

IL PRISMA

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

27.

a cura di Grazia LOPARCO - Maria Piera MANELLO

MARIA NELL'EDUCAZIONE DI GESÙ CRISTO E DEL CRISTIANO

2. Approccio interdisciplinare a Gv 19,25-27

MARIA NELL'EDUCAZIONE DI GESÙ CRISTO E DEL CRISTIANO

2. Approccio interdisciplinare a Gv 19,25-27

Atti del pre-seminario di studio promosso dalla
Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium"
Roma, 8 febbraio 2003

a cura di

Grazia LOPARCO - Maria Piera MANELLO

LAS - ROMA

*Ad ogni Figlia di Maria Ausiliatrice
e a chiunque si ispiri a Maria
nell'azione educativa*

© 2003 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
Tel. 06 87290626 - Fax 06 87290629 - e-mail: las@ups.urbe.it - <http://las.ups.urbe.it>
ISBN 88-213-0539-2

Elaborazione elettronica: LAS □ Stampa: Tip. Abilgraph - Via Pietro Ottoboni 11 - ROMA

PREFAZIONE

Il presente volume raccoglie gli Atti del pre-seminario svolto all'*Auxilium* l'8 febbraio 2003 sul tema: *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano* in cui si è avviato un confronto tra discipline teologiche e scienze dell'educazione. Esso si pone come prosecuzione della riflessione sul medesimo tema affrontato in un precedente seminario, i cui Atti sono stati pubblicati dall'Editrice LAS nel 2002.

L'iniziativa del pre-seminario conferma l'impegno di perseverare in un cammino certamente non facile, ma – confidiamo – promettente, che conduce a riconoscere e a valorizzare la presenza di Maria nella formazione dei cristiani.

L'interesse per il tema educativo in prospettiva mariana ha orientato a soffermarsi questa volta sulla pericope neotestamentaria di Giovanni 19,25-27, che sembra evocare più immediatamente la missione di maternità universale della Madre del Redentore.

Data la natura di confronto e di scambio del pre-seminario, inteso ad avviare un dialogo interdisciplinare, i numerosi interventi sono connotati da un carattere di vivace immediatezza, che ha rafforzato la dinamica propositiva della riflessione complessiva, aprendo spiragli su percorsi inediti.

Anche questa volta la compresenza di docenti e di studiosi e studiose, competenti in diverse aree disciplinari, si è rivelata feconda perché ha consentito un dialogo costruttivo e reciprocamente arricchente particolarmente incoraggiante per le Figlie di Maria Ausiliatrice, che hanno affrontato con maggiore determinazione un tema comune di ricerca, apparentemente poco attinente a discipline coltivate in una Facoltà di scienze dell'educazione.

La disponibilità a condividere l'indagine, mentre aiuta l'*Auxilium* ad esprimere più chiaramente la propria identità, incrementa il contributo specifico tra le Facoltà ecclesiastiche e civili, come pure tra le istituzioni

culturali che, in ogni parte del mondo, coltivano tematiche educative e femminili.

La ricerca rientra nell'impegno educativo dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, per cui i contributi parziali offerti negli Atti rivestono un'intrinseca rilevanza in ordine alla crescita della competenza educativa e alla qualità della formazione permanente.

La consapevolezza riflessa della presenza di Maria in ogni relazione educativa è via privilegiata per riappropriarsi della vocazione ad essere "ausiliatrici" tra le/i giovani di oggi ed esprimere così la specifica missione dell'Istituto nella Chiesa.

Per felice coincidenza il pre-seminario si è svolto nell'anno che Giovanni Paolo II ha voluto connotare come *anno del Rosario*, all'inizio del venticinquesimo del suo pontificato. L'incoraggiamento ad un'autentica e fervida devozione mariana corona così il primato cristologico che ha caratterizzato l'orizzonte indicato a tutti i cristiani nella *Novo Millennio Ineunte*. L'appello del Pontefice ad invocare Maria per intercedere il dono della pace risuona con vibranti accenti in riferimento alla preghiera del Rosario in un tempo drammaticamente segnato da gravi situazioni di conflitti internazionali.

Lo studio del pre-seminario sulla tematica mariana aiuta a comprendere più profondamente la partecipazione di Maria alle sorti del genere umano, ricevuto in affidamento ai piedi della croce, sotto il segno di una nuova singolare maternità. Concepita immacolata dal dono preventivo del Figlio, Ella può continuare ad indicare a ciascuno la via per sviluppare i tratti dell'immagine originaria, iscritta nel cuore umano, che è vocazione alla comunione con Dio e con i suoi figli e figlie, riconosciuti e accolti come fratelli e sorelle. In tal senso la riflessione educativa s'inserisce provvidenzialmente nell'alveo della preparazione del 150° anniversario della proclamazione del dogma dell'Immacolata, che si celebrerà l'8 dicembre 2004.

Il cammino di riflessione promosso dalla Facoltà sul ruolo di Maria nell'educazione dei cristiani si prospetta sorprendentemente aperto a nuove acquisizioni atte a favorire una più autentica e vitale comprensione delle esigenze dell'Alleanza: esperienza di incontro con Dio che impegna a riconoscere il suo volto in quello di ogni persona collaborando alla sua crescita e promuovendo le condizioni di una convivenza umana dignitosa per tutti.

Per le Figlie di Maria Ausiliatrice questo cammino trova riscontri significativi nei percorsi individuati nella programmazione dell'Istituto per

il sessennio 2003-2008. Non posso dunque che auspicare un fecondo proseguimento dell'*iter* intrapreso.

Roma, 24 maggio 2003

Solennità della Beata Vergine Maria, aiuto dei cristiani

Suor ANTONIA COLOMBO

Superiora Generale

e Vice Gran Cancelliere della Facoltà

SOMMARIO

LOPARCO Grazia - MANELLO Maria Piera, <i>Introduzione</i>	11
MANELLO Maria Piera - MARCHI Maria, <i>Sulle tracce di un “rilancio mariano”. Il contributo della Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”</i>	19
FARINA Marcella, <i>Alla ricerca del fondamento</i>	43

RELAZIONI

BARTOLOMÉ Juan José, <i>La testimonianza del quarto vangelo</i>	55
MARCHI Maria, <i>Le coordinate del processo educativo</i>	73
CASSETTA Giuseppe, <i>Quale antropologia per un’educazione integrale?</i>	91
PINKUS Lucio, <i>Alma Redemptoris Mater. Un approccio psicodinamico al tema: Maria nell’educazione di Cristo e del cristiano</i>	105

COMUNICAZIONI

STICKLER Gertrud, <i>La forza della fede nella personalità di Maria e lo sviluppo della sua maternità</i>	125
ROSANNA Enrica, <i>Lavoro di cura e maternità nella “Welfare society”. Spunti per la riflessione e il confronto</i>	137
CHANG Hiang-Chu Ausilia, <i>Un approccio pedagogico-didattico a Gv 19,25-27</i>	143
TRICARICO Maria Franca, <i>L’arte ri-esprime il brano di Gv 19,25-27: L’Altare dei sette sacramenti. Rogier van der Weyden, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Anversa</i>	153

INTERVENTI

ESCUDERO Antonio, <i>Un'interpretazione storico-salvifica di alcune pericopi giovannee</i>	163
SERRA Aristide, <i>Note esegetiche integrative</i>	167
MARITANO Mario, <i>Echi dell'insegnamento dei Padri della Chiesa</i>	191
BOAGA Emanuele, <i>Approccio storico-spirituale</i>	195
LOPARCO Grazia, <i>Spunti per l'indagine storica</i>	199
MANELLO Maria Piera, <i>Un approccio metodologico in chiave catechetica</i>	205
SCARAFFIA Lucetta, <i>La maternità in prospettiva storico-critica</i>	213
CANGIÀ Caterina, <i>Educare la generazione della cultura digitale. Alcune considerazioni</i>	219
SPIGA Maria Teresa, <i>Generazioni a confronto e identità in crisi. Prospettiva sociologica</i>	225
DI NICOLA Giulia Paola, <i>Una risonanza personalista ed esperienziale su Gv 19,25-27</i>	229

PUNTUALIZZAZIONE FINALE

FARINA Marcella, <i>“Cose antiche e cose nuove”</i>	237
<i>Elenco dei partecipanti</i>	258
<i>Indice</i>	261

INTRODUZIONE

Grazia LOPARCO fma - Maria Piera MANELLO fma*

L'8 febbraio 2003, presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione (PFSE) "Auxilium" di Roma, si è svolto un pre-seminario su *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. Approccio interdisciplinare a Gv 19,25-27*. Esso arricchisce di una nuova piccola tessera i contributi maturati nel primo seminario di studio, che, sullo stesso tema generale, aveva specificato la riflessione su: *La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche*.¹

Questa pubblicazione presenta quanto è emerso nella giornata per non lasciar cadere elementi che nel corso del tempo potranno rivelarsi utili a delineare una più articolata conoscenza su un tema centrale per la vita della Chiesa, dell'educazione cristiana e dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (FMA).

Il punto di partenza dei lavori del pre-seminario, evidenziato nell'incontro precedente, era la risposta affermativa circa la liceità fondamentale dell'interrogarsi sulla presenza di Maria nel processo educativo e sul reciproco rapporto formativo tra Maria e Gesù. In quest'orizzonte ermeneutico la commissione organizzativa individuava la pericope di Gv 19,25-27 come fonte che, di primo acchito, appariva quale indicazione privilegiata per fondare biblicamente la realtà della presenza di Maria nel fatto educativo, ben oltre la contingenza storica evocata dal testo.

* Grazia LOPARCO fma, Docente di Storia della Chiesa, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma;

Maria Piera MANELLO fma, Docente di Catechetica Fondamentale, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma.

¹ Cf FARINA M. - MARCHI M. (a cura di), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. 1. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche. Atti del Seminario di studio promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium"* (Roma, 14-15 dicembre 2001) = Il Prisma 25, Roma, LAS 2002.

I versetti giovannei lasciavano intravedere la possibilità di affrontare l'argomento dalle diverse prospettive delle scienze dell'educazione, che concorrono ad illustrare la relazione di maternità e filialità nella complessità delle sue implicanze. Tale relazione comporta un tipo di reciprocità che sembra irrinunciabile nel processo di una maturazione pienamente umana e che trova nel rapporto tra Maria e Gesù di Nazaret la più singolare attuazione. Essa si connota con una profondità di comunicazione che, sotto la croce, si rivela con una presenza carica di amore, sobria di espressioni verbali tra madre e figlio, e partecipata ad ogni persona umana. Sulla base di questa intensità di amore che porta l'impronta del progetto originario di Dio, la maternità della *Nuova Eva* sembra umanizzare pienamente l'esperienza di ogni maternità e alla sua luce interpellare ogni esperienza storicamente condizionata.

Nell'orizzonte della Rivelazione tale presenza materna mette in questione più in generale le connotazioni di ogni maternità di ieri e di oggi, sottoposta alla critica di varie correnti di pensiero femminista e di modelli culturali contemporanei. In particolare, circoscrivendo l'attenzione al tema in discussione, ci si può chiedere, in relazione ai vari campi del sapere e dell'esperienza: si può realizzare una maternità umana a prescindere dalla relazione educativa? L'esplorazione dei diversi modelli culturali, come anche le acquisizioni delle scienze formalmente pedagogiche e delle scienze umane, dovrebbero poter offrire elementi di risposta e stimoli di riflessione sulla linea sincronica e diacronica.

In questa prospettiva, sostando puntualmente sul testo di Gv 19,25-27, si intuisce che la relazione educativa non si può fissare in un momento di vita, fosse anche il più alto; essa matura, di fatto, solo in un processo. Nella relazione tra Maria e Gesù e in quella inaugurata tra la Madre e i discepoli, sembra che questo dinamismo si possa individuare più chiaramente prendendo anche in considerazione l'episodio delle nozze di Cana. Pertanto i versetti indicati ai partecipanti al pre-seminario, non potevano essere isolati dall'intero vangelo di Giovanni.

Di fatto – come si vedrà – questo punto di vista è stata assunto dall'esegeta interpellato per l'interpretazione del testo biblico; gli altri invitati, invece, hanno cercato di attenersi alla consegna di soffermarsi sulla scena del Calvario, per attingere luce propositiva nella progettazione di ogni processo educativo.

L'angolatura educativa da cui si intendeva interrogare la pericope esigeva in primo luogo di mettere a fuoco le coordinate fondamentali implicate nel fatto educativo, per evitare sincretismi riduttivi o superficiali e

indebite valorizzazioni del testo biblico. L'attenzione agli elementi portanti di una "pedagogia integrale", che favoriscono il compimento reciproco delle persone in relazione, è parsa condizione preliminare per avviare e orientare un processo educativo, pienamente consapevole. Esso, da una parte è sottoposto alle sfide odierne della cultura digitale, dall'altra si apre a inedite possibilità di comunicazione interpersonale, di informazioni e di valori, che mediano la ricerca e l'interpretazione dinamica del senso della vita e delle grandi questioni che attraversano i singoli e i popoli.

È invece, purtroppo, palese la tendenza odierna a delegare le responsabilità educative da parte della famiglia e degli educatori in genere, come pure a disinteressarsi o a misconoscere o semplicemente a dichiararsi impreparati di fronte alle condizioni indispensabili da assicurare, per accompagnare la crescita integrale dei giovani, nel nome di una pseudo libertà senza riferimenti etici, capaci di orientare i comportamenti quotidiani.

Questa situazione deficitaria denuncia la disaffezione verso l'arduo impegno educativo e, forse ancor più radicalmente, una confusione o una mancanza di riferimento ad una sana visione antropologica. Chi coltiva un'inquietudine educativa, infatti, è chiamato a vigilare per non assorbire supinamente le concezioni dominanti della persona umana, per lo più riduttive, e a giungere ad un'esplicitazione del proprio orizzonte di riferimento, da cui nessun educatore può prescindere e di fatto non prescinde nelle scelte quotidiane, con maggiore o minore consapevolezza. La disponibilità ad un'elaborazione costante dell'impegno educativo esige sempre più una seria conoscenza delle dinamiche psicologiche, sociali e culturali che condizionano attualmente la realizzazione di un'identità creativa e responsabile.

La riflessione sulla complessità del fatto educativo ha permeato lo scopo della giornata, incoraggiando un confronto più ampio tra le diverse discipline che concorrono allo sviluppo della competenza educativa. Di qui un arricchimento delle prospettive delineate dal precedente seminario. Dato il carattere necessariamente esplorativo, l'incontro era mirato ad individuare gli ambiti di studio per una successiva tappa di riflessione. Si è così ritenuto opportuno rivolgere l'invito a studiosi e studiose di diversa provenienza e di ambiti disciplinari più o meno vicini al tema indicato, i quali con interesse hanno accettato di riflettere insieme su un argomento per molti inusuale.

Ai partecipanti si era chiesto di tener conto di alcuni criteri metodo-

logici per l'elaborazione dei loro interventi, ossia di attenersi al testo giovanneo e contemporaneamente al registro ermeneutico della propria disciplina. Di evidenziare inoltre gli aspetti innovativi, problematici, propositivi evocati da Gv 19,25-27 (filoni di ricerca, nodi problematici, percorsi operativi...).

Nello svolgimento della giornata si è di fatto constatata una chiarificazione progressiva sulle implicazioni suggerite dal testo biblico, che ha suscitato riflessioni e spunti di indagine. Le diverse precomprensioni, prospettive e sensibilità degli studiosi hanno alimentato un vivace confronto, che ha lasciato emergere una disponibilità ad una riflessione interdisciplinare, come si può cogliere dagli interventi.

Nel rispetto del programma della giornata, in questa pubblicazione, abbiamo organizzato i vari contributi in *tre sezioni* introdotte da brevi commenti al testo di Giovanni, espressi da autrici di epoche diverse.

Come si ricava dall'elenco dei partecipanti, la breve informazione circa l'identità dei relatori e delle relatrici e il loro ambito di studio, connota le *relazioni*, le *comunicazioni* e gli *interventi*. Questi ultimi sono stati introdotti con un titolo, per rendere di immediata lettura la prospettiva proposta.

Ai contenuti del pre-seminario abbiamo ritenuto opportuno premettere la relazione del cammino percorso dall'Istituto delle FMA e dalla PFSE "Auxilium" in ordine al "rilancio mariano", fino al seminario del 14-15 dicembre 2001. L'attenzione a questo recente passato affonda le radici nell'esigenza di esprimere la fiducia nella continuità di un impegno condiviso e che sempre più chiaramente si profila di lunga durata.

In riferimento al tema della giornata Marcella Farina motiva l'*iter* della riflessione comune, con un approfondimento composito intorno alla ricerca del fondamento della spiritualità educativa mariana, e giustifica inoltre gli obiettivi specifici di questa tappa nel concerto più generale dell'indagine su Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano.

La *prima sezione* si apre con la relazione esegetica di Juan José Bartolomé, che ha puntualizzato la lettura di Gv 2,1-11 e 19,25-27 alla luce della letteratura biblica sul vangelo di Giovanni. La sua perplessità sulla possibilità di rintracciare risposte alla domanda educativa ha suscitato vivaci interventi sia tra i teologi che tra gli studiosi di scienze dell'educazione.

Segue la proposta di Maria Marchi sulle coordinate fondamentali del processo educativo. La relazione illustra il senso e la rilevanza intrinseca delle componenti fondamentali del fatto educativo, come pure la proble-

maticità e le disaffezioni nell'assunzione delle responsabilità da parte degli adulti.

Giuseppe Casetta offre una riflessione antropologica che pone la domanda sul tipo di antropologia adeguata alla promozione di una maturazione integrale. Segnala alcune coordinate che permettono la comprensione dell'uomo e soggiacciono all'adozione di un progetto educativo inculturato: la corporeità, la libertà, la relazione, la temporalità e spazialità. La sua proposta si sofferma pure sulla ricerca di qualche elemento di antropologia filosofica in Gv 19,25-27.

L'orizzonte delle scienze umane si allarga con un approccio psico-dinamico al tema in questione, proposto da Lucio Pinkus. Egli evoca il cambio del paradigma cognitivo e comunicativo sia nelle premesse teoriche che nelle sue declinazioni pratiche nell'orizzonte della cultura tecnologica. Sottolinea inoltre il valore dell'esperienza come fondamento conoscitivo dell'attuale cultura e l'importanza di tenerne conto poiché, di fatto, l'esperienza è il veicolo principale dell'azione e della relazione educativa.

La *seconda sezione* inizia con il contributo di Gertrud Stickler, che si situa nella prospettiva della psicologia della religione. Dopo aver chiarito la singolarità dell'esperienza di Maria, precisa l'interesse dello psicologo a comprendere come gli eventi soprannaturali incidano sulla strutturazione della personalità di Maria, sulla capacità di superare i condizionamenti ambientali, per accettare la trasformazione di un proprio e anteriore progetto di vita. Così anche la maternità di Maria sotto la croce va intesa alla luce del suo precedente vissuto.

Il contributo di Enrica Rosanna si appunta sul lavoro di cura e sulla maternità nella *Welfare society*, come attenzione, per un verso, alla lettura del duplice affidamento rivelato ai piedi della Croce e per un altro, alla complessa situazione attuale che non valorizza il lavoro di cura, proprio di una convivenza umanizzante e non ha risolto la questione del senso della maternità.

Sul versante pedagogico-didattico Hiang-Chu Ausilia Chang ferma la sua considerazione su Gv 19,25-27, quale "consegna" fondativa di ogni rapporto educativo-didattico e di convivenza umana. Dal confronto tra la pericope e la specifica angolatura di ricerca, intende giustificare in che senso Maria di Nazaret sia veramente maestra ed educatrice di Gesù Cristo e del cristiano e ne ricava che l'incarnazione, paradosso per il didattico e l'educativo, è paradigma inscindibile per l'atto di aiuto alla crescita umana.

Una ri-espressione artistica del brano giovanneo è illustrata da Maria Franca Tricarico con l'analisi del trittico quattrocentesco: l'*Altare dei sette Sacramenti* di Rogier van der Weyden. Nella sua ricchezza iconografica, l'opera esprime simbolicamente la presenza di Maria, sostenuta da Giovanni e da una donna, come si sostiene una partoriente, alludendo così alla Vergine quale madre e *typus* della Chiesa.

La *terza sezione* comprende la serie di interventi liberi esposti in assemblea e alcuni altri consegnati per la pubblicazione che, per mancanza di tempo, non hanno potuto essere presentati. La ricchezza delle sfaccettature emersa dai vari interlocutori può essere idealmente raccolta attorno a due aree di riferimento, quella biblico-teologica e quella variegata delle scienze umane, che hanno avviato un dialogo interdisciplinare.

Antonio Escudero, intervenendo sulla lettura esegetica di Gv 19,25-27, giustifica teologicamente la fecondità della presenza di Maria per radunare i figli di Dio che erano dispersi, all'origine della comunità cristiana.

Aristide Serra, sulla base della sua lunga ricerca in materia, situa la lettura della pericope nella complessità dei riferimenti simbolici veterotestamentari e di quelli propri della cultura giudaica coeva. Con integrazioni esegetiche esplicita la necessità di tener conto di tutta la tradizione giovannea per ritrovare e valorizzare le radici biblico-giudaiche dello scritto evangelico, allo scopo di lasciar affiorare la ricchezza dei significati ivi contenuti.

L'interpretazione teologico spirituale del brano nel corso dei primi secoli di vita della Chiesa è richiamata da Mario Maritano, che si riferisce al commento dei Padri, ricco di simboli e di letture allegoriche. Egli mette in luce il ruolo di intercessione adempiuto da Maria tra l'umano e il divino, quale sfumatura specifica del suo essere madre.

Continuando sul filo dell'interpretazione di Gv 19,25-27, compiuta nel corso dei secoli, Emanuele Boaga percorre brevemente il modo in cui i carmelitani vi hanno attinto ispirazione per vivere la propria "marianità". Egli si riferisce al periodo tardo-medioevale e moderno, che registra varieguate espressioni della devozione mariana, strettamente connesse con la vita socio-culturale dell'epoca.

Con un intervento consegnato per la pubblicazione, Grazia Loparco focalizza la coscienza che la storia della Chiesa offre un'"esegesi vissuta" del brano di Giovanni; esegesi operata con le categorie interpretative di ogni epoca riguardo al fatto educativo. Si intravede così un ventaglio eccezionalmente articolato di ricerca intorno al vissuto e alla riflessione dei

credenti, sia nell'esperienza individuale che nelle aggregazioni di vario tipo succedutesi nel tempo.

Il passaggio ai contributi più specifici delle scienze umane è dato da un approccio in chiave catechetica al testo di Giovanni, offerto per la pubblicazione da Maria Piera Manello. La proposta verte su alcuni criteri metodologici per il momento catechistico, atti a valorizzare la ricchezza dell'evento evocato. Offre inoltre un'esemplificazione di produzione artistica e simbolica come stimolo alla conoscenza e all'esperienza di fede quale mediazione potenzialmente consona al modo di apprendere dei ragazzi di oggi.

Lucetta Scaraffia, lasciandosi interrogare dalla pericope biblica, attira l'attenzione sul carattere di novità della maternità in relazione ai due significati rintracciabili nell'esperienza di Maria, ossia la generazione fisica del figlio e la maternità intesa come ruolo educativo nei confronti dei discepoli. Delinea poi la crisi della maternità nell'epoca della modernità poiché essa non coincide con i modelli di realizzazione della donna nella società odierna.

La riflessione sulla maternità si arricchisce con la risonanza di Giulia Paola Di Nicola che, anche in forza della sua esperienza, scava nella lettura del vangelo di Giovanni per mettere in luce la profonda intesa tra madre e figlio, che trascende la sola espressione verbale. In tal senso è fatta emergere l'obbedienza di Gesù a sua madre oltre che il discepolato di Maria in un'antropologia della reciprocità, fondata sull'amore che è educazione reciproca.

Uno sguardo penetrante sulla realtà in cui sono immerse soprattutto le giovani generazioni è partecipato dall'intervento di Caterina Cangìà. Ella sottolinea la necessità per ogni educatore di essere presente all'esperienza giovanile che si trasforma e matura nella cultura digitale; di abilitarsi a comprenderla nelle sue componenti e ad intervenire con proposte educative adeguate alle trasformazioni in atto.

Continuando la lettura della società odierna e in particolare dell'esperienza delle relazioni intrafamiliari, Maria Teresa Spiga, in un contributo scritto, si riferisce al rapporto tra Maria e Gesù per offrire una riflessione sulla relazione maternità-filialità, che supera i limiti di un contesto specifico. Nell'era della comunicazione in rete si verifica spesso la convivenza delle generazioni nel nucleo familiare, senza una comunicazione interpersonale che possa qualificarsi come educativa. Quest'esperienza diffusa è sintomo di una crisi dei processi di formazione delle identità reciproche dei genitori e dei figli.

L'ultimo intervento della giornata, esposto solo oralmente da Ignacio Calabuig, raccoglie alcune suggestioni emerse dall'insieme dell'incontro. Egli riconosce che il rapporto materno-filiale è l'ambito originario della formazione, per cui non è fuori luogo rivolgere la domanda educativa al brano di Giovanni. Questa prospettiva, inusuale per i teologi, appare legittima dopo aver scandagliato il significato dell'educazione e la sua rilevanza nel rapporto tra madre e figlio. Nel caso del rapporto tra Gesù e Maria non è appiattita l'asimmetria, pertanto nel proseguimento della ricerca va rispettata l'identità di Cristo come unico maestro, senza per questo sminuire l'importanza della presenza di Maria nel processo educativo. Ella inaugura sotto la croce una "maternità pasquale" che si estende oltre il tempo e lo spazio.

A conclusione del volume Marcella Farina rimotiva e ricolloca la legittimità della ricerca del pre-seminario nel più vasto contesto degli attuali studi teologici e biblici. Infine, ispirandosi ad Adrienne von Speyr si inoltra nella giustificazione della lettura del testo in esame, a partire dall'interesse educativo, in coerenza con l'opera salvifica che cresce nella storia. Dimostra così che interrogare pedagogicamente Gv 19,25-27 «può essere un modo "nuovo", ma non "estraneo"» di accostarsi alla Scrittura da credenti.

SULLE TRACCE DI UN “RILANCIO MARIANO”

Il contributo della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”

Maria Piera MANELLO fma - Maria MARCHI fma*

Nei giorni 14-15 dicembre 2001 si è svolto presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium” (PFSE) un seminario di studio sul tema: *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche*. L'obiettivo è stato quello di avviare una riflessione interdisciplinare sulla presenza di Maria di Nazaret nella storia della salvezza dal punto di vista educativo, come si può rilevare attingendo alla rivelazione e all'esperienza del popolo cristiano.

La scelta del tema e più ancora la sua delimitazione, espressa dal sottotitolo, non si comprenderebbero senza tener conto del cammino di riflessione che precede e dell'orizzonte di senso verso cui il seminario è orientato.¹

1. Il “rilancio mariano” e le sue attuazioni

Siamo di fronte ad una questione in cui si intrecciano gli interessi più vitali dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (FMA) e quelli della PFSE. E non potrebbe essere diversamente, dal momento che l'uno e l'altra sono chiamati a partecipare «alla missione della Chiesa dando il [loro] peculiare contributo in uno dei settori privilegiati dell'azione salvifica

* Maria MARCHI fma, Docente di Metodologia Pedagogica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma.

¹ Questo studio, con qualche variante, è stato già pubblicato in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 40(2002)3, 426- 441.

qual è l'educazione integrale dell'uomo».²

1.1. Il "rilancio mariano"

Il punto di partenza va individuato nell'esortazione della Superiora Generale, Madre Ersilia Canta che, in vista delle celebrazioni del primo centenario di fondazione dell'Istituto delle FMA, nel settembre 1971 invita a «prendere sempre più coscienza [del] carattere mariano della [...] Congregazione e [a] cercarne le motivazioni nella storia dell'Istituto. Da questa più illuminata presa di coscienza di essere nella Chiesa le prolungatrici della missione di Maria, nascerà l'altro conseguente impegno di dare un impulso nuovo e più motivato teologicamente al culto di Maria Ausiliatrice nelle nostre case. Le Revv. Ispettrici non mancheranno di offrire allo scopo aiuti per un *approfondimento biblico-teologico del posto e della funzione della Madonna nel mistero di Cristo e della Chiesa*».³

In risposta a tale invito, verso la metà degli anni '70 alcune docenti della Facoltà avvertirono la necessità di approfondire e tematizzare la presenza di Maria nel processo di maturazione della personalità cristiana. A tale scopo sollecitarono la collaborazione e la riflessione di alcuni teologi. Ciò che si voleva era un'esPLICITAZIONE teologicamente fondata del ruolo di Maria nell'educazione, non solo come modello, ma anche come presenza attiva nella configurazione dell'identità cristiana. La risposta più stimolante venne da un ciclo di predicazione proposto da Mons. Giuseppe Pollano – allora Vicario episcopale per la Cultura nella Diocesi di Torino – per la novena di Maria Ausiliatrice alla comunità dello Studentato "S. Cuore" di Torino nel maggio 1975.

² PFSE, *Statuti* art. 1 § 2; cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Costituzioni e Regolamenti (Costituzioni)*, Roma, Scuola tipografica privata FMA 1982, art. 1.

³ CANTA E., *Lettera Circolare* (24 settembre 1971) n. 542, [2]. Sottolineatura nostra per evidenziare quello che è stato un autentico *leitmotiv* che ha caratterizzato i due sessenni di governo dell'Istituto da parte di Madre Ersilia Canta (1969-1981). La Madre aggiunge subito dopo: «*Concorrerà a questo approfondimento anche la pubblicazione di una RIVISTA MARIANA che, a cominciare dal prossimo gennaio 1972, verrà stampata al Centro e mandata alle singole case*» (l. c.). La rivista mensile, dal titolo MADRE NOSTRA, di carattere divulgativo, esce regolarmente fino al dicembre 1980, quando – come informa Madre Ersilia – il suo servizio viene sostituito dalla nuova rivista bimestrale MARIA AUSILIATRICE, edita dal Centro Mariano Salesiano di Torino – Santuario Basilica di Maria Ausiliatrice – a partire da quello stesso anno (cf CANTA, *Lettera Circolare* [24 luglio-agosto 1980] n. 639, [7]).

Nello stesso anno, il Capitolo Generale XVI dell'Istituto delle FMA incluse tra le *Deliberazioni* quella di istituire presso la PFSE un centro di spiritualità salesiana per l'approfondimento del carisma e della missione della FMA.⁴

Di fatto, a partire dall'anno accademico 1976-77, presso la suddetta Facoltà venne attivato non un "centro", ma un corso biennale di spiritualità della FMA. Tra gli insegnamenti figurò fin dall'inizio quello di mariologia, dal titolo significativo e promettente: *Maria aiuto dei cristiani. Approccio ecclesiale-salesiano*, tenuto dallo stesso Mons. Pollano.⁵

La presenza costante di tale insegnamento e la stessa variazione di denominazione, ampiezza e articolazione dei contenuti, nonché l'avvicendamento di qualificati docenti documentano la costante ricerca di un'adequata tipologia di approfondimento.⁶

⁴ Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Capitolo Generale XVI. Atti* (Roma, 17 aprile - 28 luglio 1975), Roma, Scuola tipografica privata FMA 1975, 57-58.

⁵ L'insegnamento di mariologia fu attivato a partire dall'anno accademico 1977-78 (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1977-78*, 43).

⁶ Dall'anno accademico 1978-79 a questo insegnamento, tenuto ancora da Mons. Giuseppe Pollano, si affianca quello di *Maria nella storia della salvezza. Approccio biblico-teologico* (Prof. Aristide Serra e Prof. Salvatore Meo), (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1978-79*, 46). Dall'anno accademico 1980-81 l'insegnamento è tenuto dagli stessi Proff. Serra-Meo e si affianca a quello tenuto dal Prof. Georg Söll dal titolo: *Maria Aiuto dei Cristiani: valutazione teologica-storica-ecclesiale-salesiana*, (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1980-81*, 61). Nel 1982-83 l'insegnamento viene così strutturato: *Maria nella storia della salvezza I: Approccio biblico-teologico* (Prof. Serra); *Maria nella storia della salvezza II: "Maria aiuto dei cristiani"* (Prof. Söll), (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1982-83*, 58-59). Nel 1984-85 l'insegnamento *Maria nella storia della salvezza II: il ruolo di Maria nell'azione educativa dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice* viene svolto dalla Prof. Maria Marchi, (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1984-85*, 57). Nell'anno 1986-87 l'insegnamento *Maria nella storia della salvezza II: Approccio salesiano* è svolto dalla Prof. Anita Deleidi, (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1986-87*, 50). Nell'anno 1987-88 l'insegnamento *Maria nella storia della salvezza [I]. Elementi di mariologia*, coordinato dal Prof. Serra, è svolto con i contributi dei Proff. Meo, Ermanno Toniolo, Danilo Sartor, (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1987-88*, 46). Nell'anno successivo si svolge l'insegnamento *Maria nella storia della salvezza II: Approccio salesiano* (Prof. Deleidi), (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1988-89*, 62-63). Nell'anno 1989-90 i due insegnamenti vengono unificati sotto il titolo *Maria nella storia della salvezza. Approccio biblico-teologico-salesiano* (Proff. Serra - Deleidi), (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1989-90*, 82-83). Nell'anno 1991-92 l'insegnamento viene proposto

L'insegnamento e il corso di spiritualità nel suo insieme contribuirono efficacemente al rinnovamento della devozione mariana, fondandola su un corretto approfondimento dottrinale. Devozione mariana rinnovata e approfondimento dottrinale di cui l'Istituto intero avvertiva in quel momento una radicale e sofferta esigenza, provocata sia dalla generale crisi della mariologia nell'immediato post-concilio, sia dall'insorgere anche all'interno dell'Istituto di forme devozionali non sufficientemente illuminate.

Il “*rilancio mariano*” auspicato per l'intera Famiglia Salesiana venne ufficialmente promosso e avviato nel 1978, per iniziativa congiunta, da Don Egidio Viganò, Rettor Maggiore della Società di S. Francesco di Sales e da Madre Ersilia Canta, Superiora Generale dell'Istituto delle FMA.⁷

1.2. *Le prime risposte*

In risposta all'invito di riscoprire il posto di Maria nel carisma dell'Istituto, la PFSE promosse la pubblicazione del volume *Maria, l'Aiuto*, che raccoglieva i contenuti del suddetto insegnamento *Maria aiuto dei cristiani. Approccio ecclesiale-salesiano*, come omaggio a Madre Ersilia Canta, Superiora Generale e Vice Gran Cancelliere della Facoltà, nel 50° della sua professione religiosa.⁸ Una trasposizione poetica dei contenuti dello stesso volume fu la composizione del testo per oratorio “*Maria, Tu*

con lo stesso titolo ed è svolto dalle Proff. Deleidi-Milagros Gregorio), (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1991-92*, 73-74). Dal 1993-94 al 1997-98 lo stesso insegnamento è svolto dalla Prof. Gregorio, (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1993-94*, 77; 1995-96, 98-99; 1997-98, 96-97). Negli anni accademici 1999-2000 e 2000-01 l'insegnamento assume il titolo *Linee di spiritualità mariana* (Prof. Gregorio), (cf PFSE, *Programmi e calendario delle lezioni - Anno accademico 1999-2000*, 145-146; 2000-01, 148).

⁷ Si tratta di una “consegna” affidata da Don Egidio Viganò, all'indomani della sua elezione a Rettor Maggiore, ai membri del Consiglio Generale dell'Istituto delle FMA e rinnovata nella sua prima visita in qualità di Rettor Maggiore alla Casa Generalizia delle FMA, in data 8 gennaio 1978 (cf CANTA E., *Lettera Circolare* n. 611 [24 febbraio 1978] Roma, Istituto FMA 1978, 5-6). La stessa “consegna” è ribadita dal Rettor Maggiore con un'apposita circolare (cf VIGANÒ E., *Maria rinnova la Famiglia Salesiana di Don Bosco*, in *Atti del Consiglio Superiore della Società Salesiana* 57[1978]289; CANTA, *Lettera Circolare* n. 615 [3 giugno 1978] 1).

⁸ Cf POLLANO G., *Maria, l'Aiuto*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1978.

sei l'aiuto”, realizzato per la celebrazione della medesima ricorrenza.⁹

Un'altra significativa risposta al “rilancio mariano” fu il Simposio Mariano Salesiano d'Europa, promosso dal Rettor Maggiore Don Egidio Viganò, svoltosi a Roma nel gennaio 1979, sul tema: *Maria Ausiliatrice rinnova la famiglia Salesiana di Don Bosco*.¹⁰ In esso il contributo di riflessione mariologica da parte della PFSE venne offerto dalla Prof. Sr. Maria Marchi, sul tema: *Il ruolo di Maria nell'azione educativa dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*,¹¹ nel quale, «dopo un'ampia esposizione circa la dimensione antropologica della mariologia pre- e post-conciliare, la relatrice si sofferma, nella sua analisi, in particolare sulla considerazione dei “poli” del discorso pedagogico. Tenta così di chiarire quale tipo di presenza e di azione sia da attribuire a Maria SS. nel processo educativo; questo in vista di un'auspicabile e possibile costruzione del capitolo “Maria nell'educazione cristiana”, in sede di teologia dell'educazione».¹²

I contenuti di tale intervento vennero immediatamente valorizzati nei ricorrenti corsi di formazione permanente, attivati dall'Istituto delle FMA per l'aggiornamento dei suoi membri.

Va ricordato che in quegli anni era in corso il processo di revisione del testo delle Costituzioni, secondo la richiesta del Concilio Ecumenico Vaticano II.¹³ A tale scopo l'Istituto elaborò uno strumento di lavoro per guidare la consultazione, estesa a tutti i membri.¹⁴ In esso, il ruolo di Maria viene espresso in termini di «madre ed educatrice di Cristo e dei cri-

⁹ Cf [BALBO A. - COLOMBO A. - MARCHI M.], *Maria, Tu sei l'aiuto*. Testo per oratorio, Roma, Esse Gi-Esse [1978].

¹⁰ Cf PEDRINI A. (a cura di), *La Madonna dei tempi difficili. Simposio Mariano Salesiano d'Europa* (Roma, 21-27 gennaio 1979) = Accademia Mariana Salesiana 12, Roma, LAS 1980.

¹¹ Cf MARCHI M., *Il ruolo di Maria nell'azione educativa dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, in PEDRINI (a cura di), *La Madonna dei tempi difficili* 189-214. Lo stesso articolo, in MANELLO M. P. (a cura di), *Madre ed Educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice* = Il Prisma 8, Roma, LAS 1988, 159-183.

¹² PEDRINI, *Presentazione*, in ID. (a cura di), *La Madonna dei tempi difficili* 7-8.

¹³ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto sul rinnovamento della vita religiosa: Perfectae Caritatis* n. 3 (28 ottobre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* (EV)/1, Bologna, Dehoniane 1970⁸, 714; PAOLO VI, *Lettera apostolica “Motu Proprio”: Ecclesiae Sanctae*, II, art. 3, 6, (6 agosto 1966), in EV/1, 2312-2313, 2316-2317.

¹⁴ Cf CAPITOLO GENERALE XVII, ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE (CG XVII-FMA), *Linee di lavoro per la revisione delle Costituzioni [e] del Manuale Regolamenti - Fase preparatoria /1*, Roma, Scuola tipografica privata FMA 1979.

stiani».¹⁵

Il documento venne presentato con un adeguato commento alle Ispettrici di tutto l'Istituto.¹⁶ Fu l'occasione in cui si elaborò una *Traccia di riflessione* entro la quale il ruolo di Maria venne evidenziato all'interno dei cinque nuclei di cui era costituita.¹⁷ Si misero così a fuoco i seguenti temi: *Maria nell'economia della salvezza; Il ruolo di Maria nell'azione educativa cristiana; Il posto di Maria nel carisma, nella spiritualità e nell'azione educativa dell'Istituto*.¹⁸

I risultati dello studio così avviato per approfondire gli aspetti fondamentali dell'identità della FMA vennero raccolti attraverso un *Questionario*, che ogni membro dell'Istituto era chiamato a compilare entro il 24 maggio 1980. La domanda n. 13, che verteva sull'aspetto mariano delle Costituzioni, era così formulata: «*Maria, quale madre ed educatrice, occupa un posto singolare nel carisma dell'Istituto. Questa realtà come è espressa [nelle] Costituzioni?*».¹⁹

Negli *Atti del Capitolo Generale XVII*, svoltosi a Roma tra il 15 settembre 1981 e il 28 febbraio 1982, viene rilevato come aspetto positivo nella vita dell'Istituto il fatto che in esso «*va delineandosi con più forza [...] il posto di Maria nella nostra vocazione*». E si aggiunge: «*La riflessione maturatasi in questi ultimi anni ci ha fatto scoprire in Maria il ruolo di Educatrice, Madre e sostegno della nostra missione tra le giovani. Ella, infatti, fin dagli inizi, fu per Don Bosco Madre e Maestra, gli suggerì il metodo educativo e ne divenne la guida*».²⁰

¹⁵ *Ivi* 16.

¹⁶ La presentazione venne effettuata in cinque incontri interispettoriali, realizzatisi rispettivamente: a Roma per l'Italia (3-5 novembre); a Roma per altre Ispettorie d'Europa, Medio Oriente, Zaire, Stati Uniti (9-11 novembre); a Bangkok per India, Cina, Giappone, Thailandia, Australia, Korea (16-19 novembre); a Caracas per Messico, Centro America, Antille, Venezuela, Colombia, Equatore, Perù-Bolivia (17-19 novembre); a S. Paulo per Brasile, Paraguay, Uruguay, Argentina, Cile (23-25 novembre), (cf CG XVII-FMA, *Linee di lavoro* 5, 7).

¹⁷ I nuclei erano: 1. L'Istituto realtà ecclesiale, partecipe della missione salvifica di Cristo; 2. La pastorale giovanile come educazione cristiana; 3. Il nostro specifico carisma nella Chiesa; 4. Il "Sistema preventivo" come spiritualità; 5. Il "Sistema preventivo" come metodo di educazione (cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Incontri in preparazione al Capitolo Generale XVII. Traccia di riflessione*, Roma, novembre 1979 [pro-manuscripto]).

¹⁸ Cf *ivi* 7, 10-11, 15-16, 17.

¹⁹ CG XVII-FMA - *Fase preparatoria /1, Questionario* (11 febbraio 1980), n. 13 [p. 3].

²⁰ CG XVII-FMA, *Atti*, Roma, Scuola tipografica privata FMA 1982, 16-17.

Ancora più autorevolmente si esprime il testo rinnovato delle Costituzioni, approvato dalla S. Sede nel 1982, redatto in attenzione sia alle istanze avanzate dal decreto conciliare *Perfectae Caritatis*, sia ai contributi espressi dalle FMA in risposta al *Questionario*. Esso presenta Maria come Maestra e Madre dell'Istituto (cf art. 4), evidenzia la sua sollecitudine materna che si pone come modello nell'azione educativa (cf art. 7), la riconosce come modello e guida nello sviluppo dell'identità della FMA e non esita ad attribuirle il titolo di «Madre ed Educatrice di ogni vocazione salesiana» (art. 79).

Come si vede, la presenza del titolo mariano “Madre ed Educatrice” nel testo costituzionale è frutto di una progressiva consapevolezza del posto di Maria nel carisma e nella missione educativa dell'Istituto.

La Superiora Generale, Madre Rosetta Marchese, inserendosi in questo cammino di sviluppo mariano e mariologico, all'inizio del suo governo nella circolare del 24 aprile 1982, rivolge «un caldo richiamo all'invito che il Rettor Maggiore fece a tutta la Famiglia Salesiana nella lettera del 15 marzo 1978, dopo averlo affidato a noi FMA, come mandato speciale, l'8 gennaio dello stesso anno: rilanciare, attualizzandola e rinnovandola, la devozione a Maria Ausiliatrice».²¹

Contemporaneamente ella rinvia alla circolare di Madre Ersilia Canta del 24 aprile 1980, «per verificare con quale impegno e continuità [l'Istituto ha] cercato di rispondere fattivamente al suo invito»,²² riprendendo le sue stesse parole: «Se vogliamo [...] lavorare con efficacia per il futuro della Congregazione, dobbiamo ridare a Maria il posto che le spetta nel nostro carisma e metterci filialmente alla sua scuola».²³

1.3. Un “mandato” esplicito

Nel 1984, nella presentazione degli *Atti del Capitolo Generale XVIII*, la neo-eletta Superiora Generale, Madre Marinella Castagno, ricorda l'impegno del “rilancio mariano” assunto nel 1978 da parte dell'Istituto. A nome delle Capitolari, affida «anche all'Auxilium l'incarico di studiare più a fondo la spiritualità mariana dell'Istituto. Desideriamo – [aggiunge] – che l'insegnamento della mariologia venga assunto da tutte le sorelle

²¹ MARCHESE R. [1981-1984], *Lettera Circolare* n. 652, 3.

²² L. c.

²³ CANTA E., *Lettera Circolare* (24 aprile 1980) n. 636, 3.

che compiono i loro studi all'Auxilium in modo che il carisma mariano dell'Istituto sia meglio compreso, vissuto e potenziato in ogni parte del nostro caro mondo. Con Maria anche noi potremo fare cose grandi». ²⁴

Siamo di fronte ad un esplicito e ufficiale appello rivolto ad un'istituzione unica nel suo genere: la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione, eretta dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica presso l'Istituto delle FMA. ²⁵

La sua stessa denominazione "*Auxilium*", ispirata al titolo mariano "*Auxilium Christianorum*" e, prima ancora, il suo compito di coltivare le scienze dell'educazione nella visione cristiana della realtà, denunciano il suo carattere intrinsecamente mariano. Questa peculiarità venne autorevolmente esplicitata dal cardinal Antonio Maria Javierre Ortas, in qualità di Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica, nel 1985, in questi termini: «Nell'avvenire dovete riferire la vostra Facoltà a Maria non solo perché siete Figlie di Maria Ausiliatrice, non solo in ragione dei protagonisti, ma anche in ragione dei programmi e della metodologia. Dio, che è al di sopra della dimensione umana sessuata, ha voluto avere accanto a sé la *socia Christi* che ci manifesta una dimensione nuova, e per

²⁴ CASTAGNO M. [1984-1996], *Presentazione*, in *Atti del CG XVIII-FMA* (24 agosto-29 settembre 1984), Roma, Scuola tipografica privata FMA 1984, 12.

²⁵ Cf PFSE, *Statuti*, *Proemio* 9. L'unicità dell'istituzione si spiega in quanto la PFSE, fondata nel 1970, è la sola Facoltà Pontifica retta da donne; la sua erezione contribuì inoltre ad allargare il concetto stesso di Facoltà e Università ecclesiastiche: per la prima volta, infatti, nell'elenco delle Facoltà ecclesiastiche rientrarono le Facoltà di Scienze dell'Educazione. La costituzione apostolica *Sapientia Christiana* riconosce che esse «possono giovare molto all'opera dell'evangelizzazione» (GIOVANNI PAOLO II, *Costituzione apostolica "Sapientia Christiana" circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche*, *Proemio*, in EV/6 [1980] 1345). Per la conoscenza delle origini e della storia, sia pur breve, della Facoltà "*Auxilium*" cf DALCERRI L., *L'Istituto Internazionale Superiore di Pedagogia e Scienze Religiose*, in *Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose* 1(1963)1, 3-15; EAD., *Incorporazione dell'Istituto Internazionale di Pedagogia e Scienze Religiose all'Istituto Superiore di Pedagogia del Pontificio Ateneo Salesiano*, in *Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose* 4(1966)3, 291-296; MARCHISA E. - POSADA M. E. - MARCHI M., *Nel ricordo di Madre Ersilia Canta. Annotazioni a confronto*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 28(1990)3, 321-340; MARCHISA E., *Una "carta d'identità" firmata e confermata*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 30 (1992)3, 343-375; EAD., *In Memoriam Patris. Il Cardinale Gabriel-Marie Garrone (1901-1994)* = Orizzonti 5, Roma, LAS 1995, 51-93; MARCHI M., *Le istituzioni accademiche femminili. La Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium". Un caso anomalo o paradigmatico?*, in *Ricerche Teologiche* 13(2002)1, 233-245.

noi estremamente importante, del disegno di Dio su di noi. Questa realtà, che sarà oggetto di ripensamento personale, comunitario, istituzionale, dovrà trovare un'espressione accessibile a tutti [...]. Il carisma dell'educazione alla fede secondo una prospettiva particolare appartiene alla Chiesa, è un tesoro della Chiesa. [...] Dobbiamo impegnarci a formularlo in categorie universali, il che significa in categorie scientifiche, universitarie. È questo il compito della vostra Facoltà. Non credo che esista un'istituzione universitaria che sia già in grado di assolvere questo compito: vi appartiene in pieno».²⁶

Madre Marinella Castagno, in qualità di Vice Gran Cancelliere sollecitò ripetutamente la Facoltà a realizzare un convegno di studio per promuovere l'approfondimento e la divulgazione della dimensione mariana del carisma dell'Istituto. Il 24 gennaio 1987 propose al Consiglio accademico della Facoltà due possibili temi. «Il primo era quello di studiare la figura di Maria di Nazaret come la donna nuova che aiuta la donna di ogni epoca e di tutte le culture a diventare se stessa e ad umanizzare il contesto in cui vive. [...] Il secondo tema: l'educazione della donna oggi».²⁷

1.4. Le prime attuazioni del “mandato”

La Facoltà, inserendosi nell'alveo delle celebrazioni del centenario della morte di S. Giovanni Bosco, nel 1988 optò per un convegno internazionale di studio per le FMA sul secondo tema, così formulato: *Verso l'educazione della donna oggi*, percepito al momento come maggiormente attinente ai suoi immediati obiettivi. La stessa impostazione del Convegno, tuttavia, consentiva la possibilità di uno sviluppo ulteriore che, per tappe successive, avrebbe potuto condurre ad affrontare la tematica mariana entro lo stesso orizzonte di senso.²⁸ Essa venne di fatto affrontata direttamente, nello stesso anno, con la pubblicazione di un volume che raccoglie una serie di contributi di FMA docenti della Facoltà che, partendo

²⁶ JAVIERRE ORTAS A. M., *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico 1985-86* (Roma, 7 ottobre 1985), Archivio PFSE.

²⁷ CASTAGNO M., *Introduzione ai lavori del Convegno*, in COLOMBO A. (a cura di), *Verso l'educazione della donna oggi. Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Frascati 1-15 agosto 1988* = *Il Prisma* 9, Roma, LAS 1989, 17.

²⁸ L. c.

da angolature diverse, mettono a fuoco il tema di Maria Madre ed Educatrice.²⁹

I due volumi – *Verso l'educazione della donna oggi e Madre ed Educatrice* – «idealmente unificati nelle motivazioni e nelle finalità, [...] si collocano, con un carattere di *proposta iniziale* che [...] li accomuna, nell'ambito delle finalità peculiari della Facoltà».³⁰

Anche il volume *Donna e umanizzazione della cultura alle soglie del terzo Millennio*, che contiene gli Atti di un successivo convegno promosso dalla Facoltà nel 1997,³¹ si pone in armonia con le sue finalità peculiari e costituisce un'ulteriore tappa nell'approfondimento dei problemi relativi all'educazione della donna.³² Pur non affrontando la tematica mariana, i diversi contributi degli Atti, nel loro insieme, postulano ulteriori approfondimenti sulla figura di Maria, che esercita un ruolo insostituibile nella rigenerazione dell'umanità e non può essere assente nell'opera dell'educazione cristiana, tanto meno nell'educazione cristiana della donna.

Sulla figura e sul ruolo di Maria, nell'anno 2000 si registra la pubblicazione di altri due volumi: il primo di taglio mariologico, il secondo di tipo catechetico.³³

²⁹ Cf MANELLO M. P. (a cura di), *Madre ed Educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice* = Il Prisma 8, Roma, LAS 1988. Il volume comprende i seguenti titoli: DELEIDI A., *La dimensione mariana della vocazione della Figlia di Maria Ausiliatrice alle origini dell'Istituto*; CAVAGLIÀ P., *La presenza di Maria tra normativa giuridica ed esperienza spirituale*; KO M. H. F., *"Monumento vivo di riconoscenza" a Maria e come Maria*; FARINA M., *Maria Madre della Chiesa e della nuova umanità*; MARCHI M., *Il ruolo di Maria nell'azione educativa dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*; MANELLO M. P., *La presentazione di Maria nella catechesi*; DOSIO M., *La spiritualità mariana di Laura Vicuña*.

³⁰ COLOMBO A., *Presentazione*, in EAD. (a cura di), *Verso l'educazione della donna oggi* 7.

³¹ Cf CAVAGLIÀ P. - CHANG H.-C. A. - FARINA M. - ROSANNA E. (a cura di), *Donna e umanizzazione della cultura alle soglie del terzo Millennio. La via dell'educazione*. Atti del Convegno Internazionale e Interculturale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" (Collevalenza, 1-10 ottobre 1997) = Il Prisma 19, Roma, LAS 1998.

³² Cf PFSE, *Statuti* art. 2 § 3.

³³ Cf GREGORIO M., *The Marian Dimension in the Constitutions and Regulations of the Daughters of Mary Help of Christians. A theological study*. Extract of the Doctoral Dissertation in Sacred Theology with specialization in Mariology = Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica «Marianum» 76, Roma, Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» 2000; MANELLO M. P., *Maria nella formazione del catechista. Orientamenti per l'animatore*, Leumann (TO), Elle Di Ci 2000.

Ancora di taglio catechetico è il volume su *Le apparizioni di Nostra Signora di Guadalupe. Una lettura catechetica*, edito nel 2001.³⁴

Non va dimenticato l'interesse per il tema mariano presente nella *Rivista di Scienze dell'Educazione* (già *Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose* dal 1963 al 1970), organo della Facoltà. I contributi pubblicati finora nell'arco dei quarant'anni di vita del periodico lo testimoniano.³⁵

2. La preparazione prossima del seminario

La PFSE assume l'impegno istituzionale di affrontare l'approfondimento del tema mariano in rapporto all'educazione a partire da un seminario di studio da realizzarsi in collaborazione con la Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" (Marianum), con la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana (UPS) e con l'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI). Sullo sfondo è presente l'obiettivo di un eventuale convegno internazionale, analogo ai precedenti di Frascati e di Collevalenza, rivolto prevalentemente alle FMA per incentivare la conoscenza del ruolo di Maria nell'attuazione dell'opera educativa e rispondere alle finalità specifiche della PFSE e dell'Istituto delle FMA nella Chie-

³⁴ Cf CHÁVEZ RODRÍGUEZ M. G. - MANELLO M. P., *Le apparizioni di Nostra Signora di Guadalupe. Una lettura catechetica* = Il Prisma 23, Roma, LAS 2001.

³⁵ *Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose*: PETRAZZINI M. L., *L'educazione femminile e la Congregazione delle religiose di Notre Dame* 1(1963)3, 41-62; VALENTINI E., *Storia del Santuario di Maria Ausiliatrice in Torino (1868-1968)* 6(1968)2, 139-192.

Rivista di Scienze dell'Educazione: DALBESIO A., *La Vergine del Magnificat* (Lc 1, 46-55) 13(1975)3, 335-377; MANELLO M. P., *Un sermone medioevale inedito per la festa della Concezione di Maria Vergine* 19(1981)1, 14-60; EAD., *L'edizione critica di un sermone di Giacomo di Losanna O.P. († 1321) per la festa della Concezione di Maria Vergine* 20(1982)1, 47-70; EAD., *Maria di Nazaret nella catechesi: una tematica impegnativa e feconda* 25(1987)2, 189-211; DONI T., *Chi è Maria di Nazareth per i giovani d'oggi? Proposta per un strumento di ricerca sociologica* 32(1994)1, 121-134; EAD., *Chi è Maria di Nazareth per i giovani d'oggi? Lettura dei risultati di una indagine* 32(1994)3, 307-330; GREGORIO M., *Maria, modello di pace per le donne del nostro tempo* 33(1995)1, 119-128; DOSIO M., *L'immagine teologica di Maria oggi: fede e cultura. Decimo simposio internazionale di mariologia* 33(1995)2, 267-276; FARINA M., *Nell'esultanza dell'Eucaristia e di Maria per una mistica apostolico-educativa al femminile* 35(1997)2, 201-241; DOSIO M., *Maria di Nazareth icona di femminilità* 36(1998)3, 381-408; EAD., *Maria di Nazareth modello di femminilità adolescenziale. Approccio catechetico* 37(1999)1, 95-115.

sa.

La preparazione prossima del Seminario prende avvio nell'aprile del 2000 in un incontro tra alcuni docenti della PFSE e altri docenti e studiosi delle tre Istituzioni sopra citate; culmina nel febbraio 2001 con la realizzazione di un pre-seminario, realizzato con la partecipazione di un numero allargato di docenti delle stesse tre Istituzioni romane.

2.1. *L'incontro dell'aprile 2000*

L'incontro aveva come obiettivo la preparazione di un seminario mariano per individuarne il taglio, gli obiettivi e i contenuti.

Il tema "Maria e l'educazione" si presenta subito ampio e complesso. Il legame tra Maria e l'educazione è un dato di fatto, che può essere esplorato secondo differenziate piste di riflessione.

- Occorre anzitutto individuare l'influsso di Maria su Gesù e reciprocamente l'influsso di Gesù sulla Madre. In altri termini, che cosa significa dire che Maria educa Gesù e che Gesù educa Maria? E quale influsso ha potuto esercitare l'ambiente socio culturale, religioso, spirituale?

- Che rapporto intercorre nell'opera educativa tra il ruolo dello Spirito Santo e il ruolo di Maria? Come salvaguardare e valorizzare il fatto che Maria è una figura tutta "relativa a": relativa alla Trinità, a Cristo, alla Chiesa, all'umanità?

- Un'altra serie di interrogativi verte sulla funzione materna di Maria che si prolunga nella vita della Chiesa. In che cosa essa consiste? Qual è la sua specificità?

- La Chiesa ha percepito lungo i secoli questa funzione? Le istituzioni educative si sono poste il problema della presenza di Maria nell'educazione? Certamente hanno proposto Maria come modello. Il riferimento alla categoria teologica del modello è molto illuminante e stimolante dal punto di vista pedagogico, ma lascia scoperto l'aspetto dinamico, quello dell'efficacia operativa di Maria nella formazione dell'identità cristiana.

- Provocatorio e suggestivo è il rapporto tra Maria e la donna. Attraverso Maria si può giungere a conoscere meglio la donna e reciprocamente. Il punto nodale sarà la riscoperta della maternità nella sua genuina portata e conseguentemente nei riflessi che può esercitare sulla comprensione del "genio femminile".

- Per il carisma delle FMA cosa significa un gesto di educazione ma-

riana? Chi sono i protagonisti, i destinatari? Che cosa significa per una FMA imitare Maria?

La considerazione della complessità di questi interrogativi mette in luce l'esigenza di giungere a condividere i seguenti criteri operativi a guida del lavoro di ricerca:

1. affrontare la tematica mariana mantenendola in costante relazione con gli aspetti fondamentali del messaggio cristiano;
2. impostare lo studio sulla base di un concetto condiviso di educazione e di educazione cristiana, così come emerge da una visione antropologica ontologicamente fondata;
3. prestare un'adeguata attenzione alla cooperazione della persona umana all'opera della salvezza;
4. riferirsi continuamente ad una solida fondazione biblico-teologica, in modo da evitare ogni forma di apriorismo, manipolazione delle fonti e simili;
5. fare interagire l'aspetto pedagogico e quello teologico, in un reciproco dialogo interdisciplinare;
6. garantire a tutta la trattazione un'adeguata attenzione alle esigenze del dialogo ecumenico.

La molteplicità delle problematiche aperte consiglia di soppesare accuratamente le decisioni da prendere sottoponendole all'esame del Consiglio Accademico, che opta per l'istituzione di una *Commissione di studio* composta di sette docenti della PFSE.

2.2. Il pre-seminario

In riunioni successive la suddetta Commissione giunge a prevedere la realizzazione di un pre-seminario che faccia il punto sul concetto di educazione e di educazione cristiana oggi, sulla presenza del tema “Maria e l'educazione” nella letteratura mariologica contemporanea e nelle pubblicazioni dell'Istituto delle FMA.

L'obiettivo del pre-seminario viene definito in questi termini: *Individuare i nuclei fondamentali del tema “Maria nell'educazione di Cristo e del cristiano”.*

Si formulano delle domande da presentare ai relatori in questi termini:

– Dal punto di vista della sua specializzazione quali elementi possono illuminare la tematica scelta?

– In ordine ad una proposta autenticamente educativa, quale/i elemen-

to/i lei ritiene più significativi oggi?

La data del pre-seminario è fissata al 10 febbraio 2001.

Partecipano le Docenti FMA della PFSE e i relatori nell'ordine che segue. Precedono le due relazioni di fondo.

♦ Il Prof. Giuseppe GROPPPO, docente di Teologia dell'educazione (UPS), nella sua relazione sul tema: *Educazione cristiana sua specificità e sue implicanze*, premesso che «dalla Parola di Dio contenuta nella Bibbia, trasmessa e interpretata autorevolmente dalla Chiesa, non si può dedurre direttamente un'unica definizione di educazione, [né] un unico paradigma o progetto di maturità umana, [né] un unico modello di istituzioni educative, [...afferma che] all'interno della Chiesa è possibile e legittimo un pluralismo educativo (prassi) e pedagogico (teoria)». ³⁶ I diversi modelli, tuttavia, per potersi dire legittimamente cristiani devono trovare nella sapienza evangelica i loro criteri e la loro misura.

«La natura dell'educazione cristiana in quanto cristiana è definibile soltanto all'interno di una cristologia, di un'antropologia e di una ecclesiologia [...e] va concepita come un processo unitario, graduale, finalizzato alla maturazione di una persona, nella quale sono presenti due realtà profondamente unite: quella comune a tutte le persone umane e quella misteriosa che Cristo le ha donato. [...] In questo processo la maturazione umana e quella cristiana, distinte a livello concettuale, [...] formano un'unità profonda, per cui non devono in alcun modo essere attuate separatamente» (p. 6).

Per quanto riguarda la *componente umana dell'educazione cristiana*, il relatore ha evidenziato che essa va attuata tenendo conto «delle situazioni contingenti dell'oggi nel definire le mete, i contenuti, i mezzi, i metodi dell'educazione» (p. 7).

«A titolo esemplificativo oggi non si può non tener conto:

– del *pluralismo esasperato*, [... che] provoca soprattutto [nei giovani] un diffuso atteggiamento di scetticismo per quanto riguarda il senso della vita, apre le porte a forme di sincretismo etico-religioso [...], dove la fede cristiana tende gradualmente a dissolversi in forme vaghe ed evanescenti di spiritualismo ateistico» (l. c.);

– di «una *conflittualità ideologica e religiosa* sempre più radicalizzata» (l. c);

³⁶ GROPPPO G., *Educazione cristiana, sua specificità e implicanze*, Pre-seminario, (Auxilium, 10 febbraio 2001), [pro-manuscripto] 5.

– dell’«emergere di aspirazioni generiche ad una “migliore qualità della vita” [...] e “liberazione umana”, [che] nei giovani tendono ad identificarsi unicamente con i vari tipi di benessere intramondano, senza speranza circa un avvenire dopo la morte» (l. c.).

«In questo contesto socio-culturale gli interventi educativi cristiani, orientati al conseguimento di una maturazione autenticamente umana della generazione in crescita, dovrebbero [puntare sul raggiungimento di] tre obiettivi specifici [...]:

– aiutare i giovani a superare *il narcisismo* e *a rendersi capaci di scelte ragionevoli* sviluppando in loro *una crescente capacità critica* di fronte alle attese, alle aspirazioni e ai progetti di vita ampiamente reclamizzati dalle varie agenzie di socializzazione e inculturazione mediante i mass media, principalmente dalla TV e da Internet; [...]

– abilitare le nuove generazioni a costruirsi gradualmente *una visione cristiana del mondo* e, al suo interno, a formulare realistici *progetti di vita autenticamente umani*, e ad acquisire gradualmente quelle *disposizioni psichiche*, quei *dinamismi operativi* [virtù], che ne rendono possibile la realizzazione; [...]

– suscitare *aspirazioni verso un mondo più umano*, libero dalle oppressioni, che escluda i metodi della violenza, rispetti le persone, eviti l’emarginazione dei poveri, dei diversi, accetti il pluralismo culturale e religioso senza tuttavia rinunciare all’amore incondizionato della verità, si opponga ad ogni forma di razzismo, ecc.» (p. 7-9).

Per quanto riguarda la *componente formalmente cristiana dell’educazione*, il relatore richiama quattro obiettivi ricavati dalla *Gravissimum Educationis*:³⁷

– «offrire [...] un *annuncio efficace del Kerigma cristiano* mediante un’*evangelizzazione* e una *catechesi* adatte ai differenti stadi [evolutivi, per] una comprensione sempre più completa della *visione cristiana dell’uomo e del mondo* ed un’*accettazione* sempre più matura della *salvezza cristiana*;

– [... realizzare] una vera *iniziazione [dei giovani] alla vita liturgico-sacramentale della comunità cristiana*;

– [... avviare] l’apprendimento intellettuale e operativo di una *vita morale eroicamente cristiana* [...] finalizzata alla santità;

– [... iniziare i giovani] *all’apostolato ecclesiale*, finalizzato alla cre-

³⁷ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dichiarazione sull’educazione cristiana*: *Gravissimum Educationis*, n. 2 (28 ottobre 1965), in EV/1, 825.

scita della comunità ecclesiale nella sua dimensione “misterica”, all’attuazione del suo fondamentale compito missionario verso gli uomini d’oggi» (p. 9-10).

♦ La Prof. Milagros GREGORIO, docente di Mariologia (PFSE), nella sua rassegna bibliografica sul tema *Maria e l’educazione nell’Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice* segnala che tale spoglio costituisce «un lavoro apparentemente facile» perché dal volumetto *Bibliografia dell’Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, pubblicato nel 1996, i riferimenti mariani che compaiono sotto la voce *Spiritualità mariana* non sono molti. Tuttavia, «quando si percorre la storia e la vita dell’Istituto specialmente attraverso le fonti documentarie e le iniziative realizzate a livello formativo e pastorale, si costata come nell’Istituto e nella vita di ogni FMA c’è una viva e costante coscienza della presenza materna ed educativa di Maria». ³⁸ Dopo aver richiamato succintamente la presenza della dimensione mariana nelle Costituzioni e nei Regolamenti delle FMA avvalendosi del suo studio dottorale sopra citato, ³⁹ rileva che negli ultimi Capitoli Generali (1982, 1990, 1996) si segnala «l’urgenza di riflettere sulla spiritualità mariana e l’autocoscienza femminile in riferimento alla missione educativa tra le giovani» (p. 2). Passando a quello che abbiamo chiamato “*il mandato*” di Madre Marinella Castagno alla PFSE, ⁴⁰ richiama alcune attività e pubblicazioni mariane curate dall’“*Auxilium*”. In particolare osserva «come il riferimento mariano [nei] convegni promossi dalla Facoltà sia scarso o mancante. Nonostante la sottolineatura sulla figura di Maria nell’educazione della donna, si sente la difficoltà di elaborare un discorso mariano dentro l’autocoscienza femminile o dentro il discorso propriamente pedagogico» (p. 5).

Altri interventi:

♦ Il Prof. Giuseppe SCARVAGLIERI, docente di Sociologia della religione (Pontificia Università Gregoriana), interrogandosi su come la sociologia può contribuire alla trattazione del tema in questione, rileva anzitutto la marginalità sul piano concettuale del discorso mariano oggi. Dal

³⁸ GREGORIO M., *Una rassegna bibliografica sul tema Maria e l’educazione nell’Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Pre-seminario (Auxilium, 10 febbraio 2001), [pro-manuscript] 1.

³⁹ Cf nota 33.

⁴⁰ Cf sopra p. 25-27.

punto di vista procedurale suggerisce un duplice approccio: quello *euristico* “classico”, che parte dalla ricerca empirica sul poco che è stato detto, per raggiungere delle conclusioni negli ambiti fondamentali: giovanile, educativo, mariano in direzione interdisciplinare; un approccio *applicativo*, che parte dai dati acquisiti dalla teologia pastorale per vedere come la sociologia può contribuire all’approfondimento del tema.

♦ Il Prof. Ignacio CALABUIG, docente di Liturgia e Preside del Marianum, dichiara di situarsi nell’ipotesi della validità del tema *Maria educatrice* sia in rapporto a Cristo, sia in rapporto ai cristiani. Sottolinea che Maria e la sua funzione educativa vanno collocate nel loro giusto ambito, che è anzitutto *trinitario*: riguarda l’insieme della storia della salvezza; è *cristologico* e attuato nella storia-vita della Chiesa.

Bisogna guardare cosa dicono le Scritture senza aggiungere e senza trascurare nulla. È importante applicare il paradigma della *paideia* cristiana, entro il quale il discepolato della sequela di Cristo è il presupposto fondamentale per chiunque voglia porsi come maestro: Maria è maestra perché è discepola del Figlio.

Ai fini dell’approfondimento del tema sarà anche interessante esplorare se Maria ha avuto un ruolo nella Comunità eterogenea della Pentecoste.

Un ambito imprescindibile di ricerca dovrà essere quello liturgico. La liturgia è il posto in cui risplende il posto di Maria: liturgia è adunanza della famiglia dei figli di Dio, chiamati dal Padre per ascoltare il Figlio e ricevere lo Spirito Santo.

♦ Il Prof. Bernardo ANTONINI, docente di Teologia morale (Marianum), focalizza l’attenzione sulla problematica relativa all’adolescenza come età incerta, incrociandola con quella relativa a “i nuovi adolescenti”, segnati da una particolare crisi di identità, entro la generale crisi di identità che contrassegna la cultura contemporanea. La figura di Maria può avere una parola decisiva nelle situazioni sofferte degli adolescenti di oggi: solitudine, mancanza di senso, frammentazione, assenza di progettualità, ecc. Rileva inoltre che la Mariologia risente della persistente prevalenza del modello maschile che pesa nella trasmissione dell’immagine di Dio, nella struttura della Chiesa e nella mediazione pastorale.

♦ Il Prof. Aristide SERRA, docente di Sacra Scrittura (Marianum), auspica, indipendentemente dalla tematica *Maria nell’educazione*, che le diverse famiglie religiose mariane creino un solido corso teologico di Ma-

riologia, previo alla ricerca di approfondimento della dimensione mariana del loro Istituto. In altri termini, lancia quasi un motto: lo studio come impegno di riforma mariana.

♦ Il Prof. Mario MARITANO, docente di Patristica (UPS), presenta il tema *Maria nell'educazione secondo i Padri della Chiesa*. «Pur tenendo conto dei contesti sociali e culturali molto differenti rispetto ai nostri ed anche della difficoltà di sintesi di vari secoli di storia cristiana, tuttavia sommariamente possiamo individuare alcune costanti nel presentare Maria come modello di vita e di educazione cristiana secondo i Padri della Chiesa: di qui potremmo ricavare anche il loro apporto per la formazione dei cristiani/e nei primi secoli»;⁴¹ e non solo per i primi secoli, ma per tutti i tempi, in quanto la vita di Maria è espressione di autentica prassi cristiana.

Gli aspetti più salienti rilevati dai Padri sono:

– il parallelo Eva – Maria, che evidenzia la persona umana come “generatrice di storia”, la vita come missione e responsabilità di fronte alla storia;

– il ruolo che Maria come Madre di Dio ha per l'umanità. Essere Madre di Cristo significa anzitutto accogliere il seme della Parola di Dio, aprirsi all'azione dello Spirito, credere in Dio: la maternità spirituale, al di là della maternità fisica che costituisce un evento unico e irripetibile, si esprime nel suo più alto grado nel discepolato di Cristo;

– Maria come “donna di fede”, «che avanza nella fede, che ne tollera il rischio, che ha il coraggio di accettare situazioni impreviste, nella convinzione che Dio porta avanti il suo disegno di salvezza. [...] La fede di Maria non è arrendevolezza supina alle rivelazioni di Dio, non è un passivo acconsentimento agli interventi divini, ma un approfondimento della verità, è un cammino attivo e inventivo, è un confrontarsi [...]» (p. 4);

– Maria, “modello delle vergini”, «inaugura un nuovo stile di vita, soprattutto per la donna cristiana: una totale donazione all'amore e all'opera di Dio, un cammino di carità e di fedeltà incondizionata a Cristo e di intemerata condotta morale, quindi un esempio di sequela perfetta di Gesù Cristo, di piena disponibilità alla volontà di Dio. Maria partecipa attivamente e liberamente alla costruzione della sua storia personale.

Presentando Maria come modello delle vergini, i Padri descrivono più

⁴¹ MARITANO M., *Maria modello di vita e di educazione cristiana secondo i Padri della Chiesa*, [pro-manuscripto] 1.

la vita “ideale” (forse “idealizzata”) di una vergine del loro secolo (IV, V...), ma anche da questa “astoricità” [...], possiamo ricavare un loro messaggio profondo: Maria si fa compagna di viaggio, maestra di vita nelle situazioni concrete in cui ci si trova, più ancora se questa forma di vita è stata scelta come mezzo per realizzare la propria personalità e soprattutto per rispondere alla chiamata di Dio» (p. 5-6).

♦ Il Prof. Antonio ESCUDERO, docente di Mariologia (UPS), sottolinea che, nell'impostazione del futuro seminario, sarà necessario accostare la figura di Maria e la sua presenza nel processo educativo senza mai dimenticare che si tratta di un'esistenza concreta situata nell'orizzonte della salvezza. Di qui l'esigenza di tener presente e rispettare i parametri storici (fisici, sociali, psicologici, religiosi) e quelli storico-salvifici (protologico, soteriologico, escatologico). Inoltre andrà considerata la presenza di Maria nella comunità cristiana, nella vita della Chiesa.

La domanda relativa alla presenza di Maria nell'educazione può essere trattata da due punti di vista distinti, anche se complementari:

– la *dimensione mariana nell'educazione del cristiano*: di qui la necessità di esplicitare alcune componenti fondamentali: il ruolo di Maria e del soggetto umano di fronte alla chiamata del Dio che salva; Dio come orizzonte di senso per Maria e per la persona umana; il radicamento nella storia e nella storia della salvezza; la “comunicabilità” dell'esistenza di Maria, in quanto singolare realizzazione del modo costante di agire di Dio in rapporto all'umanità; la peculiarità dell'azione educativa di Maria nei confronti di Gesù e nei confronti del cristiano;

– la *dimensione educativa della figura di Maria*: come presentare il ruolo educativo di Maria nell'oggi della Chiesa? In ogni caso il discorso pedagogico su Maria non potrà mai essere svolto in forma autonoma, separata dalla visione integrale del mistero cristiano.

♦ La teologa Maura MURARO, responsabile del Centro Mariano B.V. Addolorata – Rovigo, pone l'accento sulla necessità di impostare l'azione educativa secondo una “pedagogia dell'esperienza di Dio”. L'educazione mariana, di conseguenza, sarà un iniziare i giovani all'esperienza della salvezza *con* e *come* Maria, assumendo i tratti caratteristici della sua personalità: fede, silenzio e ascolto orante, umiltà, pazienza, donazione di sé, apertura agli altri, solidarietà ...

♦ Il Prof. Lucio Maria PINKUS, docente di Psicologia dinamica (Istituto Superiore di Scienze Religiose S. Maria di Monte Berico - Vicenza),

impossibilitato ad essere presente, ha inviato un breve schema di psicodinamica antropoculturale sul tema.

Segnala che il percorso di Maria di Nazaret è *esemplare* del compito evolutivo fondamentale di ogni persona umana, che è quello di portare a compimento la propria identità; di ogni cristiano, che è quello di divenire compiutamente e consapevolmente figlio/a di Dio.

Maria ha realizzato questo percorso accettando fino in fondo la propria condizione di creatura (impotenza radicale dell'essere umano); accettando la propria identità senza chiedere conferme né al contesto familiare o amicale, né alla tradizione religiosa in cui era inserita, ma accogliendo la proposta divina senza riserve.

Maria ha accettato il rischio della responsabilità e del diritto di essere se stessa. A questa scelta, mantenuta per tutta l'esistenza, si accompagna inevitabilmente una certa sensazione di solitudine: Maria ha dovuto prendere coscienza di essere diversa dalla sua comunità/contesto di vita.

Guardando alla vicenda di Maria nella sua interezza, sembra possibile tratteggiare un vero e proprio processo di individuazione, che conduce la persona a vivere un Sé autentico.

3. Conclusione

Al termine del pre-seminario, di fronte all'abbondanza degli stimoli emersi nei vari interventi, la Commissione di studio costata la necessità di progettare l'approccio alla tematica educativa mariana per tappe successive, a cominciare dal Seminario previsto per il dicembre del 2001.

Di tale seminario, dal titolo *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche*, sono pubblicati gli Atti, ai quali rinviamo.⁴² Basti in questa sede segnalarne gli obiettivi e l'articolazione dei nuclei contenutistici.

Gli *obiettivi particolari* sono stati formulati in questi termini:

- esplicitare le ragioni dell'intrinseca dimensione mariana del processo educativo;
- evidenziare la necessità di mettere in dialogo alcuni contributi disciplinari (biblico, teologico, storico-culturale, pedagogico) inerenti al tema;

⁴² Cf FARINA M. - MARCHI M. (a cura di), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. 1. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche* = Il Prisma 25, Roma, LAS 2002.

– individuare alcuni possibili percorsi di ricerca in prospettiva educativa.

Dopo un'Introduzione su *Motivazioni, obiettivi, articolazione e metodo del Seminario* (Prof. Marcella FARINA), il primo nucleo ha esplicitato le *Ragioni della nostra ricerca e status quaestionis*, dal punto di vista pedagogico (Prof. Maria MARCHI), dal punto di vista teologico (Prof. Antonio ESCUDERO) ed ha offerto una rassegna bibliografica sulla presenza della tematica nel contesto della mariologia contemporanea (Prof. Stefano DE FIORES).

Il secondo nucleo, *Maria di Nazaret, figlia del suo popolo, madre di Gesù Cristo*, ha evocato la collocazione di Maria nella tradizione ebraica (Prof. Elena BARTOLINI) e nella tradizione biblica (Prof. Aristide SERRA).

Il terzo nucleo si è soffermato su *Maria, la Theotokos, discepola ed educatrice di Gesù Cristo e dei cristiani* nella prospettiva neo-testamentaria (Prof. Alberto VALENTINI), nella riflessione teologico-sistemica (Prof. Angelo AMATO).

Il quarto nucleo, su *Maria, nuova Eva, nell'esperienza ecclesiale dei primi secoli*, ha individuato Maria come presenza materna e modello di vita secondo i Padri della Chiesa (Prof. Mario MARITANO) e come *exemplum mulieris* nell'epoca patristica (Prof. Elena GIANNARELLI).

Il seminario, svoltosi in un clima di grande attenzione reciproca, senza enfasi, in un certo senso è stato un'esperienza di *fides quaerens intellectum*. Dopo aver ascoltato biblisti, teologi, pedagogisti, si è usciti tutti convinti che esiste veramente una "pedagogia mariana", o almeno una *dimensione mariana dell'educazione*. Trovarle un posto esatto è possibile solo attraverso una ricerca che sia veramente interdisciplinare. Ma occorrerà procedere per tappe successive senza compromettere la qualità dei risultati con soluzioni affrettate.

Stavano presso la croce di Gesù sua madre,
la sorella di sua madre,
Maria di Clèofa e Maria di Màgdala.
Gesù allora, vedendo la madre
e lì accanto a lei il discepolo che egli amava,
disse alla madre: «Donna, ecco il tuo figlio!».
Poi disse al discepolo: «Ecco la tua madre!».
E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa.

Gv 19,25-27

Senza dubbio, in questo fatto si ravvisa un'espressione della singolare premura del Figlio per la Madre, che egli lasciava in così grande dolore. Tuttavia, sul senso di questa premura il "testamento della Croce" di Cristo dice di più. Gesù mette in rilievo un nuovo legame tra Madre e Figlio, del quale conferma solennemente tutta la verità e realtà. Si può dire che, se già in precedenza la maternità di Maria nei riguardi degli uomini era stata delineata, ora viene chiaramente precisata e stabilita: essa di Cristo dice di più. Gesù mette in rilievo un nuovo legame tra Madre e Figlio, del quale conferma solennemente tutta la verità e realtà. Si può dire che, se già in precedenza la maternità di Maria nei riguardi degli uomini era stata delineata, ora viene chiaramente precisata e stabilita: essa *emerge* dalla definitiva maturazione *del mistero pasquale del Redentore*. La Madre di Cristo, trovandosi nel raggio diretto di questo mistero che comprende l'uomo – ciascuno e tutti –, viene data all'uomo – a ciascuno e a tutti – come Madre. Quest'uomo ai piedi della Croce è Giovanni, "Il discepolo che egli amava" [...] Tuttavia, non è lui solo. Seguendo la tradizione, il Concilio non esita a chiamare Maria "*Madre di Cristo e madre degli uomini*": infatti, ella è "congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini ..., anzi è veramente madre delle membra (di Cristo) ..., perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa".

Dunque, questa "nuova maternità di Maria", generata dalla fede, è *frutto del 'nuovo' amore*, che maturò in lei definitivamente ai piedi della Croce, mediante la sua partecipazione all'amore redentivo del Figlio.

GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino: Redemptoris Mater*, n. 23 (25 marzo 1987), in EV/10 (1989) 1336.

ALLA RICERCA DEL FONDAMENTO

Marcella FARINA fma*

Premessa

Alla ricerca del fondamento della spiritualità educativa mariana: ecco il motivo che sta alla base del nostro lavoro e l'attraversa tutto, segnando un cammino che prosegue a piccoli passi, valorizzando, per quanto è possibile, gli sviluppi degli studi storico-critici teologici e pedagogici. Si collega al seminario del 14-15 dicembre 2001, ne valorizza le acquisizioni, ne assume le istanze e le domande, ne accoglie le prospettive lasciando intravedere i passi ulteriori.

Il seminario si era concluso con l'appello a proseguire la ricerca scientifica nel reciproco confronto tra i vari registri disciplinari in un rapporto sempre più propositivo tra scienze teologiche e scienze pedagogiche (o più ampiamente "scienze dell'educazione"), tendendo verso l'interdisciplinarietà.

Il punto di convergenza del duplice versante scientifico è individuato nell'antropologia e, propriamente, nell'antropologia cristiana. I valori evangelici entrano non estrinsecamente nella definizione dell'umano. È ormai superata, a livello scientifico anche se non sempre di fatto, l'ideologia che vorrebbe appellarsi ad una presunta neutralità e oggettività per rimuovere dall'autocomprensione umana "il più di senso" che viene dalla Rivelazione divina compiuta in Cristo. Di qui la possibilità di raccordare cristologia-mariologia-antropologia. In questa direzione la vicenda di Maria svolge un ruolo singolare. In quanto *Theotokos*, secondo il dettato dei concili di Efeso e Calcedonia, contemporaneamente rende ragione del-

* Marcella FARINA fma, Docente di Teologia Fondamentale, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma.

l'ontologia di Gesù Cristo, il Figlio di Dio che si è fatto figlio dell'uomo – ed ha, quindi, assunto un autentico dinamismo di crescita umana –; in quanto associata al Salvatore quale Madre, inaugura la maternità spirituale con tutte le implicanze teologiche e pedagogiche che essa comporta.

Proprio il risvolto pedagogico ed educativo richiede di essere tematizzato per andare oltre la semplice intuizione di fede e la pura registrazione dei fatti educativi ecclesiali in cui si celebra la presenza di Maria quale madre ed educatrice. È necessario esplicitare il posto che ella occupa nell'educazione e giustificare con argomentazioni sempre più profonde e pertinenti l'esistenza di una pedagogia mariana o, almeno, di una dimensione mariana dell'educazione.

Si intravede l'ampio ventaglio disciplinare chiamato in causa. Non solo la ricerca va arricchita di ulteriore documentazione (biblico-teologica, storica, pedagogica ...); non basta interpellare altre scienze oltre quelle già interrogate; è urgente evidenziare praticamente la possibilità di un confronto interdisciplinare corretto e fecondo valorizzando l'evoluzione delle scienze sia nel registro teologico che in quello pedagogico per giungere ad una prassi educativa cristiana aperta non in modo estrinseco all'universalità.

Nel seminario era emersa la domanda: se la pedagogia interPELLa alcune fonti biblico-teologiche, perché non ascoltare gli interrogativi che la teologia rivolge alle scienze dell'educazione? Ma come?

I punti di partenza potevano essere tanti. La commissione di studio pensava inizialmente di organizzare un nuovo seminario, ma strada facendo, attraverso il confronto con le altre docenti dell' *"Auxilium"*, ha visto che era prematuro. Si è convenuto di scegliere la forma del pre-seminario per far emergere nella libertà gli interrogativi provenienti dalle differenti competenze specialistiche, senza paura di guardare oltre la propria disciplina, per un pensare "la totalità", in coerenza con il principio di Calcedonia "senza divisione e senza separazione, senza confusione e senza mutamento", allargando e affinando così la propria sensibilità scientifica. In tal modo si favorisce un confronto-dibattito libero per individuare modalità di approcci, nuclei contenutistici, risvolti operativi.

Si avvertiva il bisogno di ritornare alla Scrittura, in particolare al NT, per cercare un testo particolarmente eloquente per tale obiettivo, per leggerlo esplicitandone la valenza educativa.

Dopo un vivace confronto e un'accurata ricerca, l'attenzione si è concentrata su Gv 19,25-27: «... Presso la croce di Gesù stavano sua madre e la sorella di lei, Maria di Cléofa e Maria di Mágdala. Vedendo la madre e

accanto a lei il discepolo che egli amava, Gesù disse a sua madre: “Donna, ecco tuo figlio”. Poi disse al discepolo: “Ecco tua madre”. E da quel momento il discepolo la ricevette con sé».

Il brano è particolarmente importante perché rimanda al fondamento radicale della maternità di Maria. «Fa parte di quei passi del vangelo di Giovanni che non solo hanno attratto la massima attenzione degli studiosi, ma sono stati anche oggetto delle interpretazioni più disparate».¹ Tra le molteplici interpretazioni si colloca anche la nostra. Forse è la prima volta che il testo è sottoposto ad una indagine ove convergono saperi teologici e pedagogici.

L’approccio è in sintonia con la visione di scienze dell’educazione che caratterizza la Facoltà “Auxilium”, ma soprattutto, e più radicalmente, si fonda sulla struttura stessa della Rivelazione divina quale evento teoantropologico che accade nella storia e costruisce la storia di salvezza, scandendo il tempo umano e scandendosi nel tempo in raccordo con il dinamismo di crescita della persona umana.

Quasi introducendo la ricerca, offro alcune considerazioni nell’intento di facilitare la comprensione del percorso, segnalando i motivi, gli obiettivi, gli ambiti e gli eventuali sviluppi della scelta.

1. Una scelta nella consapevolezza della circolarità tra scienze teologiche e scienze antropologiche

La scelta del tema *Maria nell’educazione di Gesù Cristo e del cristiano. Approccio interdisciplinare a Gv 19,25-27* ha alla base varie motivazioni di natura metodologica, contenutistica e prospettica. Ne segnalo alcune tra quelle fondamentali.

È un testo certamente molto studiato e commentato, non solo oggi, ma in tutta la tradizione cristiana. Si presta ad essere “provocato” da domande pedagogiche ed educative, quindi è possibile interrogarlo di nuovo valorizzando l’evoluzione delle scienze in ambito teologico e pedagogico.

Come per ogni brano giovanneo bisogna disporsi a lasciarsi inquietare, a ricercare i reconditi significati senza stancarsi, andando sempre più in profondità, orientandosi verso un “sapere” i significati dell’esistenza, aprendosi alla sequela.

¹ SCHNACKENBURG R., *Il vangelo di Giovanni*, Parte terza, Brescia, Paideia 1979, 444.

L'approccio al testo evangelico in un peculiare intreccio di scienze teologiche e pedagogiche costituisce un'operazione ardita perché da una parte presuppone la conoscenza del testo nelle sue coordinate letterarie storico-critiche, teologico-ecclesiali, dall'altra implica una conoscenza previa delle scienze dell'educazione e la disponibilità a intessere relazioni di reciproca provocazione e arricchimento.

Gv 19,25-27 si presta ad approfondimenti che lo rapportano a tutta la vicenda del Signore e alle sue relazioni salvifiche con la madre, i discepoli, le folle; illumina la coscienza e la prassi ecclesiale lungo i secoli come un punto di riferimento fondamentale, come compimento, per la fede. La prospettiva è storico-salvifica, quindi dal fatto evangelico, anche se in modo allusivo, rimanda sia all'AT e a tutta la dimensione dell'attesa, sia alla prassi e alla spiritualità della Chiesa.

È un punto di riferimento particolarmente sintetico del messaggio cristiano, favorisce un pensare che va ai fondamenti, orienta a ricercare le radici della maternità singolare ed unica di Maria, esplicitandone il versante educativo nei confronti di Gesù Cristo, del singolo credente, della comunità di fede e dell'intera umanità.

È un testo molto noto, ma anche un testo molto difficile, come del resto lo sono tanti brani giovannei, per il duplice piano sul quale sono collocati gli avvenimenti: quello della attualità-realtà storica e quello dei significati e della simbolicità. Il duplice registro risulta ancora più complesso se si tiene presente il linguaggio anfibologico tipico di Giovanni: egli ci interpella continuamente a passare dal piano letterario a quello simbolico, nella parola offre un vettore che spinge verso il Rivelatore definitivo che si fa carne, divenendo il punto di congiungimento del mondo divino e del mondo creato mediante la collaborazione attiva e puntuale della donna. Giovanni, quindi, spinge a raccordare la dimensione informativa con quella performativa del linguaggio.

Dal punto di vista contenutistico il brano risulta un tassello fondamentale del messaggio cristiano, rimanda alla prospettiva teologico-sistemica, nella quale Maria

«è la "madre di Gesù": lo introduce nella storia dell'uomo, lo ascolta, lo comprende, ne media la presenza come dono. Nella espansione vertiginosa del Cristo post-pasquale, Maria ha la funzione di una seconda maternità che la porta a esprimere nell'ambito della chiesa giovannea, dove viene accolta, il massimo della sua pienezza di Cristo. Sotto la spinta di Maria, imparando da lei e soprattutto arricchita da lei, la chiesa giovannea – ma dovremmo dire ogni chiesa – ha il compito di sviluppare una maternità attiva nei riguardi di Cristo, di fronte allo

sviluppo dialettico dello scontro tra bene e male. A questo punto la riflessione teologico-biblica diventa una sfida. Se la chiesa lascia a Maria uno spazio adeguato per esplicitare la sua maternità si troverà enormemente arricchita di Cristo e diverrà satura di lui. Imparando da Maria, saprà irradiare Cristo in tutti gli spazi della storia. E sarà (Ap 21,5) la venuta di Cristo, quella venuta che l'Apocalisse reinterpreta come espansione al massimo dell'incarnazione. Quando, infatti, tutte le cose saranno state rese "nuove" (Ap 21,5), improntate dei valori di Cristo, si avrà una presenza del Signore risorto in tutti e in tutto. La Parola che "divenne carne e mise la sua tenda in mezzo a noi" (Gv 1,14) porterà, attraverso la sua penetrazione nella storia, alla realizzazione escatologica della Gerusalemme nuova. L'autore dell'Apocalisse presenta questo con termini che richiamano l'incarnazione e ne indicano il compimento escatologico realizzato: "Ecco la tenda di Dio con gli uomini, e isserà la sua tenda con loro, ed essi saranno i suoi popoli ed egli, Iddio con loro, sarà il loro Dio" (Ap 21,3).²

La presenza di Maria presso la Croce è una segnaletica che porta a riflettere su tutto il mistero della salvezza a partire dal cammino di fede di lei, quindi sulle condizioni di possibilità teologiche e antropologiche della sua maternità nei confronti di Gesù e in Gesù. Simbolicamente, in prospettiva euristica, richiama la Nuova Eva, Madre della Nuova Umanità, portando il discepolato che ella inaugura all'Ora del compimento.

Interrogarsi su che cosa significhi questo discepolato e questa maternità verso Gesù, verso i discepoli-Chiesa, verso le genti-folle, nelle genealogie della fede, è fondamentale.

Maria introduce a Cristo, alla conoscenza di Lui, secondo la pedagogia della Rivelazione divina che si rapporta alla dinamica dell'accoglienza della creatura umana. La sua guida materna è attestata nei vangeli in maniera discreta ma decisa: in forma narrativa nei sinottici, in forma teologico-sistematica nella letteratura giovannea.³

Dal punto di vista delle scienze dell'educazione è legittimo chiedersi se sia possibile individuare un dinamismo nella persona umana, una crescita in Gesù fino alla croce. In caso affermativo, l'interrogativo diventa se sia possibile identificare il ruolo educativo svolto da Maria in quanto madre. Collocando il testo nel cammino della Chiesa, la domanda verte sulla fecondità della Nuova Eva nella prassi ecclesiale e concretamente sulla risonanza che in essa ha il testo giovanneo, per considerare l'indi-

² VANNI U., *Maria e l'incarnazione nell'esperienza della chiesa giovannea*, in *Theotokos* 3(1995)2, 325.

³ Cf VALENTINI A., *Tracce di venerazione della Madre del Signore nel Nuovo Testamento*, in PERRELLA S.M. - VALENTINI A. - CASALE U. - SORCI P. - ROSSO S., *Maria nella pietà ecclesiale*, [Camaldoli], Edizioni Camaldoli 1999, 52-74.

spensabile presenza materna nella crescita del cristiano.

Più in genere vanno messi in luce il senso e la portata della responsabilità educativa nel campo fondamentale e vulnerabile della maternità. Le scienze umane sono interpellate per esplicitare a quali condizioni si attua la maternità, come matura il suo senso, come se ne esprimono le implicanze e le conseguenze. Si comprende la portata di questa riflessione se si tiene presente il problema della maternità e dell'educazione oggi.

Ancora dal punto di vista delle scienze dell'educazione si può riflettere sull'indispensabile presenza di una madre nella crescita umana, sul valore della maternità come maternità responsabile che comporta l'impegno educativo, sul rapporto maternità-filialità nel suo svolgimento e compimento e sulla luce che esse possono ricevere dall'evento proposto in Gv 19,25-27.

Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* evidenzia tale presenza sottolineando che Maria coinvolge il credente nella sua contemplazione operativa del Cristo, dalla sua incarnazione alla sua kenosi e glorificazione.

«La contemplazione di Cristo ha in Maria il suo modello insuperabile. Il volto del Figlio le appartiene a titolo speciale. È nel suo grembo che si è plasmato, prendendo da Lei anche un'umana somiglianza che evoca un'intimità spirituale certo ancora più grande. Alla contemplazione del volto di Cristo nessuno si è dedicato con altrettanta assiduità di Maria. [Il suo è sguardo di gioia, di fede, di consenso, di luce, di ardore], uno sguardo addolorato, soprattutto sotto la croce, dove sarà ancora, in certo senso, lo sguardo della 'partoriente', giacché Maria non si limiterà a condividere la passione e la morte dell'Unigenito, ma accoglierà il nuovo figlio a Lei consegnato nel discepolo prediletto (cf Gv 19,26-27)» (n. 10).

«Maria ripropone continuamente ai credenti i 'misteri' del suo Figlio, col desiderio che siano contemplati, affinché possano sprigionare tutta la loro forza salvifica» (n. 11).

Ella segue il figlio da Madre fino ai

«momenti della Passione, culmine della rivelazione dell'amore [...], sorgente della nostra salvezza [...], fino alla più grande abiezione: Ecce homo! In questa abiezione è rivelato non soltanto l'amore di Dio, ma il senso stesso dell'uomo.[...] I misteri del dolore portano il credente a rivivere la morte di Gesù ponendosi sotto la croce accanto a Maria, per penetrare con Lei nell'abisso dell'amore di Dio per l'uomo e sentirne tutta la forza rigeneratrice» (n. 22).

E nella *Novo Millennio Ineunte* n. 58 afferma:

«Ci accompagna in questo cammino la Vergine Santissima, alla quale, qual-

che mese fa, insieme con tanti Vescovi convenuti a Roma da tutte le parti del mondo, ho affidato il terzo millennio. Tante volte in questi anni l'ho presentata e invocata come "Stella della nuova evangelizzazione". La addito ancora, come aurora luminosa e guida sicura del nostro cammino. "Donna, ecco i tuoi figli", le ripeto, riecheggiando la voce stessa di Gesù (cf Gv 19,26), e facendomi voce, presso di lei, dell'affetto filiale di tutta la Chiesa».

2. Proseguire con il "mihi interest" pedagogico ed educativo

L'*obiettivo* di proseguire la ricerca esplorando più profondamente ed esplicitamente il rapporto educativo reciproco tra Gesù e Maria e quello che da Gesù e Maria va verso la Chiesa e l'umanità valorizza le acquisizioni del percorso già fatto, delineato nei momenti più significativi dalle Prof.sse Manello e Marchi.⁴

In questa direzione non è fuori luogo segnalare qualche snodo e sviluppo per concretizzare il discorso in obiettivi.

L'esigenza di studio interna all'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice sta coinvolgendo altre istituzioni e studiosi, assumendo maggiore profondità e pertinenza. Infatti, negli anni '70 l'esigenza era motivata dal bisogno di prendere sempre più coscienza del carattere mariano dell'Istituto, mediante un approfondimento biblico-teologico, per qualificare il servizio educativo e dare fondamento alla diffusione del culto a Maria Ausiliatrice. Il contesto ecclesiale era quello immediatamente post-conciliare con i ricchi contenuti espressi nel capitolo VIII della costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. La Figlia di Maria Ausiliatrice, assumendo la proposta conciliare per approfondire la sua spiritualità mariana, "doveva", per così dire, giungere a ricomprendere il carattere mariano o la dimensione spiccatamente mariana della sua missione educativa, quindi era sollecitata ad approfondire la riflessione pedagogica, unitamente ai suoi risvolti educativi.

Non mi sembra una forzatura individuare proprio nell'ecclesiologia della *Lumen Gentium* alcuni *inputs* che hanno potuto condurre dalla considerazione teologica della maternità universale di Maria alla sua valenza pedagogica ed educativa all'interno della Chiesa e a servizio dell'intera umanità.

⁴ Cf MANELLO M. P. - MARCHI M., *Sulle tracce di un "rilancio mariano". Il contributo della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium"*, in questo vol. pp. 19-39.

Dagli anni '70 ad oggi gli apporti teorici e pratici sia in campo mariologico che pedagogico sono notevolmente cresciuti in numero e qualità, per cui è possibile andare oltre nella tematizzazione critica: le acquisizioni del precedente seminario lo attestano.

Proseguire, scegliendo un testo che indirizza al fondamento ed evoca sinteticamente la novità cristiana raccogliendo quanto di più significativo era stato realizzato, costituiva una sfida. Di qui la scelta di *partire da Gv 19,25-27*. Scelta ardità, ma “urgente”, accolta confidando nella genealogia della fede: le tante generazioni che a tale testo si sono ispirate, a partire dal NT.

L'obiettivo generale si è tradotto così in obiettivi particolari che sviluppino la tematica in alcune coordinate essenziali e ne lasciano intuire altre da prendere in considerazione successivamente perché ugualmente importanti.

Il *primo obiettivo particolare* verte sulla comprensione del testo giovanneo per coglierne i contenuti, il senso e la portata in ordine alla corretta trattazione del nostro tema. Una adeguata esegesi, rispettosa della struttura letteraria, storico-critica e teologica del testo in esame era fondamentale e preliminare ad ogni considerazione pedagogica ed educativa. Certamente Gv 19,25-27 può essere oggetto di ulteriori indagini teologiche, soprattutto di quelle che si collocano nell'ambito della teologia pratica, quali la teologia spirituale, la liturgia, la teologia pastorale, ecc. Ma bisognava delimitare il campo.

Contemporaneamente, per poter precisare il “*mihi interest*” pedagogico ed educativo era fondamentale mettere a fuoco e tematizzare le coordinate costitutive del fatto educativo, le sue condizioni di possibilità, le sue istanze, le sue implicanze e conseguenze nell'attuale svolta culturale. Ecco il *secondo obiettivo*, che mira appunto ad esplicitare le strutture pedagogiche fondamentali. Nello sviluppo del tema dovevano essere chiamate in causa molteplici scienze umane e scienze dell'educazione. Anche qui si sono individuate alcune priorità. L'attenzione è stata posta sull'antropologia filosofica, sulla psicologia dinamica, sulla psicologia della religione, sulla sociologia della religione, sull'arte, sulla didattica. Ma la prospettiva di fondo è molto più ampia. Infatti le docenti dell'“*Auxilium*” erano state interpellate in precedenza a riflettere sul testo giovanneo a partire dalla/e disciplina/e coltivate per considerare la *maternità di Maria* nei confronti di Gesù e dell'umanità, per esplicitarne la portata e il senso anche per le generazioni attuali. A tale scopo erano state poste delle domande puntuali finalizzate alla ricomprensione-valORIZZAZIONE della *pa-*

ternità-maternità-filialità nel contesto socio-culturale odierno.

I risultati di questo interrogarsi ed interrogare avviano ad un *terzo obiettivo* che consiste nel mettere in comune gli apporti delle varie aree disciplinari, un “mettere in comune” appena iniziato.

Dal confronto tra le docenti era emersa la necessità di tematizzare l’orizzonte biblico-teologico ecclesiale, inteso in senso inclusivo, per considerare Maria come donna che percorre un itinerario educativo che l’abilita all’educazione di Cristo e del cristiano. Le domande poste a Gv 19,25-27 hanno favorito l’ovvio riconoscimento che il testo non ha le nostre preoccupazioni; tuttavia da esso si possono individuare delle linee di forza utili per elaborare delle risposte ispirate ai valori che esso propone nel contesto della teologia giovannea ed eventualmente della teologia neotestamentaria. Quest’operazione ha messo in luce la singolare circolarità, che esiste tra l’ingresso delle culture nella redazione dei Libri Sacri e l’ingresso delle culture nell’interpretazione di tali libri, un processo interessante nel quale può entrare il nostro interrogarci.⁵

La ricerca del fondamento, il bisogno di andare alle radici mediante uno studio interdisciplinare per una comprensione più precisa e più profonda del *che cosa* significhi chiamare in causa Maria di Nazaret nell’educazione di Gesù Cristo e del cristiano, di quali implicanze e conseguenze comporti, di come inculturarne le ricchezze di senso e le esigenze educative si è trasformata, così, nel dibattito tra le docenti in una domanda più ampia che la Facoltà “*Auxilium*” rivolge ad altri studiosi e studiose, una domanda ecclesiale aperta all’universale. Bisogna far emergere in maniera pertinente, con giustificazioni rigorose a livello teologico e pedagogico-educativo, il significato della missione materna di Maria nei confronti di Gesù e dell’umanità intera.

In questa direzione il cammino è ancora tutto in salita.

Il ventaglio delle scienze da interpellare si allarga in molteplici e differenziati ambiti.

Il *sapere teologico* va ulteriormente indagato nei suoi diversi ambiti, da quello biblico a quello teologico sistematico, teologico spirituale, liturgico, pastorale, magisteriale. Seguendo le indicazioni del Vaticano II, che

⁵ Cf SIMIAN YOFRE H., *L’assimilazione di culture straniere nella S. Scrittura (riflessione critica)*, in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI (a cura di), *L’Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Roma, 16-19 settembre 1999), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2001, 90-105.

incoraggia a far risuonare il messaggio scritturistico, arricchito dell'incremento di senso acquisito nella storia, sarebbe da tematizzare come la *Sacra Traditio* sulla divina maternità di Maria sia stata percepita e vissuta nelle varie comunità cristiane, in particolare nei movimenti e nelle associazioni e soprattutto nelle congregazioni religiose ed istituzioni educative femminili che si ispirano a Maria. L'esperienza dei santi è un altro luogo fecondo di indagine da prendere in considerazione con approcci pertinenti.

Le *scienze metodologiche* (si allude qui alla metodologia dell'azione educativa e non, ovviamente, alla metodologia della ricerca), sono intervenute con la relazione di fondo, che ha segnalato i termini fondamentali e le condizioni di possibilità del fatto educativo. In questa prospettiva si è collocato il rinvio d'obbligo alla riflessione filosofica per precisare l'antropologia che può fondare una genuina e non retorica azione educativa. Non sono ancora interpellati i saperi metodologici più direttamente finalizzati alla dimensione catechetica e a quella didattica.

Interessanti suggestioni e prospettive potrebbero emergere nell'interpellare altri campi delle scienze umane. Le scienze psicologiche sono state appena toccate da due interventi, molte altre sono da interrogare e a loro volta potrebbero avanzare opportune domande, proponendo nuove coordinate per la comprensione del nostro tema. Lo stesso vale per il campo sociologico. I saperi relativi alla comunicazione potranno offrirci altre dimensioni non ancora tenute presenti e favorire l'emergere di nuove risposte.

I saperi relativi alle scienze giuridiche sono ancora tutti da dissodare. Andrebbero presi in considerazione per cogliere, ad esempio, le coordinate fondamentali che identificano le relazioni parentali in una peculiare società, con i diritti e doveri che ne derivano e precisano la consistenza, il senso e la pratica educativa.

Siamo in un cantiere aperto. Maria è con noi. Quando parliamo di lei, parliamo alla sua presenza.

RELAZIONI

Essa rimane là, in piedi accanto alla croce, forte ed eroica,
e il Maestro mi dice: «Ecco tua Madre» (Gv 19, 27).
Così me l'ha data per Madre, ora che è ritornato al Padre suo
e mi ha collocato al suo posto sulla croce,
perché «soffra nel mio corpo ciò che manca alla sua Passione,
per il suo corpo che è la Chiesa»,
la Vergine è ancora là per insegnarmi a soffrire come lui,
per dirmi,
per farmi udire quegli ultimi canti della sua anima che nessuno,
al di fuori di lei,
ha potuto percepire.

ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, a cura di BORRIELLO L.,
Cinisello Balsamo (MI), Paoline 1993, 593-595.

LA TESTIMONIANZA DEL QUARTO VANGELO

Juan José BARTOLOME sdb*

1. Osservazioni preliminari

Mi siano permesse alcune riflessioni preliminari, che ritengo opportune onde situare meglio il nostro contributo e forse temperare le attese che potrebbero essere suscitate dal titolo di questo intervento.

1. Una buona ragione per avviare una ricerca non sempre assicura la conquista di risultati; il semplice fatto di porre delle domande non significa, infatti, che esistano delle risposte. Cercare nel Nuovo Testamento luce e fondamento per fare una «riflessione sistematica e organica sul ruolo di Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano»¹ può essere legittimo, ma la legittimità non garantisce ancora la riuscita del progetto.

2. Il quarto vangelo, in relazione al testo preso in esame, è alieno al nostro interesse fondamentale rivolto al ruolo educativo di Maria. Il suo obiettivo è diverso, chiaramente indicato: il libro fu scritto per stimolare la fede in Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio, e per garantire la vita del credente (cf Gv 20,30-31). La nostra attuale ricerca sarà ben condotta soltanto se troverà una giusta collocazione in tale intenzione fondamentale del vangelo e sarà ad essa subordinata.

3. La figura di Maria della tradizione evangelica, presentata sia nel vangelo di Luca che in quello di Giovanni, non si deve identificare con

* Juan José BARTOLOMÉ sdb, Docente di Sacra Scrittura, Istituto Teologico "D. Bosco", Madrid.

¹ Cf FARINA M., *Motivazioni, obiettivi, articolazione e metodo del Seminario*, in EAD. - MARCHI M. (a cura di), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano*. 1. *La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche* = Il Prisma 25, Roma, LAS 2002, 18.

Maria di Nazaret, la madre storica di Gesù.

3.1. La *Leben-Jesu-Forschung* ha dimostrato ampiamente che la tradizione evangelica, sebbene sia una fonte storica, non è una testimonianza neutra e neppure tale da essere accettata senza critica; in relazione a Gesù di Nazaret i vangeli non vogliono essere, *stricto sensu*, racconti biografici, e neppure possono far approdare ad una sua biografia completa; in relazione a Maria la situazione è ancora molto più lacunosa: la tradizione evangelica non si occupa molto di lei, le notizie che ne offre sono assai ridotte e sempre subordinate alla confessione di Gesù Cristo e Figlio di Dio.

3.2. Dobbiamo ancora aggiungere che il vangelo offre una presentazione drammatizzata della fede, quindi i suoi personaggi, pur non essendo immaginari, sono trattati dal narratore neotestamentario in funzione del suo progetto di redazione, nel mondo da lui ricostruito; entrano ed escono dal racconto, parlano e agiscono in base ad un preciso piano dove prevale l'interesse kerygmatico del suo autore e il suo scopo proselitista. La figura di Maria della tradizione evangelica è, come quella del Gesù evangelico, un personaggio letterario più che una persona storica.

4. Con tutte queste considerazioni, proprio perché i due vangeli che parlano di Maria intendono suscitare la fede nei suoi lettori (cf Gv 20,30-31) oppure confermarla (cf Lc 1,1-4), si può comprendere l'attenzione da parte di qualcuno per stabilire un dialogo, anche se germinale, tra l'esegesi biblica e gli ambiti delle scienze dell'educazione, nel momento in cui si pone a tema la presenza di Maria nell'educazione di Cristo e del cristiano. Il valore dell'iniziativa merita la fatica, ma non assicura che i risultati siano corrispondenti all'impegno.

2. La testimonianza del quarto vangelo

Maria, la madre di Gesù, a confronto con la tradizione sinottica, ha nel quarto vangelo² una presenza più ristretta e meno significativa.³

² Giovanni conosce il nome di Maria e lo adopera una quindicina di volte per identificare tre donne diverse (Maria di Betania: cf Gv 11,1.2.19.20.28.31.32.45; Maria Maddalena: cf Gv 12,3; 19,25; 20,1.11.16.18; Maria, la sposa di Cleofa: cf Gv 19,25), ma mai viene assunto per designare Maria di Nazaret; per Giovanni ella è sempre la madre di Gesù (cf Gv 2,1.3.5.12; 19,25). Sembra che Giovanni voglia indicare Maria più per mezzo della sua relazione con Gesù che non in se stessa: la maternità definirebbe la sua identità meglio di qualunque altro tratto o qualità

I due fatti che Giovanni ricorda non sono conosciuti dalla tradizione sinottica e, in modo speciale, sono interpretati in relazione all'ora di Gesù e alla fede/fedeltà del discepolo. Il primo momento segna l'inizio dell'ora di Gesù (cf Gv 2,11); il secondo momento, il suo compimento (cf Gv 19,30). Nei due casi la madre di Gesù è da Lui riconosciuta in modo insolito come *donna* (cf Gv 2,4; 19,26); la sua presenza attiva nell'accettazione delle parole di Gesù, rende possibile una nuova relazione di Gesù con il discepolo e con i discepoli.

2.1. Cana: Maria e l'inizio della fede del discepolo

Il racconto della festa di nozze a Cana di Galilea⁴ (cf Gv 2,1-11) si presenta senza le caratteristiche di forma e di stile proprie di Giovanni, come un racconto chiuso in se stesso (cf Gv 2,1-2.12), senza una particolare elaborazione, e inserito nel contesto in modo un po' isolato.⁵

Subito dopo la prima manifestazione di Gesù, in cui si era dichiarato davanti ai suoi discepoli come luogo di Dio (cf Gv 1,51), la sua partecipazione ad una festa di nozze in ambiente rurale diventa un passaggio inatteso (cf Gv 2,1). L'episodio si chiude con una certa solennità: è l'inizio di una serie di segni; si apre una nuova vicenda.

personale.

³ Diversamente dai vangeli di Luca e di Matteo, Giovanni non fa riferimento alla concezione verginale di Gesù, che viene chiamato *figlio di Giuseppe* dagli antagonisti (cf Gv 6,42) e dai discepoli (cf Gv 1,45). Per affermare l'origine divina di Gesù, Giovanni non avverte la necessità di parlare della maternità verginale di Maria (cf Gv 1,1-18).

⁴ La localizzazione geografica di Cana è discussa. Ci sono due ipotesi: *Kefer-Kenna* o *Kafr-Kanna*, un villaggio a 7 km a nord est di Nazaret, che conserva alcuni resti di epoca romana; e *Khirbet-Qana* o *Qana el-Gelil*, a circa 14 km da Nazaret, località ricordata da Giuseppe Flavio (cf *Id.*, *Antiquitates* XVI, 8); (cf MACKOWSKI R. M., *Scholar's Qanah. A Re-Examination of the Evidence in Favor of Khirbet-Qanah*, in *Biblische Zeitschrift* (BZ) 23[1979] 278-284).

⁵ «Etwas wie einen erratischen Block», (SCHWEIZER E., *Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1939, 100).

Tra l'introduzione che colloca l'azione e presenta i personaggi (cf Gv 2,1-3a) e la conclusione che offre il senso teologico (cf Gv 2,11), la scena è divisa in tre sezioni o meglio in tre dialoghi: il dialogo di Maria con Gesù (cf Gv 2,3b-5), il dialogo di Gesù con i servi (cf Gv 2,7-8), e il dialogo del maestro di tavola con lo sposo (cf Gv 2,9-10). Il racconto procede con una narrazione fino al momento in cui l'autore del vangelo la interrompe con un commento (cf Gv 2,11), prima che un'annotazione di percorso (cf Gv 2,12) continui la cronaca del viaggio di Gesù.

La narrazione, molto semplice in apparenza, si concentra su un fatto quasi irrilevante, ma espressa con una terminologia teologica e un'ironia⁶ proprie di Giovanni. Gv 2,11 svela il senso che il redattore dà all'episodio: i discepoli hanno saputo cogliere in questo primo segno (per la precisione, l'inizio dei segni: cf Gv 4,46-54; 5,1-9; 6,1-15.16-21; 9,1-12; 11,1-44) la manifestazione esterna di Dio, la sua gloria, la sua presenza efficace nei suoi interventi storici, percepibile soltanto nella fede (cf Gv 2,23-25; 4,48; 20,29).

Il segno e la fede dei discepoli avvengono il settimo giorno del ministero di Gesù,⁷ oppure come dice l'evangelista, *tre giorni dopo* (cf Gv 2,1; 1,43), cioè, poco tempo dopo l'annuncio di Gesù a Natanaele che avrebbe visto *cose maggiori* (cf Gv 1,50). Anche in Giovanni l'inizio del ministero pubblico di Gesù è vincolato alla sua attività taumaturgica (cf Mt 4,23-24; Mc 1,21-28; Lc 4,31-37).

2.1.1. *Il contesto narrativo (Gv 2,1-2)*

Per i discepoli di Giovanni Battista che avevano seguito Gesù, il suo gesto doveva essere sconcertante. Giovanni era un asceta che non mangiava e non beveva (cf Mt 11,18); Gesù invece per primo porta i suoi amici ad una festa di nozze, che poteva durare da una (cf Gen 29,27-28; Gdc 14,12.17; Tb 11,20) a due settimane (cf Tb 8,20; 10,8).

⁶ Non pone in buona luce i padroni di casa quando dice che alla festa di nozze mancava il vino (cf Gv 2,3) oppure che davano il vino peggiore verso la fine della festa (cf Gv 2,10).

⁷ La settimana iniziale di Gesù può avere relazione non soltanto con il racconto della creazione (cf Gen 1,3-2,3), ma anche con la teofania del Sinai (cf Es 19,1.10-11.16), che secondo un'antica tradizione rabbinica si prolungò per lo spazio di una settimana (cf SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27*, Roma, Pontificio Istituto Biblico 1975, 20-301).

La contrapposizione tra l'amico dello sposo e lo sposo (cf *Mc* 2,18-20) oppure tra il digiuno e il banchetto (cf *Mc* 2,21-22; *Mt* 11,18-19) servì alla comunità cristiana per definire la relazione e stabilire le differenze tra Giovanni e Gesù. Il simbolo del banchetto ricorre nella rappresentazione dei tempi messianici (cf *Is* 25,6; 54,4-8; 62,4-5; *Ger* 31,12; *Am* 9,13-14) sia nel giudaismo che nel cristianesimo delle origini. Ai discepoli, presenti al banchetto di nozze,⁸ che erano andati dietro a Gesù cercando in Lui il messia d'Israele, veniva reso possibile il primo atto di fede dopo aver contemplato il primo segno di Gesù (cf *Gv* 2,11).

A Cana si trovava già la madre di Gesù (cf *Gv* 2,1.12; 19,25). Tutto accadde il terzo giorno (cf *Gv* 2,1), un'indicazione temporale che nel racconto è fissata a partire dal giorno dell'incontro con Natanaele e dalla manifestazione di Gesù (cf *Gv* 1,43.51).

2.1.2. *Maria e Gesù (Gv 2,3-5)*

Il cronista aveva già registrato la presenza della madre di Gesù nella casa dello sposo (cf *Gv* 2,1) e dunque indica la novità dell'arrivo di Gesù con i suoi discepoli.

È sintomatico che sia la madre di Gesù ad avvertire la scarsità del vino. Il testo non denuncia la causa; si potrebbe suggerire che ancora non si verificano tutte le condizioni dei tempi messianici: la gioia condivisa (cf *Ct* 1,2; 5,1; 7,10; 8,2) è minacciata (cf *Is* 25,6; 62,5-9; *Os* 2,21-24). Maria non chiede niente, segnala semplicemente il bisogno; il suo intervento si legge più come la notificazione spiacevole e inattesa (cf *Gv* 11,3) che non la richiesta di un miracolo (cf *Gv* 5,7):⁹ indica la minaccia che incombe sulla festa e sui suoi protagonisti e cerca in Gesù una soluzione (cf *Gv* 6,5). Che la madre attendesse qualcosa dal Figlio, sembra dedursi dalla sua reazione di fronte al primo diniego (cf *Gv* 2,5).

⁸ Dire con DERRET J. D. M., *Water into Wine*, in *BZ* 7(1963) 80-97, che la presenza dei discepoli, che non erano stati invitati, avrebbe provocato la mancanza del vino, non ha alcun sostegno nel testo.

⁹ Giovanni Crisostomo sospetta che Maria volesse «ingraziarsi gli sposi e rendere se stessa più illustre a cagione del figlio», cedendo così ad un sentimento umano, vantaggioso anche per la famiglia (Id., *Sermo XXI*, 2 = *Corona Patrum Salesiana*, Serie Greca X, Torino, Società Editrice Internazionale 1944, 444). Di qui allora il rimprovero di Gesù. Prima ancora Ireneo di Lione aveva interpretato che Gesù correggesse la fretolosità di Maria, perché avrebbe anticipato la manifestazione messianica (cf Id., *Adversus Haereses* III, 16,7).

La risposta di Gesù è centrale per comprendere il senso ultimo dell'intero episodio, tuttavia tale risposta è enigmatica. Il termine *donna* (cf Gv 19,26, 4,21; 8,10; 20,13.15) adottato in relazione alla *madre* (cf Gv 2,1.12) desta sorpresa.¹⁰ Maria viene posta ad una certa distanza, separata dal Figlio e messa da parte proprio da Lui; senza essere irriverente e tanto meno offensivo, il titolo *donna* suppone una relazione diversa da quella che un figlio intesse con sua madre.¹¹ Il contesto immediato aiuta a capire: la madre in quanto donna non ha alcun privilegio per quanto riguarda l'ora e il disegno di Dio.

La locuzione *Che ho da fare con te* (traduzione letterale di *ma-lî walâk*; cf Gdc 11,12; 2 Sam 16,10; 19,23; 1 Re 17,18; 2 Re 3,13; Os 4,17; 2 Cr 35,21) ha un senso ancora più negativo: significa una divergenza di vedute. Se ci fosse stata una richiesta, avrebbe introdotto un netto rifiuto. Se non indica una frattura, almeno evidenzia una profonda divergenza di progetti (cf Mc 1,24; 5,7). Esclude dunque una stretta relazione tra Gesù e sua madre: la donna vive la situazione concreta, si muove al livello della festa di nozze, un livello che a Gesù non preoccupa molto. È possibile scorgere qui un motivo tipico di Giovanni secondo cui Gesù susciterebbe aspettative che in realtà restano molto al di sotto di quelle che Egli è venuto a soddisfare (cf Gv 3,3-4; 4,10.15.47; 5,6-7; 6,32-33.41; 11,22-24). Di certo qui Gesù non si pone sullo stesso piano di sua madre e non segue i suoi desideri; la sua attuazione segue altre norme e tempi diversi (cf Gv 11,6). Con chiarezza Gesù si distanzia dai vincoli terreni che potrebbero ostacolare la sua obbedienza al Padre: la familiarità che Gesù preferisce è quella che nasce dall'obbedienza a Dio (cf Mc 3,31-35; Lc 2,48-49).¹²

La risposta, in ogni caso, non sarà del tutto negativa.¹³ Infatti, «dopo

¹⁰ Sulla presentazione di Maria nel quarto vangelo cf MOLONEY F. J., *Mary: Woman and Mother*, Homebush, [s.e.] 1988, 31-50; ID., *Mary in the Fourth Gospel: Woman and Mother*, in *Salesianum* 51(1989)3, 421-440.

¹¹ Non sono stati trovati paralleli nella letteratura contemporanea, biblica, giudaica ed ellenistica; cf MICHL J., *Bemerkungen zu Joh. 2,4*, in *Biblica (Bib)* 35(1955) 492-499 (498-499).

¹² «Avant d'accomplir le signe primordial qui manifesterait sa gloire de Messie, Jésus tient à signifier que le temps des relations familiales humaines est achevé; il ne peut plus être considéré comme le fils humain de Marie, et la Vierge a cessé son rôle de mère de Dieu» (THURIAN M., *Marie, mère du Seigneur, figure de l'Église*, Taizé, Les Presses de Taizé 1968, 202).

¹³ La formulazione della risposta potrebbe avere il senso di una domanda negativa (cf Mt 16,9; Mc 4,40; 8,17) che significherebbe un grave rimprovero, ma risolverebbe positivamente la difficoltà del testo. Più coerente con l'uso giovanneo del *non ancora*

aver detto: *Non è ancor venuta l'ora mia* ed aver ricusato di intervenire, fece ciò che la madre aveva chiesto». ¹⁴

È l'ora di Gesù (cf Gv 2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 16,32; 17,1; 19,27) quella che non è ancora giunta, ¹⁵ l'ora della sua piena manifestazione, della sua glorificazione, che coincide con la sua morte. ¹⁶ In quell'ora sarà pure presente sua madre (cf Gv 19,25.34), tuttavia non più come qualcuno che chiede qualcosa, ma come chi obbedisce. ¹⁷ Nei due momenti, tutti e due in relazione all'ora di Gesù, Maria non interviene in forma decisiva. L'ora di Gesù sarà anticipata nella sua missione (cf Gv 12,28; 13,31-32; 17,10.22) attraverso dei segni (cf Gv 5,11; 11,4.39-40); Gesù non ritiene ancora necessario anticipare il momento della sua manifestazione gloriosa (cf Gv 2,11). Con la sua supplica Maria si poneva al livello della festa locale, voleva salvare solo una famiglia; nella sua rispo-

è vedere una semplice negazione che sia giunta l'ora di Gesù: l'evangelista attira l'attenzione su quanto sta per dire.

¹⁴ Giovanni Crisostomo, *Sermo XXII*, 460. GIBLIN Ch. ha visto qui un singolare mezzo narrativo di Giovanni (cf Id., *Suggestion, Negative Response and positive action in St. John's Gospel* [John 2,1-11; 4,46-54; 7,2-14; 11,1-44], in *New Testament Studies* [NTS] 26[1979/80] 197-211).

¹⁵ VANHOYE A., *Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2,4)*, in *Bib* 55(1974)157-177 propone qui la lettura della frase interrogativa per allacciare la reazione di Maria alla risposta di Gesù (cf Mt 16,8-9): Gesù avrebbe invitato Maria a riconoscere che non era giunta l'ora di intervenire secondo il progetto di Dio.

¹⁶ «The key to the Cana episode and to all the signs appears in Jesus statement to his mother: 'My hour has not yet come'» (HARRINGTON D. J., *John's Thought and Theology. An Introduction*, Wilmington, DE, Michael Glazier 1990, 28). «Non è ancora giunta l'ora in cui ritengo opportuno patire, in cui ritengo utile la mia passione. [...] Allorché il Signore ebbe compiuto quanto ritenne necessario compiere, giunse l'ora sua, l'ora segnata, non dalla necessità ma dalla libera volontà, non l'ora della fatalità ma della sovrana potestà» (AGOSTINO, *Tractatus in Ioannis evangelium* VIII, 12 = Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Agostino, vol. XXIV, Roma, Città Nuova 1968, 207).

¹⁷ «Nostro Signore Gesù Cristo era Dio e Uomo: come Dio non aveva madre, come uomo l'aveva. Maria, quindi, era madre della carne di lui, madre della sua umanità, madre della debolezza che per noi assunse. Ora, il miracolo che egli stava per compiere, era opera della sua divinità, non della sua debolezza: egli operava in quanto era Dio, non in quanto era nato debole. [...] La madre esigeva un miracolo, ed Egli, accingendosi a compiere un'opera divina, sembra insensibile ai sentimenti di tenerezza filiale. [...] E poiché Maria non era madre della divinità, e il miracolo che ella chiedeva doveva compiersi in virtù della divinità, per questo disse: *Che c'è tra me e te, donna?* Non credere però, o Maria, che io voglia rinnegarti come madre; gli è che *non è ancora giunta la mia ora*; allora, quando l'infermità di cui sei madre penderà dalla croce, io ti riconoscerò» (Ivi VIII, 9, 201.203).

sta Gesù colloca la richiesta di sua madre nel piano di Dio:¹⁸ la invita ad entrare nel suo disegno, senza anticipare ancora in concreto quale sarà questo contenuto e dunque, senza esprimerlo esplicitamente, chiede la fede.¹⁹

Per questo la reazione di Maria è di assoluta fiducia; anche dopo la risposta di Gesù, lei conserva la sua fiducia in Lui e invita i servi (*servi* e non *schiafi*, cf 15,14) a fare quello che Egli dirà (2,5: «*Fate quello che vi dirà*»). Maria rinuncia ad essere ascoltata, senza cessare di confidare in suo figlio; desiste dall'ottenere ciò che vuole, per aprirsi al volere di Gesù; cessa di essere madre per trasformarsi in credente.²⁰ E otterrà che Gesù anticipi la gioia messianica, prefigurandola con il suo gesto.

La risposta di Maria ricorda la posizione del popolo di Dio davanti all'alleanza da instaurare (cf *Es* 19,8; 24,3,7; e non tanto *Gen* 41,55):²¹ Maria s'identifica con la voce del popolo fedele a Dio (cf *Gv* 19,25-27).²² La festa di nozze a Cana è l'occasione; la madre, soltanto donna; l'acqua abunda e manca il vino dell'*ora* di Gesù. La fiducia di Maria in Gesù, pur essendo estemporanea in rapporto al piano di Dio, e la disponibilità – logica – dei servi, riescono a far sì che Gesù anticipi la gioia messianica, prefigurandola con il suo gesto.²³

¹⁸ Se la risposta di Gesù era una domanda più che una negazione totale, il comportamento di Maria sarebbe più logico (cf *Gv* 2,5,11); si tratta di una proposta antica che è sostenuta anche oggi (cf VANHOYE, *Interrogation* 157-167).

¹⁹ «Quand vient l'heure de cette mission qui doit aboutir à la glorification, Marie la mère doit, en quelque sorte, céder la place à Marie la femme appelée à la foi» (GOURGUES M., *Marie, la «femme» et la «mère» en Jean*, in *Nouvelle Revue Théologique* 108[1986]2, 182).

²⁰ «En Jn 2,3, Marie faisait sa demande en tant que mère; en 2,5, elle réagit en tant que croyante... La foi de Marie est, d'une certaine manière, ce qui déclenche tout. En ce sens que c'est la présence de cette foi qui incite Jésus à accomplir le signe inaugural qui va lui permettre de manifester sa gloire et d'entrer dans l'accomplissement de l'œuvre reçue du Père. D'une certaine façon, la foi de Marie est à l'origine de la mission» (GOURGUES, *Marie* 184).

²¹ Sullo sfondo veterotestamentario si vedano OLSSON B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4,1-41*, Lund, CWK Gleerup 1974, 69-73; SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,15-17*, Roma, Marianum 1977.

²² Cf SERRA A., *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea (Gv 2,1-12 e Gv 19,25-27)*, Roma, Centro di cultura «Mater Ecclesiae» 1985, 34-37.73-74.

²³ «Sapeva che non aveva rifiutato per incapacità, ma perché rifuggiva dalla gloria, e perché non voleva subito darsi ad operar miracoli; perciò fece venire i servi »

2.1.3. *Il segno e l'ora* (Gv 2,6-11)

Il segno fu la trasformazione dell'acqua in vino eccellente;²⁴ l'acqua raccolta probabilmente per la purificazione dei commensali (2,6; cf Lv 11,16) si tramutò in buon vino grazie all'azione di Gesù.

Il miracolo non fu richiesto, neppure fu necessaria la fede; è stato un dono gratuito. La trasformazione concessa, come ogni dono messianico, è sovrabbondante (cf Gen 49,11-12; Os 2,19-20; 14,8; Ger 2,2): gli invitati potranno godere di circa 600 litri del miglior vino (cf Sal 104,15; Qo 10,19; Sir 31,27-28; 40,20).²⁵ Questa quantità impressionante e la gioia che assicura, dirigono l'attenzione su Gesù, che, per aver fornito il vino, prende il posto dello sposo (cf Mt 15,1-13); la gioia della festa sostituisce lo sforzo della purificazione. E tutto avvenne in un *terzo giorno* (cf 2,1).

Il miracolo è più propriamente suggerito che narrato. Non è questo l'interesse del narratore; fu sufficiente l'obbedienza alla parola di Gesù (cf Gv 4,49-50). Mentre il responsabile della festa ignora ciò che accade e la sua causa, i servi conoscono la provenienza del vino migliore (cf Gv 2,9). Il chiedersi *da dove viene* qualcosa, significa, nel quarto vangelo, indagare sull'identità di Gesù (cf Gv 7,27.28; 8,14; 9,29.30; 19,9) e/o sui

(GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sermo XXII*, 462).

²⁴ Il fatto non ha alcun parallelo nella tradizione sinottica, ma si rilevano delle affinità con alcune narrazioni sacre del culto di Dioniso (cf BULTMANN R. K., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1957, 83. LINNEMANN E., *Die Hochzeit zu Cana und Dionysos. Oder das Unzureichende der Kategorien. Übertragung und Identifikation zur Erfassung der religionsgeschichtlichen Beziehungen*, in NTS 20[1974] 408-418).

²⁵ A partire da Ireneo (Id., *Adv. Haer.* III, 11,5; 16,7) non è raro dare un'interpretazione sacramentale al vino, nel vederlo un annuncio anticipato dell'eucaristia (cf CIPRIANO, *Epistula LXIII*, 12, in TOSO G. [a cura di], *Opere di San Cipriano* = *Classici delle religioni*, Torino, UTET 1980, 641; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo* II, 2,3 = *Corona Patrum Salesiana*, Serie Greca II, 1953, 208). Agostino proponeva un'altra lettura: «La profezia è esistita fin dai primordi, e ogni tempo ha avuto le sue profezie; ma finché in esse non si riusciva a vedere Cristo, erano come acqua. [...] Cosa c'è di più insipido, di più insignificante di tutti i libri profetici, se li leggi senza scoprire in essi Cristo? Ma se vi scopri il Cristo, non solo acquista sapore ciò che leggi, ma addirittura ti inebria» (AGOSTINO, *Tractatus* IX, 3, 213). «Le sei anfore rappresentavano le sei età del mondo, nelle quali mai venne a mancare la profezia. Queste sei età, divise e distinte in parti, non sarebbero che vasi vuoti, se Cristo non le avesse riempite. [...] Si son compiute le profezie, si son riempite le anfore; ma perché l'acqua si muti in vino, in quelle profezie bisogna scoprire Cristo» (Ivi IX, 6, 217.219).

suoi doni (cf Gv 3,8; 4,11; 6,5): conoscere l'origine dei doni conduce a riconoscere il donatore.

Il rimprovero allo sposo serve a costatare il miracolo, mentre lascia intravedere che il vero sposo è colui che ha procurato il vino (cf Gv 2,10; Mc 2,19.22);²⁶ e così sarà proclamato dal Battista (cf Gv 3,29). E in questo segno i discepoli hanno visto la sua gloria (cf Gv 2,11): l'ora non è ancora giunta, la gloria non si è manifestata (cf Gv 7,39), però i discepoli hanno goduto di un parziale e primo svelamento.

Similmente, nell'ultimo segno – la risurrezione di Lazzaro – ogni gesto simbolico di Gesù è orientato verso lo svelamento della sua gloria (cf 11,4-40). Suscitare la fede è lo scopo dei segni (20,31).

2.1.4. *La famiglia e la fede (Gv 2,12)*

Concluso l'episodio, un breve sommario lo collega con quanto segue e, inoltre, conferisce attendibilità storica al discorso. La partenza dei protagonisti segna il passaggio ad un'altra scena.

Da Cana Gesù scende e torna a Cafarnao (cf Gv 4,47.49), che, a differenza dei sinottici, nel quarto vangelo non è il centro del suo ministero. Ritorna accompagnato dai suoi, famiglia (cf Gv 7,3)²⁷ e discepoli: la fede sta all'origine della nuova famiglia (cf Mc 3,31-35). Ad ogni modo questa comunità iniziale non è ancora stabile: rimangono insieme solo pochi giorni.

Benché la presenza di Maria non sia centrale nel racconto, non è tuttavia neppure casuale: si trovava lì, dove si celebrava una festa; era lì, prima dell'arrivo di Gesù; e lì rimase per avvertire la scarsità del vino; stava lì per rivelare la situazione a Gesù ed ordinare ai servi di obbedirgli; e se ne andò con Gesù, la sua famiglia e i suoi discepoli già credenti. L'episodio si chiude con dei curiosi discepoli diventati credenti: Maria si trova dove nasce la fede del discepolo, dove nascono alla vita i discepoli

²⁶ Cf *Ivi* IX, 2, 213.

²⁷ Gesù «ha una madre, ha dei fratelli, ha dei discepoli; ha dei fratelli perché ha una madre [...] Come fa il Signore ad avere dei fratelli? Allora Maria non partorì una sola volta? [...] In che senso, allora, si parla di fratelli? Essi erano parenti di Maria, in un grado o in un altro. [...] Quei discepoli però, erano suoi fratelli a maggior ragione, dato che anche i parenti non sarebbero suoi fratelli se non fossero suoi discepoli, e inutilmente sarebbero fratelli se non riconoscessero nel fratello il Maestro » (*Ivi* IX, 2-3, 235).

(cf Gv 20,31).

Questa gloria si è manifestata nell'intimità di una festa di famiglia, tra amici e parenti, in un oscuro villaggio della Galilea, tra persone modeste, con servi che obbediscono a Gesù senza conoscerlo e una madre che scopre la mancanza del vino e la necessità dell'intervento di Gesù. Così semplici furono le origini del popolo credente in Cristo.

2.2. Gerusalemme: Maria, eredità per i discepoli fedeli

La breve scena davanti alla croce (cf Gv 19,25-27) non ricorda un episodio privato di pietà filiale, neppure una fine drammatica nell'ambito di una famiglia. Si sta raccontando lo sviluppo storico di un piano di salvezza annunciato dalla Scrittura.²⁸

La narrazione della morte di Gesù costituisce la terza sezione del racconto della passione. La descrizione non è tanto curata come lo è la sezione precedente, poiché qui guadagna la cronaca, che domina il racconto insieme al crescente simbolismo teologico; si narra l'avvenimento offrendo il suo senso salvifico, che talvolta si appoggia ricorrendo alla Scrittura (cf 19,24.28.36.37). Gesù, nominato quattordici volte, è la figura dominante. A confronto con i sinottici (cf Mc 15,20.22.25-27; Mt 27,31.33-38;

²⁸ Il racconto della Passione è strutturato letterariamente in quattro grandi sezioni di ampiezza quasi uguale (tra 26 e 29 versetti). La prima sezione (18,1-27) racconta l'arresto di Gesù nel giardino (18,1-12) dove Gesù è il protagonista indiscusso e il suo processo davanti alle autorità giudaiche (18,13-27), con poche parole da parte di Gesù (18,20.23); la figura di Pietro, con i suoi rinnegamenti, gioca un ruolo importante dal punto di vista drammatico e letterario (cf 18,10-11.15-18.25-27). La seconda sezione riferisce l'interrogatorio di Gesù e la sua condanna da parte di Pilato (cf 18,28-19,16), nella cornice della sua consegna da parte dei giudei nelle mani di Pilato (cf 18,30.35; 19,11) e nelle mani dei giudei da parte di Pilato (cf 18,36; 19,16); la seconda sezione la si è voluta vedere suddivisa in sette piccole scene disposte in forma parabolica con al centro la proclamazione della regalità messianica di Gesù (cf 19,1-3; cf 18,33.36.37.39; 19,12.14.15). La terza sezione contiene il racconto della crocifissione di Gesù (cf 19,17-42); anche qui si sono distinti sette episodi carichi di una profonda intenzionalità teologica: la crocifissione, il sorteggio della tunica, la menzione della madre e del discepolo, la sete di Gesù, il colpo della lancia, l'unzione e la sepoltura. Infine, la quarta sezione (cf 20,1-29) include gli eventi pasquali e distribuisce le quattro apparizioni del Risorto in due luoghi: nella tomba (cf Gv 20,1-18) e nel luogo di riunione dei discepoli (cf Gv 20,19-29) con la particolarità che sempre nella seconda apparizione di Gesù l'interesse si concentra su un personaggio: Maria Maddalena (cf Gv 20,1-2.11-18) e Tommaso (cf Gv 20,24-29).

Lc 23,33-38) mancano i particolari penosi (cf Mc 15,19-32: gli insulti del popolo e lo scherno dei capi; cf Mc 15,34: il grido di Gesù in croce), fuori dall'ordinario (cf Mc 15,33: l'oscuramento del cielo; cf Mc 15,38: lo squarciarsi del velo del Tempio) o molto improbabili (cf Mc 15,39: la confessione del centurione). Il racconto è parco di dettagli, trasmette una sensazione di serenità di fronte all'inevitabile (cf 19,28.30: *tutto è compiuto*); accenna al paradosso di una investitura regale del crocifisso in croce (cf 19,19-22) e sottolinea la morte di Gesù, mettendo in rilievo la presenza di sua madre e del discepolo prediletto (cf 19,25-27), annotando l'ultimo grido sulla croce (19,30) e la trafittura del costato (cf 19,31-36).

Dopo una breve introduzione che narra in modo sobrio la crocifissione di Gesù (Gv 19,16b-18), un primo episodio è centrato sulla discussione di Pilato e sul suo rifiuto di togliere il titolo di re sulla croce di Gesù (Gv 19,19-22). Il secondo episodio racconta la divisione delle vesti di Gesù tra i soldati e il sorteggio della tunica (Gv 19,23-24). Al centro della scena si situa la madre di Gesù e il discepolo che, per volontà di Gesù in punto di morte, restano uniti in un destino comune (Gv 19,25-27). Il quarto episodio (Gv 19,28-30), che narra della sete del moribondo e della sua morte, fa riferimento all'offerta di aceto da parte dei soldati. Il quinto episodio (cf Gv 19,31-37) narra come Pilato, dietro richiesta dei capi dei giudei, concede che sia abbreviato il supplizio. Come epilogo (Gv 19,38-42) si parla rapidamente della sepoltura di Gesù.

Con facilità si riconosce la costruzione chiasmica della scena;²⁹ in essa abbondano i parallelismi e le inclusioni. La croce domina tutta questa scena, che si apre con l'inizio della crocifissione di Gesù (cf 19,16b-18) e si concluderà con la deposizione di Gesù dalla croce (cf 19,38-42); il primo episodio tratta dell'iscrizione di Pilato; la menzione dei soldati distingue il secondo; l'idea dell'adempimento apre e chiude il quarto episodio; e tra il quinto e la conclusione si dà unità di azione e di tempo. Se si ac-

²⁹ La struttura della sezione sarebbe concentrica: A) 18,28-32: giudizio dei giudei. B) 18,33-38a: interrogatorio di Pilato. C) 18,38b-40: Pilato dichiara Gesù innocente. D) 19,1-3: Gesù è incoronato re. C') 19,1-7: Proclamazione della regalità di Gesù. B') 19,8-11: Pilato interroga sull'origine di Gesù. A') 19,12-16: Pilato giudica Gesù. «Questo brano è giustamente considerato un esemplare tipico della costruzione propriamente giovannea e dei meglio riusciti. L'intensità drammatica arriva al suo più alto grado, grazie al movimento dei giudei (all'esterno) e di Gesù (nel pretorio). Il linguaggio simbolico acquista il suo pieno valore. Giovanni ci tratteggia da vero maestro un quadro di una rara grandezza, frutto del suo talento di scrittore e della sua visione teologica» (VAN DEN BUSSCHE H., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi, Cittadella 1970, 571).

cetta questa struttura, dovremmo forse interpretare il testo non tanto come il racconto della fine di Gesù, ma come la relazione di un nuovo inizio per coloro che gli furono fedeli nella sua ora; la morte di Gesù fa convergere in una casa quelli che Egli lasciava: il discepolo si trasforma in figlio e la madre di Gesù è la madre di chi crede in Lui.

Come i sinottici, Giovanni annota la presenza alla crocifissione di alcune donne galilee; però se in *Mc* 15,40-41 (cf *Mt* 27,55; *Lc* 23,49) erano delle testimoni lontane, qui invece sono collocate presso la croce. Non è possibile accordare i nomi e il numero delle donne del racconto giovanneo con la tradizione sinottica (cf 19,25: *sua madre* [cf 2,1.3.5] e *la sorella di sua madre, Maria di Cleofa*,³⁰ e *Maria Maddalena* [cf 20,1.11.16.18]. *Mc* 15,40: *Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo il minore e di Iosé e Salomé*; cf *Mt* 27,56; *Lc* 23,49).³¹ La scena tuttavia non è centrata su di loro, ma su Maria e sul discepolo amato.³²

La spiegazione di questo racconto varia enormemente a seconda delle epoche e delle mentalità degli interpreti.³³ Presa in se stessa, e ammessa la sua storicità, la scena esprimerebbe un atto di pietà filiale da parte di Gesù,³⁴ che affiderebbe sua madre a qualcuno di cui si fidava. Il testo tut-

³⁰ Egesippo (ca. 150) dice che Clopas o Cleopa (cf *Lc* 24,18) era fratello di Giuseppe, sposo di Maria e zio di Gesù (cf EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* III, 11; IV, 22).

³¹ È probabile che si tratti di quattro donne diverse, ma l'evangelista s'interessa solo di Maria. Sulla questione nella tradizione evangelica cf BROWN R. E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, vol. II, Assisi, Cittadella 1979, 1125-1126.

³² Al parere di DE GOEDT M., *Un schème de révélation dans le quatrième évangile*, in *NTS* 8(1961/62) 142-150, *Gv* 19,26-27 seguirebbe la forma letteraria della rivelazione: visione del personaggio, la sua presentazione con: «Ecco», rivelazione del titolo che esprime la nuova funzione (cf *I Sam* 10,1; *Is* 42,1; 49,3; 52,13). «La condizione di figlio e quella di madre, proclamate dalla croce, hanno valore per il piano di Dio e sono in relazione con quello che si sta compiendo con l'innalzamento di Gesù sulla croce» (BROWN, *Giovanni* 1149).

³³ La bibliografia specialistica su questo passo è incommensurabile. Normalmente alla lettura realistica e storica dell'episodio si preferisce un'interpretazione simbolica e spirituale, sia nel senso storico-salvifico (Maria rappresenta il giudaismo credente che supera lo scandalo della croce, ed è ricevuto tra i cristiani gentili), cristologica (il discepolo amato è il prototipo del credente, rappresentante di Cristo e il centro della nuova famiglia), ecclesiologica (presso la croce nasce la chiesa, nuova famiglia cristiana) o mariologica (Maria è figura della comunità messianica, madre dei credenti, rappresentati dal discepolo amato) (cf FABRIS R., *Giovanni*, Roma, Borla 1992, 978-979).

³⁴ Cf KOEHLER Th., *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19,25-27 pendant les douze premiers siècles*, in *Études Mariales* 16(1959) 119-155; DE LA POT-

tavia non dimostra particolare interesse nell'evidenziare lo stato d'animo oppure le sofferenze del crocifisso; inoltre questo sentimento di Gesù non troverebbe conferma nella posizione di separazione che sembrerebbe aver mantenuto con sua madre nel corso della sua vita (cf Gv 2,4; Mc 3,20-21.31-35). Il contesto immediato va in un'altra direzione, verso l'idea giovannea di compimento: *dopo questo*, Gesù sapeva che tutto *era compiuto* (cf 19,28).

Si ha una spiegazione migliore se si tiene conto del parallelismo tra questo racconto e quello della festa di nozze a Cana (cf Gv 2,1-11), uniche scene dove interviene la madre di Gesù nel quarto vangelo. Nei due momenti Gesù chiama *donna* sua madre (cf Gv 2,4; 19,26), in entrambi i casi la sua azione domina ampiamente; la figura del discepolo amato è messa in risalto; infine, si ricorda l'*ora*, termine tipico della teologia giovannea (Gv 2,4; 19,27), ma con una differenza: il ruolo che era negato a Maria durante il ministero di Gesù, le sarà concesso nel momento della sua passione e morte: quello di essere la madre, la donna genitrice (cf Gv 16,20-21) del popolo credente.³⁵

Il racconto non è centrato né sulla madre di Gesù né sul discepolo amato. È Gesù che li vede con il suo sguardo, prima di esortarli successivamente (cf Gv 19,26: *Gesù allora vedendo la madre e lì accanto il discepolo che egli amava*). Tutti e due sono identificati in funzione della loro relazione con Gesù, che li guarda prima di parlare (cf Gv 19,25: *sua madre*; Gv 19,26: *il discepolo che egli amava*). La madre e il discepolo assistono in silenzio al monologo di Gesù (cf Gv 19,26: *ecco tuo figlio*; Gv 19,26: *ecco tua madre*) e in silenzio accettano la decisione che li riguarda.³⁶ Da questa decisione nasce una nuova relazione tra la madre e il

TERIE I., *La Parole de Jésus 'Voici ta Mère' et l'accueil du Disciple (Jn 19,27b)*, in *Marianum* 36(1974) 1-39; ID., *Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité (Jn 19,27b). Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique*, in *Marianum* 42(1980) 84-125.

³⁵ «A Maria fu negata una parte a Cana, quando intervenne semplicemente come madre fisica di Gesù; ella è assolutamente e veramente sua madre in questa "ora" del piano di Dio, in cui ella procrea figli cristiani a immagine del proprio figlio» (BROWN, *Giovanni* 1154). Gourgues preferisce interpretare il testo come prova che Maria, la prima credente (cf Gv 2,4.11), diventa madre dei credenti rappresentati nel discepolo amato; la sua fede segna l'inizio e la fine del ministero di Gesù (cf ID., *Marie* 190-191).

³⁶ «Pronunciata come un testamento dal morente, la parola di Gesù esprime la sua volontà sulle persone che sta per lasciare» (LEON-DUFOUR X., *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca, Sígueme 1995-98, vol. IV, 117).

discepolo fedele; a lui tocca occupare il posto di Gesù nella vita di sua madre; cosa che fece proprio *da quel momento* (cf Gv 19,27).

Il discepolo è caratterizzato dall'amore di Gesù per lui (cf Gv 15,16), che si dimostra tale nel mettere in atto la sua volontà (cf Gv 15,10): sentirsi amato da Gesù lo abilita a compiere il suo volere; egli è il discepolo che non lo ha tradito, il suo confidente (cf Gv 13,23), il primo a credere nella risurrezione (cf Gv 20,2.8) e che gli rende testimonianza (cf Gv 19,35).

L'accoglierla tra le sue cose, in fondo, descrive la reazione attiva del discepolo: ricevette la madre di Gesù nella sua casa, tra le sue sostanze, tra quelle cose che gli appartengono in quanto discepolo amato (*tra le sue cose*: cf Gv 1,11; 10,4.13);³⁷ l'ebbe a riceverla come madre in forza del testamento del suo Signore.³⁸ L'intervento di Gesù stabilisce e assicura un futuro comune per coloro che credono in Lui e gli sono stati fedeli nella sua ora; in tal modo Gesù completa il dono di sé; amando sino alla fine e rendendo possibile l'amore familiare tra sua madre e il discepolo, istituisce una nuova famiglia dove la madre e il figlio hanno vincoli reciproci e responsabilità diverse.³⁹

Se con Gesù a Cana Maria non provocò il sorgere della fede dei discepoli, vi fu tuttavia presente (cf Gv 2,11), senza la presenza fisica di Gesù, Maria sta all'origine della comunità cristiana,⁴⁰ perché rimase fedele sino

³⁷ DE LA POTTERIE I., *La maternità spirituale di Maria. Maria nel mistero dell'Alleanza*, Genova, [s.e.] 988, 229-251, propone una lettura spiritualista della frase *élaben autén éis tá idia* prenderla tra i suoi beni, nella sua intimità. È questa un'esegesi vicina a quella di Agostino che scriveva: «Egli se la prese con sé, non nei suoi poderi, perché non possedeva nulla di proprio, ma tra i suoi impegni, ai quali attendeva con dedizione» (AGOSTINO, *Tractatus CXIX*, 3, 557). NEIRYNCK F., *Eis ta idia. Jn 19,27*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses [ETL]* 55[1979] 357-365; Id., *La traduction d'un verset johannique, Jn 19,27b*, in *ETL* 57[1981] 83-106, ha difeso l'interpretazione più comune della frase, riceverla in casa.

³⁸ «Il discepolo, dopo le parole di Gesù: 'Ecco la tua Madre' accettò il dono, 'l'accolse come sua', cioè come sua madre. Era la risposta del discepolo fedele, la risposta di tutti i veri credenti all'ultima volontà di Gesù. Una conferma di questa interpretazione si può ricavare dal parallelismo tra cf Gv 1,11-12 e 19,27: il Verbo incarnato 'venne tra i suoi, ma i suoi non l'accolsero'; il discepolo diletto presente alla croce, rappresenta invece coloro che lo accolsero; accolse anche come sua la madre di Gesù... Accogliere Gesù e accogliere la sua madre sono, in definitiva, due atteggiamenti equivalenti» (DE LA POTTERIE, *Gesù verità: studi di cristologia giovannea*, Torino, Marietti 1973, 163). Sul valore testamentario delle parole di Gesù (cf Tb 7,12) aveva insistito STAUFFER E., *Jesus and His Story*, London, [s.e.] 1960, 113.

³⁹ HOSKYNES E. C., *The Fourth Gospel*, London, Faber and Faber 1947, 530 (cf GOURGUES, *Marie* 174-191).

⁴⁰ Non è infrequente nell'esegesi dei Padri confrontare il dolore di Maria con i do-

alla fine:⁴¹ la madre di Gesù appartiene alla famiglia del discepolo che, sapendosi amato da Gesù, gli rimane fedele presso la croce.⁴² La fedeltà del discepolo amato ha come ricompensa e pegno la madre del Signore come propria madre.

3. A modo di conclusione

Interessati a conoscere se la tradizione evangelica contiene qualche indicazione sulla influenza educativa di Maria su Cristo e sul cristiano, abbiamo analizzato la testimonianza del quarto vangelo.

1. Il materiale evangelico in cui appare Maria è molto scarso in Giovanni (due brevi scene, 13 versetti su un totale di 879) e la sua posizione risulta un po' marginale nel contesto dell'intero racconto. Ad un primo accostamento non sembra che la base documentaria esistente appoggi la costruzione di visioni globali, né che permetta di poter trarre qualche affermazione un po' consistente.

lori della donna partoriente (cf Gv 16,20-21; Ap 12,17) che precedono la nascita del nuovo uomo: avendo sofferto nella passione di suo Figlio, la vergine avrebbe generato la salvezza per tutti «et plane omnium nostrum mater est» (RUPERTO DI DEUTZ, *In Ioh.* XIII, in *PL* 169, 790). Per fare giustizia al testo giovanneo, Maria non riceve il discepolo sotto la sua protezione e il discepolo non perviene alla fede per una relazione privilegiata con la Madre, ma con Gesù (cf LEON-DUFOUR, *Lectura*, vol. IV, 118-119; BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, vol. I-II, Garden City, Doubleday 1994, 1019-1026).

⁴¹ «À Cana, au moment où l'heure n'était pas encore venue, au moment où la mission allait commencer, Marie, la mère, devait céder la place à Marie, la 'femme', appelée à la foi. A la croix, au moment où l'heure est venue, au moment où la mission se termine, Marie, la 'femme' croyante, redevient mère, mais dans l'ordre de la foi où elle a accepté de se situer dès le point de départ» (GOURGUES, *Marie* 191).

⁴² Ha ragione Anton Dauer quando insiste che le parole di Gesù pongono maggior responsabilità sul discepolo che sulla madre: Ella è Colei che è affidata al discepolo e non il contrario (cf ID., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium: eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30*, München, Kösel 1972, 322-326).

2. Tuttavia, la presenza letteraria della *madre di Gesù* nel quarto vangelo attira l'attenzione, sia per il posto che occupano le due uniche scene nelle quali compare, all'inizio e alla fine del ministero pubblico di Gesù, sia per l'incontro nelle due scene con il discepolo e i discepoli di Gesù, e soprattutto per il legame con alcuni dei temi teologicamente più caratteristici dell'evangelista: quello dell'*ora* (cf Gv 2,4; 1,39; 4,6.21.23. 53; 5,25.28; 8,29; 12,23; 13,1; 16,2.4.21.25.32; 17,1; 19,14) e quello della *gloria* di Gesù (cf Gv 2,11; 1,14; 5,41.44; 7,18; 8,50.54; 9,24; 11,31.40; 12,23.41.43; 13,32; 14,13; 16,14; 17,1.4.22.24; 21,19).

3. Tenendo conto di questi elementi è possibile evidenziare nell'immagine giovannea della madre di Gesù alcuni dati suscettibili di essere eventualmente elaborati in ulteriori riflessioni.

a) La madre di Gesù, poco presente nel racconto evangelico, *accompagna* Gesù e i suoi discepoli in due momenti decisivi per entrambi: nell'inizio della fede per i discepoli e nei momenti finali della vita di Gesù. I due momenti restano vincolati con l'*ora* della *gloria* del Figlio di Dio.

b) Nei due episodi la madre di Gesù non è protagonista, ma sta vicino al vero attore, suo Figlio, e al suo/suoi primo/i destinatario/i, i discepoli. La sua presenza *non è casuale*: a Cana precede suo Figlio e i suoi accompagnatori; sul Calvario è l'unica persona che accompagna il discepolo che Gesù amava.

c) Questa presenza, per discreta che sembri, è sempre *attiva*: a Cana avverte la scarsità del vino e lo fa sapere a Gesù; sul Calvario si lascerà accogliere e assistere dal discepolo amato da suo Figlio.

d) Più che di una presenza educativa della madre, il testo potrebbe suggerire *un lavoro di educazione del Figlio* nei suoi confronti. A Cana, sottraendola dalla sua prima preoccupazione, che è estemporanea in relazione all'ora di Gesù e non serve alla sua gloria, fino a condurla alla fiducia cieca in Lui, che cerca persone che gli obbediscano senza esitazione. Sul Calvario, Ella è invitata ad essere obbediente a suo Figlio tanto quanto il discepolo, ma con un'offerta molto più radicale: prima che il Figlio dia la vita, Lei si vede "costretta" – senza dire parola – a dare la sua vita al nuovo figlio. Nei due episodi la madre è educata dal Figlio, e non con buone maniere...

e) Il *contributo di Maria* nell'educazione della fede dei discepoli si esprime fondamentalmente come presenza materna. A Cana, Maria non ha direttamente rapporto con i discepoli, anche se essi diventano credenti per mezzo della gloria percepita nel segno che lei aveva provocato (l'avvertimento della mancanza del vino, la presentazione della situazione

al Figlio, l'accettazione del suo rimprovero e il rivolgersi ai servi). Sul Calvario, Maria accompagna il discepolo amato o, meglio, si lascia accompagnare da lui, del quale deve considerarsi madre per "imposizione" del Figlio morente, lasciandosi accogliere nella sua casa.

Nei due momenti nasce un elemento nuovo e decisivo nella relazione di Gesù con i suoi: a Cana quelli inizialmente incuriositi su di Lui iniziano a credere in Lui; sul Calvario il discepolo amato inizia una relazione nuova, filiale, con la madre di Gesù per obbedienza a Lui.

Dal silenzio del testo evangelico non si può precisare meglio l'influsso di Maria sulla fede del discepolo di Gesù, né è legittimo immaginare un processo educativo. Abbiamo invece ben definite le tappe di partenza e di arrivo della relazione tra Gesù e i suoi, alle quali Maria assiste: la fede a Cana, l'obbedienza al Calvario. La fede valorizza l'inizio dell'ora, quando scopre il segno; l'obbedienza è il culmine di tale processo e ha come oggetto la cura filiale della madre di Gesù.

LE COORDINATE DEL PROCESSO EDUCATIVO

Maria MARCHI fma

Premessa

Dopo tanto rigore (e vigore!) esegetico, alla pedagogia in particolare, e alle “scienze dell’educazione” prese nel loro insieme sembrerebbe proprio imporsi la legge del silenzio.

Ma, anche indipendentemente dal rigore e dal vigore dell’interpretazione esegetica, di primo acchito, posti di fronte al testo di Gv 19,25-27, accostato, come nel titolo del nostro incontro di studio, al tema *Maria nell’educazione di Cristo e del cristiano*, non si può non essere colti dall’impressione di una reciproca estraneità fra il tema e la fonte di riferimento. E pertanto anche di una, quanto meno, non pertinenza dell’accostamento stesso.

Questa fu anche la mia prima impressione e reazione al momento in cui si decise di proseguire il cammino intrapreso nei precedenti incontri alla ricerca del ruolo di Maria nell’educazione a partire da questi versetti del quarto Vangelo.

1. «*Quae est ista?*». Il pieno “rivelarsi” di un’identità

Se non che è proprio qui, ai piedi della Croce, che l’*identità* di questa Donna e la vera, la piena portata della sua *maternità*, l’*identità* dei discepoli e della Chiesa vengono perfettamente definite e rivelate. Nell’Ora della Croce, in rapporto al segno ultimo e definitivo.

E una domanda si impone; una domanda che ha insieme la densità di un esclamativo, già tutta intrisa com’è di una sua risposta gravida di contenuto: “*Quae est ista?*”.¹ Una domanda che si impone a tutti, ma che si

¹ La domanda rinvia al *Cantico dei Cantici*: «*Quae est ista quae progreditur quasi*

presenta con particolare forza a chi è sensibile e interessato ai temi della pedagogia e dell'educazione, perché coincide con la quaestio centrale della pedagogia e dell'educazione: la questione dell'identità, dell'identità umana, dell'identità cristiana da promuovere e sviluppare nella direzione di un traguardo mai raggiunto nella sua pienezza. Quando può dirsi concluso il cammino della formazione, cioè della realizzazione e del compimento dell'identità? Per questo «la riflessione [e la costruzione della] propria identità si impone alla coscienza adulta quale compito imprescindibile e sempre urgente: assolvendolo, l'uomo affina una maturità consapevole e responsabile».²

È in gioco la nostra propria identità, dunque: l'identità dell'adulto e, se vogliamo, dell'educatore, specialmente di quegli educatori per antonomasia che sono, o almeno dovrebbero essere, i genitori, il padre, la madre. Ma anche, insieme e subito, “da sempre”, l'identità di chi domanda, forse tanto più fortemente quanto più tacitamente e implicitamente, di essere incamminato, orientato, sostenuto verso la scoperta del proprio volto, della propria identità: l'identità del giovane, per definizione teso alla ricerca di se stesso e del senso della vita.

È una questione centrale, dunque, nella pedagogia, nelle scienze dell'educazione, nell'azione educativa. Ed è una questione che la cultura post-moderna rende sempre più urgente proprio perché, caratterizzata com'è dalla frammentazione, si scopre incapace di “produrre” identità che non siano a loro volta fragili, frammentate, inconsistenti.³

L'identità di questa Donna che sta sotto la Croce potrebbe essere espressa in forma narrativa. Il riferimento è alla pedagogia narrativa, oggetto di interessanti approfondimenti nella riflessione contemporanea. In altri termini: la risposta all'interrogativo-esclamativo di cui sopra – *Quae est ista?* – potrebbe seguire i parametri suggeriti da Paul Ricoeur e articolarsi nella risposta a due altri interrogativi – distinti e allo stesso tempo intrecciati – formulati in prima persona: 1° «Che cosa sono io?»; 2° «Chi sono io?».⁴

aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?» (Ivi 6,10).

² LIA P., *Lo splendore di Dio. Saggio sulla forma cristiana*, Milano, Vita e Pensiero 2001, 23.

³ Cf ROSSI B., *Identità e differenza. I compiti dell'educazione*, Brescia, La Scuola 1994, specialmente 10-48.

⁴ Cf RICOEUR P., *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, San Domenico di Fiesole (FI), Edizioni Cultura della Pace 1994, 90-91.

Ne emergerebbe l'insieme della sua vicenda esistenziale – l'identità espressa dal termine *idem/eadem*, o “medesimezza” –, e l'identità profonda, unificata e determinata dalla sua forma fondamentale – l'identità espressa dal termine *ipse/ipsa*, o “ipseità”.

Non si tratta di opporre puramente e semplicemente l'identità *idem* e l'identità *ipse* come se l'una rispondesse alla questione del “che cosa?” e l'altra alla questione “chi?”. Al contrario, come sottolinea lo stesso Ricoeur, «in un certo senso la questione del “che cosa?” è interna alla questione “chi?”. Posso porre la questione “chi sono io?” senza interrogarmi su “ciò che io sono”? La dialettica della medesimezza e dell'ipseità è così interna alla costituzione ontologica della persona». ⁵

Ed è qui che interviene la dimensione narrativa. «È in effetti entro lo scorrere di una storia raccontata che si gioca la dialettica tra medesimezza [*idem*] e ipseità [*ipse*]. Lo strumento di questa dialettica è la messa in intreccio che, da [un insieme di avvenimenti], tira [fuori, trae] l'unità di una storia. Non è solo l'azione che è messa in intreccio, ma i personaggi stessi della storia raccontata, di cui si può dire che sono messi in gioco allo stesso titolo e nello stesso tempo che l'azione raccontata. È a partire da là che ci si può rendere conto della dialettica [...] dell'identità personale». ⁶

La vicenda e la figura di Maria di Nazaret che il vangelo ci consegna, ci consentono inoltre di ricostruire senza arbitrarietà il processo (o i tratti fondamentali del processo) che l'ha condotta a costruirsi così, come persona umana pienamente realizzata perché totalmente aperta a Dio: guardando a Lei impariamo come si diventa persona, come si diventa cristiano. ⁷

Ovviamente, tale ricostruzione che qui ora non possiamo fare senza infrangere i limiti che ci siamo imposti (il riferimento a Gv 19,25-27), dovrà valorizzare l'apporto dei quattro vangeli. E successivamente, passo dopo passo, arricchirsi del contributo di tutte le fonti e testimonianze della tradizione cristiana (Padri, Magistero, Storia della Chiesa, Liturgia, Arte, Spiritualità, Carismi, Istituzioni...) perché è da tutto questo insieme che emerge la figura di Maria che la Chiesa ci consegna.

Di tale processo noi qui, in Gv 19,25-27, possiamo vedere solo la culminazione, il punto più alto, l'esito. Ed è quanto forse può bastare per tentare di rispondere alla consegna precisa assegnata a questo mio inter-

⁵ Ivi 91.

⁶ Ivi 92.

⁷ Cf POLLANO G., *Maria. Persona e grazia*, Milano, Paoline 2002.

vento: richiamare le coordinate fondamentali del processo educativo (in generale), dell'educazione.

2. Riscoprire l'educazione

Penso che a noi non interessi «una riflessione sull'educazione astrattamente intesa, ma l'educazione come evento personale e interpersonale, nel quale l'esperienza di chi cresce (“prende forma”) è affiancata dalla “cura per l'altro”»⁸ messa in atto da adulti significativi.

Si tratta di riesaminare e di riproporre, con gli imprescindibili agganci e argomenti nuovi emergenti dalla cultura contemporanea, «motivi antichi e pur sempre attuali (come l'educabilità dell'uomo, [la natura e] le finalità dell'educazione, ecc.), che rischiano di andare smarriti nell'eccesso di proceduralismo e di metodismo che connota tanta parte del discorso pedagogico del nostro tempo».⁹

L'unilaterale attenzione ai mezzi accompagnata dalla dimenticanza o dal misconoscimento dei fini fu energicamente segnalata da Jacques Maritain fin dagli anni '40 come uno dei sette errori fondamentali – il primo! – da cui deve guardarsi l'educazione.¹⁰

Di quell'«evento personale e interpersonale» che è l'educazione abbiamo già evocato il caposaldo principale: il soggetto affidato alla cura degli educatori in ordine alla scoperta e alla strutturazione integralmente umana della sua identità. Ecco la prima delle nostre “coordinate”: nessuna iniziativa educativa può prescindere dall'interrogarsi in prima istanza su:

«chi è il soggetto affidato alla cura degli educatori; [e, subito dopo, su]
 «quali sono i reali margini dell'intervento educativo;
 «a quali destini l'educando è chiamato;
 «con quali modalità è possibile aiutarlo a provarsi come “uomo”;
 «quali competenze gli educatori debbono mettere in campo per essere all'altezza del loro compito».

[Il tutto senza] «ignorare i tempi e i luoghi nei quali si compie l'azione educativa».¹¹ Si tratta insomma di entrare nella prospettiva di una peda-

⁸ CHIOSSO G., *Presentazione*, in ID. (ed.), *Elementi di pedagogia. L'evento educativo tra necessità e possibilità*, Brescia, La Scuola 2002, 5.

⁹ L. c.

¹⁰ Cf MARITAIN J., *L'educazione al bivio*, Brescia, La Scuola 1975¹⁸, 15-16.

¹¹ CHIOSSO, *Presentazione* 5.

gogia integrale in situazione.¹²

In tempi e luoghi «segnati da una transizione forse epocale di mentalità, abitudini, costumi»,¹³ si impone oggi la necessità di *riscoprire l'educazione*: un'operazione tutt'altro che ovvia e scontata in un contesto culturale che rischia di abituarci ad affrontare i problemi educativi sotto la spinta di slogans e intimidazioni più o meno giustificate e giustificabili.¹⁴

Dopo l'intimidazione della reale o presunta “morte della pedagogia” e dell'educazione – una tematica che ha attraversato e in buona parte condensato la riflessione pedagogica degli anni '90 – occorre superare nuove forme di intimidazione: sono gli «imperativi apparenti»¹⁵ prodotti da una società allo stesso tempo complessa e disorientata,¹⁶ che hanno una forte ricaduta sull'educazione.

Di più: occorre «sottrarre il tema educativo [a quella vera e propria] censura a cui è soggetto nella cultura pubblica».¹⁷ E, per non navigare a vista in questa impresa così difficile e delicata, acquisire l'*habitus* di affrontare ogni intervento e problematica educativa ancorati simultaneamente

1. alla conoscenza-comprensione del *soggetto in situazione*, colto nel suo contesto;

2. ad una costellazione di *riferimenti etici vincolanti*, senza i quali l'educazione non è più educazione e cade nella banalità;¹⁸

¹² Cf SANTELLI BECCEGATO L., *La “Pedagogia in situazione” e i temi della pedagogia sociale*, in *Quaderni* [Dipartimento di Scienze Pedagogiche e Didattiche dell'Università degli Studi di Bari] 7(2002)3, 57-65; EAD., *Pedagogia sociale. Riferimenti di base*, Brescia, La Scuola 2001, 78; EAD., *Itinerari pedagogici. Per strade e per sentieri*, in BORRELLI M. (a cura di), *La pedagogia italiana contemporanea*, II vol., Cosenza, Pellegrini 1955, 193-216.

¹³ CHIOSSO, *Presentazione* 5.

¹⁴ Da questo punto di vista risulta, oltre che interessante, addirittura “amena” la lettura del volume di KAUFFMAN J. M., *Education deform: bright people sometimes say stupid things about education*, Lanham-Md., Scarecrow Education 2000.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura (UNESCO)*, n. 13 (Parigi, 2 giugno 1980), in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_it.html.

¹⁶ Cf BREZINKA W., *L'educazione in una società disorientata. Contributi alla pratica pedagogica*, Roma, Armando 1989.

¹⁷ ANGELINI G., *Educare si deve, ma si può?*, Milano, Vita e Pensiero 2002, 225. Cf anche ANDREOLI V., *La censura sull'educazione*, in *Avvenire*, 27 agosto 2002.

¹⁸ Cf XODO CEGOLON C., *Educazione senza banalità. Studio di filosofia pratica*

3. alla continua *ricerca della via più adatta*, senza pretendere che da qualche parte esista un direttorio di istruzioni pronte all'uso «suscettibili d'essere subito tradotte in comportamenti effettivi».¹⁹

Ogni intervento educativo rinvia insomma a quelle che potremmo accordarci di denominare una *antropologia pedagogica*, una *teleologia pedagogica*, una *metodologia pedagogica*, intese ciascuna come il punto di convergenza di molteplici saperi o discipline.

Così strutturato, infatti, il discorso sull'educazione e lo stesso intervento nell'azione educativa diventano un appello a tutte le “scienze dell'educazione”, intese nell'accezione peculiare – e forse unica – che a questo già di per sé vasto “contenitore” è attribuita dalla nostra Facoltà.²⁰

Puntando su una formazione integrale nel campo delle scienze dell'educazione entro la visione cristiana della realtà, tutti i curricula della Facoltà si aprono sulle diverse dimensioni della realtà educativa, accostandola secondo un'angolatura filosofica, teologica, bio-psico-sociologica, storica, giuridica, metodologica e della comunicazione.²¹

Ciò, ovviamente, prelude all'ulteriore approfondimento di specifiche aree disciplinari corrispondenti alle esigenze delle diversificate specializzazioni e/o percorsi professionalizzanti.

In tale contesto, come si vede, anche le discipline filosofiche e teologiche, senza nulla perdere della loro peculiarità di natura e di metodo, vengono a far parte delle scienze dell'educazione e rivestono un ruolo fondamentale (di fondazione o fondamento) per approdare ad una visione integrale dell'educazione. Sapendo che l'esigenza dell'integralità è intrinseca alla pedagogia (al “dire l'educazione”) e trova il suo fondamento e giustificazione nella natura stessa dell'educazione (“fare l'educazione”).²²

3. Educare si deve, ma si può?

Oggi, paradossalmente, occorre recuperare la certezza che “educare si deve”. È una certezza e una responsabilità molto spesso accompagnata da un interrogativo, che potrebbe a sua volta apparire paradossale, se non

dell'educazione con un saggio su Hannah Arendt, Brescia, La Scuola 1988.

¹⁹ ANGELINI, *Educare si deve* 229.

²⁰ Cf MARCHI M., *Le istituzioni accademiche femminili. La Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”. Un caso anomalo o paradigmatico?*, in *Ricerche teologiche* 13(2002)1, 233-245.

²¹ Cf PONTIFICIA FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE “AUXILIUM”, *Statuti*, art. 2 e 31.

²² Cf MEIRIEU P., *La pédagogie entre le dire et le faire*, Paris, ESF 1995.

fosse suffragato e non emergesse da tante amare esperienze e perplessità, da quel diffuso «disagio che, subito avvertito da molti, stenta tuttavia ad esprimersi, e quindi a divenire oggetto di comunicazione reciproca»: ²³ educare si deve, ma si può?

La domanda, che dà titolo ad un bel volume di Giuseppe Angelini, dal quale raccolgo alcune acute suggestioni, «oggi è ben presente a tutti i genitori dotati di una consapevolezza anche minima del proprio compito: padri e madri sanno quanto sia decisiva una relazione educativa capace di consegnare ai figli un'immagine vera e buona della vita. Insieme, però, essi incontrano difficoltà tali da suscitare il dubbio sull'effettiva praticabilità di questa loro opera. Temono di essere senza risorse affidabili. [E non è facile trovare una via per] favorire il superamento dell'apprensione verso una cura fiduciosa. Perché ciò possa avvenire, occorre prendere le distanze dai luoghi comuni della cultura pubblica, con i suoi miti fuorvianti, e capire che cosa è veramente in gioco nel rapporto educativo, chi sono i figli, quali le loro attese più vere. Padri e madri [devono poter disporre di] quelle risorse dell'intelligenza, [oltre che di quelle del cuore], che oggi sono così importanti nel concreto della responsabilità educativa». ²⁴

Il nascere e il crescere della forma umana – che è radicalmente forma etica – o, in altri termini, il processo di umanizzazione, passa indiscutibilmente attraverso quella particolare forma di rapporto interpersonale che è il rapporto tra genitori e figli. «A quel rapporto dunque occorre rivolgersi, per capire di che cosa abbia bisogno l'educazione; prima ancora, per capire in che cosa consista l'educazione». ²⁵

Vi è un nesso radicale tra educazione e rapporto genitori/figli:

– non solo perché, come ci ricorda anche Giovanni Paolo II, nell'educazione, al di là degli apporti di tutti i mezzi organizzati e delle istituzioni, «il più importante è sempre l'uomo, l'uomo e la sua autorità morale, che deriva dalla verità dei suoi principi e dalla conformità delle sue azioni con questi principi»; ²⁶ non solo, dunque, perché – come sono solita affermare – fuori del rapporto interpersonale autentico non c'è educazione;

– ma anche e più ancora perché il rapporto educativo – che si realizza ancor «prima d'esser deliberatamente perseguito, e anche più di quanto

²³ ANGELINI, *Educare si deve* 225.

²⁴ *Ivi*, risvolto di copertina.

²⁵ *Ivi* 10.

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'UNESCO*, n. 11.

sia pensato»²⁷ – trova il *luogo per eccellenza* della sua spontanea realizzazione proprio nel rapporto tra genitori e figli.

Al rapporto genitori/figli è *naturalmente* legato il nascere e il crescere della forma umana, il processo di umanizzazione dell'uomo, della persona, l'assunzione di quella forma squisitamente etica che trova le sue imprescindibili radici nel «primo messaggio espresso dalla madre nei confronti del figlio [...], quello del carattere affidabile dell'universo»,²⁸ quello della fiducia verso la vita, quello del «coraggio verso se stesso».²⁹ È in gioco, ancora una volta, l'identità del figlio, il suo progressivo «prendere forma».³⁰

Si potrebbe forse osare di più e affermare – per ora solo affermare sinteticamente – che il nascere e il crescere della forma umana, e anche di quella forma umana per eccellenza che è la forma cristiana, sono *naturalmente* legati all'esperienza della paternità – maternità. Per essa, infatti, in modo progressivo e differenziato nelle diverse età della vita,³¹ il piccolo dell'uomo (il bambino, il fanciullo, l'adolescente, il giovane...) si scopre, appunto, figlio: non «gettato nell'esistenza», non nato per caso, non orfano, senza padre, senza madre, senza attendibili modelli di riferimento,³² ma figlio, un io «appartenente a» qualcuno, a qualcuno che attraverso infiniti gesti si è preso cura di lui.³³

Parlare di questo nesso inscindibile tra educazione e rapporto genitori/figli, rinviare alla paternità-maternità come luogo primario (cioè come «luogo per eccellenza») dell'educazione è, me ne rendo ben conto, come parlare un'altra lingua rispetto a quella corrente (almeno nel mondo occi-

²⁷ ANGELINI, *Educare si deve* 10.

²⁸ *Ivi* 10-11.

²⁹ GUARDINI R., *La credibilità dell'educatore*, in *Id.*, *Persona e libertà. Saggi di analisi della teoria pedagogica*, Brescia, La Scuola 1987, 222.

³⁰ Cf *Id.*, *L'incontro. Saggio di analisi della struttura dell'esistenza umana*, in *Id.*, *Persona e libertà* 27-47.

³¹ Cf *Id.*, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Milano, Vita e Pensiero 1986.

³² Sono estremamente significativi in proposito i dati che emergono dalle più recenti indagini sulla condizione giovanile in Italia; cf BUZZI C. - CAVALLI A. - DE LILLO A. (a cura di), *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Bologna, Il Mulino 2002; CENSIS, *Giovani lasciati al presente*, Milano, Franco Angeli 2002.

³³ Il gergo napoletano esprime pittorescamente questa indiscutibile certezza, radicata anche nella saggezza popolare, quando ci ricorda che «se po' campa' senza sape' pecché', ma nun se po' campa' senza sape' pe chi».

dentale). Eppure la relazione tra genitori e figli ci sospinge, ci “costringe” a ripensare l’uomo, a ripensarlo in profondità, per scoprirlo nella sua vera natura.³⁴

La lingua corrente, la cultura più diffusa tende (non sono in gioco necessariamente le intenzioni/intenzionalità, ma “semplicemente” i *trends* comportamentali e valoriali: e non è poca cosa!) a rimuovere o talvolta a negare decisamente questo nesso; e ciò per tutta una serie di motivi che si connettono all’«assetto complessivo dei rapporti sociali [nella società attuale e, più puntualmente, alla conseguente] qualità del rapporto tra famiglia e società, o forse meglio al difetto di rapporti, che condanna la famiglia alla solitudine»: ³⁵ a ridursi cioè ad una sorta di isola separata dal resto dei rapporti sociali (è il carattere *privato* della famiglia oggi)³⁶ e deputata esclusivamente a un *ruolo affettivo* (è il carattere esclusivamente affettivo della famiglia oggi; in questo senso si parla di *famiglia affettiva*).³⁷

E qui individuiamo un motivo forte per far appello alle risorse dell’intelligenza da parte della famiglia; non tanto per stabilire l’equilibrio e la giusta proporzione tra competenze affettive, emotive, relazionali, ecc., e competenze intellettive, quanto per avvertire e salvare la posta in gioco. La posta in gioco è il senso delle cose, il passaggio del figlio ad un mondo più grande di quello delle relazioni primarie e affettive, pur tanto importanti. Ed è proprio «questo rimando dei sentimenti al senso corrispondente [che] stenta a realizzarsi nella famiglia affettiva. I sentimenti dei genitori minacciano [così] di apparire agli occhi dei figli appunto come

³⁴ Cf ANGELINI G., *Ripensare l’uomo a procedere dalla relazione tra genitori e figli*, in AA. VV., *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Milano, Glossa 2002, 259-294.

³⁵ ANGELINI, *Educare si deve* 10.

³⁶ «La famiglia contemporanea, sistematicamente sequestrata rispetto ai sistemi di scambio sociale ai quali si affida la vita pubblica [...], appare decisamente distante da quella tradizionale, la quale era invece il centro a procedere dal quale prendeva forma ogni altro rapporto sociale» (Ivi 14).

³⁷ «Questi due tratti della figura della famiglia rendono assai arduo il compito educativo, del quale per altro è investita in forma tendenzialmente esclusiva. Una competenza privilegiata della famiglia per rapporto a quel compito è da riconoscere come carattere di sempre. Un tempo però quella competenza non era certo esclusiva; il legame ‘organico’ tra famiglia e società rendeva proporzionalmente facile la trasposizione dei codici di comportamento sottesi ai rapporti familiari a tutti gli altri comportamenti sociali. Questo oggi non accade più. Il codice familiare rimane in tal senso solo affettivo» (Ivi 14-15).

mera espressione soggettiva». ³⁸

«Il tratto insuperabilmente soggettivo dei sentimenti è diventato oggi quasi un luogo comune dei discorsi che tutti fanno; esso riflette la distanza, e anzi la tendenziale separazione, tra forme della coscienza e forme del rapporto sociale. Una tale distanza [...] induce il soggetto individuale a riservare alla sua competenza esclusiva la determinazione del senso dei propri comportamenti». ³⁹

In questo contesto educare diventa davvero difficile. C'è da chiedersi, ancora una volta, se sia possibile. Anche perché, mentre le difficoltà sono immediatamente evidenti a ciascuno, «manca al loro riguardo una consapevolezza pubblica. Le forme del confronto pubblico infatti non le registrano, [o] non riconoscono in [queste] difficoltà un'emergenza tale da sollevare questioni radicali a proposito del destino tutto della civiltà occidentale». ⁴⁰

Non che manchi la letteratura sui minori. «Si occupa però solo [o prevalentemente] della loro marginalità sociale, delle molte forme di devianza, della droga, della violenza, delle patologie psicologiche, dell'adolescenza in particolare, degli abbandoni scolastici, e così via. [E insieme] propone diagnosi che sembrano viziate da assunti pregiudiziali che meritano di essere messi in discussione». ⁴¹

È un altro appello alle risorse dell'intelligenza, al senso critico:

– anzitutto le questioni relative agli adolescenti e ai minori in genere «sarebbero di carattere, per così dire 'regionale'; ad esse si potrebbe dunque dare risposta attraverso pratiche e istituzioni che li riguardino in maniera specialistica. La prima istituzione chiamata in causa è ovviamente la scuola. Accanto ad essa [...] altre istituzioni, volte alla rieducazione, alla socializzazione dei marginali, alla clinica psichiatrica e così via»; ⁴²

– conseguentemente «l'educazione è in tal senso pregiudizialmente ridotta a due capitoli: la didattica e la clinica. Un'immagine dell'educazione [...], questa, non [...] soltanto dubbia, [ma decisamente] falsa». ⁴³

Dove finisce la cura per l'emergere della *forma umana* nel singolo soggetto e nella società? Dove finisce l'educazione?

³⁸ *Ivi* 16.

³⁹ *Ivi* 16-17.

⁴⁰ *Ivi* 9.

⁴¹ *L. c.*

⁴² *L. c.*

⁴³ *L. c.*

I più preoccupati, giustamente, sono più spesso i genitori, poco involti e sostenuti, peraltro, dal contesto sociale, a trasformare la preoccupazione in occupazione.⁴⁴ Non per nulla tanto spesso ripiegano in atteggiamenti di dimissione, di rinuncia rassegnata, di permissivismo, di adozione di un assurdo modello di carattere paritario, quasi contrattuale, di negoziazione...

Così finisce l'educazione. Così finisce l'umanesimo. Così finisce la cultura, quella cultura mediante la quale «*l'uomo vive di una vita veramente umana*», quella cultura il cui «*compito primario ed essenziale [...]* è l'educazione».⁴⁵

Invito alla resa, dunque? No! Presa di coscienza di un compito assolutamente prioritario: restituire rilievo, evidenza, forza alla figura radicale del rapporto educativo, che abbiamo individuato nel rapporto genitori/figli, vero "luogo originario" dell'educazione.

E tuttavia è risaputo che, «nelle società occidentali, la relazione tra genitori e figli appare decisamente a rischio. Lo sanno molto bene i singoli, genitori e figli, istruiti dall'esperienza immediata. Lo sanno bene anche gli psicologi, spesso chiamati a rimediare alle difficoltà emergenti. Decisamente scarsa invece è l'attenzione accordata al tema da saperi che pure sono più influenti al livello di opinione pubblica. Pensiamo in particolare alla pedagogia e alla stessa sociologia della famiglia».⁴⁶

Proprio perché la relazione tra genitori e figli oggi appare decisamente a rischio, urge restituirle la sua forza originaria.

Come? Una via può essere l'invito alla "memoria", alla "narrazione": una memoria e una narrazione nella quale i genitori siano veramente disposti ad "esporsi", a mettere in gioco se stessi nella "logica" del dono.

⁴⁴ Cf *ivi* 11.

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'UNESCO*, n. 6 e 11.

⁴⁶ ANGELINI G., *Presentazione*, in AA. VV., *Genitori e figli nella famiglia affettiva* 13. «Questi saperi sono, per loro natura, attenti alle difficoltà appariscenti dei processi di socializzazione dei minori, e quindi dei processi di tradizione culturale da una generazione all'altra. Tali fenomeni, proprio perché socialmente più visibili, diventano oggetto inevitabile di considerazione pubblica. La radice da cui procedono le stesse difficoltà dei processi di socializzazione, tuttavia, è da cercare nella relazione genitori/figli. Più precisamente, è da cercare nelle spiccate difficoltà che impediscono a quella relazione di realizzare il compito della tradizione culturale, che pure obiettivamente le compete. Non le compete soltanto perché la società ne ha bisogno; le compete perché soltanto oggettivandosi attraverso le forme della tradizione culturale la relazione parentale realizza la sua verità originaria, quella d'essere per il figlio promessa del carattere affidabile del mondo tutto» (*Ivi* 13-14).

Allora «la relazione educativa, e in particolare quella di essere genitori, cambia la vita. Cambia la vita personale, come ben sa ogni persona che ne sia [realmente] protagonista. Cambia insieme, e di conseguenza, il modo di vedere tutta la vita; cambia la visione del mondo. [...] In tal senso, l'educazione, prima ancora d'essere un dovere da assolvere è un evento che [...] strappa la vita all'iniziativa propria e costringe all'obbedienza. Per questo essa comporta per se stessa una profonda correzione dei modi di pensare oggi più comuni». ⁴⁷

Si tratta di una sorta di espropriazione che si accompagna all'obbedienza nella resa alla verità della vita. Una conversione difficile e complessa, ma indispensabile perché la vita dei genitori diventi agli occhi dei figli «testimonianza [...] che la loro visione del mondo, diversa da quella ossessivamente proposta dai messaggi pubblicitari, è quella vera», ⁴⁸ e come tale condivisibile da tutti. E forse così i figli ritroveranno il coraggio di diventare se stessi, di diventare adulti, di diventare a loro volta padri e madri.

La legge dell'espropriazione e dell'obbedienza come condizione di una più alta donazione di vita è dunque iscritta in ogni maternità-paternità autenticamente umana. Ed è iscritta in modo ancora più forte, se ben si guarda, in quella maternità-paternità assolutamente «nuove» – più alte, più ricche, più piene – che sono la maternità-paternità cristiana. Andrebbe forse riscoperto e attualizzato questo senso-valore «nuovo» della maternità-paternità cristiana, così fortemente presente nel battesimo dei bambini. ⁴⁹

⁴⁷ ANGELINI, *Educare si deve* 232-233.

⁴⁸ *Ivi* 234.

⁴⁹ Scrive in proposito Pierluigi LIA: «Il Battesimo non è un rito magico né una sorta di contratto con il quale si entra a far parte della società di quelli 'che non hanno più il peccato mortale'. Il Battesimo è sacramento della fede cristiana, atto della libertà con cui la coscienza adulta acconsente all'offerta della familiarità di Dio che riscatta la sua vita dall'inesorabilità della familiarità mortale dei figli di Adamo. [...] L'adulto cristiano, il quale riconosce che la vita vera è solo quella che si rigenera nella fede e che la vita nella carne è insuperabilmente segnata da un germe di morte, sceglie non solo di dare al figlio la vita nella carne, ma anche il sigillo che ne testimonia fin dal principio l'originaria filiazione divina in un atto della più radicale *consegna*. Il Battesimo è così un atto della libertà dell'adulto il quale si determina nella fede cristiana esattamente come genitore, *espropriandosi* della vita stessa del figlio che ha generato nella carne in quanto riconosce che la vita di cui questi vive non è quella di cui egli, in quanto genitore, gli ha dato nella carne, ma quella che si genera in Dio» (Id., *Lo splendore di Dio* 90-91. Corsivo mio).

È quanto dire che la promozione della *forma umana* e la promozione della *forma cristiana* sottendono lo stesso paradigma, fatta salva, ovviamente, l'assoluta novità dell'instaurarsi della forma cristiana come generazione "dall'alto" (cf Gv 3,1-21).

Espropriazione ed obbedienza prendono forse il massimo del loro rilievo proprio nella figura della Donna che sta ai piedi della Croce, là dove "vediamo" la Madre, là dove in certo senso "vediamo" l'assunzione storica della sua maternità universale.

Sta di fatto che qui, ai piedi della Croce, anche grazie alla cooperazione della Madre, splende la forma cristiana, che è la forma filiale: essa «dà a un tempo 'volto' all'uomo e 'dimora' alla fraternità ecclesiale. Il volto e la dimora sono il nome dell'identità cristiana».⁵⁰

«L'identità dei discepoli sarà pertanto inscindibile da una maternità che genera nell'obbedienza e nella consegna»⁵¹ e ridefinita, anzi perfettamente definita dall'accoglienza della Madre del Figlio di Dio come propria madre.⁵²

4. Il punto nodale

Tornando al punto di partenza, non posso non ridimensionare l'iniziale impressione di estraneità fra il tema *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano* e l'aggancio a Gv 19,25-27.

Si potrà certo osservare che qui non appare minimamente plausibile la tesi «Maria educatrice di Gesù Cristo»: qui infatti eccelle il suo profilo di discepola nei confronti del Figlio. Ed è pur tuttavia un profilo che non è estraneo all'educatore, se è vero che ogni educatore è tale, cioè magister, in quanto è magis discepolo della verità di quanto non lo sia e lo possa essere l'educando; e se è vero, come è vero, che – come ci ricorda la *Redemptoris Mater*⁵³ – ogni madre apprende dal figlio, da ciascuno dei propri figli, a essere madre.

In ogni rapporto educativo la naturale a-simmetria tra educatore ed

⁵⁰ BRAMBILLA F. G., *Introduzione*, in LIA, *Lo splendore di Dio* 10.

⁵¹ LIA, *Lo splendore di Dio* 169.

⁵² Cf *ivi* 169-170.

⁵³ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino: Redemptoris Mater*, n. 45, in *Enchiridion Vaticanum* (EV) /10, Bologna, Dehoniane 1989, 1397.

educando,⁵⁴ oggi messa in discussione dal ricordato modello paritario, non fa che evidenziare che tale a-simmetria riposa da una parte sull'immaturità del soggetto educando e, dall'altra, sull'autorevolezza dell'educatore. Tale autorevolezza consiste appunto nella maggiore disponibilità dell'educatore a farsi discepolo della verità.

Ma, sempre sul piano umano, avviene – e dovrebbe appartenere alla norma – una sorta di rovesciamento per il quale il figlio diventa lui stesso punto di riferimento, di confronto, di appoggio, di guida per il padre e/o per la madre. «Guida», nell'accezione forte che il termine assume se riferito all'educazione. Penso, per esempio, al rapporto di Elisa Springer con il figlio Silvio. Grazie alla guida discreta e sapiente di lui, Elisa, uscita da quello che lei chiama «il silenzio dei vivi»,⁵⁵ da quella sorta di tomba nella quale si lasciano sovente chiudere i sopravvissuti, come lei, dei *lager*, riesce ad abbattere il muro del silenzio. È il figlio che, passo dopo passo, conduce la madre a ripercorrere il *tunnel* dell'orrore, prima, e della rimozione, dopo, fino a farle ritrovare la forza e la responsabilità e il coraggio di parlare alle nuove generazioni, perché sappiano, perché devono sapere.

Testimonia lei stessa: «[A] mio figlio [...] debbo la mia rinascita. Non è facile raccontare una vita che non è stata una vita. Un'esistenza durante la quale ho dovuto soffocare e seppellire il mio vero 'Io', spesso offeso dall'indifferenza e dall'incredulità degli altri. L'ho fatto per oltre cinquant'anni, finché Silvio, prima come medico e poi come figlio, mi ha tirato fuori dall'abisso nel quale ero sprofondata, ridandomi la mia vera identità».⁵⁶

C'è un verso che esprime efficacemente questo “rovesciamento” o, forse meglio, questa “circolarità: «La vita che mi desti, ecco, ti rendo!»⁵⁷ Se non fosse già stato scritto verso, questa cifra che ci rivela dove può arrivare l'educazione nell'accompagnamento reciproco – sì, qui veramente

⁵⁴ Cf CARONI V. - IORI V., *Asimmetria nel rapporto educativo*, Roma, Armando 1989; IORI V., *Giovani in famiglia: ascolto reciproco e ridefinizione delle asimmetrie*, in PATI L. (a cura di), *La giovinezza. Un nuovo stadio per l'educazione*, Brescia, La Scuola 2000, 141-149.

⁵⁵ Cf SPRINGER E., *Il silenzio dei vivi. All'ombra di Auschwitz un racconto di morte e di resurrezione*, Venezia, Marsilio 1997.

⁵⁶ EAD., *L'eco del silenzio. La Shoah raccontata ai giovani*, Venezia, Marsilio 2003, 9.

⁵⁷ È un verso del canto composto da un giovane in occasione della propria ordinazione presbiterale. Nell'atto di porgere l'Ostia consacrata alla madre, “immagina” di restituirle – certo in forma irrapportabilmente potenziata – il dono della vita.

reciproco! – tra madre e figlio, tra adulto e giovane, bisognerebbe inventarlo.

In tempi che vedono anche la lingua della pedagogia e dell'educazione, e la lingua della pedagogia e dell'educazione cristiana afflitte in maniera non lieve dalla frammentazione e dalla confusione tipica della cultura post-moderna, riscoprire la *forma* della vita umana e la *forma* della vita cristiana e impegnarsi a svilupparla – in se stessi prima di tutto, e nelle nuove generazioni – è arduo, ma anche bello. Bello di quella bellezza che non allude ad un inconcludente estetismo, ma «si riferisce al disporsi bello della realtà cristiana verso lo sguardo semplice che si fa guidare dal manifestarsi della verità. Al cuore dell'identità cristiana, quale forza che ne plasma la forma, sta la rivelazione di Dio, il suo splendore, apparso una volta per sempre nella Pasqua di Gesù. Nel Figlio, nella sua sorprendente vicenda terrena, Dio realizza l'intenzione di far conoscere la propria verità. In rapporto a questa figura acquistano collocazione sensata e ordinata le linee essenziali che costituiscono l'identità cristiana»⁵⁸ e, conseguentemente, l'identità dell'educazione cristiana. Scoprendo e seguendo Cristo, l'Uomo perfetto, l'uomo diventa più uomo.⁵⁹

Nessuno più di Lei, la Madre, può introdurci «a riscoprire l'insieme inviolabile del mistero cristiano»; nessuno più di Lei può consegnarci la cifra di quel diventare figli nel Figlio che è tutto il senso della creazione e della redenzione. E diventa per ciò stesso tutto il senso dell'educazione. Essa, se riscoperta nella sua verità – diciamolo ancora una volta – «prima ancora di costituire un dovere arduo, è un evento che strappa all'affannosa ricerca di sé, schiudendola a quella dedizione che è il segreto di una vita riuscita. Educare si può, e forse è il compito più grato che possa accadere a un uomo e a una donna».⁶⁰

Maria eccelle in quest'arte. Non è massimalismo affermarlo: il Concilio Vaticano II insegna che il Figlio di Dio «nascendo dalla Vergine Maria, [...] si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato».⁶¹ «Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con mente d'uomo».⁶² «Sulle ginocchia [della Madre] e poi

⁵⁸ LIA, *Lo splendore di Dio*, risolto di copertina.

⁵⁹ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: Gaudium et Spes* (GS), n. 41 (7 dicembre 1965), in EV/1, (1970⁸), 1446.

⁶⁰ ANGELINI, *Educare si deve*, risolto di copertina.

⁶¹ GS, n. 22, in EV/1, 1386.

⁶² L. c.

ascoltandola, nel corso della vita nascosta a Nazaret, questo Figlio, che era l'Unigenito del Padre pieno di grazia e di verità, fu da lei formato alla conoscenza umana delle Scritture e della storia del disegno di Dio sul suo popolo, nell'adorazione del Padre». ⁶³

E Paolo VI precisa: «Come, infatti, ogni madre umana non può limitare il suo compito alla generazione di un nuovo uomo, ma deve estenderlo alle funzioni del nutrimento e dell'educazione della prole, così si comporta la beata vergine Maria. Dopo di aver partecipato al sacrificio redentivo del Figlio, ed in modo così intimo da meritare di essere da Lui proclamata madre non solo del discepolo Giovanni, ma – sia consentito l'affermarlo – del genere umano da lui in qualche modo rappresentato, Ella continua adesso dal cielo a compiere la sua funzione materna di cooperatrice alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle singole anime degli uomini redenti». ⁶⁴

Alla luce di testi tanto autorevoli, l'iniziale impressione di estraneità fra il tema *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano* e la pericope di Gv 19,25-27, assunta come fonte di riferimento in questa fase del nostro cammino di ricerca, sembra dissolversi. Si ha anzi il sentore di aver individuato il punto nodale della questione. Tutta relativa a Cristo e al suo mistero, Maria si presenta come «il modello della nostra “conformità a Cristo” (cf Rm 8,29; Fil 3,10.21). La sua immagine sta e deve stare quindi davanti agli occhi dei cristiani quando si tratta di esaminare le condizioni di questa conformazione. [...] Nel modello mariano [infatti] appare sia la possibilità di trasporre la forma di Cristo, che il modo di questa trasposizione». ⁶⁵

Di qui bisognerà ripartire per mettere in piena luce e per assumere da adulti responsabili la missione educativa. Essa costituisce una mediazione imprescindibile, che rientra in pieno nell'economia della salvezza, entro la quale «in nessun uomo l'immagine di Cristo viene impressa ad opera della forza dell'uomo, ma in nessuno anche senza la sua volontà e la sua collaborazione». ⁶⁶

Si potrà, si dovrà continuare in questo non facile cammino, anche se

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica sulla catechesi nel nostro tempo: Catechesi Tradendae*, n. 73 (16 ottobre 1979), in EV/6 (1980) 1939.

⁶⁴ PAOLO VI, *Esortazione apostolica sulla Beata Vergine Maria, Madre della Chiesa: Signum Magnum*, n. 1 (13 maggio 1967), in EV/2 (1977) 1179.

⁶⁵ VON BALTHASAR H. U., *Gloria*, vol. I, *La percezione della forma*, Milano, Jaca Book 1985, 528. 527.

⁶⁶ *Ivi* 528.

con passi piccoli e incerti. Si tratta di esplorare ulteriormente una pista di lavoro che metterà a prova l'effettiva capacità di dialogo interdisciplinare. Senza mai dimenticare che Dio «chiama l'uomo a pensieri più alti e a ricerche più umili».⁶⁷

⁶⁷ GS, n. 21, in *EV*/1, 1381.

QUALE ANTROPOLOGIA PER UN'EDUCAZIONE INTEGRALE?

Giuseppe CASETTA osbvall*

Introduzione

Vorrei partire da una serie di domande che possono aiutarci a capire quanto complesso sia tematizzare l'intreccio tra i diversi modi di capirsi dell'uomo, le varie visioni antropologiche contemporanee e il progetto per un'educazione globale della persona umana. Lo faccio attraverso un testo suggestivo di R. Bodei, che in apertura al suo ultimo libro, dedicato all'analisi storica e teoretica delle vicende altalenanti dell'individualità dell'uomo con tutti i suoi correlati, si domanda: «A quale campo di aspettative, implicite o esplicite, corrisponde la richiesta d'identità personale o di coscienza di sé? Come dar senso al divergere irrelato di tanti destini individuali che accettano o rifiutano l'omologazione promossa dalle istituzioni? Come varia nel tempo il bisogno di dire “io” o “noi”, di presupporre un orizzonte di senso proprio e relativamente unitario, soprattutto ora, in un mondo che si “restringe” e che mette in contatto diretto civiltà prima differenti o indifferenti tra loro? È possibile scollare la coscienza dal corpo e dagli eventi che l'hanno plasmata? Come sfuggire a una storia idealistica del soggetto, evitando di ignorare i conflitti, i condizionamenti materiali, fisici o economici, l'agire alle sue spalle di forze sicuramente orientabili, ma – almeno per ora – inestirpabili? Come incrementare il potere dell'individualità in modo da non cadere in varianti di superomismo, che legittima spietate gerarchie sociali, o di narcisismo, che mura l'individuo in se stesso? Come insegnare a masse corrotte dai totalitarismi e dai conformismi, avvezze al primato del “noi”, ad apprendere a dire

* Giuseppe Casetta osbvall, Docente di Antropologia Filosofica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma.

“io”, senza iattanza e con sobrio senso del reale e del possibile? Una volta che ci si sia resi conto delle procedure adottate dagli apparati di coercizione e di persuasione nell’attività di sagomatura delle coscienze, come riformulare e orientare la propria vita, diventando il più possibile consapevoli e responsabili del proprio destino, nel quadro del succedersi delle generazioni? Come raccogliere e incrementare un’eredità che resista all’inevitabile scomparsa fisica dei singoli e al mutare e tramontare delle istituzioni?». ¹

Come si evince facilmente dal testo, il dipanarsi delle domande – che potrebbero essere ulteriori – richiede una loro frequentazione storico-teoretica che non può esaurirsi nel tempo necessariamente breve di questo nostro seminario, ma è sufficiente per far capire l’urgenza e l’improcrastinabilità di continuare a pensare l’uomo, non *bypassando* – come si dice – i tanti riduzionismi passati e presenti, ma “oltre-passandoli” in modo tale da cogliere in positivo le provocazioni di oggi, soprattutto nel campo dell’educazione ed essere in grado «di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l’interiorità dell’uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge». ²

Nell’ambito di questo seminario che intende riflettere sul ruolo di Maria nell’educazione di Gesù Cristo e del cristiano, nell’ottica della pericope di Gv 19,25-27, vorrei proporvi in un primo passaggio, un quadro “in positivo” ³ per un progetto antropologico percorribile oggi e, in un secon-

¹ BODEI R., *Destini personali. L’età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli 2002². Con questo testo, l’Autore completa il suo trittico sulla genesi e struttura del moderno individuo occidentale e sul ruolo svolto dalle istituzioni (cf Id., *Scomposizioni*, Torino, Einaudi 1987 e *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli 1991 [2000⁶]).

² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione: Fides et ratio (FetR)* n. 83 (14 settembre 1998), in *Enchiridion Vaticanum (EV)*/17, Bologna, Dehoniane 2000, 2552.

³ Con questo termine intendo riferirmi alla “*pars construens*” dell’antropologia, senza del resto sminuire l’importanza dell’analisi delle varie immagini dell’uomo, soprattutto quelle dell’epoca moderna e post-moderna (Per un quadro d’insieme cf SANNA I., *L’antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia, Queriniana 2001; CANONICO M.F., *Antropologie filosofiche del nostro tempo a confronto*, Roma, LAS 2001; SEQUERI P., *L’umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano, Vita e Pensiero 2002).

do passaggio, un possibile percorso – sempre in chiave antropologica – sullo sfondo dell'icona biblica del vangelo di Giovanni.

1. L'antropologia alla prova: corporeità, libertà, relazione, temporalità-spazialità

Penso che a nessuno sfugga che, nel panorama speculativo di oggi, una posizione di primo piano nell'indagine antropologica spetta indubbiamente al metodo fenomenologico che – quando sa fare spazio all'analisi trascendentale della libertà finita, rimanendo aperto alle esigenze di un'adeguata ermeneutica⁴ – di fatto afferma la necessità di lasciar parlare l'uomo a partire dalle sue esperienze più elementari fino a quelle più complesse.

Servendomi di questo metodo cercherò di proporre alcune riflessioni su quelle che io definisco le “coordinate antropologiche” di un possibile progetto educativo: la corporeità, la libertà, la relazione e la temporalità-spazialità.

1.1. La corporeità

Ripercorrendo la storia della filosofia occidentale, il problema del corpo e dell'anima interpretato in chiave dualistica o secondo modelli legati all'unità psico-fisica, ha notevolmente contribuito a segnare in positivo e in negativo la comprensione dell'uomo stesso. Non è questo il luogo per riprendere ad una ad una le singole figure di tale percorso, rintracciabili facilmente nei manuali di antropologia filosofica, ma evidenziare piuttosto, nell'orizzonte di una metafisica rinnovata, il rapporto corpo-anima alla luce della recente fenomenologia ermeneutica. Si deve a M. Henry⁵ la ripresa della distinzione di matrice husserliana tra mero corpo fisico (“Körper”) e corpo proprio vivente (“Leib”),⁶ tra “corpo oggettivo”

⁴ Non va dimenticato che l'ermeneutica non ha una configurazione in sé e per sé pregiudizialmente “antimetafisica”; la deriva nihilistica e storicistica non è una “necessità” dell'ermeneutica ma una “possibilità” (cf *FetR* n. 95, in *EV/17*, 2578).

⁵ HENRY M., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF 1985.

⁶ HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Milano, Bompiani 1997³, 116-121; ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore 1961, 137.

e “corpo soggettivo”. Secondo Henry il concetto di corporeità è in grado di offrire una possibile chiave interpretativa e teoretica del rapporto corpo-anima in una prospettiva filosofica aperta a tematiche teologiche e rispettosa dell’unità dell’uomo. È risaputo come oggi il concetto di “anima” sia fortemente contrastato da varie correnti di pensiero, in modo particolare dalla cosiddetta “filosofia della mente”,⁷ per cui ci si domanda se ha ancora senso usare questo termine. Per M. Henry la realtà del “corpo soggettivo” consente all’anima di uscire da un’esistenza vaga e confusa per comprendersi come autenticamente reale. Se il corpo non è solamente considerato come un modo determinato e contingente dell’esperienza storica dell’uomo ma come una realtà ontologica costitutiva della natura umana, allora «le brevi allusioni della dogmatica a proposito del suo destino metafisico possono essere altra cosa che delle concezioni stravaganti. Stravaganti in effetti, dovevano necessariamente sembrare agli occhi dei Greci, delle affermazioni come quella che sostiene la risurrezione del corpo. Ecco perché i Corinzi sghignazzavano allorché Paolo pretendeva di non riservare all’anima il privilegio della risurrezione. È chiaro al contrario che, se l’essere originario del nostro corpo è qualcosa di soggettivo, esso cade, allo stesso titolo della nozione di “anima”, sotto la categoria di ciò che è suscettibile di essere ripreso e di essere giudicato».⁸ In estrema sintesi si può dire che la validità di questo approccio alla corporeità è quella di proporsi come aggancio metodico del discorso antropologico. «Prendendo le mosse da essa, tale discorso è in grado di delineare le articolazioni fondamentali dell’essere umano [...] ponendosi oltre la concezione modulare di origine greca, la corporeità enuncia l’unità integrale dell’uomo nella sua duplice tensionalità. È dichiarazione dell’essere-in-un-corpo – che in realtà è essere-corpo – dell’uomo nel momento stesso (ontologico, non solo cronologico) del suo trascendimento e apertura al

⁷ Un quadro complessivo della questione è rintracciabile nel libro di VACCARO A., *Perché rinunciare all’anima? La questione dell’anima nella filosofia della mente e nella teologia*, Bologna, Dehoniane 2001.

⁸ HENRY M., *Philosophie et phénoménologie du corps Essai sur l’ontologie birnienne*, Paris, PUF 1965, 281. Di Henry, vedi pure *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Torino, SEI 2001. La distinzione tra “corpo soggettivo” e “corpo oggettivo” la si trova pure nell’opera di STEIN E., *Essere finito e Essere eterno*, Roma, Città Nuova 1988, 394-395, come base importante nell’elaborazione di un’antropologia ispirata all’ontologia trinitaria. Per l’importanza di questi autori nel pensare filosoficamente l’uomo come apertura alla trascendenza, cf LORIZIO G., *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Milano, Paoline 2003, 142-151.

non-corporeo».⁹

Nella cultura di oggi, specialmente a livello giovanile, il linguaggio della corporeità e della sessualità innerva e determina idee, comportamenti, valori, prospettive. Attraverso la corporeità, alfabeto della sensazione, si può strutturare o destrutturare la personalità. La sfida consiste – a mio avviso – nell'educare il mondo variegato delle sensazioni a trovare una consistenza che le inveri dentro gli antichi trascendentali dell'essere, dell'uno, del vero, del bene, del bello.¹⁰

1.2. La libertà

Il linguaggio della libertà è senza dubbio il più diffuso e anche il più equivoco. Infatti, se nell'epoca moderna la libertà poteva essere considerata la cifra e il diritto fondamentale della coscienza, nella sua versione postmoderna si allarga all'affermazione della libertà del vissuto, della *privacy*, all'espansione del libero sentire come unità di misura del modo. C'è stata davvero una rivoluzione copernicana nell'ambito della percezione strutturale della libertà: si è passati da una visione in cui l'uomo aveva un quadro di riferimento (cosmologico, teologico, logologico), una grammatica per il suo libero dire e dirsi nel mondo della vita, attraverso la quale scopriva la sua identità, ad un vero e proprio spaesamento, un trovarsi senza una "dimora", direbbe Buber, un perdere la cornice nella quale definiva se stesso. Qui sta il grande cambiamento: l'uomo cerca la sua identità a partire "solo" da se stesso, in una forma di antropocentrismo isolato, autoreferenziale, per cui l'ambiente, la religione, il contesto sociale, le regole, ecc. non riflettono più un'immagine precisa di sé. Bodei parla a questo proposito di "narcisismo di massa", di "io modulare" facilmente assemblabile alla maniera di un meccano, di un "io dossier" ottenuto dalla spillatura di tanti altri, di un "io patchwork" simile ad una coperta formata dalla ricucitura di pezzi diversi, ricavati da scampoli di tessuto. «Una volta che i fattori istituzionali di socializzazione – lo stato e la chiesa, la famiglia e la scuola, l'esercito e il sindacato, il partito o i codici

⁹ FRATTICCI W., *Corpo, corporeità, anima*, in RIGOBELLO A. (a cura di), *Lessico della persona umana*, Roma, Studium 1986, 49.

¹⁰ Su questo punto si possono leggere pagine illuminanti in SEQUERI P., *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milano, Glossa 2001, 14-17. Cf pure ANCONA L. - VIGNA C. - SEQUERI P., *L'enigma del desiderio*, Milano, San Paolo 1999.

etici – abbiano dovuto spartire e sminuzzare i propri poteri, diluendo la loro specifica influenza, la questione dell'identità personale è stata ricondotta alle “diverse presentazioni del sé”, alla “teatralizzazione” della vita o, addirittura, al *look* che ciascuno si crea, montando e ricombinando modelli di identità spacciati da consulenti, esperti, psicoterapeuti e mezzi di comunicazione di massa (vere e proprie agenzie di *marketing* d’“identità prefabbricate”). Il complessivo allentarsi delle costrizioni lascia più spazio all’iniziativa individuale, ma, insieme anche alla casualità delle scelte (...) In quest’ottica la differenza tra l’individuo “moderno” e quello “postmoderno” consisterebbe nella sua riformulabilità». ¹¹

In altre parole l’uomo non riesce più a trovare nel mondo un senso in cui giocare, una speranza da ricercare: è libero, ma tutte le direzioni gli sono indifferenti, è solo libero di essere *libero*, ma non sa *per che cosa* o *per chi* è libero, per cui la verità della libertà si esaurisce nell’essere una libertà *dalla* verità delle cose.

In vista di un’educazione rispettosa del mistero della persona umana, specialmente in questo delicatissimo ambito, credo sia necessario acquisire una teoria “pratica” della libertà, attraverso un itinerario che conduca a scelte mature illuminate dall’esercizio faticoso del pensare e realizzate da atti di volontà maturi. Occorre un’operazione di bonifica dei linguaggi della libertà perché possa essere sanata l’esperienza stessa della libertà. La sfida è a tre livelli, secondo un’ormai consolidata distinzione:

a. libertà da costrizione: potremmo definirla *la libertà dell’adolescente*, perché riguarda l’ambito dell’emancipazione dall’autorità esterna (parentale, sociale, religiosa) e da condizionamenti che provengono da situazioni interne trasmesse dalla formazione, dalla cultura, ecc. La sfida consiste qui nell’aiutare la persona a rendersi conto che le condizioni inevitabili dentro le quali la libertà nasce e si sviluppa non devono essere confuse con i condizionamenti che impedirebbero l’esercizio della libertà; è chiaro che i condizionamenti lasciati a se stessi, non vagliati criticamente, rischiano di stravolgere il cammino della libertà, ma una volta che vengano assunti con discernimento critico e responsabilità, diventano “condizioni di possibilità” dell’esercizio della libertà stessa.

b. libertà di scelta: potremmo definirla *la libertà del giovane*, in quanto esprime le possibilità dell’uomo di scegliere a 360 gradi: non è importante “cosa” si sceglie o “chi” si sceglie, l’importante è sperimentare la vertigine dello scegliere. La sfida consiste nell’aiutare la persona a capire

¹¹ BODEI, *Destini personali* 261-262.

che le scelte libere possono essere realizzate secondo il registro della “ragione strumentale”, per cui agisco in maniera tale da raggiungere un determinato scopo, un progetto che mi sta a cuore, ecc. e quindi opero delle scelte in base a ciò, oppure posso scegliere attraverso il registro della “ragione etica”, che assume la responsabilità per il bene in quanto bene.

c. libertà di autodeterminazione: potremmo definirla la libertà dell'adulto, e consiste nella scelta fondamentale di realizzare la propria “vocazione” dentro l'evolversi pluriforme delle altre piccole o grandi scelte di ogni giorno, come risposta che rende possibile tutte le altre. La libertà di autodeterminazione non è allora una sintesi cumulativa di scelte plurali, ma è ciò che precede, accompagna, e segue tutte le altre scelte. La sfida consiste nel fatto che oggi – a mio avviso – il termine “vocazione” è stato sostituito dal termine “professione” e, siccome la professione non ha più quei caratteri di definitività che aveva nel recente passato – per cui potremmo parlare di “professione modulare”, o “flessibile” – anche l'ambito della vocazione risente degli effetti certamente negativi di questo cambiamento di prospettiva.

1.3. La relazione

Senza voler entrare in analisi particolareggiate, del resto ampiamente presenti in ambito editoriale,¹² potremmo dire che la soggettività moderna si è caratterizzata come un “io penso”, senza la conoscenza del “tu” e – quando questo è avvenuto – il “tu” è sempre stato dedotto dall’“io” (Cartesio). Una soggettività che non ha cercato la differenziazione molteplice del “noi”, data la sua astrattezza che le consentiva di pretendere una universalità a priori. Oggi invece, grazie soprattutto al pensiero dialogico-personalista ebraico (Rosenzweig, Buber, Levinas¹³), si cerca di valorizzare e approfondire il dato secondo cui l'essere umano “esiste” nella relazione. L'intersoggettività o la concezione relazionale del soggetto è riassunta in maniera suggestiva da P. Ricoeur nell'ormai famosa struttura ter-

¹² Su tema della soggettività moderna e postmoderna, cf PERONE U., *Nonostante il soggetto*, Torino, Rosenberg & Sellier 1995; NATOLI S., *Soggetto e fondamento. Il sapere all'origine e la scientificità della filosofia*, Milano, Bruno Mondadori 1996; SEQUERI P., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano, Vita e Pensiero 2002.

¹³ Per un quadro d'insieme di questi pensatori (con nota bibliografica), cf KAJON I., *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Roma, Donzelli 2002.

naria dell'etica che l'autore sintetizza come «auspicio di una vita compiuta – con e per gli altri – all'interno di istituzioni giuste». ¹⁴ Le idee di intersoggettività, o – se si preferisce – della natura relazionale della persona, sono ormai comunemente ammesse e potrebbero essere a mio avviso uno dei terreni più fecondi di dialogo con quelle visioni antropologiche che escludono la Trascendenza, sganciando l'uomo dalla realtà di Dio e bloccandolo dentro schemi interpretativi immanenti.

Ciò che mi preme sottolineare è che questi “progetti antropologici”, che oggi vanno per la maggiore, non possono essere accolti acriticamente ma vanno ulteriormente approfonditi: non basta ad esempio fondare la relazione su un piano etico, come fanno Levinas e Ricoeur, occorre arrivare al piano della necessità ontica, perché solo da questa può derivare un'obbligazione etica. ¹⁵

Per quanto riguarda l'ambito educativo, bisognerebbe riflettere su come impostare in maniera corretta l'esasperata ricerca di relazione/i senza che questa approdi ad esiti di tipo consumistico, una specie di “usa e getta”. Da più parti si sta evidenziando che spesso la relazione precede il valore, per cui non è difficile smarrire il valore pur di salvare la relazione. Anche il pensare, reso sempre più debole dal mercato culturale massmediatico, non riesce a “resistere” se non passa attraverso le maglie di una complessa rete che sembra stare insieme, grazie al fascino della relazione, per cui non è raro imbattersi in situazioni in cui la debolezza della relazione è anche debolezza del pensare e viceversa.

Educazione alla relazione come uscita da sé, come esodo, alla maniera di Abramo e non di Ulisse (direbbe Levinas), significa ripensare anche la grammatica dell'amore, che non può essere inteso platonicamente come nel mito riportato dal *Convivio*, dove l'“eros” non fa che ricongiungere due metà originariamente appartenenti allo stesso essere, allo stesso androgino primordiale, proponendo così l'amore come una forma di egoi-

¹⁴ RICOEUR P., *La persona*, Brescia, Morcelliana 1997, 39; Id., *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book 1993. La bibliografia critica su quest'autore è ormai sterminata, ma per una prima inquadratura si può vedere DANESE A., *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in MELCHIORRE V. (a cura di), *L'idea di Persona*, Milano, Vita e Pensiero 1996, 381-430.

¹⁵ La problematica metafisica della persona in rapporto ai progetti antropologici impostati sulla intersoggettività è stata fatta oggetto di serio esame da VIGNA C., *Sostanza e relazione. Una aporetica della persona*, in MELCHIORRE (a cura di), *L'idea di persona* 175-203. Vedi anche MURA G., *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e “separazione”*, Roma, Città Nuova 1982.

smo, perché in esso l'uomo cerca e trova se stesso e non l'altro/ Altro nella esteriorità del suo essere diverso. È in questa realtà dell'amore che poi il messaggio cristiano diventa proponibile in tutta la sua concretezza attraverso la figura di Gesù.

1.4. La temporalità-spazialità

È un argomento sul quale non si riflette mai abbastanza: il significato del tempo, la percezione individuale del tempo: tempo biologico, storico, culturale, religioso, così come viene percepito, vissuto e analizzato.¹⁶

Oggi è profondamente in crisi il valore del tempo lineare (passato, presente, futuro); ciò che conta è il presente. La vita è una somma di istanti: «ogni istante propone il suo significato, irrimediabilmente relativo e soggettivo, senza avere la pretesa di proporsi come un passo in quel cammino che prende il nome di storia».¹⁷ La storia, cioè la memoria collettiva, le tradizioni, la formazione delle istituzioni, rappresenta qualcosa che ha a che fare spesso soltanto con qualche riferimento superficiale e noi sappiamo che non avere il senso storico significa non capire una parte importantissima della propria esperienza culturale. Non avere il senso del tempo, non avere soprattutto il senso di come si forma una tradizione culturale, del perché si modifica lentamente, significa rendere tutto più facile a parole, ma tremendamente più difficile a livello di fatti. Se pensiamo alla nostra lingua italiana dobbiamo dire che sta perdendo alcuni “tempi”. Se analizziamo con attenzione il linguaggio (giovani e adulti) ci accorgiamo che il passato remoto è uscito dalla grammatica. Quasi nessuno usa il passato remoto, il modo e il tempo di parlare del passato inteso come storia, come “memoria collettiva”. Non solo: è sparito anche il futuro, quasi mai si sente “domani farò”. Si dice: “domani faccio”. Si vive socialmente, psicologicamente e linguisticamente nel presente. Qualcuno parla di una “logica dell'attualità” e del “superamento”: gli avvenimenti, le teorie, gli uomini esistono finché sono attuali, come le cose della società opulenta, che vengono considerate, acquistate e consumate per poi es-

¹⁶ Cf RUGGIU L. (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano, Mondadori 1998; SEVERINO G. (a cura di), *Anima, tempo, memoria*, Milano, F. Angeli 2000; FRASER J.T., *Il tempo. Una presenza sconosciuta*, Milano, Feltrinelli 1993; POLLO M., *I giovani e il tempo*, Milano, F. Angeli 2000.

¹⁷ POLLO M., *Le sfide educative dei giovani d'oggi*, Leumann (To), Elle Di Ci 2000, 27.

sere gettate e dimenticate.

La decostruzione del tempo tocca anche la dimensione dell'“attesa”; soprattutto i giovani sono sempre stati caratterizzati per una mancanza di pazienza (tutto e subito!), ma nella nostra società l'incapacità di attendere è diventata in qualche modo un “fatto culturale”, che tocca giovani e adulti, senza troppe distinzioni. Questa crisi dell'esperienza del tempo la troviamo nell'identità debole e frammentata, nella difficoltà di percepire la propria vita come un progetto, l'incoerenza del pragmatismo e dell'opportunismo con tutti gli annessi e connessi, l'angoscia rivestita di depressione, l'evasione alla ricerca di gratificazioni, ecc. Un'antropologia che non sentisse questa problematica della decostruzione del tempo e la tensione tra identità da una parte e temporalità dall'altra, nella scansione di passato, presente e futuro, rischierebbe di essere ancora una volta uno strumento inservibile in vista di un progetto educativo serio.

Al problema della decostruzione del tempo è connessa la “scomparsa dei luoghi”. L'impatto sempre più massiccio dei *media* elettronici, ha prodotto nelle società più sviluppate la scomparsa dei luoghi particolari al cui interno si declinava la vita delle persone e, di fatto, la formazione di un luogo unico. Il luogo diveniva allora quella costruzione concreta e simbolica dello spazio che assolveva alla funzione identitaria, relazionale e storica. Oggi assistiamo ad una “omogeneizzazione” dei luoghi e ad un'espansione dei “non-luoghi” (spazi per lo scambio accelerato delle persone, mezzi di trasporto, grandi centri commerciali, ecc.).¹⁸

2. Un'antropologia “filosofica” in Gv 19,25-27?

L'interrogativo è d'obbligo: è possibile rinvenire un'antropologia in Gv 19,25-27 o si rischia di porre una domanda sbagliata anche se sostanzialmente legittima? Considerato il moltiplicarsi dei metodi e degli approcci al testo biblico (analisi retorica, narrativa, semeiotica, sociologica, psicologico-psicanalitica, antropologico-culturale, ecc.), con quale metodo l'indagine filosofica può avvicinarsi al testo biblico?¹⁹

Il mio tentativo – che considero solo un abbozzo appena schizzato – si

¹⁸ Cf POLLO, *Le sfide educative* 52-53.

¹⁹ Dopo la costituzione conciliare: *Dei Verbum*, il documento più qualificato dal punto di vista cattolico a proposito del tema dell'interpretazione della scrittura è senza dubbio quello della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993), EV/13 (1995), 2846-3150.

inserisce nel quadro di un'ermeneutica metafisica della persona, che non esclude l'ermeneutica del significato esistenziale, pratico, operativo degli aspetti storici ed empirici della realtà, ma che li rilegge dentro la consapevolezza critica della natura dell'uomo, costitutivamente aperta ed intenzionata alla trascendenza della verità e di Dio.²⁰

Potremmo riprendere così le quattro "coordinate antropologiche" già enucleate sopra (corporeità, relazione, libertà, temporalità/spazialità) e rileggerle dentro l'icona giovannea, e scoprire le potenzialità di questa lettura: la corporeità delle persone coinvolte nella relazione che si istituisce sul fondamento della libertà, nello spazio e nel tempo che nella loro precisa configurazione si aprono ad un'ulteriorità di significati che trascendono l'*hic et nunc*.

Ebbene, dentro queste quattro coordinate, è possibile forse proporre due ulteriori passaggi antropologici, che colgo nelle dimensioni del *dono* e del *limite* .

2.1. Antropologia del dono

L'evangelista Giovanni in 19,25-27 ci presenta un quadro composto da Gesù crocifisso, dalla Madre che sta presso la croce con altre tre donne e "il discepolo amato"; l'azione che si svolge in questi tre versetti è semplice: Gesù affida (dona) la madre al discepolo, e il discepolo alla madre, così che da quell'"ora" il discepolo la prende "*eis ta idia*" (lett. *fra le sue cose*), in casa sua.

È possibile cogliere in questo movimento circolare (che l'esegesi intertestuale ci svela essere ancora più profondo: Il Padre che "dona" il Figlio, il Figlio che "si dona" al Padre e "dona" con la sua morte, la *donna* /Maria – simbolo del nuovo popolo di Dio – al discepolo – simbolo di tutti i credenti in Cristo), una sintesi straordinaria per una antropologia del dono fondata sulla relazione.²¹

²⁰ Su questa complessa tematica cf MOLINARO A., *Metafisica ed ermeneutica in dialogo*, in MONDIN B. (a cura di), *Ermeneutica e metafisica possibilità di un dialogo*, Roma 1996, 144-161. Per la mariologia sono utili le osservazioni di ODASSO G., *Ermeneutica biblica in mariologia*, in *Theotokos* 1(1994)1, 37-42.

²¹ Cf GODBOUT J. T. - CAILLÉ A., *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri 2002; SEQUERI P., *Sensibili allo spirito* 79-114; MANCINI R., *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Assisi, Cittadella 1996; ID., *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Assisi, Cittadella 1999.

Jacques Godbout, nell'opera *Lo spirito del dono*, è riuscito a fornire una giustificazione esemplare della coimplicazione tra reciprocità e gratuità. Il dono è sempre una storia, è la memoria delle relazioni che mi costituiscono come persona originale. Solo così si sperimenta il riconoscimento del valore inestimabile di ciascuno, che non può mai diventare un possesso, per cui proprio nel donare le persone si confermano reciprocamente di non essere delle cose. «D'altra parte, il valore peculiare del dono non è dato né dal valore d'uso, né da quello di scambio, ma è il valore di legame. Questo sta nel riconoscere, al di fuori di ogni calcolo d'interesse, la ricchezza che la relazione con l'altro ha per me e, al tempo stesso, la ricchezza che io rappresento per lui. [...] Va poi sottolineato l'aspetto innovativo, inaugurale del dono. Esso è un atto di nascita, una novità inattesa che genera o rigenera il legame con l'altro in quanto soggetto libero, senza trarlo nella schiavitù del debito. Non per niente la nascita stessa, in tutte le società, rappresenta il dono per eccellenza. La generosità è generazione. Perciò un atto oblativo, a suo modo, sollecita la memoria della nostra nascita, invita a sentirci donati a noi stessi».²²

Cogliere in quest'icona giovannea uno spunto per un'antropologia del dono, credo voglia dire anche risalire alla relazione che ci ha costituiti e recuperare la consapevolezza che ciascuno esiste ricevendo, dentro una trama complessa di relazioni: siamo donati a noi stessi come dono vivente. «Ritrovare in sé la via del proprio radicamento apre al futuro, porta a scoprire il non-ancora del nostro essere. A partire da qui intravediamo la nostra vocazione personale, la strada che conduce, attraverso la libertà, alla possibile destinazione della vita. È allora che la finitezza del sé appare come *potentia* passiva nel senso indicato da Tommaso d'Aquino: 'la disposizione degli enti a ricevere la propria perfezione'. La persona non si identifica più con il *self made man*, ma rinviene nel proprio nucleo essenziale e incompiuto, questa *potentia* che è passività feconda, capacità di ricevere la propria pienezza».²³

²² MANCINI, *Il dono del senso* 178-179.

²³ *Ivi* 182-183.

2.2. Antropologia del limite

L'icona giovannea, ci dicono gli esegeti, «riceve luce dal confronto con Cana, ma rivela la sua eccezionale densità nel contesto immediato degli "atti" di Gesù in croce»²⁴ si tratta quindi di un evento che si iscrive in un contesto di sofferenza e di morte.

Ritrovare, nella profondità di questa scena, l'importanza di un'antropologia che non "salti" la dimensione del limite (sofferenza, male, morte) ma ne colga tutte le potenzialità in vista di un'educazione integrale della persona. È interessante a questo proposito riflettere sul verbo *heistêkeisan* (Gv 19,25a), usato da Giovanni: si tratta di uno "stare", di un permanere che permette, attraverso le parole di Gesù, la rivelazione di una nuova identità e per la madre e per il discepolo.

È una sfida da raccogliere: la finitezza in chiave filosofica non è un dato empiricamente brutto in cui ci si imbatte, ma è un'interpretazione della condizione umana nelle sue relazioni costitutive²⁵ che può essere colta secondo due dimensioni fondamentali: quella del finito che si apre all'Infinito e quella di cercare il significato del finito nel finito stesso. Ha ragione allora V. Melchiorre quando scrive: «L'uomo d'oggi, come mai in passato, va infatti sperimentando il proprio potere nei recinti dell'ente, ma proprio per questo mai come oggi diviene soggetto alla tentazione di sentirsi, nell'ente, signore dell'essere. Il sintomo maggiore di questa *hybris* o di questa contraddizione sta forse proprio nella mendace raffigurazione della morte, di cui l'uomo contemporaneo si è fatto sempre più esperto: una morte occultata e quasi sempre rimossa dai recinti domestici, persino 'proibita' nei luoghi della vita familiare, se non addirittura truccata con gli stereotipi belletti del vivente. La strategia di queste finzioni serve, certo, all'affaccendarsi industrioso delle opere, ma il suo prezzo è poi nello smarrimento della verità. Ne va infine dell'ultimo senso che pur dovrebbe stare a salvaguardia e regola di tutte le opere, ne va della possibile speranza che pur dovrebbe sostenere il soggiorno della vita».²⁶

Conclusione

²⁴ VALENTINI A., *La madre di Gesù nel mistero dell'«ora»*, in *Theotokos* 7(1999) 2, 320.

²⁵ Cf FERRETTI G. (a cura di), *Ermeneutiche della finitezza. Atti del VII colloquio su filosofia e religione*, Macerata, Università degli Studi di Macerata 1998.

²⁶ MELCHIORRE V., *Al di là dell'ultimo. Filosofie della morte e filosofie della vita*, Milano, Vita e Pensiero 1998, 12.

Ho cercato, in modo sintetico, di presentarvi una possibile traccia di quello che io ritengo un quadro di riferimento antropologico aperto alle prospettive di un'educazione globale della persona umana "oggi". Il breve percorso compiuto, sicuramente insufficiente, ci ha portati ad analizzare il punto di partenza nella corporeità, che è la prima percezione che ciascuno ha di se stesso/a, cioè quella di essere un vivente, per arrivare attraverso l'esercizio della libertà a cogliere la persona nel suo essere relazionale, dove la differenza diviene la condizione stessa della sua dicibilità, e lo spazio-tempo la condizione della sua autenticità.

I due brevi punti antropologici, legati al tema di questo seminario, non hanno invece alcuna pretesa di aver centrato il bersaglio: sono solo suggestioni che potrebbero forse essere di aiuto per una discussione e metodologica e contenutistica.

ALMA REDEMPTORIS MATER

Un approccio psicodinamico al tema: Maria nell'educazione di Cristo e del cristiano

Lucio PINKUS osm*

1. La prospettiva

La possibilità di un discorso tra discipline teologiche e scienze umane è già stata sperimentata e perfino validata da tempo. Due sono i fattori che hanno contribuito a questo cambiamento: il primo, una diversa auto-coscienza del mondo scientifico proprio sul concetto di scienza e, all'interno di questo paradigma, una diversa e direi più simmetrica collocazione delle discipline teologiche;¹ il secondo è costituito dall'esperienza del porsi in dialogo autentico, che ha suggerito un approccio in cui la tradizionale pretesa di neutralità o posizione oggettiva dello psicologo (e comunque dello studioso) venga temperata da una realistica esplicitazione delle proprie posizioni personali; è noto, infatti, quanto queste ultime influenzino comunque il discorso stesso, pur nel più rigoroso rispetto della metodologia legata al sapere delle specifiche discipline psicologiche.² Ai fini di questo lavoro, la posizione che dichiaro è da un lato la scelta del modello psicodinamico, con una più ampia valorizzazione dei contributi della psicologia analitica junghiana, dall'altro il modello della teologia dell'incarnazione come riferimento della mia decodificazione

* Lucio Pinkus osm, Psicoanalista-psicoterapeuta, Docente di Psicologia, Istituto Regionale di Ricerca Sociale, Trento.

¹ Cf MOLARI C., *Cambiamenti dell'orizzonte culturale e sue incidenze nella vita spirituale*, in AA.VV., *L'esistenza cristiana*, Roma, Borla 1990.

² Cf MC BURNEY D. H., *Metodologia della ricerca in psicologia*, Bologna, Il Mulino 2002³; SINI C., *Idoli della conoscenza*, Milano, R. Cortina 2002.

della fede nella Parola rivelata.³ Questi due percorsi hanno però un punto importante di convergenza, cioè la *categoria dell'esperienza*, in quanto la psicologia dinamica si interessa in modo privilegiato delle motivazioni e dei vissuti, mentre assumo qui come specifico della teologia l'analisi e la riflessione sulle dinamiche dei vissuti a livello di fede.

2. L'orizzonte della cultura tecnologica

Si può certo obiettare che la tecnologia, oltre ad aver dato luogo ad una logica tecnologica, abbia determinato anche una cultura.⁴ Tuttavia proprio tenendo presente l'obiettivo del nostro convergere, che è il pensare un progetto educativo, mi sembra irrealistico non prendere atto che i potenziali soggetti del nostro essere agenti di educazione vivono appieno nella dinamica dei cambiamenti epocali che hanno attraversato gli ultimi decenni,⁵ che costituiscono a mio parere, almeno per le generazioni in crescita, la *loro* cultura. In modo particolare intendo qui fare riferimento al cambiamento del *paradigma cognitivo*,⁶ sia nelle sue premesse teoriche che nelle sue declinazioni pratiche.

Abbiamo vissuto questa trasformazione già a livello scientifico: nella storia del sapere è stato a lungo privilegiato un paradigma cognitivo che si fondava su un approccio tendenzialmente concettuale e universale laddove, sul piano delle scienze bio-psico-sociali (ma di recente anche, per esempio, nelle scienze storiche), è chiaro che la solidarietà tra psiche e storia è tale, da segnare profondamente le direttrici della ricerca e delle sue applicazioni, tendendo a selezionare se non ad eliminare ogni approccio che non si collochi in questa linea. Considerando ora il più rilevante cambiamento epocale – il passaggio da una visione statica della natura ad una sua visione dinamica, che ha comportato per esempio il fatto che il

³ Cf PINKUS L., *Sul processo di fede*, in DOTOLO C. (a cura di), *Il Credo oggi*, Bologna, EDB 2001, 29-35.

⁴ Cf GALIMBERTI U., *Psiche e Techne*, Milano, Feltrinelli 2001.

⁵ Cf PINKUS L., *Senza radici? Identità e processi di trasformazione nell'era tecnologica*, Roma, Borla 1998.

⁶ Cf SIMONE R., *La terza fase*, Bari-Roma, Laterza 1999; CANGIÀ C., *La multimedialità: tipologia, criteri, scelta e valutazione per un uso educativo*, in *Orientamenti Pedagogici* 44(1997)1, 989-1001; EAD., *I bisogni espressivi delle nuove generazioni sfida all'educazione*, dossier in *Note di Pastorale Giovanile*, 33(1999)1, 29-36; CANTELMINI T. e coll., *La mente in Internet*, Padova, Piccin 2000.

tradizionale concetto di natura, proprio per esempio della filosofia aristotelico tomista (ma non solo) non è accettato attualmente dalla maggior parte della comunità scientifica – si vede come ad esso sia conseguita la perdita di unitarietà che su questo concetto veniva ritrovata: legge naturale, diritto naturale, atteggiamento della medicina nei confronti della natura ecc.

In particolare, abbiamo dovuto prendere atto che la *tecnologia*, nel suo influenzare la ricerca scientifica – per esempio nell’ambito delle neuroscienze o delle scienze della comunicazione – e quindi la cultura, è divenuta da molto tempo una *logica tecnologica* e quest’ultima, a sua volta, ha creato nuovi paradigmi cognitivi e comunicativi.

Questo elemento diviene rilevante in modo specifico proprio nel compito educativo, nella misura in cui quest’ultimo si propone di avviare e sostenere un continuo processo di cambiamento, per il quale un processo di comunicazione che fornisca semplicemente notizie non è sufficiente; esso deve poter trasmettere infatti delle *informazioni*, cioè – secondo le scienze della comunicazione – quei dati comunicativi che appunto operano un qualche cambiamento nel ricevente, modificandolo, tra l’altro, mediante un aumento di competenze a livello di analisi della realtà o di capacità decisionali.

In altri termini, è necessario rivisitare il nostro modello di comunicazione educativa, tenendo presente che la cultura giovanile contemporanea nasce già con un paradigma cognitivo differente, dove la comunicazione è appunto costituita da stimoli o comunque da unità, organizzate in modo da incidere sul comportamento di chi riceve. E questo, proprio tenendo conto della profonda modificazione del paradigma cognitivo e comunicativo, che da verbale passa a multimediale e interattivo. *Multimediale* ed *interattivo* sono termini che includono diversi processi: l’emotività, un ruolo attivo dell’interlocutore che viene così dotato di un certo potere contrattuale, la focalizzazione del discorso sul *presente*, con un uso molto sobrio della storia, la riconsiderazione del *valore del tempo* per le generazioni in crescita ecc. La parola scritta o parlata, senza un contesto visivo e sonoro e senza previsione di interazione immediata, è oggi confinata a pochi ambienti: forse la comunicazione in ambito sanitario, alcuni modelli un po’ desueti di insegnamento, e... l’omiletica liturgica!

Ne consegue che, se il linguaggio in cui è pensato un progetto educativo – particolarmente in un orizzonte cristiano, che vuol dare unitarietà e significato all’esistenza fino a varcare le soglie della morte – non viene concepito, formulato e trasmesso secondo segmenti informativi, cioè in

grado di produrre modificazioni nell'interlocutore (= educando), esso non è più di fatto un processo comunicativo, capace di dare informazioni e quindi d'incidere/modificare, bensì una sorta di *white noise*, (quel suono bianco della radio o di altri strumenti alla ricerca del canale giusto), che viene eliminato automaticamente.

3. Esperienza come fondamento conoscitivo

Il concetto di esperienza, caratterizzato nell'odierna cultura dallo sperimentare, provare – se vogliamo, da una sorta di predilezione per l'empirismo – è un concetto che andrebbe ripreso e approfondito. Il giudizio corrente di assumere questa tendenza come indice e, al tempo stesso, risultato di un consumismo senza limiti, di un “usa e getta” portato in tutti i settori della vita, pur avendo alcuni riscontri non comprende affatto la novità in corso e quindi non ci permette di formulare proposte educative credibili. Non dobbiamo sottovalutare come le neuroscienze, anche di recente, ripropongano il rapporto tra l'esperienza e l'*identità*⁷ o anche il *Sé*, giungendo a parlare di un *Sé neurale*.⁸

La ricerca più avvertita dimostra che l'esperienza modifica le connessioni neurali, cioè le trasmissioni e, quindi, tutto l'atteggiamento e le abitudini di una parte della personalità. L'esperienza, d'altra parte, è il veicolo principale dell'azione educativa; se l'educazione non diventa esperienza all'interno di una relazione, allora si tratta di addestramento, tecniche di controllo o di persuasione, ma non di quell'alimentare la vita in un fecondo interscambio, che è invece quanto qui ci proponiamo. E se i due soggetti non si modificano, non sono in un'autentica relazione.

È un concetto importante anche per la fede. Per esempio, la teologia potrebbe essere vista – almeno credo – come riflessione sull'esperienza di fede della comunità cristiana. Probabilmente questa definizione non è completa, ma permette degli agganci per trovare aspetti in comune; e, d'altra parte, anche per la comprensione del quadro evangelico oggi in oggetto, l'idea di esperienza diventa icona, quando coglie come quest'esperienza sia stata vissuta lungo una tradizione, che però non può essere

⁷ Cf BONICELLI E., *Io sono, tu sei*, Milano, Mondadori 2002; LEDOUX J., *Il Sé sinaptico*, Milano, R. Cortina 2002.

⁸ Cf SIEGEL J. D., *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, Milano, R. Cortina 2001.

limitata alla tradizione orale. C'è infatti una tradizione liturgica che è molto importante, perché la liturgia celebra delle memorie di esperienza, quindi è fondamentale. Inoltre, soprattutto oggi, dove c'è una certa amnesia della storia, la tradizione pittorica, musicale, poetica è veicolo che raggiunge la qualità dell'informazione. È molto più probabile, per esempio, poter fare una catechesi ad un gruppo giovanile attraverso brani musicali di varie epoche, compresa la nostra, ottenendo attenzione e partecipazione, piuttosto che attraverso una serie di conferenze. Siamo ad un risultato diverso, molto diverso. Questo per dire che l'esperienza è un concetto chiave.

Io credo, peraltro, che anche la Bibbia potrebbe essere letta parzialmente come il racconto di quelle esperienze che hanno portato persone e popolo a modificarsi nell'interazione con Dio, e le generazioni hanno trasmesso questo; in fin dei conti, il concetto di patto con Abramo produce una situazione che sarebbe oggi molto compresa. Il patto si fonda sulla reciprocità, questo vuol dire la pari dignità. Attenzione: nella lettura di oggi, la pari dignità non ha a che fare con "Tu sei Dio io non sono niente" (ciò che è vero), essa non significa interscambiabilità; vuol dire: "Lo so che Tu sei Dio e io non sono niente, però tu mi devi riconoscere come niente, come io ti riconosco come Dio". Questo è il paradigma mentale della soggettività e del vissuto da cui si può partire perché, quando in un processo educativo ciò non avviene, allora questa dimensione viene cercata in due derive.

Una di queste, non priva di rischi, è quella del prodigioso, dell'eccezionale: laddove non si instaura una relazione autentica con un testimone credibile e attento, avviene che alcuni soggetti, sovente psichicamente problematici, si dichiarino protagonisti di eventi particolari, quali apparizioni, intuizioni su percorsi spirituali specialissimi, capacità di discernimento. Per questa via il vissuto della relazione, dell'esserci, viene surrogato dall'identificazione inconscia con l'Altro – il Misterioso, il Potente, il Terribile, ecc. – e, in tal modo, essi assumono la valenza di leader carismatici, negando la propria fragilità o dispersione dell'Io, quindi l'incapacità di entrare in una relazione autentica, e sviluppando una rete di rapporti fondati sul *need of power*. Diversi movimenti giovanili (naziskin, forme di satanismo, ecc.) hanno alla base anche dinamiche di questo tipo.

L'altra possibile deriva è l'appiattimento acritico. Neppure in questo caso vi è relazione, bensì fusionalità in vario grado; in tali situazioni la soggettività rinuncia alla crescita, delegando ai capi la funzione del-

l'adulità e vivendo in un Io-collettivo, deresponsabilizzante e regressivo. Questa dinamica è stata rilevata, non solo in particolari movimenti ecclesiali o anche genericamente spirituali, ma pure nello sport e in diverse aggregazioni giovanili-adulte. Essa è, peraltro, anche uno dei dinamismi che fonda la pseudo-appartenenza nei tossicodipendenti da oppiacei.

4. La Madre del Signore come icona esperienziale educativa

Poiché parliamo qui di un soggetto che non possiamo interpellare direttamente, la madre di Gesù, abbiamo scelto di coglierne le dimensioni umane e spirituali – cioè la sua esperienza – traendola da:

a) quanto ci viene suggerito dalla tradizione fontale, contenuta nei Vangeli;

b) quanto ci perviene come esperienze di fede, suscitate dall'incontro con il modello di discepolato e di educatrice che è Maria di Nazaret nell'ampio alveo della tradizione cristiana: da quella che si evidenzia nell'insegnamento dell'autorità ecclesiale, a quella che si esprime nella liturgia, nell'arte o in altri contesti.

Credo non vi sia dubbio che, nell'ispirazione cristiana, il processo educativo abbia a che fare con la trasmissione della vita, non quindi di valori, comportamenti o dottrine, ma proprio della vita nel suo senso più pieno, umano e cristiano. Non possiamo tralasciare di ricordare che la più antica preghiera cristiana alla Beata Vergine-Madre, di cui abbiamo traccia, è il *Sub tuum praesidium*, che si rivolge espressamente alla *Sancta Dei Genitrix*, inaugurando un filone liturgico sull'interazione tra i credenti e la Madre di Gesù, di cui l'antifona *Alma Redemptoris Mater* costituisce una sintetica e splendida narrazione.

Affermo fin da ora che il metodo educativo (o forse sarebbe più giusto dire la prassi educativa?) della Madre di Gesù rispecchia quello che oggi diciamo un processo di circolarità,⁹ cioè una relazione educativa che da entrambe le parti, sia pure in modo diverso, alimenta la vita: il figlio alimenta la Madre e viceversa; paradigma, questo, che poi la tradizione ritroverà nei rapporti dei Santi e delle Sante con la Vergine Madre. È molto difficile separare tutto questo. Bisogna trovare altri modelli, altri modi di dire con fedeltà questa circolarità, che peraltro appartiene al più antico sentire della Chiesa, dove l'aforisma riportato da Gregorio Magno, a pro-

⁹ Cf FORMENTI L., *Pedagogia della famiglia*, Milano, Guerini 2002.

posito del rapporto vitale con la Parola – *Scriptura crescit cum legente...* – già esprime un modello di circolarità. Perché questa Parola deve crescere con chi legge? Perché il lettore giunga a quella pienezza d'identità che lo rende testimone capace di consegnarla alle prossime generazioni, inculturata proprio col filtro dell'esperienza, questo è il punto. Non è il libro che va trasmesso, ma l'esperienza salvifica che il libro ci ripropone: è questa che alimenta la vita, è questa che educa il/la credente. La stessa assemblea liturgica eucaristica risente o ha risentito di difficoltà, perché non è chiara la circolarità che va dall'assemblea al Padre, al Figlio, allo Spirito. Se non c'è questa circolarità – e a volte non è così consapevole – è certo che ci sono delle difficoltà. Questo per dire che il discorso della pedagogia circolare ha delle premesse nell'esperienza della Chiesa cattolica, che forse non sono state sempre valorizzate, benché ci fossero e fossero già alla nostra portata.

5. Memorie di una storia personale

Le fonti scritturistiche e liturgiche, costantemente riproposte dall'insegnamento autorevole della chiesa, insistono sul concetto della Donna di Nazaret come modello del compito evolutivo religioso di ogni credente;¹⁰ esse ci offrono alcune memorie, scarse ma sufficienti a tratteggiarne la personalità e, sia pure per grandi lineamenti, il percorso di identificazione.

Se ripercorriamo questo percorso, possiamo quasi ricostruire il processo di identificazione seguito da Maria, partendo dall'impegno unificante – comune ad ogni persona umana – di portare a compimento la propria identità, nel suo specifico di donna e di madre, fino al suo impegno più strettamente legato alla fede nel Dio di Gesù che, come per ogni cristiano, è quello di divenire compiutamente e consapevolmente “figlio/a di Dio”, avendo come riferimento scelto liberamente e senza riserve Gesù Cristo, nell'ambito di una comunità di fede (Chiesa), che accoglie la missione di continuare nella storia la presenza efficace degli ideali che ci sono stati consegnati dal Vangelo e dall'insieme della tradizione cristiana.

¹⁰ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa: Lumen Gentium*, n. 52-69 (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum (EV)*/1, Bologna, Dehoniane 1979¹¹, 426-445; PAOLO VI, *Esortazione apostolica: Marialis cultus*, n. 1-58 (2 febbraio 1974), in *EV*/5, 13-97.

Alcuni aspetti, che si possono cogliere già nei dati esegetici sui testi scritturistici riguardanti Maria, ci informano sugli snodi del suo cammino umano-spirituale.

5.1. *Essere se stessa*

Per ovvio che possa sembrare, pure sappiamo che *essere se stessi* – sapere chi si è ed accettarsi – non è una meta facile: tutti nasciamo già come frutti di desideri, di progetti fatti su di noi, di aspettative, e abbiamo il compito di affrancarci da tutto questo per costruire la nostra vera identità. Maria di Nazaret ha perseguito la propria identità, innanzitutto accettando fino in fondo la propria condizione di creatura con lucida coscienza dell'impotenza radicale che segna l'essere umano. Poi, accettando la propria identità senza chiedere conferme, né al contesto familiare o amicale e neppure alla tradizione religiosa in cui era inserita, ma accogliendo senza riserve le proposte che la Vita le offriva; riferendosi strettamente, non tanto alla cultura del suo gruppo di appartenenza, ma proiettando con fiducia assoluta la propria autorealizzazione, e quindi il compimento della propria identità, sul *nome* che per Lei era scritto nei cieli.

Da questi accenni si può intuire quanto Maria sia stata capace di rendersi libera dai condizionamenti, legati alle aspettative che famiglia e cultura potevano avere nei suoi confronti, come pure dalle sue stesse progettualità personali, quali sono indicate per esempio dall'essere promessa sposa di Giuseppe.

Essere se stessi – condizione basilare per il processo di identificazione e competenza inderogabile della funzione educativa – non è semplice, perché richiede sovente lunghi percorsi in solitudine, esige di sopportare il peso di tradire aspettative e non raramente comporta sensi di colpa e di disagio per quanti, pur amando, deludiamo. Il più delle volte, infatti, una ricerca fondata sulla fede comporta percorsi non chiaramente prevedibili o descrivibili e ancor più spesso non accettati né compresi. Possiamo dire, in qualche modo, che Ella ha accettato il rischio e la responsabilità derivanti dal diritto di essere se stessa. I brani evangelici che parlano di Maria la mostrano quasi sempre come una figura sola, un po' staccata dall'ambiente: non si narra di amiche o di specifici legami con nessuno, né parente, né apostolo o discepolo del Signore (a parte forse, dopo la morte del Figlio, il giovane discepolo Giovanni).

In questa narrazione, mi sembra di scorgere un elemento importante,

comune a chiunque decida di impegnarsi in un cammino di autentico compimento della propria identità, soprattutto in una prospettiva cristiana: anche Maria ha dovuto accettare una certa ed inevitabile solitudine, legata alla progressiva scoperta del mistero che chiama a traguardi ed offerte inedite e, contemporaneamente, esige la consapevolezza di una necessaria diversità dai modelli e dai valori dominanti in un determinato contesto. Questo processo implica un'autenticità di autocoscienza che, pur non sottraendosi a confronti, rinuncia a conferme esterne, alla pacificante sensazione di appartenenza non conflittuale al gruppo e/o alla cultura, per aprirsi ad una sorta di provvisorietà esistenziale che rasenta la precarietà spirituale, che trova solo nella fede il suo orizzonte di senso e nella speranza la sua forza.

5.2. Una diversa forma di generatività

La relazione madre-figlio è stata studiata a fondo negli ultimi decenni e con risultati notevoli. Forse, però, un aspetto è stato un po' sottovalutato. Leggendo la letteratura psicologico-evolutiva si ha spesso l'impressione, infatti, che il figlio/a siano un po' degli... universali astratti. Noi sappiamo invece che non nasce soltanto un figlio/a, bensì un essere umano che diviene figlio/a solo se appartiene ad una determinata cultura. Andrebbe forse sottolineato meglio che, se nella cultura semitica l'identità sociale è legata solitamente al padre (dove l'uso di chiamare per esempio Giuseppe figlio di Davide), il suo radicarsi nella cultura, o l'essere considerato appartenente alla cultura, è strettamente connesso con la figura materna.¹¹ È da questo contesto che la figura materna trae la sua importanza per il futuro del figlio/a, anche dal punto di vista dello sviluppo dell'atteggiamento verso la vita: intesa, non tanto come valori etici – più legati al rapporto con la figura paterna –¹² ma come capacità di amore oblato e, quindi, come presupposto della fede in Dio. Questi temi sono stati sviluppati ampiamente e con profondità dal prof. Vergote e dalla scuola di Lovanio, e in modo particolarmente impegnato e riconosciuto,

¹¹ Cf NATHANT T., *La fabbrica culturale degli uomini: avo o padre?*, in DONGHI P. (a cura di), *Il sapere della guarigione*, Bari-Roma, Laterza 1996.

¹² Cf CIGOLI V., *Intrecci familiari. Realtà interiore e scenario relazionale*, Milano, R. Cortina 1999.

dalla professoressa Gertrud Stickler.¹³

Possiamo quindi partire da questo elemento per considerare quale tipo di generatività ha vissuto Maria di Nazaret e che implicazioni potrebbe avere per il processo educativo.

Un primo dato sulla qualità del rapporto tra Maria e il figlio ci viene da una costante della vita di Gesù: se l'uomo Gesù ha saputo affidarsi senza riserve alla volontà di Dio, evidentemente ha ricevuto dalla madre l'ambiente idoneo a sviluppare poi la sua fede piena e la capacità di amore oblativo fino al dono della propria vita. Questo prendersi cura, questo tipo di generatività, accompagna tutta la vita di Maria che, pur tra dubbi o incertezze, alimenta nel figlio l'oblatività e la fede radicale. Perfino nel momento della desolazione, Gesù avvertiva l'amore fiducioso della Madre, ritta ai piedi della croce, che lo sosteneva e gli infondeva fiducia.

Proprio a partire da questa esperienza è possibile osservare il processo di circolarità educativa: dalla scena del Golgota emerge una nuova forma di generatività di Maria, che oggi chiameremmo la *generatività sociale*.¹⁴ Nel passaggio dalla generatività parentale – legata ai vincoli culturalmente e biologicamente predeterminati – a quella sociale, emerge un modello nuovo del prendersi cura, maggiormente segnato da libertà di scelta, da una disponibilità più gratuita, dall'attenzione verso le realtà fragili o deboli, come pure dall'impegno nel preparare e sostenere percorsi perché la vita abbia un futuro, perché cioè chiunque trovi chi si prende cura di lui e dei suoi bisogni.¹⁵

La generatività sociale, varcando il limite già umanamente enorme della morte del figlio, neppure sostenuta dalla presenza degli apostoli, ha consentito a Maria di vivere appieno l'esperienza di essere *Alma Redemptoris Mater*. Anche in quel momento Maria alimentava la vita del Redentore, perché la presenza oblativa della Madre ha sostenuto l'uomo Gesù, non solo nel vivere quell'esperienza, ma nel viverla con tale pienezza da darci un insegnamento inedito, che cioè nessuna condizione, per quanto

¹³ Cf STICKLER G., *Donna, educatrice alla pace. Aspetti psicologici*, in *Rivista di Scienze dell'educazione* 33(1995)1, 29-32; EAD., *Ferite narcisistiche e dinamiche dell'evoluzione religiosa*, in ALETTI M. - ROSSI G. (a cura di), *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici dell'identità religiosa in una società pluralista*, Torino, Centro Scientifico Editore 1999, 45-64.

¹⁴ Cf SCABINI E. - CIGOLI V., *Il familiare. Legami, simboli e transizioni*, Milano, R. Cortina 2000.

¹⁵ Vorrei sottolineare che questa forma di generatività non è legata all'essere donna, ma è possibile ad ogni persona umana.

ingiusta possa essere, impedisce di comunicare il dono di Dio. Da questa esperienza Maria viene trasformata: ascolta le parole che il Figlio le dice e inaugura così un nuovo modo di essere credente. Già discepola, viene ora chiamata ad essere testimone che trasmette, e in certo senso genera, alla fede la prima Chiesa: l'offerta che lo Spirito le presenta attraverso le parole del Figlio è di assumere anche Lei il male – come il figlio – e di investire ogni energia perché, pure da quella situazione obiettivamente ingiusta, possa emergere la gloria di Dio. Mentre compiva il tempo del prendersi cura del Figlio alimentandone sino in fondo la vita, la Madre riceveva da Lui un'offerta inedita di vita: essere madre, cioè prendersi cura e sostenere, la comunità dei credenti¹⁶. Questo evento segna realmente un'ora (nel senso giovanneo), il compimento cioè di un percorso dell'avventura umana perché possa aprirsi ad accogliere nuove sollecitazioni dello Spirito.

Rispetto a noi, Maria rappresenta il compimento di un modello culturale e la possibilità di comportamenti inediti. Non dimentichiamo che, per realizzare questa forma di generatività, Maria di Nazaret ha espresso di fatto comportamenti inconsueti, se non addirittura innovativi: che una donna ebrea, presumibilmente ritenuta vedova e con il figlio morto, non vada in casa del più anziano dei parenti maschi equivale, dal punto di vista di un certo ebraismo, ad una trasgressione al costume e, da un altro punto di vista, ad un'innovazione. Che Giovanni l'abbia presa tra le "cose sue" è una grossa innovazione. La tradizione prescriveva, infatti, che la donna rimasta sola andasse ad abitare con il figlio maggiore o con il parente maschio più anziano, restando perciò comunque all'interno della sua famiglia. Anche oggi, la tradizione ebraica più rigorosa difficilmente capirebbe una scelta diversa. Non sappiamo quali risonanze abbia provocato il modo di agire di Maria, solo rileviamo la libertà e la novità della sua condotta. La narrazione evangelica ci propone anche un altro evento, da cui emerge questa linea innovativa rispetto ai modelli tradizionali: il raccogliersi attorno a Lei dei credenti, presi da paura. Sembra quasi una riunione di preghiera sul modello sinagogale, che però appare in qualche modo presieduta da una donna, della quale peraltro, quasi a sottolinearne con forza solo la presenza, non viene riportata alcuna parola.

¹⁶ Cf Orazione dopo la Comunione della *Messa della B.V. Addolorata* (15 sett.), *Messale proprio O.S.M.*, , Roma, Curia Gen. dei Servi di S. Maria [s.d.].

6. Dalla maternità alla reciprocità sponsale

Vorrei soffermarmi su come la comunità cristiana ha elaborato l'esperienza di Maria ai piedi della Croce e, più in generale, la sua partecipazione al *mysterium iniquitatis* vissuto dal Figlio. Nella tradizione liturgica del rito romano prima della riforma del Concilio Vaticano II, vi era la festa della Beata Vergine Addolorata o dei Sette dolori (sette, com'è noto, per indicare la totalità e la pienezza) della Madre del Signore, tuttora rimasta come memoria nel calendario liturgico universale. In questa memoria, le antifone ai vesperi, come pure le letture delle Ore minori, erano tratte dal *Cantico dei Cantici*; tali testi presentano anche assonanze profonde con le memorie quotidiane di Maria ai piedi della croce, presenti in diverse Liturgie delle Ore del rito bizantino.

Sorge allora la domanda: quale esperienza vissuta dalla comunità cristiana ci riportano quei testi liturgici, che sono stati usati per quasi due secoli e mezzo? Quale elaborazione spirituale ha sollecitato l'esperienza di Maria, ri-vissuta nell'*hic et nunc* liturgico dai credenti lungo il tempo? Forse questa scelta peculiare della liturgia vuole indicare che la comunità cristiana ha vissuto e ci trasmette l'esperienza che, dopo quell'evento – quell'*ora* – la madre, divenuta discepola, entra in una simmetria inedita e indicibile col figlio che, per esprimersi, non trova metafora più adeguata di quella della sponsalità.

Mi sembra di poter proporre qui due riflessioni, ovviamente senza la pretesa di esaurire in questo la dimensione mariana, che offre molti spunti anche in altri luoghi, per esempio nella sollecitudine della visitazione. L'assumersi il dolore, soprattutto il dolore incolpevole, innocente, e il testimoniare che dalla morte sgorga comunque la vita, il continuare gli ideali di perdono e di riconciliazione, sono gli atteggiamenti che ci configurano ad immagine del Primogenito. È attraverso questo percorso che il credente cresce fino alla perfetta statura di figlio/a, acquistando in questo quella sorta di simmetria col Cristo, che la tradizione greca chiama appunto la divinizzazione della nostra umanità. In altri termini, come già la Vergine Maria anche il credente, divenendo luogo dove la Parola genera vita, cambia il suo rapporto col Padre, passando da posizioni più infantili o adolescenziali a quella fiducia piena che lo rende maturo nella fede, capace pertanto di accogliere un dono di vita così ricco da varcare la morte, come appunto è avvenuto nel cammino di fedeltà di Maria di Nazaret.

L'altro aspetto che mi sembra rilevante è il diverso tipo di coscienza – e quindi di atteggiamento – verso il mistero del male, che ci propone

l'esperienza della Madre di Gesù. Alla memoria del dolore della Madre del Signore il medioevo ha associato espressioni eloquenti, anch'esse di tipo sponsale. Per esempio, nella *Legenda de origine ordinis fratrum Servorum sanctae Mariae*,¹⁷ Maria viene indicata come madre e donna vedova del figlio. Sembra di poter cogliere qui l'intuizione di come la Vergine Maria, proprio per quella paradossale possibilità di cambiare i ruoli nascendo nuovamente nello Spirito, divenga tipo dell'umanità sposa del Cristo: dimensione questa che, come a Lei, si dischiude per ogni credente che segua fino in fondo percorsi di fedeltà e di dedizione. Ma il dolore di Maria per la morte di Cristo non è legato semplicemente alla perdita del figlio, bensì alla coscienza che il vero *mysterium iniquitatis*, e quindi il vero male dell'umanità, si verifica quando non vi sono credenti a rendere presente il Figlio, continuandone gli ideali, trasmettendo come Lui l'amore e la misericordia del Padre, operando per la giustizia e la pace. Quest'ottica include anche la prospettiva che una certa sofferenza per l'assenza dello Sposo accompagnerà sempre l'avventura umana, finché il Cristo non ritorni appunto nella pienezza della gloria.

Mi sembra che questa lettura sia liberante, rispetto ai sedimenti culturali che, in qualche modo, ancora oggi attribuiscono a Dio le malattie o i mali dell'umanità: sia riconducendo questi processi alle loro origini diremmo creaturali, sia invitando a focalizzare il vero nucleo del problema nell'assenza del Signore, laddove manchino le persone che lo rendano presente.

7. La generatività sociale in nome di Lei

La tradizione cristiana ha assimilato profondamente la maternità che chiamiamo spirituale o, se vogliamo, la generatività sociale della Madre del Cristo. Non dimentichiamo che fin dall'antichità le iniziative delle comunità cristiane, come pure di singole persone che nello spirito delle beatitudini hanno dato una risposta ai bisogni più urgenti, sono sorte in nome di santa Maria. Dai più antichi ospizi/ospedali, ai luoghi di cura per malattie mentali (per quanto possibile con le diverse impostazioni scientifiche e culturali del tempo), fino alle più recenti realizzazioni dell'800 e del '900. Tutto questo non sembra poter essere letto come casuale, bensì

¹⁷ Cf *Fonti storico-spirituali dei Servi di S. Maria*, vol. I, Bergamo, Servitium 2000.

come effetto di una esperienza assimilata, che ha saputo generare iniziative del tutto inedite.

8. Analogie psicodinamiche

Le riflessioni presentate delineano un autentico processo di identificazione, che conduce santa Maria a quella pienezza di identità che le consente di affidarsi completamente al Padre, realizzando una fecondità che va oltre la sua storia terrena. Pervenire ad un Sé autentico ed ad una pienezza di fedeltà costituisce un'esperienza che, nei rispettivi contesti culturali, può essere proposta e rivissuta in ogni progetto educativo. Sottolineo qui alcuni elementi più legati alla costruzione di questo progetto.

8.1. Accettare fino in fondo se stessi e quindi la propria creaturelità

Questo atteggiamento, soprattutto in un orizzonte di fede cristiana, è premessa efficace della capacità d'instaurare relazioni autentiche, ciò che costituisce il nucleo del processo educativo. Una relazione autentica non è una simbiosi più o meno mascherata, o una confusa ricerca di noi stessi, di qualcosa che ci sfugge e senza il quale ci sembra impossibile continuare a vivere o, almeno, a vivere con serenità. Finché non riusciamo ad accettare fino in fondo la nostra unicità, l'altro non è realmente "un altro" ed ogni rapporto è, per così dire, falsificato: solo le persone che si riconoscono diverse sono in grado di instaurare una relazione che, proprio in quanto fondata sul dato reale della diversità reciproca, è autentica e simmetrica, non parassitaria, né simbiotica o strumentale. Proprio le relazioni di questo tipo svolgono un ruolo fondamentale nell'aiutarci a vivere come un diritto/dovere, l'essere quella specifica e singolare persona che ciascuno di noi è.

Grazie a questo atteggiamento, Maria ha potuto accogliere integralmente e favorire la "peculiarità" di Gesù, anche senza comprendere a fondo i suoi lunghi e articolati passaggi, dalla scelta di farsi predicatore itinerante, all'individuazione del singolare e specifico compito messianico che gli veniva affidato, fino alla comprensione piena della sua realizzazione nel mistero pasquale.

8.2. Oblatività nell'interdipendenza

Nella diaconia dell'educazione, non è rara l'affermazione che viviamo “per” gli altri, addirittura “per” Dio. Queste espressioni possono essere inverate, proprio riflettendo sul processo mediante il quale la Madre di Gesù è stata educatrice. Forse, non siamo infatti consapevoli di come, se si eccettuano personalità molto particolari e direi rare, l'affermazione di “vivere per gli altri” o persino “per Dio” può mascherare spesso un insano bisogno di onnipotenza.

Per questo, è fondamentale la capacità di essere coscienti (e coerenti) che il generare nell'educazione riguarda un duplice adempimento della volontà di Dio: il compimento dell'identità dell'educatrice e quella degli allievi/e. In comune, vi è appunto un processo di crescita che si affida ad un orizzonte di fede, nel quale “la madre diviene sorella, amica e discepolo”.

8.3. Identità, spiritualità, inculturazione

Il riferimento privilegiato alla Madre di Cristo significa, dunque, prendere coscienza del ruolo significativo svolto da Maria in momenti decisivi della storia della salvezza e – facendone memoria – apprendere dai suoi atteggiamenti, dalle scelte che ha operato, dalle sofferenze, dal cammino percorso nella fede, i processi vitali attraverso cui si dilata l'evangelo e si accoglie l'azione dello Spirito nella storia, nella duplice fedeltà appunto al Regno e alla storia. La storia richiede però, oggi, una valutazione più approfondita del ruolo materno che, per un verso, aiuta l'educando a radicarsi nella propria cultura e, per l'altro, opera in modo che tale radicamento sia inclusivo, non esclusivo, nei confronti di altre culture. Si tratta di un compito che il progetto educativo deve affrontare, proprio per la complessità peculiare del sostenere i processi di costruzione di una identità, in cui la dimensione culturale sia adeguata alle richieste (e alle insufficienze) della nostra società, sia in senso di identità soggettiva, che interpersonale che, infine, orientata alla trascendenza.¹⁸ Per questo, l'icona

¹⁸ Rimando ai lavori di P. Del Core su questo tema, come EAD. - PORTA A. M. (a cura di), *Identità, cultura e vocazione. Quale futuro per la formazione in Europa?* Roma, LAS 2002; DEL CORE P., *Identità e alterità. Fondamenti dinamici della reciprocità e percorsi maturativi*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 38(2000)2, 201-234.

mariana ispira un atteggiamento educativo che costruisca identità lealmente appartenenti alla propria comunità di fede e di cultura e, al tempo stesso, aperte allo scambio non pregiudiziale con altre religioni e culture; l'obiettivo è, in ultima analisi, quello di favorire nei soggetti dell'educazione un processo di identificazione, che li renda capaci di delineare un progetto compiuto di vita, sostenuto da valori adeguati e perseguito con determinazione convinta e, tutto questo, in un'ottica che non sia più quella della mera "perfezione individuale", bensì della responsabilità solidale verso la società e il futuro.

9. Maschi o femmine o... creature nuove?

Ho voluto tenere per ultimo questo aspetto del progetto educativo e del percorso di identità, ancora così sensibile ai nostri giorni. Credo che la tradizione cristiana – traendo frutto dalle scienze umane e dalle riflessioni della teologia delle donne – possa oggi offrire al progetto educativo una dimensione autentica e, al tempo stesso, non ambigua e neppure basata sulla conflittualità permanente. In questo ambito, soprattutto la dimensione liturgico-simbolica di Maria di Nazaret suggerisce piste di integrità dell'identità umano/religiosa.

Per esprimere l'uni-duplicità della persona umana, uno dei modelli a cui si è fatto ricorso è quello archetipico, di cui lucidamente scrive Giulia Paola Di Nicola: «L'archetipo prende oggi la sua piena luce in una cornice personalista, in sintonia col mutamento della realtà e l'emergere dei nuovi bisogni qualitativi legati alla dignità della persona, uomo e donna. Dopo la crisi della ragione, il riferimento alla persona non può proporsi come un ulteriore sistema in sostituzione di quelli obsoleti, perché si sgretola proprio la logica della totalità e della sintesi che la ragione produce. Viene in luce la difficoltà del pensare la persona al di fuori del rapporto dialogico che ne esalta la irripetibilità e la comunicabilità. Perciò noi non possiamo rispondere alla domanda sull'Io se non ripercorriamo il processo nel quale l'Io, rapportandosi ad un tu, diviene se stesso mentre costituisce il noi».¹⁹ Quest'analisi, attinente all'ordine archetipico-simbolico, consente di assumere in modo proprio ed esistenziale l'icona tipica del

¹⁹ DI NICOLA G. P., in MILITELLO C. (a cura di), *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici della identità femminile e maschile*, Torino, SEI 1996, 101-102.

femminile in chiave cristiana – che è appunto la beata Vergine Madre – come un fattore dinamico del processo d'individuazione.²⁰

Credo, del resto, che proprio oggi sia importante formare persone coscienti del fatto che «la realtà dell'essere umano deborda in modo infinito la differenziazione sessuale. Ogni individuo è di fatto maschile e femminile: dall'uomo alla donna cambia solo il polo d'emergenza. Così la coppia, lungi dall'essere l'arena in cui si affrontano due specie estranee, è il luogo in cui si rivelano e si uniscono, oltre al sesso dominante in ciascuno, la virilità della donna e la femminilità dell'uomo».²¹

²⁰ Cf PINKUS L., *Maria, realizzazione totale e perfetta della persona umana*, in AA. VV., *La donna: memoria ed attualità*, vol. II/1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2000, 162-205.

²¹ DE SOUZENELLE A., *Il femminile dell'essere*, Palazzago (BG), Servitium 2001.

COMUNICAZIONI

Perché t'amo Maria Maggio 1897

Maria, tu m'appari in vetta al Calvario,
presso la Croce, come all'altare il prete:
 offri l'Emmanuele mite, Gesù,
 e così plachi la giustizia del Padre!
Madre addolorata, un profeta l'ha detto:
«Non c'è alcun dolore pari al tuo dolore!».
 Tu resti in esilio, Regina dei martiri,
e del tuo cuore per noi dai tutto il sangue!

La casa di Giovanni è il tuo solo asilo:
 supplisce Gesù di Zebedeo il figlio.
Questa notizia il Vangelo dà per ultima,
 poi più non parla della Regina nostra.
Ma quel silenzio profondo, Madre amata
Non svela forse che il *Verbo Eterno* vuole
 cantar *Lui stesso i segreti di tua vita*
 e stupire i *tuo*i figli, del Ciel gli eletti?

SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO,
Opere complete. Scritti e ultime parole,
Città del Vaticano, Libr. Edit. Vaticana 1997, 726-727.

LA FORZA DELLA FEDE NELLA PERSONALITÀ DI MARIA E LO SVILUPPO DELLA SUA MATERNITÀ

Gertrud STICKLER fma*

Il tema proposto per il pre-seminario è d'interesse indiscutibile dal punto di vista psicologico, ma risulta molto complesso per vari motivi, soprattutto perché l'immagine e il ruolo di Maria, nel contesto socio-culturale e religioso del nostro tempo, sono carichi di ambiguità e ambivalenze. Pensiamo ai vari significati delle espressioni: “donna”, “vergine”, “madonna”, “madre” (“vergine-madre”), “ancella” o “serva”, “ausiliatrice”, “consolatrice”, Madre d'un unico figlio, madre di Cristo (uomo-Dio) dal quale sarà coinvolta ad estendere le proprie relazioni di maternità a tutti gli uomini, come si deduce dalla pericope che è stata proposta per questo pre-seminario (Gv 19,25-27).

Lo studio di Maria dal punto di vista psicologico si presenta inoltre problematico per il fatto che non si tratta di un soggetto comune, paragonabile senz'altro a tutti gli altri che lo psicologo e lo psicoterapeuta possono osservare dal vivo, in un'interazione reale, più o meno prolungata, che porti a conoscerne in profondità il vissuto e dal quale essi riconoscono di imparare molto a loro volta. Le uniche fonti della conoscenza del soggetto in questione – la cui vita è reale, storicamente accertata, ma distante da noi di 2000 anni – sono indirette, reperibili concretamente nella S. Scrittura e nella tradizione religiosa.

È pertanto doverosa una premessa metodologico-epistemologica, come condizione necessaria per impostare correttamente il discorso ed assicurare la validità della ricerca dal punto di vista psicologico.

* Gertrud STICKLER fma, Docente di Psicologia della Religione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma.

1. Premessa metodologico-epistemologica

Occorre sottolineare innanzitutto il riconoscimento onesto del limite dello psicologo che non ha gli strumenti metodologici adeguati per esaminare, e tanto meno per confermare o contraddire le verità concernenti la fede religiosa, a cui una persona credente aderisce; né può accertare la realtà o meno del suo rapporto con il soprannaturale e l'azione della grazia di Dio nella persona. Il misconoscimento di questo limite metodologico ha portato nel passato – a partire da Freud – al rifiuto della considerazione e a volte persino al completo discredito della religione nel discorso psicologico. È tuttavia interessante notare che, fin dagli anni '50, e in particolare negli ultimi decenni del millennio trascorso, sia nato un crescente interesse per gli aspetti della religione e la conseguente rivalutazione psicologica del vissuto religioso, proprio all'interno di varie teorie della psicanalisi, le quali vengono valorizzate specificamente nell'ambito della Psicologia della Religione.

A condizione di disporre di un materiale biografico-storico o/e autobiografico sufficientemente consistente e valido, lo psicologo e soprattutto lo psicoterapeuta, così come ascolta ed osserva una persona umana dal vivo, può analizzare anche un personaggio storico del passato, un eroe o un santo, certo con le debite premesse metodologiche.¹

Per conoscere in qualche modo la personalità di Maria lo psicologo deve interrogare l'unica fonte a sua disposizione, come si è detto sopra, la Bibbia, che narra le condizioni di vita, gli eventi ordinari e straordinari di Maria. Egli cercherà di cogliere, con un atteggiamento di partecipazione empatica ed immedesimandosi il più possibile con i fatti, che essa stessa o che altri riferiscono su di lei, per interpretarne il vissuto. Per evitare le facili idealizzazioni, i sentimentalismi e le mistificazioni che possono porta-

¹ Studi di tipo psicologico o psicanalitico sono stati compiuti su parecchi Santi, come, per esempio, su S. Agostino, Santa Teresa d'Avila, Santa Teresa di Lisieux, Don Bosco, ecc. Essi illustrano l'interesse rivolto alle caratteristiche della loro vita, agli aspetti psicologici e alle dinamiche dello sviluppo della loro personalità e del loro modo d'essere in interazione con gli altri, con il mondo circostante e con Dio. Tali studi accettano, come dato di fatto acquisito da altre fonti, l'eccellenza di fede e di santità della persona in questione, realtà che non può essere controllata o inverata da parte della psicologia, ma che deve essere presa in considerazione, come una variabile che, nell'evoluzione e nella strutturazione della personalità in questione, occupa un ruolo essenziale.

re a possibili distorsioni di una comprensione realistica di Maria,² occorre considerare la sua persona in tutta la sua complessità: essa è una creatura umana, storicamente reale, appartenente ad una famiglia d'origine ebraica e ad un ambiente socio-culturale determinato, nel quale elabora, crescendo, un suo progetto di vita, in conformità alla propria condizione ed all'età, come per esempio il fidanzamento e il matrimonio. Accanto a questi fatti umani le Scritture narrano eventi soprannaturali che, ad un certo punto, sconvolgono la "vita normale" di questa fanciulla ebraica, facendo di lei una "prescelta da Dio", chiamata ad una vocazione unica, tutta speciale, che la rende protagonista, accanto a Dio, dell'avvento di una nuova era storica nel mondo, l'evento salvifico dell'umanità.

Dal punto di vista psicologico interessa soprattutto conoscere il collegamento tra i doni di natura e l'esperienza legata alla "grazia" nella vita concreta di una persona, l'incidenza degli eventi straordinari sul suo vissuto e sulla sua crescita umana e religiosa. Interessante è ciò che lo stesso racconto della Scrittura, sebbene parco di parole, evidenzia: né le predisposizioni ottimali, né gli eventi soprannaturali fanno di Maria una specie di dea, togliendole l'umana fatica del vivere quotidiano, proprio di ogni creatura umana; né privandola della gioia e della sofferenza impliciti nell'impegno gravoso di una missione speciale affidatale da Dio. Al contrario, colpisce una costante evidenziata dalla Bibbia: Maria si trova continuamente di fronte al mistero che essa "non comprende", che deve faticosamente affrontare, "portare" ed elaborare per proseguire nel semibuiro di un cammino di fede.

Particolarmente delicata, dal punto di vista psicologico, è appunto la considerazione di Maria nel suo essere interamente donna, e contemporaneamente la "Tuttasanta", quale condizione e frutto della sua predilezione da parte di Dio ad una vocazione unica. Allo psicologo interessa fortemente vedere come gli eventi soprannaturali – ai quali Maria, figlia del suo tempo e del suo ambiente, è soggetta – incidono sulla strutturazione della sua personalità, sulla sua capacità di superare i condizionamenti socio-culturali dell'ambiente, per assumere la vocazione speciale e la conseguente trasformazione del precedente progetto di vita.

² Romano Guardini, nel suo saggio: *Die Mutter des Herrn*, Würzburg, Werkbund Verlag 1955, 19-21, spiega che una conoscenza realistica della persona si può raggiungere nel prendere in considerazione tutte le sue espressioni, tutto il suo essere: le sue azioni e parole, il soffrire e il pregare possono portarci il più possibile vicino alla realtà della vita di Maria se contemplate a partire da ciò che la Scrittura, per quanto limitatamente, dice di lei.

È soprattutto di fronte a questi fatti straordinari, di cui parla la Scrittura, che sorgono vari interrogativi sulle risonanze che essi potevano suscitare in Maria: quali iniziative e forze decisionali provoca in lei l'esperienza del soprannaturale, quali difficoltà sperimenta in se stessa e nel rapporto con gli altri; in particolare come si realizza il suo rapporto con Dio e con Gesù, nato veramente dalla sua carne, ma che non le appartiene totalmente, perché è il Figlio di Dio? Come vive Maria la reciprocità con il proprio figlio nelle singole tappe della crescita del bambino, dell'adolescente?³

Qual è concretamente lo scambio relazionale e spirituale di Maria con Gesù ormai adulto, circondato dai discepoli, maestro ammirato e invidiato, predicatore e taumaturgo ricercato, applaudito, ma anche scomodo? Come vive Maria le vicende tragiche di Gesù perseguitato e condannato a morte; come riesce a comprendere ed accettare certi atteggiamenti del figlio, che sembra spesso trascurare e allontanare la propria madre, ma che dalla croce, prima di morire, la investe di una nuova maternità, cioè della maternità verso tutti gli uomini? Ed è proprio l'approfondimento di questo fatto della vita di Maria l'oggetto specifico di questo pre-seminario, che richiederebbe la risposta a tutte le domande alle quali abbiamo fatto riferimento or ora. Dal punto di vista psicologico un fatto specifico della vita di una persona non può essere compreso se non in riferimento a una chiarificazione e comprensione di tutto il suo passato, dato che il vissuto di una persona è collegato sempre a ciò che precede. Il fatto in questione, riportato da Giovanni, si riferisce a Maria in un momento della sua esistenza che dista più di trent'anni dal giorno in cui lei ha concepito Gesù, dopo aver acconsentito liberamente a diventare la Madre del Redentore. È chiaro che l'esperienza, l'atteggiamento di Maria e le sue disposizioni nell'accettare la *nuova maternità* alla quale Gesù l'invita dalla croce, sono dipendenti da tutto il suo vissuto precedente: a partire dall'infanzia, dall'educazione in famiglia e nella socio-cultura del suo tempo; dall'esperienza originaria al momento dell'annuncio della maternità prodigiosa e del concepimento di Gesù, e in seguito, tutta la vita vissuta

³ A questo proposito nasce l'interrogativo spontaneo: si potranno riscontrare, nelle esperienze relazionali tra questa madre e questo figlio, le dinamiche che molti studi della recente psicanalisi, in particolare sulle "relazioni oggettuali", hanno illustrato a proposito della crescita reciproca che si realizza di solito tra madre-figlio? E quanto l'orientamento di fede mobilita in Maria le risorse personali e il dono di sé, nelle singole tappe della sua esperienza di vita o come le sue esperienze e sofferenze incidono sulla sua relazione con Dio?

per trent'anni con il figlio che essa ha cercato di curare, crescere ed educare, ma dal quale ha imparato a crescere, come, e forse più di ogni madre che impara dal figlio a trasformarsi.

La scena di Giovanni fa riferimento ad un evento specificamente religioso: Maria riceve da Gesù, uomo-Dio, e figlio suo, morente sulla croce, il mandato di una nuova maternità. È facile pensare che essa saprà accettarla solo se sarà capace di trascendere, mediante una grande ed autentica fede, l'esperienza tragica dell'inaudita sofferenza che sta vivendo sotto la croce del Figlio.

Cercherò, pertanto, di concentrare la mia attenzione sui pochi dati contenuti nella Bibbia, che possono evidenziare in quale *atteggiamento di fede* Maria è cresciuta, per la sua appartenenza al popolo d'Israele e alla sua famiglia, la quale l'aveva educata nella tradizione religiosa comune alle donne ebraee del suo tempo;⁴ atteggiamento che essa aveva assimilato successivamente, attraverso le esperienze personali umane e religiose della sua vita.

2. La fede assimilata da Maria nell'infanzia

Per lo studio della fede religiosa di Maria, figlia del popolo ebraico, è interessante notare come lo stesso Freud era stato colpito dall'incidenza della fede religiosa nella vita di una persona, incidenza tale da elevare il suo livello etico e spirituale. Egli, che si era sempre dichiarato un "ebreo incredulo" e non era riuscito ad aderire alla fede in Dio che suo padre intendeva trasmettergli, conosceva tuttavia bene la Bibbia. È noto il suo sforzo piuttosto tormentato di giustificare la propria incredulità nei riguardi della rivelazione, con il voler dimostrare la religione come "prodotto della psiche umana",⁵ frutto di "illusione", ossia di desiderio, per

⁴ La Bibbia è, infatti, il libro che narra la religione "rivelata", presentando la storia sacra della religione ebraico-cristiana, ossia le vicende dell'interazione tra Dio e l'uomo dall'origine del mondo fino alla costituzione e la diffusione della religione cristiana; il credente apprende dalla Bibbia il progetto e l'agire di Dio nei riguardi del mondo e del popolo eletto e di singole personalità (profeti, santi, apostoli) e verifica la risposta dell'uomo agli interventi divini: la relazione di fedeltà dell'uomo religioso nei confronti di Dio o di ribellione ed infedeltà, come anche l'ardente attesa del Messia, che, secondo le profezie, doveva nascere da una donna.

⁵ In questo senso la religione sarebbe il risultato del desiderio di essere liberati dalla sofferenza per opera di una Provvidenza paterna/materna dalla quale ricevere cure amorevoli nella vita terrena, l'assicurazione della ricompensa e salvezza nell'al di

cui, secondo lui, l'uomo si "crea un Dio a propria immagine e somiglianza", anche se tale deduzione non lo lasciò soddisfatto, né pienamente convinto. Freud riconobbe particolarmente significativa l'originalità della religione ebraico-cristiana, perché «l'idea che un dio tutt'a un tratto "scelga" un popolo, dichiarandolo "suo popolo" e dichiarando se stesso suo dio»,⁶ risulta essere, secondo lui, un "caso unico nella storia delle religioni". Questa caratteristica peculiare della religione ebraico-cristiana contraddiceva, infatti, le sue conclusioni precedenti. La consapevolezza di appartenere al "popolo eletto da Dio", anziché contribuire ad intrattenere l'uomo in un atteggiamento di debolezza ed inferiorità infantile, poteva essere invece un potente incitamento per i credenti a progredire sulla via della spiritualità, sollecitandoli a stimare altamente sia se stessi che l'impegno etico-religioso e ad accentuarlo.

La vita di fede nella religione ebraico-cristiana è connotata dalla consapevolezza del credente che Dio è presente in mezzo al suo popolo. Egli non è simile ad una divinità mitica, lontana dall'uomo, che esercita un influsso arbitrario o magico sul mondo, un *deus ex machina*. È invece un Dio personale, che rivela il suo volto nella storia cercando una relazione di reciprocità con l'uomo: non una relazione puramente razionale o interessata mediante le prestazioni di culto, o di sottomissione infantile, ma una relazione di fiducia e d'amore con la quale l'uomo s'affida a Lui, fino al dono totale, che lo realizza integralmente.

Maria, istruita nella storia religiosa del popolo ebraico attraverso la conoscenza delle Scritture, aveva sicuramente assimilato l'atteggiamento di fede in Dio, che era teso alla venuta del Messia promesso, fede che dovette incidere su tutta la sua vita. Seguendo le scarse notizie su di lei nella Bibbia, apprendiamo però che l'esistenza di Maria, prima dell'Annunciazione, non appare per nulla straordinaria. Essa è una ragazza ebrea, appartenente ad una famiglia modesta, di un paese poco appariscente, forse precocemente orfana. Appare una creatura umana come tutte le altre ed è, secondo le usanze socio-culturali della donna del suo tempo, promessa sposa a un giovane, di nome Giuseppe, un semplice artigiano, sebbene di nobile stirpe, ossia di origine davidica. Non si trovano altri connotati che

là; dell'ambizione di acquisire potere o superiorità sui propri simili, dell'identificazione con la grandezza e sublimità di Dio; della ricerca di superare il senso di colpevolezza o persino di esprimere nella ritualità religiosa le proprie tendenze patologiche.

⁶ FREUD S., *L'uomo Mosé*, in *Opere*, vol. 11, Torino, Boringhieri 1979, 371.

potrebbero far presupporre un modo d'essere esternamente particolare o straordinario.

3. Maria nell'incontro personale con Dio

Dagli eventi successivi, che la Scrittura riferisce, sempre in pennellate molto concise, si può inferire però il carattere religioso e l'atteggiamento credente della personalità di Maria. Lo si deduce soprattutto dal modo con cui essa risponde alle esperienze soprannaturali, manifestando la sua disponibilità ed apertura totale a Dio nell'assumere, con tutta se stessa, una vocazione specialissima. Non risulta però che queste esperienze soprannaturali abbiano trasformato Maria in un essere mistificato; essa rimane una creatura in carne ed ossa che, pur nella sua totale apertura a Dio,⁷ deve mettere in atto la fede, proprio perché l'agire soprannaturale la sconcerta.

Colpisce in questo senso la ricorrente constatazione del racconto biblico che "essa non comprende", a cui si contrappone la lode della sua fede, proclamata, per esempio da Elisabetta (donna capace di intuito empatico, essendo lei stessa protagonista di una maternità prodigiosa): beata te che hai creduto! (cf *Lc* 1,45). Così apprendiamo del *turbamento* di Maria, coinvolta in un evento inaudito ed ineffabile, all'Annuncio dell'Angelo. Pur nella concisione della narrazione, il contenuto dell'Annuncio (*Lc* 1,26-38) appare, infatti, complesso: esso riguardava, innanzitutto, la venuta del Messia che Maria aspettava con tutto il popolo ebraico. Sembra pertanto giustificata l'ipotesi che Maria poteva comprenderlo e gioirne immediatamente, come poi risulterà nel giubilo del *Magnificat* (cf *Lc* 1,46-56).

Inatteso e sconvolgente sarà stato invece il fatto d'essere prescelta e chiamata lei, come erano inattese ed impensate le modalità dell'Incarnazione del Figlio di Dio, mediante le quali doveva compiersi il piano della Redenzione. È del resto un fatto ricorrente nelle narrazioni contenute nella Scrittura: le apparizioni angeliche suscitano sempre il turbamento nelle persone in questione, proprio perché si tratta di un'irruzione del soprannaturale nella loro vita naturale, un trovarsi direttamente di fronte a Dio che,

⁷ Forse essa ha atteso più di altri il Messia e non si esclude in lei una sorta di "pre-sentimento", che può verificarsi in una persona particolarmente concentrata nell'attesa di un evento che poi si realizza effettivamente.

rivolgendo alla persona la sua proposta di collaborazione, suscita spavento, perché cambia totalmente il precedente progetto di vita e la stessa sua visione su Dio e sul mondo.⁸

Maria, pertanto, all'udire l'annuncio dell'Angelo – «hai trovato grazia davanti a Dio. Ecco tu concepirai nel tuo seno e darai alla luce un figlio, che chiamerai col nome Gesù» (Lc 1,30-31) – comprese immediatamente che per mezzo suo doveva venire nel mondo l'atteso Redentore e che Dio attendeva il suo consenso. Il comprensibile sconcerto di Maria, prima di dire il proprio sì, e la domanda responsabile sul "come" avrebbe potuto realizzarsi quest'annuncio ineffabile, non erano solo legati al fatto dell'impegno precedente con Giuseppe, ma soprattutto alla percezione dell'immensa portata umana spirituale e soprannaturale di ciò che doveva accadere nella sua vita. Non si trattava, infatti, di una prestazione puramente fisica per diventare madre, fatto umanamente naturale per una donna. Maria non doveva essere solo una "genitrice", quasi un "grembo d'affitto" – come si direbbe oggi – per Dio. Grande era il figlio, al quale Maria doveva dare nascita, era il Salvatore, che sarebbe stato riconosciuto nella sua origine divina, ma destinato ad inserirsi pienamente nel mondo, per trasformarlo e "governarlo": egli «verrà chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Iddio gli darà il trono di David, suo padre, e regnerà sulla casa di Giacobbe, in eterno, e il suo regno non avrà fine» (Lc 1,32-33). Maria intuiva che la sua maternità aveva una portata immensa, che riguardava tutto il suo essere personale-religioso e che, sebbene si sarebbe verificata per l'intervento soprannaturale dello Spirito Santo, era di una prospettiva ben al di sopra del pensiero e d'ogni previsione umana. Come poteva Maria comprendere a pieno e misurare le conseguenze del suo consenso per ciò che doveva compiersi nella storia dell'umanità, che ebbe inizio con l'Incarnazione di Gesù, e tutto ciò che doveva derivarne per la propria vita e per quella del figlio suo?

Pertanto la risposta di Maria non poteva essere altro che una risposta di fede. E la fede significa anticipazione dell'amore per aderire a Colui nel quale si è posto la fiducia, in cui e nella cui causa si crede e al quale ci si affida e ci si dona senza calcoli, osando accettare ciò che umanamente è impossibile. Chi ama veramente vuole condividere la vita e il progetto

⁸ Cf STICKLER G., *Il fascino del mondo invisibile e l'esperienza del tremendum in alcune apparizioni angeliche narrate nella Bibbia. Analisi psicologica*, in FIZZOTTI E. (a cura di), *Il ritorno degli angeli tra teologia, psicologia e cultura*, Roma, LAS 1996, 77- 88.

dell'altro e pertanto rischia il dono totale, con fiducia, senza pretesa di una sicurezza immediata. È una legge fondamentale d'ogni umana conoscenza e dell'amore gratuito: la fiducia porta al superamento dell'iniziale paura di perdersi ed opera la capacità di dono e la crescita dell'amore. Quest'atteggiamento non preserva però dall'oscurità, dall'incertezza, dalla sofferenza e dalla fatica della ricerca, ma produce l'illuminazione lenta della storia e del senso della vita di ciascuno, mentre favorisce l'apprendimento faticoso dell'accettazione e della capacità di dare un significato ai singoli avvenimenti, anche a quelli più penosi.

Leggendo la Scrittura troviamo pagine che parlano di fatti che Maria "non comprende", anche perché essi spesso non sono solo dolorosi, ma umanamente giudicati assurdi, incomprensibili, oltre a sembrare contraddire lo stesso piano di Dio intravisto anteriormente. Pensiamo, per esempio, al fatto del censimento che costringe Giuseppe e Maria a lasciare Nazaret, proprio nel momento più delicato della vicina nascita di Gesù che poi si realizzerà lontano dalla propria casa; pensiamo alla persecuzione di Erode e alla strage degli innocenti, dalla quale Gesù è preservato mediante la frettolosa fuga in Egitto; pensiamo allo smarrimento di Gesù nel tempio, alla vedovanza di Maria; all'incomprensione che Gesù incontra da parte dei farisei e persino dei discepoli e all'ambivalenza delle folle che oscillano tra una sequela entusiasta e l'ingratitude. Spesso Maria avrà ripensato alle rivelazioni dell'angelo al momento dell'annunciazione. La promessa della grandezza del Dio Salvatore, che doveva regnare gloriosamente sul trono di Davide, sembrava essere totalmente smentita al confronto con la "vita nascosta", piena di ostacoli, con le incomprensioni e tribolazioni di Gesù, delle quali Maria stessa ebbe a soffrire.

4. Un punto culmine del cammino di fede di Maria

Nel tentativo di penetrare la vita di Maria nel suo orientamento a Dio, si può considerare l'annunciazione, ossia la chiamata a collaborare all'opera di salvezza, come il punto di partenza dello specifico cammino di fede di Maria, mentre l'evento illustrato in Gv 19,25-27 può essere visto come il punto culmine o un punto d'arrivo, inizio, a sua volta, di una tappa ulteriore dello sviluppo definitivo della personalità religiosa di Maria. Eccone il testo: «Quando Gesù vide sua madre e lì presente il discepolo che egli amava disse a sua madre: "Donna, ecco tuo figlio", poi disse al

discepolo: “Ecco tua madre”. E da quel momento il discepolo la prese con sé». Il testo considerato in situazione è di una potenza ineguagliabile e di una gravidanza di contenuto insospettata. Le parole di Gesù e il momento in cui furono pronunciate, il tutto denso di fatti storici per l’umanità e per i protagonisti, suggerisce spontaneamente alcune considerazioni: Gesù si rivolge prima alla madre per affidarle il figlio, poi invita il discepolo a riconoscerla, accettarla ed amarla come madre. La maternità voluta ed accettata precede sempre; essa sola rende possibile la figliolanza e lo sviluppo umano dei figli (lo comprendiamo ancora meglio considerando le conseguenze delle carenze materne, purtroppo spesso diffuse nel mondo contemporaneo). Anche qui per Maria, come nella prima proposta d’essere madre, non si tratta esclusivamente e principalmente di una prestazione fisica, ma di una disponibilità totale all’amore, all’assunzione personale del progetto di Dio sull’umanità, per quanto misterioso possa sembrare ad una considerazione puramente umana.

Guardando a Maria in questa brevissima ma densa scena si può scorgere quindi il punto d’arrivo di una vita – più di trent’anni – vissuti da Lei come Madre. Una maternità che ora, alla morte del figlio, sembra aver termine, mentre non è così.

Gesù, infatti, prima di consegnare il suo spirito al Padre e suggellare così, con la morte terrena, il riscatto dell’umanità, *proclama* (non chiede più alcun consenso), *rende manifesta* la nuova maternità di Maria, che era già implicita nella prima. Dall’annunciazione Maria è cresciuta nella maternità, ma sicuramente, ora dopo più di trent’anni, ne comprende con maggiore chiarezza tutte le conseguenze: lei, la Madre del Cristo Redentore, è anche la madre dei redenti, del “popolo eletto da Dio”, dell’umanità intera. Al posto del Figlio morente, ucciso per mano dei propri fratelli, deve adottare altri figli: il discepolo, che rappresenta tutta l’umanità; i redenti, i cristiani, ma anche coloro che sono da redimere, persino gli uccisori del figlio, che, come Giuda, erano stati fino a poco prima vicini a loro, erano stati “di famiglia”. Ora Maria è anche in grado di comprendere meglio il compimento della profezia, fattale trent’anni prima da Simeone. Tale profezia aveva già accomunati il figlio e lei nella stessa missione e sofferenza redentiva: «Egli è qui, per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione [...] e anche a te una spada trafiggerà l’anima» (Lc 2,34-35).

L’evoluzione di Maria come credente (divenuta la “prima cristiana”) e come madre comportava quindi una maggiore penetrazione della fede, che le dischiudeva il significato profondo della maternità spirituale. Essa

poteva realizzare una nuova comprensione del piano redentivo di Dio, in una rinnovata disponibilità e decisione d'impegno personale e di dono. Gesù aveva assunto un corpo umano da Maria, per essere in tutto "vero uomo", simile persino ai peccatori. Per questo stesso fatto la sua madre doveva essere la madre della nuova umanità, da lui fondata, e prendersene cura. Ora Maria può comprendere maggiormente il significato della maternità e della fecondità spirituale: concepire ed assumere dentro di sé sempre nuovamente la volontà e i progetti creativi e redentivi di Dio, per impegnarsi ad espandere la pienezza della vita che Gesù era venuto a portare in questo mondo.

Una maternità adottiva quindi, per continuare l'opera della Redenzione con Cristo morto e risorto, maternità della quale si possono studiare le implicanze: disponibilità totale, sempre rinnovata, perdono e riconciliazione totale, dimenticanza di sé nel rinnovamento della sua apertura a Dio, nel cogliere ed assumere la Sua volontà.

Sono considerazioni che rendono presente una storia di maternità. Una storia che precede la nascita del figlio, che evolve e matura nel tempo, di cui si possono seguire anche alcune tappe salienti e l'influsso reciproco tra madre e figlio: mentre la madre genera, nutre e si prende cura del figlio, lo conosce e impara da lui; impara ancora di più da lui mentre lo accompagna e lo assiste nella sua missione, spesso senza comprendere, ed ora è presente e partecipa alla sua morte di condannato. È chiaro che Maria ora comprende qualche cosa di più che non all'inizio di questa sua misteriosa maternità, anzi, questo momento è, per così dire, la manifestazione del compimento della sua vocazione di Madre: quasi un nuovo parto.

Conoscere e sottolineare la prospettiva della forza spirituale e psicologica che deriva dalla fede religiosa e dall'amore verso Dio, è quanto mai importante in una società efficientistica e consumistica, come la nostra, in cui il criterio principale che spesso guida la vita e le relazioni dei singoli e dei gruppi è il benessere, il piacere e pertanto non di rado la chiusura individualistica ed egocentrica dei singoli in se stessi. Sappiamo quanto questo atteggiamento incida negativamente sulla vita di famiglia, sul rifiuto della maternità o sulla difficoltà della sua espansione positiva. Sono, infatti, spesso in crisi le relazioni familiari e pertanto l'esercizio sereno della paternità e maternità, a prescindere dai fatti estremi in cui i figli uccidono i genitori e la madre e il padre sopprimono i figli.

Anche la problematica dell'adozione di figli dal punto di vista psicologico può ricevere una benefica illuminazione da Maria. Spesso l'adozione non riesce perché i genitori adottivi non sono preparati psicologi-

camente ad accogliere la diversità del figlio e le loro motivazioni sono inconsciamente egocentriche: bisogno di affermazione o di sublimazione di se stessi; bisogno di colmare sensi di colpa, d'inferiorità e un senso di impotenza per l'incapacità di generare un figlio, ostacoli tutti per essere totalmente aperti verso il figlio adottivo, comprenderlo, adattarsi ai suoi bisogni; aprirsi a lui con l'aiuto di un profondo atteggiamento religioso.

In conclusione si può dire che a livello educativo le considerazioni, di cui sopra, suggeriscono l'urgenza di una riflessione nella nostra sociocultura, sui principi e metodi di una sana educazione umana e religiosa alle relazioni familiari e, in particolare, alla maternità; in essa l'attenzione alla formazione di un autentico atteggiamento di fede dovrebbe avere un suo posto privilegiato.

LAVORO DI CURA E MATERNITÀ NELLA “WELFARE SOCIETY” Spunti per la riflessione e il confronto

Enrica ROSANNA fma*

Il brano evangelico (Gv 19,25-27), approfondito dal punto di vista sociologico, mi ha portato a fare diverse riflessioni legate alla mia esperienza di vita e di studio, l'una e l'altra intimamente connesse. In questa comunicazione farò alcuni riferimenti alla seconda (l'esperienza di studio), pur sapendo di non poter omettere completamente la prima, che riguarda il mio vissuto quotidiano. Focalizzerò l'attenzione su due aspetti della questione femminile, che sono attualmente ancora aperti, problematici... e forse un po' accantonati sia dal mondo cattolico sia da quello laico: il *lavoro di cura* e la *maternità*.

1. Il lavoro di cura

Vanna Iori, in un lucido intervento al Convegno Nazionale di studio in occasione del X anniversario della morte di Gianna Agostinucci Campanili, ha affermato:

«La cura degli altri è, storicamente, un forte elemento dell'identità femminile: *la cura è il legame che collega il femminile alla storia*. Il farsi carico dei valori della vita e della loro centralità, rispetto ad altre “centralità” prodotte dalla cultura e dall'ordinamento sociale maschile (come il lavoro, il potere, il successo, la produzione, il guadagno, la politica, ecc.) si esprime attraverso *l'aver cura delle persone*. Il fatto che le donne trovino una loro identità nell'attività del prendersi cura delle persone e delle

* Enrica ROSANNA fma, Docente di Sociologia della Religione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma.

cose e che questi compiti e competenze non siano riconosciute, restino spesso *invisibili*, significa che la cura è un valore scarsamente riconosciuto nell'ordine gerarchico dei valori della cultura dominante maschilineare. Il domani da costruire passa invece innanzitutto attraverso la diffusione e il consolidamento della cultura della cura. È quindi necessaria una valorizzazione della cultura della cura come *risorsa etica, politica, professionale, culturale*, poiché sarà dalla collaborazione tra le culture di entrambi i generi che potrà nascere una ricchezza per tutta l'umanità».¹

Traggo spunto da questa citazione per proporre alcune stimolazioni.

1. Nella nostra società individualista (*welfare society*) ci sono molti indicatori che evidenziano la rimozione del lavoro di cura dalla coscienza politica e legislativa e dalla stessa cultura del lavoro. Pensiamo per esempio ai problemi del doppio lavoro delle donne, ai luoghi e agli orari di lavoro che penalizzano ed escludono spesso le donne, al carattere “maschile” delle strutture economiche, politiche, finanziarie, di mercato e delle stesse istituzioni ospedaliere, scolastiche, assistenziali (in cui uomini e donne sono “numeri”), alla logica competitiva nella gestione delle risorse...

2. Di fronte a queste constatazioni si impongono alcune esigenze: cambiare i modelli organizzativi, far riconoscere socialmente (e quindi economicamente) i *valori inerenti al lavoro di cura* (coltivati dalle donne nel privato lungo la storia) e introdurli nelle istituzioni. Se la cura non produce “reddito economico”, e per questo viene estromessa ovunque impera la logica del denaro al primo posto (teniamo presente che, pur non producendo reddito, è un bene economico; pensiamo per esempio al costo di una *babysitter*), genera però ricchezza di significati, di vita, di solidarietà, di compassione, di umanizzazione.

3. Alcuni percorsi in questo senso sono già stati individuati nel cammino compiuto dalle donne:

- la *cura di sé*: conoscenza e valorizzazione del corpo e della dignità e bellezza di essere uomo o donna, delle proprie responsabilità, capacità e limiti; cura del proprio sviluppo fisico, intellettuale, culturale...;

- la *cura dell'altro*: valorizzazione della differenza come risorsa, della fecondità del conflitto, della reciprocità (che ha nella reciprocità uomo/donna il paradigma più significativo)...;

- la *cura del bene comune*: ricerca di aspirazioni e ideali comuni e

¹ Cf IORI V., *Costruire un futuro per donne e uomini*, in *Prospettiva persona* (2000)33/34, XXXI.

condivisi nei quali riconoscersi e impegnarsi; impegno per

– investire le proprie energie fisiche, affettive, intellettuali, spirituali per un bene che trascende quello individuale; tentativi di raccordare il mondo delle decisioni con quello della vita quotidiana...

4. Questo premesso, è d'obbligo porre l'accento sull'educazione come "lavoro di cura" (la risorsa donna come educatrice, affidataria e custode dell'umanità tutta e, in quanto tale, modello di riferimento ideale per la "*caring society*") e sull'esperienza del lavoro di cura proprio delle consacrate nella storia della società e della chiesa, con gli aspetti problematici e di risorsa che oggi essi comportano.

5. Ci si potrebbe inoltre interrogare su due questioni:

– perché le giovani sembrano "estrane" a queste riflessioni e problematiche, come dimostra la maggior parte delle ricerche sul campo?

Giovanni Paolo II, nominando tre donne Patrone d'Europa, valorizza – tra l'altro – la loro capacità di prendersi cura: Brigida di Svezia (si prende cura della pace e dell'unità), Caterina da Siena (si prende cura dell'autorità), Teresa benedetta della Croce (si prende cura della verità). Quali indicazioni si potrebbero ricavare da questo avvenimento?

2. La maternità

Giovanni Paolo II, in una Udienda generale ha pronunciato le seguenti parole:

«La figura di Maria ricorda alle donne di oggi il valore della maternità. Non sempre nel mondo contemporaneo si dà a tale valore l'opportuno ed equilibrato rilievo. In alcuni casi, la necessità del lavoro femminile per provvedere alle accresciute esigenze della famiglia e un erroneo concetto di libertà, che vede nella cura dei figli un ostacolo all'autonomia e alla possibilità di affermazione della donna, hanno offuscato il significato della maternità per lo sviluppo della personalità femminile. In altri casi, al contrario, l'aspetto della generazione biologica diventa talmente rilevante da porre in ombra le altre significative possibilità che la donna ha di esprimere la sua innata vocazione ad essere madre».²

1. Il nodo della maternità – segno caratterizzante per eccellenza la dif-

² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Udienda generale*, in *L'Osservatore Romano*, 7 dicembre 1995, 4.

ferenza femminile – è una delle questioni irrisolte, anche se ampiamente discussa nella storia del femminismo. Gli altri nodi riguardano: la cultura, la storia, la sessualità, il lavoro, la politica, la teologia.³

2. Lo studio della maternità è particolarmente complesso, anche perché è strettamente legato ad altri *temi*, quali per esempio la paternità, la famiglia, l'educazione e a diversi *problemi*, quali per esempio la procreazione in vitro, la clonazione, l'allungamento della vita, il controllo delle nascite, la maternità a qualunque costo, il figlio a qualunque costo o il figlio costruito su misura (su misura o della madre, o del sistema economico, o del sistema sociale...), la mortalità infantile... Non solo, ma è complesso in se stesso perché l'esperienza della maternità è vissuta in una *dimensione* che comprende la sessualità e la famiglia, attraverso *esperienze* diversificate che coprono un arco che va dalla sterilità all'aborto, in *strutture* diverse come ospedali e consultori, in una *società* in rapido cambiamento che ha visto mutare in tempi rapidissimi la propria gerarchia di valori.

3. Lo studio della maternità, in ambito femminista, ha avuto un'evoluzione significativa e interessante. Si è passati dalla fase *inquieta* (L'utero è mio e lo gestisco io) alla fase del *disincanto*, cioè quella della maternità come vocazione onnicomprensiva della donna (Non vogliamo essere definite attraverso la maternità), alla fase che valorizza l'*adesione personale* della donna che dà corpo alla fecondità della comunicazione con l'uomo (Diventare madre non è un dovere imposto e neppure un ruolo funzionale al sistema). Il punto più significativo di questo cammino riguarda la messa sotto accusa della maternità come destino, e di conseguenza il suo confinamento nell'ambito privato, per rivendicare una soggettività femminile capace di esprimersi in modo autonomo e consapevole.

4. Di fatto, nonostante il cammino percorso, le posizioni assunte nelle diverse fasi – con le relative problematiche – persistono, anzi sorgono difficoltà nuove:

- l'emarginazione, che un tempo si dirigeva verso la donna sola, sterile o ragazza madre, oggi riguarda la donna con più figli o la donna senza figli (nei contesti in cui il figlio identifica il valore della madre);
- è sempre più difficile far convivere il diritto-dovere della maternità

³ Cf in particolare gli studi di Giulia Paola Di NICOLA e specificamente: *Il linguaggio della madre. Aspetti sociologici e antropologici della maternità*, Roma, Città Nuova 1994; *Bilancio e ri-lancio*, in *Prospettiva persona* (2000)33/34, VII-XIII.

con il diritto-dovere del lavoro, soprattutto nei casi in cui il secondo offre prestigio e significato che sostituiscono quelli offerti dal primo;

- fa fatica ad essere messo da parte l’ideal-tipo della donna “funzionale a” e realizzata “solo se madre” (donna e maternità sono state un binomio pressoché inscindibile nella cultura), laddove la funzione materna è esasperatamente cercata;

- esiste una frattura tra lo *status* della donna (diritti e doveri scritti e proclamati) e il suo ruolo (diritti e doveri esercitati), quando essa è sganciata dalla logica del sistema relazionale più ampio;

- è tutt’altro che risolto il problema del rapporto madri/padri e madre/figlio adulto, soprattutto là dove si abdica ai ruoli adulti a favore di “giovanilismi” o di atteggiamenti “*laisser-faire*”.

3. Il riferimento a Maria

Le riflessioni sul lavoro di cura e sulla maternità scaturite dalla riflessione sul brano evangelico di Giovanni portano a focalizzare alcuni ambiti di studio più direttamente legati alla figura di Maria di Nazaret:

1. Maria in rapporto alla *fecondità*: fecondità come capacità di far fruttare al meglio i talenti ricevuti per il bene, qualunque sia l’ambito in cui si va a influire;

2. Maria in rapporto alla *pietà*: capacità e volontà di essere “balsamo per tante ferite” che percuotono oggi l’umanità e di cui le istituzioni si fanno carico in modo anonimo e spersonalizzato;

3. Maria in rapporto alla *libertà* che offre il proprio consenso: capacità e volontà di denunciare e di risolvere il problema di tante spose e madri soggiate, respinte, rifiutate, sfruttate e di tante maternità subite.

UN APPROCCIO PEDAGOGICO-DIDATTICO A Gv 19,25-27

Hiang-Chu Ausilia CHANG fma*

Il passo giovanneo narra l'ultima ora di Gesù in cui egli si rivolge a Maria sua madre con l'appellativo solenne "donna", mentre le affida Giovanni suo discepolo e a questi sua madre, rispettivamente quale "figlio" e quale "madre". A mio avviso merita un'attenzione particolare il tipo di consegna che Gesù ha lasciato, ossia il ruolo/compito di *madre/ maternità* e quello di *figlio/figliolanza*, in quanto egli, il Salvatore dell'umanità, compie questo atto proprio sul punto di passare dal mondo al Padre. Di fronte a questo passo giovanneo il mio interrogativo di fondo è il seguente: si tratta di un atto "comune" che un essere umano può compiere per sua madre, oppure un messaggio paradigmatico per tutta l'umanità?

La conclusione a cui arrivo è un tentativo di modesta riflessione sul passo giovanneo il cui contenuto, apparentemente, non ha niente a che vedere con il discorso pedagogico. In realtà, permette non solo di scoprire e *fondare* la stessa relazione educativo-didattica in un'ottica "nuova", nella prospettiva di "Buona Novella", appunto, ma dà anche l'indicazione propriamente *normativa* di ogni relazione umana in generale, e di quella educativo-didattica in particolare.¹

* Hiang-Chu Ausilia CHANG fma, Docente di Metodologia Didattica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma.

¹ La presente comunicazione non è il risultato di uno studio "a tavolino", quanto piuttosto frutto di una riflessione, a mo' di meditazione personale, che accompagna l'impegno di docenza/formazione in una Facoltà di Scienze dell'Educazione, gestita da donne secondo l'umanesimo pedagogico integrale di S. Giovanni Bosco.

1. Gv 19,25-27, quale “consegna” *fondativa* di ogni rapporto educativo-didattico e di convivenza umana

1.1. Ognuno di noi è un *af-fidato/con-segnato da... a...* ed è chiamato a vivere interdipendenze tra..., *umanamente*, per la crescita reciproca. I genitori non si scelgono i figli né tanto meno i figli i propri genitori. I figli sono *af-fidati/con-segnati* alla coppia perché si prenda cura della loro vita e della crescita globale. Genitori non si nasce, ma lo si diventa, come per i figli cresce la figliolanza, nel senso che i genitori come tali non nascono prima dei figli, ma *insieme* ai loro figli. In questo senso, tutti siamo chiamati a crescere umanamente, da genitori, da figli, da..., da..., da... verso una meta che ha anche un comune denominatore: crescita umana – comune umanità – che non cancella la specificità di ciascun essere umano. Con l’Incarnazione Dio onnipotente *si affida all’uomo per salvarlo (per amore), per educarlo*. L’uomo *si carica di Lui per salvarsi, per educarsi*. È il paradosso dell’Incarnazione! Maria di Nazaret, come figlia di Sion, non poteva non *attendere* il Salvatore e all’Annunciazione si carica di Lui, Salvatore di ogni uomo. In questo caricarsi e prendersi cura di Lui e – in/per Lui – di tutti gli altri, è il senso della sua e anche nostra realizzazione come esseri umani. Tale affidamento, pertanto, va considerato non solo in modo unidirezionale – ciò vale in riferimento all’Autore di tale atto – ma anche in senso *reciproco* tra i poli della relazione che viene creata e che, in un certo senso, fonda l’appartenenza o, meglio, la poliappartenenza in cui ciascuno di noi si trova a vivere.

1.2. Questa verità lapalissiana è da *applicare a tutti i livelli* della convivenza umana, specie sul piano educativo. Il rapporto tra gli esseri umani in ogni comunità e collettività dovrebbe essere contrassegnato dalla coscienza di questa consegna/affidamento reciproco, per cui l’altro è *interlocutore* permanente per la mia crescita umana da..., da..., ecc.; non può essere considerato una minaccia o un peso per me, tanto meno essere soggiogato, sfruttato, violentato o anche rimanere “un estraneo a me”, emarginato da me, bensì rispettato e considerato come dono da accogliere e valorizzare per la reciproca crescita, per il bene comune. Le filosofie del dialogo hanno ribadito egregiamente questa verità. Parlando dalla prospettiva pedagogica, diventa fondamentale saper leggere il *contesto di vita* (rete di legami) in cui ognuno si trova a vivere, se si vuol aiutare veramente i propri destinatari nella crescita in identità personale e culturale.

1.3. *Perché* Gesù usa proprio gli appellativi “*madre*” e “*figlio*” in ri-

ferimento a Maria e a Giovanni? La ricerca di una risposta è straordinariamente ricca di riflessioni anche per l'educazione. Anzitutto è interessantissimo il passo in cui Gesù domanda: «Chi è mia madre? Chi sono i miei fratelli?» (Mt 12, 48) affermando «*Chiunque fa la volontà del Padre mio [...] è per me fratello, sorella e madre*» (Mt 12,50). Ma, qual è la volontà del Padre? «Che siano uno» (Gv 17,21). Di qui la necessità di approfondire l'antropologia biblica, neotestamentaria, teologica per un'adeguata antropologia anche pedagogica. È tempo di approfondire l'antropologia dell'altro, della reciprocità, del noi, della comunione.² Il fatto che Gesù nella sua ultima e suprema *ora* pronunci questo affidamento (il binomio madre-figlio) sembra indicare tale relazionalità come *paradigma* di ogni relazione umana chiamata a intessere la *com-unione* vivendo il comandamento dell'amore. In questo senso ci fa pensare anche al significato del “*genio femminile*” di cui parla Giovanni Paolo II, che è tutto da approfondire. Personalmente, considero significativo vedere la specificità femminile nella *maternità*, cioè nel suo significato ampio di “partorire l'umano” – quindi di creare le condizioni favorevoli per questo parto, attraverso: accoglienza, cura dell'*humus* vitale, donazione di sé, reciprocità da persona a persona, ricerca del bene dell'altro... È la maternità che diremmo propriamente e altamente “educativa”/educatrice. «Donna, ecco il tuo figlio! Ecco la tua madre!» non è solo la *consegna/affidamento*, ma anche l'*indicazione* di qualcosa a cui riferirsi come *ideale di vita e atteggiamento abituale* che noi tutti dobbiamo nutrire giorno per giorno, cioè la nostra “maternità” nei riguardi degli esseri umani/la nostra “figliolanza” di fronte a Dio.

1.4. Maria educata da ed educatrice di Cristo fin dal sì dell'accoglienza. Maria di Nazaret vive la maternità (educatrice) pienamente e liberamente attraverso:

– l'*accoglienza di un'Alterità da nutrire, proteggere, difendere* con la propria vita, perciò con il dono della “dimora” e del proprio sangue, l'elemento più *vitale* di ogni esistenza umana. Maria accetta di essere l'*humus* e il *nutrimento* necessario al farsi uomo da parte di Dio. Maria vive un “Io

² La *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* (1948) nel suo *Preambolo* parla di “famiglia umana” per indicare l'umanità e l'art. 1 considera “fratelli” gli esseri umani. Lo spirito di famiglia inculcato da don Bosco è in consonanza con questa antropologia. Don Bosco volle che ogni ambiente salesiano (scuola, oratorio, centri giovanili, comunità religiosa) venisse chiamato “casa”, cioè ambiente di vita, di autentica umanizzazione.

per”, fa cioè spazio all’Altro che si fa “prossimità”. L’amore precede l’*autoritas*, anzi si fa tutt’uno, nel senso che l’*augere* (crescere) significa farsi carico di, prendersi cura di.

– Questo processo del dare e darsi è anche un continuo “ricevere”. Esso cioè avviene in un costante *rapporto dialogico*, 24 ore su 24, per 9 mesi e oltre. Maria segue il ritmo di vita dell’Altro che custodisce, cerca di ascoltare i suoi bisogni, si adegua alle sue esigenze, sacrificando i propri comodi, quindi “lottando” contro la possibile tentazione di far violenza all’Altro “inerme”, affidato a lei “potente”. Maria vive la reciprocità “Io - Tu”, con un’autentica *autoritas*. Cosa significa questo per le donne, per gli insegnanti, per ogni educatore?

– Maria regola la propria vita *centrandola su quella dell’Altro*, sul nascituro: come ogni autentica mamma parte dal bisogno del bene-stare/ben-essere del nascituro;³ lo arricchisce umanamente, in quanto dialogo a tu per tu, gli procura la propria serenità d’animo come *oikos ideale* della vita in crescita, sapendo che si tratta non di una vita qualunque, ma della Vita con la maiuscola, la sorgente di ogni vita. Maria vive liberamente l’*oblatività* insita in ogni autentica reciprocità Io – Tu. In questo senso ella, accogliendo in sé la Vita, vive pienamente un “Io a”, facendosi pienamente *solidale* con Dio e con il suo progetto. Il che significa anche la solidarietà con l’intera umanità bisognosa di Dio.

In tal modo Maria di Nazaret realizza anche un’*educazione prenatale* il cui tema meriterebbe una seria ed approfondita riflessione interdisciplinare, soprattutto oggi.

Maria di Nazaret ha vissuto tutto questo in modo eccellente per cui diventa *Maestra ed Educatrice* di Cristo e dei cristiani, di ogni essere umano.

1.5. Il *rapporto autenticamente educativo e/o didattico* è tale quando si vive in pienezza, in modo *intenzionale* (coscienza pedagogica), il *legame* che unisce persona-educatore/maestro (docente) e persona-educando/alunno (discente) non in modo unidirezionale ma *bidirezionale e circolare*, perché ognuno è chiamato a lasciarsi interpellare dal volto dell’altro, costantemente e con la disponibilità che non ha misure predefinite, *ambidue sempre discepoli della verità totale da scoprire, ri-conoscere e*

³ Urge approfondire e applicare in modo adeguato un “nuovo” paradigma educativo-didattico, quello cioè di considerare *l’altro come punto di partenza*, principio tanto sottolineato oggi sia in prospettiva dell’educazione interculturale, come anche nell’educazione dell’infanzia e nell’educazione speciale.

interiorizzare.⁴ La forza incisiva dell'educatore (guida/orientatore/animatore...) sta proprio nell'essere educato "prima" e nell'atteggiamento di farsi egli stesso discepolo permanente della verità totale. Il che significa vivere, come Maria di Nazaret, l'atteggiamento di *Io per, Io-Tu, Io a*.

2. Maria di Nazaret Maestra ed Educatrice di Cristo e dei cristiani

2.1. Nelle lingue asiatiche (cinese, coreana e giapponese) il termine "maestro/a o insegnante" significa letteralmente "*nato prima*". Maria nei confronti di Gesù fattosi carne *nasce prima non solo cronologicamente, ma anche educativamente*. Perciò *la sua vita intera è un insegnamento per Gesù* che cresce in età e in sapienza alla sua scuola. La sua scuola, pertanto, è *comunità* formata almeno da tre e non solo da due persone, comunità pienamente cosciente del suo fine e pienamente impegnata per il suo raggiungimento, in modo partecipativo, dialogico e convergente.

2.2. *Maria educa Gesù: lo "forma" come uomo*. Educare, insegnare, istruire, formare, apprendere sono verbi (alcuni dei quali non solo transitivi, ma anche riflessivi) collegati tra loro con la possibilità di essere considerati nel loro quadruplice riferimento/significato, ossia come processo – azione (istituzione/sistema) – contenuto – risultato: aspetti tutti da realizzare in modo unitario e convergente.

– L'educazione come atto educativo per l'educando comporta anche un *educere* (*ex-ducere* = tirar fuori). *Si educa* la vitalità interna dell'educando, la si educa liberandola dai condizionamenti negativi (ignoranza, demotivazioni, deviazioni...) e si aiuta a svilupparla nella misura in cui l'educatore vive *in primis* e costantemente il *proprio exodus* per/verso un qualcosa/qualcuno *atteso con amore*, in modo percettibile dagli educandi. Don Bosco interpreta quest'esigenza esortando a far sì «che i giovani non solo siano amati, ma che essi stessi conoscano di essere amati», e perciò sentano di essere amati.⁵ Maria, ancella del Signore, ha vissuto l'*exodus*, il suo spogliamento cercando di fare sempre la volontà di Dio. Gesù im-

⁴ Già 30 anni fa uno studioso inglese ebbe ad affermare: «Non sarà mai ripetuto abbastanza che gli insegnanti ideali devono essere, oggi, allievi più volenterosi di quelli che essi aiutano ad imparare» (KING E., *Insegnanti e società in evoluzione*, Roma, Armando 1972, 29).

⁵ BOSCO G., *Lettera da Roma del 10 maggio 1884*, in BRAIDO P. (a cura di), *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianze*, Roma, LAS 1997, 364.

para da lei (e anche da Giuseppe) a fare la volontà di Dio, a fidarsi del Padre che è l'Amore onnipotente. Un educare senza questo *ex-ducere* è una forzatura.

– Gesù fanciullo che discute con i dottori nel tempio di Gerusalemme deve aver *imparato* a leggere (da chi?), a istruirsi nella Bibbia (AT), quindi del *patrimonio culturale* tramandato dalle generazioni precedenti.

– Maria è rispettosa della tradizione e della propria cultura, e le valorizza, ma *va anche oltre*, le trascende: crede nel progetto di Dio, contro ogni speranza dei suoi connazionali, che aspettano un liberatore politico più che un Salvatore. In tal modo ella co-opera, fattivamente, a dare all'Amore un significato completo, cioè insignito del mistero pasquale.

2.3. *Maria una persona attenta, aperta alla Verità totale, obbediente alla Verità-Amore.*

– L'attenzione, letteralmente “tensione a”, è una forma di *attesa* rispondente ad un'intenzione ed è al servizio della coscienza.⁶ Maria “piena di grazia” è la persona aperta e pienamente trasparente a Dio, ha fatto di sé la Dimora di Dio, cioè l'interlocutrice permanente di Dio, capace di reciprocità da persona a persona.

– Maria è una persona attenta anche nel senso di *piena apertura e adesione alla verità*, quindi anche di ricerca costante di essa «conservava tutte queste cose nel suo cuore e le meditava» (Lc 2,19). Nella sua obbedienza alla Verità totale⁷ ella diviene maestra per eccellenza, non solo di Gesù, ma anche di tutta l'umanità.

2.4. *Maria accoglie l'altro e in armonia con gli altri.*

– Non considera *l'altro* come antagonista, come una minaccia alla propria felicità (al proprio io). Maria accoglie il nascituro e si prende cura di lui; rispetta l'anziana (la cugina Elisabetta) e si mette a suo servizio; accoglie l'altro sesso (Giuseppe) per collaborare con il progetto di Dio.

⁶ Mialet la chiama “attenzione intenzionale” distinguendola da quella “riflessa” che corrisponde ad una specie di “all'erta” scatenata dall'imprevisto (cf MIALET J. P., *L'attenzione*, Cinisello Balsamo [MI], San Paolo 2001). Sul significato di attenzione vedi anche: WEIL S., *Attesa di Dio* [Attente de Dieu, 1950, Paris, Fayard 1969], Milano, Rusconi 1994⁴ (1972).

⁷ Da questo punto di vista è particolarmente interessante la definizione di insegnamento presentata in PALMER P. J., *To know as we are known. A spirituality of education*, San Francisco, Harper & Row 1983, XIV, secondo cui «insegnare consiste nel creare uno spazio nel quale è praticata l'obbedienza alla verità» (traduzione mia). L'Autore sviluppa questo pensiero soprattutto nei capitoli 5° e 6° (cf *ivi* 69-105).

– Maria vive in armonia con gli altri. A differenza degli altri ebrei (tempo della schiavitù), Maria e Giuseppe nella fuga in Egitto non considerano gli egiziani come nemici e si fidano del loro stile di vita organizzata e non; e, in questa apertura e armonia, vivono l'interculturalità e non la xenofobia o il razzismo. Maria (con Giuseppe e il bambino Gesù) vive la realtà dell'*homo migrans*.

– Rispetta la *tradizione* e partecipa, insieme agli altri, ai riti e alle usanze della tradizione (al Tempio, alle nozze...).

2.5. *Maria solidale*

– La sua solidarietà ha una visione e un timbro *universale*, verticale e orizzontale. Ella, infatti, è solidale *con Dio* e con il suo progetto di amore/salvezza, quindi accoglie e coopera a tale realizzazione; è solidale *con il popolo/umanità* di cui è membro nell'attesa del Salvatore e della liberazione; conosce la storia del popolo ebraico e coopera per la sua trasformazione; è solidale *con i bisognosi del suo aiuto* (del nascituro Gesù/Salvatore, dell'anziana parente Elisabetta, degli sposi a Cana, ecc.). Ella, dunque, abbraccia con misericordioso amore tutto il mondo e tutte le generazioni (cf Lc 1,46-55).

– Maria, ovviamente, è *solidale anche con Giuseppe* nel partecipare alla celebrazione dei riti religiosi, nella conduzione della vita familiare e quindi anche nell'educazione del figlio Gesù.

– Ella, inoltre, deve aver vissuto *in piena armonia anche con la natura*. Se Gesù parla del creato e delle sue leggi – tanto da attingere spesso dalla natura gli esempi delle sue parabole – è molto probabile che, fin da piccolo, sia stato educato da Maria e da Giuseppe ad osservarla, a tener conto dei proverbi e quindi a valorizzare la saggezza umana.

2.6. *Maria persona libera*, non accetta supinamente il messaggio dell'angelo; non pretende di liberarsi dalla tradizione, dalla famiglia e dalla maternità e non si ribella, ma vive con serenità e impegno la sua specificità femminile. È *autonoma*. Anzi, proprio perché vive tutto ciò in piena consapevolezza e libertà, trabocca di felicità nelle cose di Dio «L'anima mia magnifica il Signore» (Lc 1,46).

3. Conclusione

Maria Maestra ed Educatrice per eccellenza: strada di Dio verso

l'uomo e strada dell'uomo verso Dio (realizzazione umana), perciò *metodologia dell'educazione cristiana*, non nel senso di un "teorico" comunemente inteso, ma nel senso di eccellenza e di paradigma universale.

Maria di Nazaret, con la sua piena apertura alla Verità, ha capito il mistero dell'Amore e in questo Amore sconfinato è divenuta Madre di Dio, Madre dell'Autore della vita, Regina dell'universo, cittadina planetaria e formatrice di ogni cittadino planetario e celeste. Dunque, con la sua maternità spirituale Maria è:

– il *luogo dell'incontro tra Dio e l'Uomo*, il modello di ogni creatura che riconosce l'Assoluto/Dio e crede in lui e alla sua parola e che accoglie Colui che vuole farsi prossimità salvatrice, divenendo ella stessa "ausiliatrice" e "co-salvatrice". È perciò anche il modello del farsi uomo da parte di Dio in ogni creatura umana e del farsi "divino" di ogni uomo che lo accoglie. In Maria si realizza l'incontro paradigmatico tra Dio e l'uomo; Maria diviene così la figura paradigmatica della creatura aperta alla Trascendenza e modello di ogni cristiano e del farsi cristiano;

– il *modello di ogni educatore/educatrice*, in quanto Ella, costantemente ancorata a Dio, diviene educatrice di Cristo, lasciandosi "educare" – formare come tale – da Dio che le affida il Bambino-Dio, che Ella *accoglie* coscientemente e liberamente, *accompagnandolo* nei suoi bisogni formativi di "umanizzazione", *ponendolo al centro* delle sue cure;

– il *modello/paradigma di ogni "umanizzazione"*, vale a dire la sua "maternità" diviene il paradigma di ogni azione/impegno educativo a favore dell'uomo come della donna, sia in quanto l'educazione – come processo e come atto – è una *gestazione umana e umanizzante*, sia perché la capacità di educare è proporzionale allo sforzo impegnato nell'autoeducarsi".⁸ La maternità fisica di Maria, pertanto, richiama gli educatori alla necessità di un pieno coinvolgimento personale centrato su Dio e sui propri destinatari e postula di conseguenza la ineludibile *dedizione* educativa. Va da sé la necessità di una formazione degli educatori all'altezza del loro compito, in una prospettiva permanente.

Maria, dunque, attraverso l'eccellenza della sua vita, non solo educa Gesù ma anche arricchisce il patrimonio culturale storico mondiale, anzi conferisce ad esso *una novità incomparabile, una prospettiva nuova da cui guardare all'uomo e a Dio*, compresa la realtà educativo-didattica. Nella consegna di Gesù nella sua ultima ora Maria è riconosciuta *madre ed educatrice universale*, quindi dei cristiani, di ogni uomo. Con Maria di

⁸ SPRANGER E., *La vita educa*, Brescia, La Scuola 1965, 105.

Nazaret, dunque, viene instaurata *una nuova paideia, cristocentrica*: «Fate quello che vi dirà»; *l'amore/agape* è riconosciuto come regola suprema di ogni relazione umana che deve animare e permeare ogni impegno educativo-didattico, non sostituibile dalla tecnologia e dalla “virtualità” informatizzata.

Il didattico e l'educativo si trovano così di fronte al paradosso dell'Incarnazione che ne diventa un paradigma inscindibile per ogni atto di aiuto alla crescita umana.

**L'ARTE RI-ESPRIME IL BRANO DI Gv 19,25-27:
L'ALTARE DEI SETTE SACRAMENTI**
**Rogier van der Weyden, Koninklijk Museum voor Schone
Kunsten, Anversa**

Maria Franca TRICARICO fma*

1. Considerazioni a monte

Nella sua dimensione religiosa, l'arte va intesa come testimonianza delle verità della fede che essa rende accessibili anche ai "meno dotti". In questo senso un'opera va studiata non tanto e non solo come espressione artistica, ossia come si inserisce nel flusso dell'evoluzione stilistica, quanto piuttosto la si accosterà per scoprire i contenuti di fede che essa racchiude.

Se la psicologia della *Gestalt* insegna che il tutto è più della somma delle sue parti, non è così per l'arte religiosa. Quando ci si accosta ad un'opera che comunica contenuti rapportabili al credo cristiano, occorre avere la convinzione che le sue parti costitutive hanno non solo significato in se stesse, ma influiscono anche sul significato dell'opera considerata nella sua totalità.¹

All'arte religiosa cristiana si può attribuire quello che S. Agostino dice a proposito dell'eloquenza: «Insegnare per istruire, piacere per attirare, commuovere per convincere».²

E lo stesso S. Agostino chiarisce cosa deve intendersi per piacere: «Si

* Maria Franca TRICARICO fma, Docente di Comunicazione visiva, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma.

¹ Cf MUZZI M. G., *Visione e presenza. Iconografia e teofania nel pensiero di André Grabar*, Milano, La Casa di Matriona 1995, 36.

² S. AGOSTINO, *De doctrina christiana* IV, 12-13 = Nuova Biblioteca Agostiniana VIII, Roma, Città Nuova 1992, 233.235.

rende piacevole (*gratus*) quando si chiariscono concetti che richiedono una spiegazione». ³

In ordine all'opera d'arte cristiana, questo piacere è suscitato dal fascino delle immagini. Proprio per mezzo di questo fascino la verità comunicata è resa attraente, piega gli animi e li sollecita a una conversione. ⁴

Di per sé l'arte non definisce, non spiega le verità di fede ricorrendo a categorie astratte, ma allude, rimanda; per questo motivo sollecita a un approfondimento e a una comprensione alla luce dei testi-fonte del cristianesimo.

Davanti all'arte cristiana, quello che conta non è tanto constatare se e come l'artista è rimasto più o meno fedele ai testi sacri, quanto piuttosto cercare di scoprire come la sua opera li ri-dice. Questo comporta che si faccia un'esegesi dell'opera per evidenziare in che modo l'artista ha espresso la sua creatività sia in termini culturali oggettivi, sia in termini soggettivi. In effetti, immettendo in essa "segni" ulteriori rispetto a quelli biblici e/o teologici, egli rivela un'intelligenza che attualizza l'evento presentato proponendolo come "scuola di fede" per il credente e come "scuola di conoscenza" anche per i non credenti che si accostano all'arte cristiana come espressione di cultura.

Per quanto riguarda il brano di Gv 19,25-27, si può notare che fin dai primi secoli esso ha ispirato l'arte che lo ha ri-detto in varietà di stili.

A partire dal XII-XIII sec., le opere che si rifanno a questo brano evangelico si moltiplicano anche sotto l'influsso dei maestri spirituali la cui dottrina si diffonde fra il XII e il XIV/XV sec. Tra questi vanno ricordati San Pier Damiani, il promotore della devozione delle cinque piaghe di Cristo; e poi ancora Johannes Eckhart;⁵ il mistico tedesco Heinrich Seuse (Suso), discepolo di Eckhart; il mistico fiammingo Jan Ruysbroeck; il domenicano tedesco Johannes Tauler (Taulero); e soprattutto lo Pseudo San Bonaventura, autore delle *Meditationes vitae Christi*, un testo di devozione francescana a cui tanti artisti si sono ispirati.

Così si passa dalle rappresentazioni delle Crocifissioni con il Cristo *triumphans* sulla morte, a quelle con il Cristo *patiens* che presentano

³ Ivi IV, 25, 269. 271.

⁴ In questo si può facilmente sentire l'eco della formula di Cicerone: *docere, delectare, flectere*.

⁵ Filosofo e mistico tedesco (ca. 1260-1327), provinciale dei domenicani. Il suo pensiero, sintesi dell'intellettualismo tomista e delle istanze mistiche e neoplatoniche, influenzò la mistica tedesca dei secoli XIV e XV.

l'uomo-Dio «nato da donna, nato sotto la legge» (*Gal* 4,4). Una rappresentazione, quindi, del Cristo crocifisso che esprime visivamente non solo le verità dogmatiche che i teologi cercano di definire, ma anche una rappresentazione che fa appello alla pietà emotiva attraverso un discorso didascalico.

2. “L'Altare dei sette Sacramenti”: una scrittura visiva di Gv 19,25-27

Fra le tante opere che si ispirano a Gv 19,25-27, mi soffermo a considerare quella di Rogier van der Weyden.⁶ Si tratta del trittico noto con il nome di “Altare dei sette Sacramenti” dipinto fra il 1445 e il 1450.

A mio avviso, quest'opera è ricca di spunti significativi per l'argomento del Seminario “Maria educatrice di Cristo e dei cristiani”.

Questo trittico, che oggi è custodito ad Anversa nel *Koninklijk Museum voor Schone Kunsten*, era stato commissionato a van der Weyden da Jean Chevrot, vescovo di Tournai, per l'altare della sua cappella privata, e lì dobbiamo ricollocarlo con la nostra mente e vederlo con la nostra immaginazione visiva, perché, come vedremo, questo non è un particolare di poco conto; al contrario, consentirà di comprendere meglio la totalità del messaggio in esso contenuto.

Procediamo ora alla lettura e all'interpretazione dell'opera nell'ottica dell'approccio semiotico che considera il prodotto artistico come un testo e che vede il “lettore-interprete” coinvolto in una continua ricerca di connessioni e costruzioni di senso.

Innanzitutto va notato che qui ci troviamo davanti a uno spazio percettivo tridimensionale unitario che fa da tessuto connettivo secondo la legge della causa-effetto ai numerosi elementi in esso contenuti.

Ancora più esattamente, ci troviamo davanti a un centro visivo costituito dalla scena della Crocifissione, scena che è una sorta di “piramide visiva” – come viene definita da Erwin Panofsky nella sua opera *La prospettiva come “forma simbolica”*⁷ – la quale collega i singoli elementi

⁶ Rogier Van der Weyden, da identificarsi probabilmente con Rogelet de la Pasture, nacque a Tournai verso il 1400 e morì a Bruxelles nel 1464. Con Robert Campin e Jan Van Eyck è considerato uno dei fondatori della grande pittura fiamminga del Quattrocento. Sul piano dell'iconografia religiosa egli operò una selezione dei soggetti focalizzando l'attenzione sulla dimensione umana e drammatica delle storie sacre.

⁷ Cf PANOFSKY E., *La prospettiva come “forma simbolica”* (1927), Milano, Fel-

che prendono significato proprio da questo centro e ad esso si riconducono. Uno spazio, quindi, simbolizzato e logicizzato che si propone ad una lettura e ad una comprensione che transita dall'*asse in praesentia* a quello *in absentia*.

Così, il significato totale dell'opera scaturisce – come ho accennato – dai rapporti tra gli elementi che la strutturano e che si compenetrano. Occorre pertanto analizzare proprio questi rapporti.

La scenografia del Trittico è una chiesa gotica a tre navate. Nella navata centrale, in primo piano, quasi fossimo sulla soglia dell'ingresso principale, è rappresentata la scena della morte di Cristo sul Golgota così come è descritta dall'Evangelista Giovanni: «Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala. Gesù allora, vedendo la madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: “Donna, ecco il tuo figlio!”. Poi disse al discepolo: “Ecco la tua madre!”. E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa» (Gv 19,25-27). Sullo sfondo si vede un altare davanti al quale un sacerdote sta celebrando l'Eucaristia. Precisamente van der Weyden ha fissato il momento dell'elevazione del Corpo di Cristo.

Così l'occhio è condotto a passare dalla contemplazione del momento storico del sacrificio di Cristo sulla croce,⁸ all'attualizzazione di questo sacrificio che continuamente si rinnova sulla mensa eucaristica.⁹

Ci sono ancora altri rapporti che vanno evidenziati. Nell'edicola che sovrasta l'altare si vede Maria con il Bambino in braccio: Maria è la *Theotokos*, è la *Sedes Sapientiae*. E c'è pure l'angelo dell'Annunciazione. È quindi chiaro il rapporto tra l'Incarnazione, inizio dell'opera salvifica e l'Eucaristia, memoriale del sacrificio di Cristo con cui si compie la sua opera redentrice.

trinelli 1961, 35.

⁸ La croce di van der Weyden ha la forma della lettera ebraica *tau*, il segno che salva il popolo di Israele dallo sterminio (cf Ez 9,4). Un'espressione iconografica che dice come la croce storica è segno soteriologico nel senso che esprime l'attualità della salvezza, ed è pure segno escatologico in quanto segno-simbolo della speranza di salvezza. Le dimensioni di questa croce, inoltre, raggiungono in altezza e larghezza le dimensioni della navata centrale. Anche questo particolare ha un significato simbolico, infatti, fin dagli inizi del XIV sec., la navata centrale delle chiese (aula e transetto) è a pianta cruciforme, immagine del crocifisso; in questo modo l'arte esprime l'assimilazione del tempio materiale al Corpo di Cristo.

⁹ Un richiamo alla perenne attualizzazione del Mistero è espressa pure dal fatto che le donne ai piedi della croce indossano gli abiti tipici dell'epoca di van der Weyden.

E ancora: come le donne assistono e partecipano alla morte di Cristo sulla croce, così i personaggi nella chiesa partecipano alla Santa Messa.

Ma si possono stabilire altri possibili rapporti sull'asse che va dalle donne in primo piano sulla destra della scena a colui che serve la Messa. Precisamente, una donna ai piedi della croce volta la testa spaventata, mentre l'inserviente contempla il corpo di Cristo elevato dal sacerdote sull'altare così come l'altra donna contempla il corpo di Cristo elevato sulla croce. In *Gv* 19,37 si legge: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto». Questo sollevare lo sguardo è la contemplazione, la beatitudine dei credenti e il giudizio dei peccatori (cf *Ap* 1,7).

Per quanto riguarda più da vicino il tema del Seminario, occorre considerare il gruppo alla nostra sinistra, precisamente l'atteggiamento dei personaggi.

Innanzitutto va notato che Maria è posta a destra della croce. Un espediente iconografico per evidenziarne la dignità di Madre.¹⁰

Vediamo poi che Giovanni e una donna sostengono Maria così come si sostiene una partoriente.¹¹ Non è una rappresentazione di maniera questa di van der Weyden, ma una ricca espressione simbolica di Maria, Madre e *typus* della Chiesa, che ai piedi della croce genera altri figli.

In questo modo il pittore allude a una doppia generazione da parte di Maria: quella del Figlio di Dio al momento dell'Incarnazione, e quella dei fratelli del Figlio suo ai piedi della croce.¹² Così Maria è vera Madre di Cristo e dei cristiani.

Se poi accettiamo la tradizione, presente anche nella Chiesa d'Oriente, secondo cui Giovanni, il discepolo prediletto, è un pagano convertito, Maria, ai piedi della croce, è figura della Chiesa che accoglie in sé tutti gli uomini per condurli al Cristo.

Ma non si può tralasciare di considerare anche un altro significato simbolico. Giovanni è simbolo dell'evangelizzazione.¹³ «Donna, ecco il

¹⁰ Nell'AT la destra indica il posto d'onore, e questo posto era riservato alla regina-madre (cf *1Re* 2,19).

¹¹ Questo tipo di rappresentazione si comincia ad avere a partire dal XIV sec.

¹² Non è un caso che Maria sull'altare e Maria ai piedi della croce siano collocate sullo stesso asse. Inoltre il colore azzurro del suo vestito le viene attribuito dall'iconografia per simbolizzare la contemplazione. Il colore rosso è attribuito a Giovanni e allude all'amore.

¹³ Giovanni è uno dei dodici Apostoli su cui è fondata la Chiesa (cf *Ef* 2,20). L'arte simboleggia questo rappresentando gli Apostoli sulle colonne delle chiese e/o apponendo sui suoi muri dodici croci.

tuo figlio» (Gv 19,26): così Maria, sotto la croce è figura della Chiesa a cui il Cristo affida la missione di accogliere e di far conoscere il suo insegnamento.

Fin dal III secolo l'arte cristiana presenta Maria partecipe all'opera redentiva del Figlio, basti pensare all'affresco della Madonna con il Bambino alle cui spalle c'è il Buon Pastore nelle catacombe di Priscilla. Anche qui, nel trittico di van der Weyden, Maria è la corredentrice.

Per il suo stesso essere la "madre fisica" di Cristo, Maria si è presa cura di lui durante tutta la sua vita¹⁴ e non lo ha abbandonato sotto la croce.

Per il suo essere "madre spirituale" dei credenti, in quanto figura della Chiesa educa alla fede attraverso la parola e attraverso i sacramenti, segni efficaci della grazia che accompagnano l'uomo lungo tutto l'arco della vita.

Questo è il significato della rappresentazione dei sacramenti nelle navate laterali del trittico di Rogier van der Weyden.

Così Maria è qui rappresentata come Madre di Cristo e vera Madre ed educatrice dei cristiani. Ai piedi della Croce Maria esprime il suo ruolo materno non solo in senso fisico, ma anche in senso spirituale-educativo. Realizza una "generatività sociale".

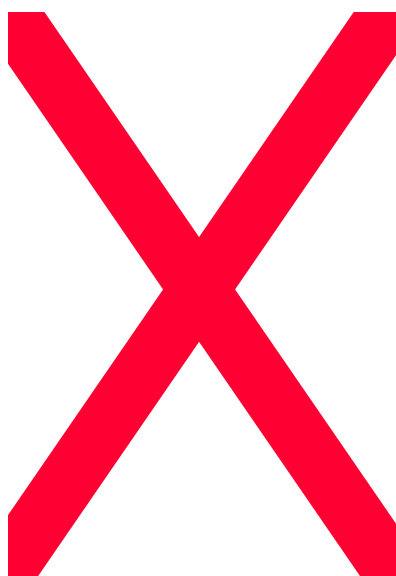
Questa verità di fede espressa simbolicamente nell'opera di van der Weyden, è contemplata, custodita e insegnata continuamente dalla Chiesa, attraverso i suoi ministri, in ogni tempo e in ogni luogo.

La continuità tra simbolizzazione e attualizzazione, la compenetrazione tra chiesa rappresentata dall'arte e Chiesa reale è data dal fatto – come ho accennato – che il trittico dei "Sette Sacramenti" era collocato su un altare. Pertanto, chi celebrava l'Eucaristia e chi vi partecipava, contemplava senza soluzione di continuità la memoria storica del mistero redentivo del Cristo e il rinnovarsi di questo stesso mistero nella sua Chiesa.

Così, ricollocare il trittico con la nostra mente nel suo contesto originale, ci fa comprendere che ciò che si contempla nel simbolo, si continua

¹⁴ Al riguardo, sarebbe interessante uno studio esegetico dei Vangeli apocrifi, in particolare il *Protovangelo di Giacomo*, il più antico dei testi Apocrifi dell'infanzia di Gesù. Questi testi sono come una risposta ad un'esigenza agiografica. Seppure di carattere popolare e senza il corredo di un solido apparato critico e con evidenti parti fantastiche, hanno tuttavia espresso la fede credente delle prime comunità cristiane. Nonostante i racconti non siano del tutto verosimili, alcuni passi venivano letti in Oriente durante le funzioni monastiche. Nella Chiesa di Occidente furono proibiti nel V sec. dal decreto di Gelasio. Ad essi, tuttavia, si ricollega gran parte dell'iconografia e della pietà popolare del Medioevo e del Rinascimento.

a contemplarlo e a crederlo nell'*hic et nunc* della Chiesa.



INTERVENTI

La donna sotto la croce

Io contemplavo il figlio di Dio appeso alla croce, ed ecco che io vidi
che gli era stata presentata dalla forza divina una donna imponente,
che era come un bagliore luminoso,
saltato fuori dalla profondità del disegno eterno
come una sorgente precipitosa.
È il sangue, che sgorgava dal suo fianco ferito,
la inondava elevandola a sé.
Ella era stata affidata a lui dalla parola del Padre celeste
per una beata comunione nuziale,
ed aveva come dote preziosa la carne e il sangue del figlio.
Ed io udii come una voce dal cielo che gli diceva:
«Figlio mio, ella deve essere tua sposa per la liberazione del mio popolo.
Ella sia madre del popolo, rigenerando le anime nella salvezza
per mezzo dello Spirito e dell'acqua».
Allora la figura della donna acquistò forza e bellezza,
ed io vidi qualcosa come un altare di sacrifici,
verso il quale la donna accedeva incessantemente,
ed ammirai con atteggiamento devoto
la dote della sposa che stava sull'altare,
ed ella umilmente spiccava di fronte al Padre del cielo e ai suoi angeli ...
E una voce provenne dal cielo, che mi diceva:
«Gesù Cristo, il vero figlio di Dio, è appeso al legno della sua passione.
Però la sposa, che gli era stata assegnata nel segreto del mistero divino,
è la Chiesa, la cui veste nuziale è costituita dal purpureo sangue di Dio.
Ed ecco, tutto ciò ha luogo davanti ai tuoi occhi:
ella continua a presentarsi all'altare dei sacrifici,
e da lì si preleva la dote di sposa,
e con amore premuroso osserva per vedere
se anche i suoi figli accorrono devoti alla celebrazione di tali misteri».

ILDEGARDA DI BINGEN, cit. in RAHNER H., *Mater Ecclesia*.

Inni di lode alla Chiesa

tratti dal primo millennio della letteratura cristiana,

Milano, Jaca Book 1972, 56-57.

UN'INTERPRETAZIONE STORICO-SALVIFICA DI ALCUNE PERICOPI GIOVANNEE

Antonio ESCUDERO sdb*

Lo studio del vangelo di Giovanni offerto da Bartolomé invita ad assumere un atteggiamento indispensabile nella lettura e comprensione del testo biblico: la necessaria sottomissione alla Parola, per adoperare l'espressione più forte. L'esegeta è interpellato proprio per compiere un lavoro interpretativo, che ci mette davanti alla realtà del testo evangelico. Nella premessa del lavoro di Bartolomé si deve intravedere la precauzione del biblista, che cerca di evitare qualsiasi manipolazione del testo. Il testo è dato, e noi non possiamo usarlo a nostro piacimento, anche con ottime intenzioni. Possiamo andare a leggere il testo biblico portando con noi delle buone domande, ma non è detto che ogni domanda, pure legittima, trovi lì delle risposte già pronte. Siamo impegnati in una ricerca che vuole essere realizzata con correttezza epistemologica per dare dei contributi validi, e ora possiamo osservare che si presentano i passi di una riflessione molto efficace, ma non pensiamo che il testo biblico – in particolare il passo giovanneo che è ora al centro del nostro interesse – debba contenere ogni sviluppo interpretativo sul ruolo di Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. Non si può dunque che condividere la posizione mantenuta da Bartolomé: il testo biblico non deve essere soggetto ad una lettura finalizzata che gonfi i suoi significati.

Mi sembra ugualmente opportuna la distinzione – da tener sempre presente – tra la realtà storica del vissuto mariano e il testo biblico, che di quella realtà dà l'interpretazione. Addirittura si tratta di un'interpretazione condotta alla luce della fede pasquale nella visione teologica ca-

* Antonio ESCUDERO sdb, Docente di Mariologia, Università Pontificia Salesiana, Roma.

ratteristica del quarto vangelo, ma ciò non dovrebbe aprire una spaccatura tale da rendere completamente slegati l'esperienza storica e il racconto evangelico. A mio avviso, fatta quella distinzione, si deve ricordare che il racconto evangelico riceve consistenza dall'evento storico. Bisognerebbe aggiungere che per noi l'unico modo di accedere alla realtà storica passa attraverso il testo biblico. Per noi non è possibile un'altra via, anche se è vero che non possiamo avere una sequenza particolareggiata dei fatti, e neppure possiamo tracciare una completa descrizione psicologica del vissuto mariano. È anche vero che l'interpretazione della relazione tra Gesù e sua madre è stata realizzata a partire dalla fede pasquale, tuttavia non si dovrà vedere come una distorsione, oppure come qualcosa di inaffidabile: la comprensione pasquale non altera il vissuto storico, ma indaga il significato dei fatti sull'orizzonte della missione del Figlio, inviato dal Padre.

Per ultimo vorrei aggiungere un'indicazione sull'esegesi del passo giovanneo della presenza di Maria accanto al Figlio morente sulla croce (cf Gv 19,25-27), centro d'interesse del nostro incontro di studio. Ritengo che si debba considerare con maggiore attenzione la prospettiva dell'incontro escatologico, che ha relazione con la finalità della morte di Gesù, come viene indicata dal vangelo di Giovanni, e costituisce un dato non indifferente per la nostra riflessione, che vuole approfondire la realtà del rapporto costruttivo tra le persone, mentre procedono verso una pienezza di vita. Proprio perché il testo giovanneo della madre di Gesù presso la croce del Figlio deve essere interpretato nell'orizzonte teologico del quarto vangelo, dobbiamo menzionare il momento della decisione di uccidere Gesù, quando il vangelo di Giovanni ricorda il motivo della morte di Gesù, alla fine dell'undecimo capitolo dopo la resurrezione di Lazzaro. Allora c'è quella riunione del Sinedrio, nella quale Caifa prende la parola e dice: «Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera» (Gv 11,49-50), su cui l'evangelista fa un commento chiarificatore: «E non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,52). Il motivo della morte di Gesù nel quarto vangelo è provocare la riunione dei figli di Dio che erano dispersi, confermato poi dalle sue parole: «Quando sarò innalzato da terra attirerò tutti a me» (Gv 12,32; cf Gv 3,14; 8,28). Dunque il progetto pasquale di Gesù è avviare una riunione universale e definitiva, non per la morte ma per la vita. Innalzato sulla croce, Gesù, prima di giungere al compimento totale (cf Gv 19,28), sollecita la madre e il discepolo amato, che già si trovavano vicini, a rinsaldare il loro vincolo reciproco: ognuno dei due non potrà essere

indifferente all'altro, come non sono stati lontani dal Figlio, il quale ha potuto verificare con la loro vicinanza l'adempimento iniziale del suo proposito. La riunione dei figli di Dio che erano dispersi sta incominciando dalla croce a partire dalla Madre e dal discepolo amato.

Se torniamo allora sul segno di Cana (cf Gv 2,1-12), dovremmo guardare il v. 12 («Dopo questo fatto, discese a Cafàrnao insieme con sua madre, i fratelli e i suoi discepoli e si fermarono colà solo pochi giorni») non come una semplice annotazione di passaggio, ma nel senso dello sbocco coerente con il segno operato e con la fede: si costituisce la comunità di fede. Tuttavia tale comunità è provvisoria, perché non è ancora giunta l'«ora» di Gesù. La riunione definitiva nasce dal dono pasquale del Figlio, e quindi il discepolo è invitato ad *andare e vedere* segni sempre più grandi, per giungere all'ultimo segno della consegna del Figlio nelle mani del Padre.

Maria, madre di Gesù, obbedisce al Figlio, ma Lui apprende da lei che il motivo per cui è stato mandato dal Padre si realizza alla perfezione, nella condivisione e comunione di vita fondate sulla fede.

NOTE ESEGETICHE INTEGRATIVE

Aristide SERRA osm*

Il nostro fratello e collega prof. Juan J. Bartolomé, noto cultore di studi biblici, ci ha offerto un testo ricco di puntualizzazioni rigorose. Esprimo a lui la mia gratitudine per la sua franca messa in guardia da voli di fantasia. Sarà sempre opportuno ricordare che la riflessione sulla Madre di Gesù è un tema a rischio. Solo un'adesione sincera e illuminata alla Parola del Signore ci renderà liberi (cf Gv 8,32.36). Liberi anche da massimalismi e minimismi incontrollati.

In spirito di fraterna collaborazione e dialogo costruttivo, intenderei presentare alla vostra considerazione alcune osservazioni. La lettura del prof. J. Bartolomé è prevalentemente di carattere "sincronico". È mia impressione, tuttavia, che potremmo allargare gli orizzonti unendo alla "sincronia" il contributo della "diacronia". Voglio dire semplicemente questo. I testi del Nuovo Testamento, da una parte *nascono da una tradizione precedente*: quella biblico giudaica, testimoniata dai libri canonici dell'Antico Testamento e dalla interpretazione viva parabiblica che ne dava la comunità giudaica del tempo di Gesù e degli apostoli. Dall'altra, *essi danno vita alla successiva tradizione cristiana*: quella testimoniata dall'immensa letteratura ecclesiale, che rivela gli effetti molteplici suscitati dalla Parola di Dio nel cuore dei credenti, uomini e donne, sorelle e fratelli, tutti discepoli del Signore Gesù.

La conoscenza di questo duplice versante della tradizione, precristiana e postcristiana, induce a interrogare il testo biblico più in profondità.

Per quanto riguarda la presenza di Maria a Cana e presso la Croce, sono immensi i tesori prodotti dalla meditazione dei commentatori che, lun-

* Aristide SERRA osm, Docente di Sacra Scrittura e Agiografia, Facoltà Pontificia "Marianum", Roma.

go i secoli, si sono chinati su quelle pagine venerande. Mi riferisco, ad esempio, a temi quali: la settimana iniziale del ministero di Gesù e quella finale della sua passione-morte-risurrezione (cf Gv 1,19-2,12; 12, 1ss.); la scala di Giacobbe (cf Gv 1,51: il detto di Gesù a Natanaele); l'avviso di Maria ai servi delle nozze (cf Gv 2,5), le "sei" giare del convito (cf Gv 2,6), che rimandano all'importanza del numero 6 nel quarto vangelo e nel pensiero giudaico del tempo; la gamma di temi connessa alla «riunione dei dispersi figli di Dio» (cf Gv 11,51); le madri d'Israele e la madre di Gesù.

Nel breve spazio che mi è concesso, ecco alcuni saggi delineati con mano leggera. Per le rispettive verifiche documentarie, indicherò volta per volta qualche pubblicazione di fondo.

1. Le Madri d'Israele e la Madre di Gesù

Israele ha tre padri: Abramo, Isacco e Giacobbe. Questa, dice Filone, è la triade più augusta e più invidiabile, in quanto ha dato origine a una razza unica, che è definita dalle Sacre Scritture come regale, sacerdotale e nazione santa (cf *Es* 19,6). Il nome che porta ("Israele") ne rivela già di per sé la dignità eminente, poiché in ebraico esso significa "colui che vede Dio".

Israele, inoltre, ha quattro madri: Sara-Rebecca-Rachele-Lia; oppure sei, perché alcuni elenchi aggiungono i nomi delle concubine di Giacobbe: Bila, serva di Rachele, madre di Dan e Neftali; e Zilpa, schiava di Lia, madre di Gad e Aser.¹

Ovviamente questi titoli di "padri" e "madri" di Israele derivano dal fatto che loro sono i capostipiti del popolo eletto. Sono essi i "Padri" e le "Madri" per eccellenza, specialmente Abramo e Sara.

Abramo è considerato infatti il più grande dei Patriarchi, a somiglianza dell'architrave che è la parte più alta di un portale d'ingresso.

Sara, poi, essendo moglie di Abramo, cioè «del primo e del fondatore della razza [ebraica]»,² è chiamata da Giuseppe Flavio «regina, madre

¹ Per le citazioni tecniche di quanto andremo esponendo, cf SERRA A., *Miryam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Milano, Paoline 1997, 73-121 (*Le Madri d'Israele e la Madre di Gesù. Prospettive di ricerca*).

² FILONE, *De Abrahamo* 276.

della nostra stirpe». ³ Ella, spiega Filone, sta all'origine di figli e figlie non in piccolo numero, ma di tutta una schiatta, cioè della gente più cara a Dio, che ha ricevuto in sorte il sacerdozio e il dono della profezia, per il bene di tutta l'umanità. ⁴

Oltre a Sara, Rebecca, Rachele, Lia, Bila e Zilpa, le fonti giudaiche riconoscono la prerogativa di "madri d'Israele" ad alcune altre donne, che hanno avuto singolare rilevanza nella storia del popolo eletto. Tali sono, per esempio: Tamar, Yokebed madre di Mosè, Debora, Rut, Anna madre di Samuele, la madre dei sette fratelli Maccabei ... Anche Eva è annoverata fra le "madri", assieme a Sara, Rebecca e Lia. In un certo senso, ella è la prima delle "madri d'Israele".

Abbastanza di frequente, i Padri sono paragonati ai *monti*, e le Madri alle *colline*. Questo genere di metafora ha fatto sì che là dove il testo biblico parla di "monti" e di "colli", più volte il *targum* e il *midrash* vi inseriscono la menzione dei "Padri" e delle "Madri". Il rapporto insito nel simbolismo "monti-colli" suggerisce che la figura dei Padri è superiore a quella delle Madri.

Alcuni brani del *midrash* offrono la chiave di lettura di questa connessione semantica tra il concetto di "Padri-Madri" e quello di "monti-colli". Le montagne e le colline suggeriscono l'idea di stabilità, di fondamenta solide. E così è: il popolo d'Israele è fondato sulla roccia dei suoi Padri e delle sue Madri, in grazia appunto dei meriti che gli uni e le altre acquisirono con la loro vita santa. Commentando l'oracolo di Balaam su Israele – trasmesso dal libro dei *Numeri* (23,9: «Dalla cime delle *rupi* io lo vedo e dalle *alture* lo contemplo») – un celebre passo rabbinico poneva in bocca al Signore questa confortante assicurazione a riguardo del popolo eletto: «Io guardo le loro origini e il fondo delle loro radici. Io li vedo stabiliti su basi solide, come di *rocce* e di *colline*, a causa dei loro *Padri* e delle loro *Madri*». ⁵

I Padri e le Madri dell'Antica Alleanza vissero santamente, in accordo con la volontà di Dio. Perciò acquistarono dei "meriti" dinanzi al Signore. E sulla base dei loro meriti possono "intercedere" in favore dei propri figli e figlie, discendenti del loro popolo.

³ FLAVIO G., *Guerra Giudaica* V,9.4; cf *Tg Ez* 16,45.

⁴ FILONE, *De Abrahamo* 98.

⁵ *Le Pentateuque en cinq volumes, avec Targoum Onqelos, suivis des Haphtarot, accompagné de Rachi*, traduit en français par BLOCH M. J. - SALZER M. I. - MUNK M. E. - GUGENHEIM E., sous la direction de MUNK E., t. IV, *Les Nombres*, Paris, Fondation Odette S. Levy 1968, 168.

La fede che il Giudaismo professa circa i meriti e l'intercessione delle Madri d'Israele mostra non poche analogie con la fede della Chiesa sulla santità della Madre di Gesù e sulla preghiera di lei per il bene dell'intera umanità.

1.1. *I Meriti delle Madri*

Il giudaismo sviluppa largamente la dottrina dei meriti dei Padri: un argomento che, già da solo, occuperebbe un lungo trattato.

Sebbene con frequenza più ridotta, l'antica letteratura giudaica concede il dovuto rilievo anche ai meriti delle Madri d'Israele, che sono indissociabili da quelli dei Padri.

I meriti dei Padri e delle Madri sono paragonati – rispettivamente – ora ai monti e ai colli, ora alla mirra e all'incenso, ora invece alla finestra e alle inferriate. Da quest'ultima assimilazione si fa osservare che vi è una lieve differenza tra la giustizia dei Padri e quella delle Madri.

La vita santa delle Madri è posta in relazione di causa ed effetto con diversi momenti della storia d'Israele. Farò due esemplificazioni: una riguarda la liberazione dalla schiavitù egiziana, l'altra il giorno dell'Espiazione e la porta della Geenna.

La liberazione dall'Egitto

Soprattutto un evento capitale come l'esodo egiziano è rimeditato in connessione con la virtù delle Madri. L'affrancamento dalla schiavitù del Faraone fu concesso da Dio al suo popolo anche in grazia della pietà delle Madri e di tutte le donne giuste di quella generazione (R. Aqiba, † 135; R. Awira, 350 ca.).

Il salmo 68,7 – che recita: «[Dio] fa uscire i prigionieri con gioia» [ebraico: *bakkôshârôt*] – è così interpretato dal *midrash*. I prigionieri sono gli ebrei schiavi in Egitto. Il termine *bakkôshârôt* vuole insegnare che essi furono liberati “in ricompensa” (*ba*) della “giustizia” delle donne, delle madri “virtuose” (*kôshârôt*: la radice ebraica *ksr* connota l'idea di “bontà-rettitudine-idoneità”). Perciò non è scritto *bakkôsharîm* (cioè al maschile plurale), ma *bakkôsharôt* (ossia al femminile plurale): il che sta a indicare che ciò avvenne in virtù delle donne belle e pie.

Dei loro meriti, sempre in ordine all'esodo, è particolarmente lodata la continenza.

Insegnava così R. Huna (350 ca.), in nome di R. Chiyya b. Abba (280 ca.) e R. Abba b. Kahana (310 ca.). Sara, nostra madre, scese in Egitto, e siccome ella cinse i fianchi contro l'impudicizia (cf *Gen* 20), tutte le donne furono protette grazie a lei. Altrettanto fece Giuseppe (cf *Gen* 39,1-20), e la sua illibatezza fu motivo di benedizione per Israele.

E che le donne della generazione del deserto vivessero castamente, lo provano i fatti seguenti. Quando l'idolo vergognoso del vitello d'oro stava per essere costruito, esse rifletterono sul caso e non avrebbero ceduto nessuno dei loro orecchini per quell'obbrobrio (R. Giuda il Principe, † 217). A proposito di esse è scritto: «Tu sei bella, amica mia, come Tirza» (cf *Ct* 6,4). Gli specchi delle donne che servirono più tardi a Mosè per ricavare il catino di rame (cf *Es* 38,8) mai erano stati usati per scopi immorali; essi, pertanto, sarebbero stati un memoriale per le figlie, affinché si ricordassero se erano caste come le madri. Quegli specchi – spiega R. Natan (160 ca.) – erano come la rifrazione della virtù delle pie donne d'Israele.

R. Chiyya b. Abba (280 ca.), seguito da R. Pinechas (360 ca.), affermava che la purezza di Sara e delle donne dei 40 anni del deserto – cui si aggiunse quella degli uomini, i quali fecero propria l'onestà di Giuseppe – già di per sé fu un merito sufficiente per ottenere la redenzione d'Israele. E questo si ricava dal passo in cui è scritto: «Giardino chiuso tu sei, sorella mia, sposa ... I tuoi germogli sono un giardino di melagrane» (*Ct* 4,12).

Tutti i miracoli che il Signore compì in Egitto per Israele, furono semplicemente la ricompensa del fatto che le donne si tennero lontane dall'incontinenza. Per R. Huna (350 ca.), che si esprimeva in nome di Bar Kappara (220 ca.), questa fu una delle quattro cose in virtù delle quali Israele fu liberato dalla schiavitù egiziana.

In un altro passo, la medesima sentenza è ascritta ai “nostri Rabbini” in genere, i quali fondavano il loro discorso su *Ct* 4,12: «“Giardino chiuso tu sei, sorella mia sposa”: e questo indica i maschi; “giardino chiuso, fontana sigillata”: il che è detto in riferimento alle femmine».

Scendendo più al dettaglio, si dirà (per esempio) che il tempo dell'oppressione egiziana fu abbreviato di 190 anni (cf *Mc* 13,20 e *Mt* 24,22), in considerazione della santità delle Madri.

Sul bastone col quale Mosè percosse il Mar Rosso – scrive il *targum* gerosolimitano primo di *Es* 14,21 – vi era impresso il nome del Signore (il tetragramma Yhwh), le dieci piaghe con le quali fu colpito l'Egitto, i tre Padri del mondo, le sei Madri e le dodici tribù di Giacobbe. Con que-

sto tipo di linguaggio, il *targum* manifesta la convinzione che anche i meriti delle Madri ebbero un influsso salutare in quel momento decisivo per la storia d'Israele. Congiuntamente ai meriti dei Padri – dice Balaam, investito dello spirito profetico – essi guidano poi il popolo eletto lungo la peregrinazione del deserto.

La stessa terra promessa sarà come fecondata dalle opere sante delle Madri. Infatti la benedizione di Giacobbe per Giuseppe augura al figlio di possedere una porzione che produca frutti squisiti, a causa dei meriti di Sara, Rebecca, Rachele e Lia.

Il giorno dell'Espiazione e la porta della Geenna

Alla giustizia delle Madri è attribuita inoltre un'efficacia permanente, di natura (potremmo dire) escatologica.

Emblematico, in tal senso, è il giorno dell'Espiazione (o del *Kippûr*), in uno dei suoi momenti liturgici più espressivi. Si racconta che quando Aronne, in occasione di quella solennità, entrò nel Santo dei Santi, comparve Satana per muovere accuse contro Israele. Quando però fu in presenza di Aronne, sarebbe fuggito via, vedendo i meriti copiosi da cui era scortato: quelli, cioè, dei Padri, delle Madri, di Manasse, di Efraim, delle tribù, della circoncisione, della Torah e di tutto Israele.

È davvero suggestiva la cornice ecclesiale di questa haggadah: le Madri sono porzione eletta di tutta la Chiesa dell'antico popolo di Dio!

Non meno eloquente è la dottrina sui meriti delle Madri in relazione alla porta della Geenna. Il punto di partenza è costituito dal passo biblico di *Esodo* 40,8. Volgendo al termine delle istruzioni per l'erigendo santuario, il Signore disse a Mosè: «Disporrai il recinto tutt'intorno [alla tenda del convegno] e metterai la cortina alla porta del recinto». Il *targum* gerosolimitano primo offre una suggestiva parafrasi di questo versetto. Dice infatti che tutt'attorno al santuario bisogna disporre un recinto, a causa dei meriti dei Padri del mondo, i quali circondano il popolo della casa d'Israele. Invece la cortina appesa alla porta del recinto ha la sua ragion d'essere nei meriti delle Madri del mondo. Infatti i meriti delle Madri, a guisa di una cortina, si espandono alla porta della Geenna, affinché nessuna delle anime dei figli d'Israele entri là dentro.

Ma a questo punto il discorso confina col tema dell'intercessione, del quale prendiamo subito a parlare.

1.2. *L'intercessione delle Madri*

I meriti acquisiti con la loro vita santa abilitano i Padri e le Madri a intercedere presso il Signore, in favore dei loro figli e figlie. Quando Israele prega, interpone le opere sante dei suoi Padri e delle sue Madri, come titolo di efficacia per essere esaudito.

Soffermiamoci su due casi, quello di Rachele e quello di Mosè.

Rachele

Quando Rachele era ancora sterile – insegna R. Chanina (280/300 ca.) – tutte le Madri si riunirono per scongiurare insieme il Signore, dicendo: «Noi abbiamo già figli a sufficienza; ricordati di lei».

Una volta divenuta madre, Rachele mostra a sua volta tenera sollecitudine verso i figli. Si deve alla sua preghiera, afferma R. Pinechas (360 ca.), se le tribù di Giuda e di Beniamino non si coalizzarono con le altre dieci tribù contro la dinastia davidica.

E come mai, ci si domanda, Giacobbe diede sepoltura a Rachele sulla via di Efrata? Lo fece, si risponde, perché egli prevede che un giorno lontano gli esuli deportati da Nabucodonosor sarebbero passati di là. Perciò scelse quel luogo, appunto perché Rachele potesse ottenere misericordia per loro, come sta scritto: «Una voce si ode in Rama ... Rachele piange i suoi figli ... Dice il Signore: “Trattieni la tua voce dal pianto ... perché c'è una speranza per la tua discendenza”» (*Ger* 31,15-17).

Quasi non fosse contento di questa motivazione, il midrash immagina che Rachele si diffondesse poi in una lunga preghiera, a conclusione della quale dice: «Se io, che sono una creatura di carne e di sangue, fatta di polvere e di cenere, non sono stata invidiosa della mia rivale [cioè Lia], per non esporla alla vergogna e al disprezzo, perché tu, o Re che vivi in eterno e sei misericordioso, perché dovresti essere geloso dell'idolatria, nella quale non c'è niente, e mandare in esilio i miei figli e permettere che siano trucidati dalla spada?». Questa supplica mosse a pietà il Santo, che disse: «Per amor tuo, Rachele, io ricondurrò Israele al suo luogo». Perciò è scritto: «Così dice il Signore: “Una voce si ode in Rama, lamento e pianto amaro: Rachele piange i suoi figli, rifiuta di essere consolata perché non sono più”».

Ma poi segue il passo, ove il Signore dice: «Trattieni la tua voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime, perché c'è un compenso per le tue

pene ... C'è una speranza per la tua discendenza: i tuoi figli ritorneranno entro i loro confini» (*Ger 31,16.17*).

Mosè

Fra gli episodi classici per la preghiera di intercessione, vi è quello narrato nel libro dell'Esodo (17,8-16): Mosè prega sul monte, mentre il popolo combatte contro Amalek. Nel v. 9b leggiamo che Mosè disse a Giosuè: «Domani io starò ritto *sulla cima del colle*, con in mano il bastone di Dio».

Ascoltiamo ora la parafrasi del *targum* gerosolimitano primo sul medesimo versetto: «Domani, dopo essermi preparato col digiuno, io starò ritto *sui meriti dei Padri*, i capi del popolo, e *sui meriti delle Madri*, che sono simili alle colline ...».

Come si vede, se il testo biblico parla della “cima del colle”, il *targum* scorge in quella cima i meriti dei Padri e delle Madri, che fanno da supporto alla preghiera di Mosè.

Il v. 12, poi, prosegue scrivendo: «Poiché Mosè sentiva pesare le mani dalla stanchezza, presero allora *una pietra*, la collocarono sotto di lui ed egli vi si sedette, mentre Aronne e Hur, il primo da una parte e il secondo dall'altra, sostenevano le sue mani».

R. Eleazaro di Modi'n († 135 ca.) ci trasmette questo patetico approfondimento: «Pesante era il peccato sulle mani di Mosè in quell'ora, ed egli non poteva reggerlo. Cosa fece? Si rivolse allora ai meriti dei Padri, come è detto: “Presero *una pietra* e la collocarono sotto di lui” (ecco il merito dei Padri), ed egli si sedette *sopra di essa* (ecco il merito delle Madri)».

La trasposizione del parallelismo non ammette dubbi: “la pietra” simboleggia “la giustizia dei Padri”, ed è stato sufficiente che l'espressione “sopra di essa” fosse di genere femminile in ebraico (*’âlêyâh*) per dedurre la menzione della santità delle Madri.

Una conclusione si fa strada. Variano le tecniche dell'esegesi giudaica, ma unico e immutato resta il motivo di fondo. Il popolo eletto vive in profonda comunione coi suoi Padri e con le sue Madri d'un tempo, in vista dell'oggi. Israele sa di attingere alla linfa dei loro meriti.

1.3. *La Madre di Gesù. Una santità che intercede*

«Per le *preghiere* e i *meriti* della beata sempre vergine Maria e di tutti i Santi ...». Così la comunità dei discepoli di Cristo invoca la Madre del suo Signore.

L'intercessione di Maria, com'è sentita dalla Chiesa, emana (oltreché dalla disposizione divina) dal tesoro dei suoi meriti. E sta in rapporto communale con quella di tutti i Santi, benché ella vada innanzi a loro a causa della sua vocazione unica: «In comunione con *tutta la Chiesa* ricordiamo e veneriamo *anzitutto* la gloriosa e sempre vergine Maria, Madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo ...» (Canone Romano). E che la memoria di lei sia congiunta effettivamente con “tutta” la Chiesa, lo prova il fatto che nel medesimo Canone (di così vetusta ascendenza) siano ricordati poi «... i doni di *Abele* il giusto, il sacrificio di *Abramo* nostro padre nella fede, e l'oblazione pura e santa di *Melchisedec* sommo sacerdote».

Lo Spirito è sempre all'opera nel ridestare in noi la memoria feconda dei legami organici che passano tra Abramo, Israele, la Santa Vergine e l'intera famiglia dei credenti in Cristo.

2. **La «riunione dei dispersi figli di Dio» (Gv 11,52). Da Gerusalemme-Madre a Maria-Madre**

La parola rivelatrice di Gesù alla Madre e al discepolo possono ricevere ampia illuminazione dal commento che Giovanni fa seguire alla sentenza di Caifa, quando disse: «Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera» (Gv 11,50). E prosegue l'evangelista: «Questo però non lo disse di suo, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione, e non per la nazione soltanto, ma anche per *radunare nell'unità i figli di Dio che erano dispersi*» (Gv 11,51-52).

Il «raduno dei dispersi figli di Dio» è un nucleo di aggregazione di numerosi altri temi dell'AT, relativi alla redenzione escatologico-messianica.⁶ Fra l'altro, esso è strettamente congiunto alla maternità universale

⁶ Ho trattato questo argomento nei miei *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Roma, Ed. Herder 1977, 303-429 (Antico Testamento: 306-336; Giudaismo pregiovanneo, *Gal* 4,21-31 e *Targum*: 337-369;

di Gerusalemme, alla quale farà poi riscontro la maternità universale di Maria. Illustriamo ora questa tesi in due fasi. Prima stendiamo un sommario della ricca tematica vetero-testamentaria sui “dispersi figli di Dio”; poi vedremo la rilettura cristologico-mariana che ne fa Giovanni.

2.1. *La «riunione dei dispersi figli di Dio» secondo l'AT*

Per esigenza di chiarezza logico-espositiva, condenso in cinque punti la vasta gamma di variazioni connesse a questo motivo conduttore dell'escatologia biblica.

a. *I “figli di Dio”* – Con questo appellativo sono designati tutti e singoli i membri del popolo eletto, Israele. Essi divengono “figli e figlie di Dio” in virtù dell'Alleanza Sinaitica.⁷

b. *La “dispersione”* – Questi figli di Dio sono “dispersi” in quanto sono esiliati in terra straniera, specialmente in Babilonia. La causa di tale “dispersione” che è l'esilio sta nel peccato d'Israele, nella sua infedeltà alla Legge del Signore (cf *Dt* 4,25-27; 28,62-66). Sradicati dalla propria terra, lontano da Gerusalemme e dal Tempio, gli esuli sono paragonati a un'immensa distesa di ossa aride: sono scesi nel sepolcro (cf *Ez* 37,2.9.11.12.13; *Dt* 32,39), sono dei “perduti” (cf *Dt* 4,27; 28,62-64; 30,18). L'esilio è l'annichilamento del popolo eletto, il quale – come già in Egitto – torna ad essere un «non popolo» (*Os* 5 1,9; 2,1).

c. *La “riunione nell'unità”* – L'esilio, però, è una parentesi purificatrice, non è l'ultima parola. Dio continua a mandare i suoi profeti in mezzo agli esuli (*Ezechiele*, il *Deutero-Isaia*...). Incoraggiati dalle esortazioni di questi messaggeri del Signore, gli esuli si ravvedono, si convertono, “ritornano” alla fedeltà verso la Legge del loro Dio (cf *Dt* 4,29-31; 30,1-6). Come risposta a questo “ritorno-conversione”, Dio – mediante il suo

la dottrina giovannea: 370-429). Cf inoltre: MARZOTTO D., *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Brescia, Paideia 1977, 25-34 (reperimento dei testi), 35-108 (lo sfondo storico-letterario: AT, apocrifi, giudaismo, NT, Didaché), 109-219 (esegesi di Giovanni); BOSETTI E., *Il Pastore. Cristo e la chiesa nella prima lettera di Pietro*, Bologna, Dehoniane 1990, 128-155 (il raduno degli erranti secondo 1Pt 2,25); CILIA L., *La morte di Gesù e l'unità degli uomini* (*Gv* 11,47-53; 12,32). *Contributo allo studio della soteriologia giovannea*, Bologna, Dehoniane 1992, 63-74 (la tematica della dispersione), 74-91 (la raccolta dei figli di Dio).

⁷ Cf *Os* 2,1; 11,1; *Is* 1,2; 43,6; 63,8; *Ger* 31,19; *Sap* 9,7.

Servo sofferente (cf *Is* 49,5-6) – “fa tornare” gli esiliati alla loro terra; dalla dispersione fra le genti, lo raduna nell’unità; lo reintegra cioè nella terra promessa di Palestina.⁸ Se l’esilio era una “morte-perdizione”, il ritorno è paragonato ad una “risurrezione di vita” (cf *Dt* 32,39; *Ez* 37,1-14; *Tb* 13,2-5 ...).

Una volta che i dispersi d’Israele sono ricondotti alla terra dei Padri, il Signore stringe con essi un’Alleanza Nuova,⁹ animata da uno spirito nuovo.¹⁰ Il mediatore di questo Nuovo Patto sarà il Servo sofferente del Signore (cf *Is* 42,6; 49,8; 59,21), mentre i contraenti del medesimo saranno tutti i popoli, che il Signore aggrega a Israele per farne un solo popolo.¹¹

d. *Il “Tempio”* – La casa di Dio, che è in Gerusalemme, sarà riedificata dalle rovine, per divenire il luogo privilegiato e l’espressione emblematica del raduno dei dispersi.¹² Sotto le sue volte, tanto gli Ebrei che i Gentili si riuniscono come un solo popolo, per adorare l’Unico Signore di tutti (cf *Is* 56,6-7; 66,18-21; *Tb* 14,5-7 ...).

e. *“Gerusalemme”* – Con la distruzione del Tempio e la partenza coatta dei suoi figli verso l’esilio, Gerusalemme appariva come vedova del suo Sposo e madre sterile.¹³ Ma col ritorno dei dispersi, il Signore riconduce entro il grembo delle sue mura figli innumerevoli, sia Ebrei che Gentili. Perciò ella ritorna ad essere nuovamente Madre, e Madre universale.¹⁴ La Figlia di Sion si sente toccata dall’amore indefettibile del suo Sposo e Re, che compie “grandi cose” riportando gli esuli in patria (cf *Sal* 126,2-3). Di qui l’invito all’esultanza incontenibile: «Giubila e rallegrati, Figlia di Sion, poiché ecco: vengo e abito in mezzo a te ... Esulta assai, Figlia di Sion, giubila, Figlia di Gerusalemme, ecco: viene a te il tuo re, giusto e vittorioso, umile e cavalca un asino, un puledro, figlio di un’asina».¹⁵

2.2. La rilettura giovannea

⁸ Cf *Is* 40,11; 43,5-6; *Ger* 23,3; 31,8-11; *Ez* 34,13...

⁹ Cf *Ger* 31,31-34; 32,37-40; *Ez* 34,23-25; 36,23-28; 37,21-28...

¹⁰ Cf *Ez* 36,26-27; 11,19; 18,31; 39,29; 37,9.10.14; *Is* 59,21...

¹¹ Cf *Is* 14,1; 56,4-7; 60,3-4; 66,18-21; *Ger* 3,17; *Zc* 2,15 (cf *Ap* 21,3); *Tb* 14,5-7...

¹² Cf *Ez* 37,21.26-28; *Tb* 13,11; 2 *Mc* 1,27-29; 2,18; *Eccli* 36,10-13...

¹³ Cf *Is* 49,14.21; 54,4.6.8; 60,15...; *Bar* 4,12-16; 5,1...

¹⁴ Cf *Is* 49,18-23; 54,1-3; 60,1-22; 66,7-13; *Bar* 4,36-37; 5,5-6...; *Sal* 87.

¹⁵ *Zc* 2,14; 9,9; cf *Sf* 3,14-17 e *Gl* 2,21-27.

Fra gli scrittori del Nuovo Testamento, soprattutto Giovanni mostra come nell'opera messianica e redentrice di Cristo si adempirono le aspettative connesse al «raduno dei dispersi figli di Dio». Come al solito, però, il compimento superò le attese: Cristo, il Verbo fatto carne (cf Gv 1,14), è “più grande” del Tempio (cf Gv 2,19-22), di Giacobbe (cf Gv 4,12), di Abramo (cf Gv 8,58).

a'. I “*figli di Dio*”, nella dottrina giovannea, sono tutti coloro che accolgono Cristo e la sua Parola.¹⁶

b'. Essi sono “*dispersi*”, in quanto sono vittima del lupo, cioè del Maligno, che «rapisce e disperde» (Gv 10,12; cf 16,32).

c'. La dispersione dell'umanità è ricomposta da Cristo, “*Agnello di Dio*”, *Servo sofferente del Padre* (cf Gv 1,29.36), “*Colui che hanno trafitto*” (Gv 19,37; cf Zc 12,10). Egli muore «per radunare nell'unità i dispersi figli di Dio», Ebrei e Gentili (Gv 11,51-52).

d'. Il luogo ove Cristo raduna l'umanità dispersa non è più un Tempio di pietra, fatto da mani d'uomo (cf Mc 14,58). È, invece, *la sua stessa Persona di Risorto dai morti* (cf Gv 2,19-22), che forma una sola cosa col Padre (cf Gv 10,30). L'unità del Padre col Figlio è il mistico Tempio dell'Alleanza Nuova, ove si realizza l'unità del mondo (cf Gv 14,1-6; 17, 20-23; Ap 21,3.22).

e'. E in luogo dell'antica Gerusalemme-Madre dei dispersi Figli di Dio, Giovanni introduce *la Chiesa di Cristo*, presentata come un “gregge”, e *Maria*, in quanto “Madre della Chiesa”.

La Chiesa, “gregge” di Cristo. La comunità dei discepoli che ascoltano la voce di Gesù è formata sia dagli Ebrei che dai Gentili, ed è presentata da Gesù stesso come un “gregge” che egli “conduce” e “unifica” (cf Gv 10,16). L'immagine del “gregge” è riferibile ovviamente alla moltitudine innumerevole di tutti coloro che Gesù – in virtù della sua morte redentrice – “attira” a Sé (cf Gv 12,32) e “raduna nell'unità” della propria Persona, che è una sola cosa col Padre (cf Gv 11,51-52; 10, 30).

Maria, “Madre” della Chiesa. A Gerusalemme-Madre universale dei dispersi figli di Dio, corrisponde ora Maria, costituita da Cristo medesimo Madre-universale di tutti i suoi discepoli. Infatti, se alla Gerusalemme della rinascita postesilica il profeta diceva: «Ecco i tuoi figli radunati insieme ... alla parola del Santo» (Is 60,4 nei LXX; Bar 4,37), ora è Gesù, il Santo di Dio (cf Gv 6,69), che dice alla Madre: «Donna, ecco il tuo Fi-

¹⁶ Cf Gv 1,12; 1 Gv 5,1.2; 1 Gv 3,1.2.9.10.

glio» (Gv 19,26). Con queste parole, che sono anch'esse «spirito e vita» (cf Gv 6,63), Gesù «crea-fa» della Madre sua la Madre anche di tutti i suoi discepoli, figurati nel discepolo amato, presente accanto alla Croce. In altre parole: nella Madre di Gesù abbiamo l'immagine personificata di questa Nuova Gerusalemme-Madre che è la Chiesa di Cristo. Coi suoi titoli e prerogative di «Madre», la Santa Vergine – in comunione con tutta la Chiesa – è chiamata a collaborare con Cristo nel ricondurre tutti i dispersi all'unità del Padre e del Figlio.

3. «Era circa l'ora sesta ...» (Gv 19,14)

Percorrendo il vangelo di Giovanni, ci si rende conto dell'importanza che vi assume il numero sei. Esso entra in gioco almeno sette volte. Ecco le rispettive citazioni, secondo l'ordine dei capitoli:

* 2,1: «il terzo giorno» di Cana, come diremo, è in realtà il sesto giorno della settimana inaugurale del ministero di Gesù.

* 2,6: «Vi erano là sei giare di pietra ...».

* 4,6: «Era circa l'ora sesta».

* 4,18: «Hai avuto cinque mariti, e quello che hai adesso non è tuo marito» (quindi sei mariti).

* 12,1: «Sei giorni prima della Pasqua ...».

* 19,14: «Era circa l'ora sesta».

* 19,31.42: Gesù muore alla vigilia di un sabato, quindi in un sesto giorno.

Premessa questa rilevazione globale, veniamo in particolare a Gv 1,19-2,12 e 2,6. Mi soffermo su questi due passi, in quanto sembrano avere attinenza con l'emerologia della settimana cosmica di Gen 1,1-2, con relativi richiami anche mariani.

3.1. Giovanni 1,19-2,12

È noto che Giovanni distribuisce i primi atti del ministero pubblico di Gesù nella cornice di una settimana, così scandita: «il giorno dopo» (1,29: *tê epáurion*); «il giorno dopo» (1,35: *tê epáurion*); «il giorno dopo» (1,43: *tê epáurion*), «il terzo giorno» (2,1: *tê eméra tê trítê*), «non molti giorni» (2,12: *û pollás eméras*).

Più esattamente, ecco la successione e il contenuto di ciascuna giorno-

ta. I° giorno: testimonianza di Giovanni Battista davanti ai sacerdoti e leviti inviati da Gerusalemme (1,19-28); II° giorno: il Battista indica in Gesù l'Agnello di Dio (1,29-34); III° giorno: vocazione di due discepoli (uno è Andrea) e di Simon Pietro (1,35-42); IV° giorno: vocazione di Filippo e Natanaele (1,43-51); "il terzo giorno": nozze di Cana (2,1-11); "non molti giorni": dimora di Gesù e dei suoi a Cafarnaò (2,12). Questa, dunque, è l'articolazione della sequenza suddetta di giorni: I, II, III, IV, "il terzo giorno" (quello di Cana), "non molti giorni".

Cana e il Sinai

Si avverte facilmente che la suddetta emerologia è sostanzialmente la stessa adottata dalla tradizione giudaica per la teofania del Sinai.¹⁷

E difatti nel segno di Cana sono echeggiati vari motivi derivati dalla rivelazione del Sinai. Porto qualche esempio.

La scala di Giacobbe, cui fa allusione il detto di Gesù a Natanaele (cf Gv 1,51), nel giudaismo era divenuta figura del Monte Sinai.¹⁸

Le parole di Maria ai servi: «Quanto Egli vi dirà, fatelo» (v. 4) sono l'eco di quelle pronunciate dal popolo di Israele al Sinai: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8; cf 24,3.7).¹⁹

L'acqua delle giare mutata nel vino nuovo (cf Gv 2,6-11) è simbolo della Legge Mosaica, la quale attinge il suo compimento perfettivo nel Vangelo di Gesù.²⁰

Le sei giare "di pietra" costituiscono per se stesse un richiamo alla legge di Mosè, scolpita su tavole "di pietra" (come afferma ripetutamente il messaggio biblico).²¹

Cana e la creazione

¹⁷ SERRA, *Contributi* 61-135; ID., *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di mariologia giovannea* (Gv 2,1-12 e Gv 19,25-27), Roma, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa" 1991³, 13-26.

¹⁸ ID., *Contributi* 259-301; ID., *Maria a Cana* 27-30.

¹⁹ ID., *Contributi* 139-226; ID., *Maria a Cana* 30-37; ID., "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo". Nuove ricerche sugli echi di Es 19,8 e 24,3.7 come formula di alleanza, in ID., *Nato da Donna ... (Gal 4,4). Ricerche bibliche su Maria di Nazaret* (1989-1992), Milano-Roma, Cens-Marianum 1992, 97-140.

²⁰ ID., *Contributi* 227-257; ID., *Maria a Cana* 37-53.

²¹ ID., *Nato da Donna* 175, nota 119 e 220-223.

Ma c'è di più. La teofania del Sinai, abbiamo visto, nella teologia giudaica fu ripensata come un'*archêv*, come un "principio creativo", che collegava la creazione di Israele come popolo di Dio alla creazione stessa del mondo. Il Sinai si configurava come l'inizio di una seconda creazione. Perciò invalse l'abitudine di inquadrarla entro lo schema della settimana cosmica, secondo le modalità che abbiamo illustrato.

E anche il segno di Cana è concepito da Giovanni come un'*archêv*, ossia come un principio creativo che dà luogo ad una realtà nuova. Fermiamoci su questa duplice dimensione.

1. Un'*"archêv"*. È l'evangelista stesso a definire il prodigio di Cana come un'*archêv*. Scrive infatti al v. 11: «Questo inizio ("*archên*") dei segni fece Gesù in Cana di Galilea».

2. Una nuova creazione, un principio di novità. Il segno dell'acqua cambiata in vino ebbe luogo a Cana di Galilea (cf Gv 2,1.11).

Fin dall'epoca patristica si fa presente che il nome di Cana (greco *Kaná*) potrebbe alludere al verbo ebraico *qanâh*, che significa "acquistare-possedere".²² Cana, allora, diverrebbe il luogo ove Gesù "acquista" il suo popolo, poiché lì «egli manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui» (v. 11). La stessa cosa avvenne al Sinai, quando il Signore Dio manifestò la sua gloria a Mosè e il popolo credette anche in lui come inviato del Signore (cf Es 19,9.11). A Cana, dunque, come al Sinai, ha luogo l'"acquisto" del popolo da parte di Dio, di Cristo.

Un "acquisto", però, che significa "creazione". Infatti già l'autorevole commento rabbinico all'Esodo, chiamato Mekiltà di Rabbi Ismaele, dà al verbo *qanâh* il senso di "creare" quando ha per soggetto Dio stesso. I passi allegati in proposito dal commento citato sono quelli di Es 15,16 abbi-

²² Origene († 253/254), *In Evangelium Ioannis* XIII, 56, in PG 14, 507-508; SC 222, 250-251: «Gesù viene due volte in questa città di Cana, per assicurare a sé l'acquisto degli abitanti di questa regione che, mediante lui, credono nel Padre»; XIII, 60 (PG 14,517-518; SC 222, 272-273: «[la] terra è chiamata "Cana" perché essa è divenuta suo possesso, di lui che ha ricevuto ogni potere in cielo e in terra»); Gaudenzio da Brescia († 410/411), *Tractatus VIII. De lectione evangelii* I, 34 (CSEL 68, 69: «in Cana Galilaeae, id est in possessione gentium»); I, 24 (CSEL 68, 66-67: «Cana enim possessio dicitur ... ex Hebraeo quidem interpretata sermone»); Girolamo († 430), *Liber interpretationis hebraicorum nominum. De evangelio Iohannis* (CCL 72, 142: «Cana possessio sive possedit»). Cf SMITMANS A., *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1966, 82-83.

nato a *Is* 43,21; *Gen* 14,22; *Sal* 78,54 e *Pv* 8,22.²³ Il passo di *Es* 15,16 inneggia al passaggio del Mar Rosso da parte di Israele, « ... questo popolo che *ti sei acquistato* » (ebraico, *qanîta*, greco dei Settanta *ektêso*). E il brano è congiunto a *Is* 43,21 ove il Signore afferma: « Il popolo che *io ho plasmato* per me celebrerà le mie lodi ». Ai passi di *Gen* 14,22; *Sal* 78,54 e *Pv* 8,22 – ove il verbo ebraico *qanâh* significa chiaramente *creare*²⁴ – si potrebbero aggiungere quelli di *Dt* 32,6 e *Sal* 139,13, che esprimono la stessa valenza.²⁵

In conclusione: a Cana Gesù “crea” il nuovo popolo dei suoi discepoli; Cana, a somiglianza del Sinai, è l'*archêv* di una nuova creazione, che sta in linea di continuità con la creazione genesiaca. Perciò il segno ivi compiuto è inquadrato nel cliché della settimana cosmica.²⁶

Una settimana, però, che rimane incompiuta nella versione di Giovan-

²³ Cf Mekiltà di R. Ismaele, *Shirata*, cap. 9 su *Es* 15,13, in LAUTERBACH J.Z., *Mekiltà De-Rabbi Ishmael*, vol. II, Philadelphia, The Jewish Publication of America 1933, 75-76.

²⁴ In *Gen* 14,22 Abramo professa di levare la mano davanti al Signore Dio altissimo, « ... creatore (ebr. *qonêh*; LXX *os êktisen*) del cielo e della terra » (stesso titolo nel v. 19). Il *Sal* 78,54 celebra il monte Sion come il « monte conquistato » (ebr., *qanetâh*; LXX *ektêsato*). Infine la celebre aretologia che la Sapienza fa di se stessa in *Pv* 8,22: « Il Signore mi ha creato (ebr. *qananî*; LXX *êktisen*) inizio delle sue vie ». Evidentemente Dio non “acquista” la Sapienza, ma la “crea”, e ne fa il principio archetipale della sua opera, cioè della creazione. Com'è risaputo, a motivo della assimilazione della Sapienza con la Torah (cf *Sir* 24,22; *Bar* 4,1), il rabbinismo elabora la nota dottrina secondo la quale Dio ha creato il mondo *bereshît*, cioè in virtù (*be*) della Torah, che è il principio (*reshît*) della sua opera creatrice (cf Bernard J., *Torah et Culte du Temple chez les Rabbins, confessions divergentes*, in *Mélanges de Sciences Religieuses*, t. 54, janvier-mars 1997, 40-41).

²⁵ *Dt* 32,6: « Non è lui il padre che ti ha creato (ebr. *qanêka*; LXX *ektêsato*), che ti ha fatto e ti ha costituito? »; *Sal* 139,13: « Sei tu che hai creato (ebr. *qanîta*; LXX *ektêso*) le mie viscere ... ». Cf BERNARD, *Torah* 37-71 (pp. 39-45 per i brani citati dalla Mekiltà di R. Ismaele).

²⁶ Anche il racconto di *Atti* 10, relativo al battesimo del centurione Cornelio, pare suddiviso entro il medesimo schema di giornate, esattamente: “il giorno dopo” (v. 9), “il giorno dopo” (v. 23), “il giorno dopo” v. 24), “il terzo giorno” (v. 40), “alcuni giorni” (v. 48). Tenendo conto che la prima delle tre suddette espressioni avverbiali (“il giorno dopo”) suppone una giornata precedente, avremmo la seguente successione di giorni: I°, II°, III°, IV°, “il terzo giorno”, “alcuni giorni”. Inquadrando l'episodio entro questo schema, Luca vorrebbe evidenziare il fatto che il battesimo di Cornelio costituisce un'*archêv*, cioè un “inizio” (cf *At* 11,15), un principio di “vita” (cf *At* 11,18), « un caso tipico ... una svolta storica ... il nuovo cammino missionario della chiesa degli Atti » (FABRIS R., *Atti degli Apostoli*. Traduzione e commento, Roma, Borla 1977, 344, 345, 346).

ni 1,19-2,12. Si arresta infatti al “terzo giorno” di Cana (che corrisponde al sesto) e termina coi “non molti giorni” trascorsi da Gesù coi suoi a Cafarnao (cf Gv 2,12). Questa dicitura generica (“non molti giorni”) credo che funga da spia ermeneutica. Voglio dire: il segno di Cana è una freccia direzionale che orienta verso un altro termine decisivo. Cana punta verso Gerusalemme.²⁷ La rivelazione di Cana è un’*archêv* tesa verso un *telos*, il *telos* del mistero pasquale (cf Gv 13,1: eis *telos* egápesen autûs; 19,30: *te-télestai*). Difatti dopo Cana Gesù si fermò “non molti giorni” a Cafarnao, perché “salì a Gerusalemme”, essendo ormai vicina la Pasqua dei Giudei (cf Gv 2,13). E lì, proprio nel tempio, egli dà l’annuncio enigmatico della sua ultima Pasqua: «Distruggete questo tempio e in tre giorni io lo farò risorgere» (Gv 2,19). Dunque: “il terzo giorno” di Cana si risolve nel “terzo giorno” della Pasqua in Gerusalemme.

Quando sarà giunta l’Ora di Gesù, adombrata a Cana (cf Gv 2,4), Maria sarà di nuovo presente. Nel “sesto giorno” della passione glorificante, Gesù è innalzato sull’albero della croce (cf Gv 19,18; 8,28), situato in un giardino che richiama l’Eden (cf Gv 19,41; 20,15). E come nel primo Eden Adamo chiamò la donna-Eva “madre di tutti i viventi” (Gen 3,20), così Gesù, il nuovo Adamo Divino, fa di sua madre «la Donna-Madre di tutti i suoi discepoli». Disse infatti alla Madre: «Donna, ecco il tuo figlio» (Gv 19,26b). E al discepolo: «Ecco la tua Madre» (Gv 19,26-27a).

3.2. Giovanni 2,6

Annota l’evangelista, in questo versetto: «Vi erano là sei giare di pietra per la purificazione dei Giudei, contenenti ciascuna due o tre metrete».

Sul piano ermeneutico è illuminante (credo) dare uno sguardo alla tradizione ecclesiale, per ritornare poi al testo giovanneo.

Dalla Tradizione ecclesiale ...

²⁷ «Quando nel vangelo di Giovanni Gesù si trattiene in qualche luogo, o lo lascia o lo evita, si tratta sempre di qualcosa di più d’una semplice notizia storica: nel fatto si manifesta una precisa intenzione di Gesù, la quale è guidata dalla volontà del Padre (cf 4,1-3.4.40.43ss.; 7,1.10; 8,20; 10,23.40 ss.; 11,6-10.54.57; 12,1). Perciò anche 2,12 per l’evangelista è qualcosa di più di un’annotazione di viaggio: Gesù non si lega ad una patria, a una famiglia o a un gruppo di discepoli, ma cerca la rivelazione di se stesso nella città di Dio» (SCHNACKENBURG R., *Il vangelo di Giovanni*, parte prima [cc. 1-4], Brescia, Paideia 1973, 496).

Fra i Padri e gli Scrittori ecclesiastici, da Agostino († 430) a Tommaso d'Aquino († 1274), vi è un accordo assai diffuso nel ritenere le “sei giare” di Cana come un simbolo delle “sei età” del mondo: esse vanno dall'inizio della creazione fino a Cristo.²⁸ Alcuni lo affermano in maniera generica. La maggioranza di essi, però, ripartiscono queste “sei età” secondo le cesure seguenti: prima età, da Adamo a Noè; seconda, da Noè ad Abramo; terza, da Abramo a Davide; quarta da Davide all'esilio di Babilonia; quinta, dall'esilio di Babilonia a Giovanni Battista; la sesta età è quella contrassegnata dalla presenza di Cristo, dalla sua nascita fino agli eventi finali della risurrezione e del giudizio.²⁹

I commenti dei Padri e Scrittori ricordano che in ciascuna di queste sei epoche maggiori vi era la “profezia” riguardante Cristo. Le vicende dei Patriarchi che vissero in ognuna delle suddette età preludevano a questo o a quell'aspetto del Cristo che doveva venire. E qui le omelie patristiche illustrano la carica profetica di molti personaggi dell'Antico Testamento, quali remoti precursori del mistero di Cristo. Portano l'esempio di Adamo ed Eva, Abele, Noè, Abramo, Isacco, Davide, Giovanni Battista ... Con la sua venuta, Cristo rivela compiutamente il senso della storia dei Padri che l'avevano preceduto: l'acqua della Legge Mosaica, con le sue antiche istituzioni, è convertita nel vino della novità evangelica.³⁰

...al testo giovanneo

Il vangelo di Giovanni sopporta tale lettura? Veramente le sei giare di Cana rappresentano le sei grandi età che da Adamo conducono a Cristo? Personalmente inclinerei per una risposta affermativa, fondata su due constatazioni.

1. Le speculazioni giudaiche sulla settimana cosmica della Genesi³¹ possono aver influito sull'universo simbolico del mondo giovanneo.

²⁸ SERRA A., “Vi erano là sei giare ...”. Gv 2,6 alla luce di antiche tradizioni Giudeo-Cristiane relative ai “sei giorni” della creazione, in *Id.*, *Nato da Donna* 167-171. Scriveva B. Pascal († 1662): «Adamo “forma futuri”. I sei giorni per fare l'uno, le sei età per fare l'altro; i sei giorni dei quali Mosè parla per la formazione di Adamo non sono se non l'immagine delle sei età che ci son volute per formare Gesù Cristo e la Chiesa» (*Id.*, *Pensieri*, n. 664. Traduzione, introduzione e note di P. Serini, Torino, Giulio Einaudi 1966, 282).

²⁹ SERRA, “Vi erano là sei giare ...” 168-169.

³⁰ Cf *ivi* 169-170.

³¹ Cf *ivi* 142-160.

2. Orienta verso questa lettura l'evangelista stesso, quando osserva che *ciascuna* delle sei giare conteneva *due* o *tre* metrete (cf Gv 2,6: *chorûsai aná metrétas dyo ê tréis*).

Filone, abbiamo visto, affermava che il numero 6 è un numero perfetto perché è la somma delle parti che lo compongono: la metà (3), il terzo (2), il sesto (1); quindi $3+2+1 = 6$. Ed è perfetto anche per il fatto che esso è il prodotto della moltiplicazione del 2 (il primo dei numeri pari) per 3 (il capofila dei numeri dispari).³²

Anche Giovanni, con la specificazione suddetta («... sei giare ..., contenenti *ciascuna due* o *tre* metrete»), sembra voler scomporre la cifra del 6 nei numeri 1, 2 e 3, la somma dei quali equivale a 6; oppure nei numeri 2 e 3, la cui moltiplicazione dà ugualmente 6.

Ecco, pertanto, il probabile messaggio veicolato dal gioco numerico. *Le sei giare rappresentano le sei epoche del mondo, nel corso delle quali è stata rivelata la Torah*. Siccome ciascuna giara realizza il numero 6, ossia la totalità, potremmo dire che *ogni età della Legge Mosaica era in cammino verso la pienezza rappresentata dal Cristo*.

In termini cifrati, Giovanni condenserebbe qui la dottrina dei rapporti fra l'Antico Testamento e Cristo, da lui sovente richiamata nel suo vangelo con dichiarazioni magisteriali: «*La Legge* fu donata per mezzo di Mosè; ma la grazia della *Verità* [cioè il Vangelo] è divenuta realtà per mezzo di *Gesù Cristo*» (Gv 1,17) – «Colui del quale scrissero *Mosè nella Legge* e i *Profeti*, l'abbiamo trovato: *Gesù*, figlio di Giuseppe, da Nazaret» (Gv 1,45; cf inoltre 5,39.46; 8,56; 12,41).³³

La presenza della madre di Gesù

Recita il testo giovanneo: «Vi erano (*êsan*) là sei (*eks*) giare di pietra ... » (Gv 2,6). Quell'imperfetto «vi erano» è carico di suggestione. Sembra designare una realtà che viene da molto lontano ... E pare abbinato all'imperfetto usato poco sopra: «Vi era (*ên*) ... la madre di Gesù» (Gv 2,1). Maria, in quanto «madre di Gesù» (cf Gv 2,1) e in quanto «donna» (cf Gv 2,4) sintetizza nella propria persona la vicenda plurisecolare di un'altra «donna», vale a dire la comunità di Israele, popolo di Dio. Il Logos divino, che era (*ên*) presso Dio (cf Gv 1,1), si è fatto carne in lei al termine

³² Cf *ivi* 145-147.

³³ Cf *ivi* 182-186.

delle sei grandi epoche, significate dalla solenne staticità delle sei giare di pietra, che stavano là al cospetto del Messia Gesù (cf Gv 2,6: *êsan ... ekéi ... kéimenai*).

L'economia dell'incarnazione, che si attua dentro la sesta età del mondo, è inscindibile dalla figura di Maria, sposa di Giuseppe, madre dell'atteso Messia Salvatore.

4. «Quanto Egli vi dirà, fatelo» (Gv 2,5). Il testamento di Maria

Dalla croce, Gesù pronuncia una parola di rivelazione. Dice alla madre: «Donna, ecco il tuo figlio» (Gv 19,26). Dice poi al discepolo: «Ecco la tua madre» (Gv 19,27b). Una volta che noi, obbedendo alla parola-testamento di Gesù, accogliamo la Madonna nella “casa” della nostra fede (cf Gv 19,27b), la Madonna ci rinvia a Gesù, dicendo: «Quanto Egli vi dirà, fatelo» (Gv 2,5). Sono, queste, le parole che ella rivolse ai servi delle nozze di Cana, «il terzo giorno» (Gv 2,1). «Parole – commentava Paolo VI – in apparenza limitate al desiderio di porre rimedio a un disagio conviviale, ma, nella prospettiva del quarto Evangelo, sono come una voce in cui sembra riecheggiare la formula usata dal popolo di Israele per sancire l'alleanza sinaitica (cf Es 19,8; 24,3.8; Dt 5,27), o per rinnovarne gli impegni (cf Gios 24,24; Esd 10,12; Neem 5,12), e sono anche una voce che mirabilmente si accorda con quella del Padre nella teofania del monte Tabor: “Ascoltatelo” (Mt 17,5)».³⁴

In questo illuminato passaggio, papa Montini suggerisce di collegare le parole di Maria a Cana con l'esperienza di fede dell'intero popolo di Dio, di Israele prima e della Chiesa poi.

4.1. Maria e Israele

Il consiglio di Maria ai servi di Cana racchiude l'eco delle parole con le quali tutto il popolo d'Israele accolse il Dono dell'Alleanza e della Legge ai piedi del monte Sinai, promettendo a Mosè: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8; 24,3.7). Il Signore stesso rivelò a Mosè il proprio compiacimento per quella pronta dichiarazione di fedeltà: «Ho

³⁴ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Marialis cultus*, n. 57 (2 febbraio 1974), in *Enchiridion Vaticanum* (EV)/5, Bologna, Dehoniane 1979³, 95.

udito le parole che questo popolo ti ha rivolte; quanto hanno detto va bene. Oh, se avessero sempre un tal cuore, da temermi e da osservare tutti i miei comandi, per essere felici loro e i loro figli per sempre» (Dt 5,28b-29).

La professione corale di fede emessa da Israele al Sinai rimase memorabile nella spiritualità di ogni generazione dell'ebraismo, di ieri e di oggi. Era, quello, il primo "sì", il *fiat* primigenio di Israele alla proposta di Alleanza rivelata dal Signore mediante Mosè. Pronunciando quel "sì", Israele diveniva Sposa del Signore suo Sposo: «Io stesi il lembo del mio mantello su di te ..., giurai alleanza con te ... e divenisti mia» (Ez 16,8).

Lungo la storia successiva dell'Alleanza, la sposa Israele tornava ad assaporare la freschezza del primo amore. Vediamo in effetti che la promessa data ai piedi del Sinai veniva ripetuta in formule sostanzialmente identiche quando, in momenti decisivi per il popolo eletto, l'Alleanza era rinnovata.³⁵ Anche nei tempi ormai prossimi al Nuovo Testamento, o di poco posteriori ad esso, il giuramento di Israele alle pendici del Sinai è celebrato da Filone di Alessandria,³⁶ dal *targum*,³⁷ dagli scritti di Qumràn³⁸ e dal vasto complesso della letteratura rabbinica.³⁹ Si dirà, ad esempio, che quelle parole attingono "l'apice della fede di Israele". Udendo quel coro di voci fuse all'unisono, il Signore ne rimase consolato, per cui Egli stesso si impegnò a consolare in futuro il suo popolo.⁴⁰

Questi rapidi cenni sulle ascendenze biblico-giudaiche di Gv 2,5, mostrano che la Santa Vergine vive in profonda comunione con la fede del popolo di cui è figlia. Questa fede ella eredita e di questa fede si fa portavoce a Cana, dinanzi al Cristo, nuovo Mosè. In lei confluiscono le istanze migliori dell'assemblea di Israele, che i profeti salutavano come "donna-popolo di Dio". Maria, perciò, oltre ad essere "madre di Gesù" (cf Gv 2,1.3.5.12), è chiamata da Gesù stesso col titolo di "donna" (cf Gv 2,4). Agli occhi di Gesù, profeta del Padre, Maria è il compendio di "Israele-donna" dell'Alleanza.

³⁵ Cf Gs 24,21.24; Esd 10,12; Nee 5,12; 1 Mac 13,9...

³⁶ FILONE, *De confusione linguarum* 58-59.

³⁷ *Targum Ct* 2,4 e 6,9; *Dt* 33,2; *Is* 49,14-15.

³⁸ *Regola della Comunità (1QS)*, I,16-17 e V,8 (da confrontare con *Es* 19,8; 24,3.7). Si veda in particolare il frammento della quarta grotta (4Q), *Testimonia*, righe 1-8.

³⁹ SERRA, *Contributi* 197-214; ID., «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» 87-140.

⁴⁰ *Pesiktà Rabbati* 21,15 (cf ID., *Nato da donna* 112-115).

4.2. *Maria e la Chiesa*

L'esortazione di Maria ai servi di Cana ha un'attinenza diretta anche con la Chiesa, con noi, comunità dei discepoli del Signore Risorto.

Lo intuiva Paolo VI, quando faceva notare che le parole rivolte da Maria ai servitori di Cana «sono anche una voce che mirabilmente si accorda con quella del Padre nella teofania del monte Tabor: "Ascoltatelo" (*Mt* 17,5)». ⁴¹ Quindi la voce della Madre terrena e quella del Padre Celeste si congiungono per disporre l'umanità all'obbedienza della fede in Cristo Signore. Così facendo, Maria ci introduce nella sfera dell'intimità con Gesù, il quale dice: «Sarete *miei amici*, se *farete ciò che vi comando*» (*Gv* 15,14).

Vi è inoltre un'altra via per scoprire la gravidanza ecclesiale dell'invito di Maria. Infatti Gesù Risorto, apparendo agli undici apostoli sul monte della Galilea – vero Sinai della Nuova Alleanza! (cf *Mt* 28,19-20 ed *Es* 3,12) – disse loro: «Andate, dunque, e ammaestrate tutte le nazioni..., insegnando loro ad *osservare tutto ciò che vi ho comandato*» (*Mt* 28,19-20). Perciò gli apostoli, e quindi tutta la Chiesa, per mandato del Risorto devono annunciare a tutte le genti: «Quanto il Signore Gesù ci ha comandato, osservatelo». Ognuno può rilevare la consonanza sostanziale tra queste parole della Chiesa missionaria e quelle di Maria alle nozze di Cana.

Si vede, pertanto, la continuità tra Israele, Maria e la Chiesa. Israele al Sinai promette: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo» (*Es* 19,8; cf 24,3.7). Maria a Cana esorta: «Quanto Egli vi dirà, fatelo» (*Gv* 2,5). La Chiesa che evangelizza proclama: «Quanto il Signore ci ha comandato, osservatelo» (*Mt* 28,20). Israele, Maria e la Chiesa si incontrano nel condurre l'umanità ad ascoltare l'unica Parola che salva. ⁴² Ancora una volta la Madre di Gesù si rivela in cammino col popolo di Dio dell'una e dell'altra Alleanza.

Dopo Cana, Maria non parlerà più. Ma ha detto l'essenziale per ogni servo-discepolo di Gesù: «Fare qualunque cosa dica il Signore» è il requisito che consente di prendere parte alla mensa nuziale dell'Agnello-

⁴¹ PAOLO VI, *Marialis cultus*, n. 57, in *EV*5, 95.

⁴² 208° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, n. 47, Leumann (Torino), LDC 1985, 47-48.

Cristo, Sposo della Nuova Alleanza (cf *Ap* 19,7-9), inaugurata «il terzo giorno» della Pasqua (cf *Gv* 14,20). La fragranza di quel «terzo giorno» si espande su ogni altro giorno della nostra peregrinazione, «finché non verrà il giorno del Signore» (2 *Pt* 3,10).

Alla preghiera dell'*Angelus* di domenica 17 luglio 1983, Giovanni Paolo II attualizzava la presenza di Maria a Cana nei termini seguenti: «Oggi, i servi delle nozze siamo noi, cari fratelli e sorelle. La Vergine non cessa di ripetere a noi, suoi figli e figlie, ciò che disse a Cana. Quell'avviso si potrebbe chiamare il suo testamento spirituale. È, infatti, l'ultima parola che i Vangeli ci hanno consegnato di Lei, Madre Santa. Raccolgiamola e custodiamola nel cuore!». ⁴³

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Angelus*, n. 2 (17 luglio 1983), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/2, Città del Vaticano, Lib. Ed. Vaticana 1983, 84-85.

ECHI DELL'INSEGNAMENTO DEI PADRI DELLA CHIESA

Mario MARITANO sdb*

I Padri della Chiesa hanno riflettuto a fondo sulla Sacra Scrittura, accostandosi ad essa con un profondo senso religioso, rispettoso di Dio e attento all'uomo; ne hanno sondato le profondità¹ e ne hanno fatto emergere le infinite potenzialità e possibilità di interpretazione,² così come il martello batte la roccia e ne fa scaturire innumerevoli scintille!³

La Sacra Scrittura dunque può essere sollecitata per diverse e arricchenti esegesi. Come Cristo si rivela ai credenti, adeguandosi al loro livello di comprensione per poterli poi elevare sempre più nella vita cristiana, così anche la Bibbia può essere percepita con diversi e molteplici significati (letterale, allegorico, spirituale, mistico...) all'interno della comunità ecclesiale.

* Mario MARITANO sdb, Docente di Patristica, Università Pontificia Salesiana, Roma.

¹ Infatti «la sacra Scrittura era per i Padri oggetto di incondizionata venerazione, fondamento della fede, argomento costante della predicazione, alimento della pietà, anima della teologia» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale: Inspectis diebus* n. 26 [10 novembre 1989], in *Acta Apostolicae Sedis* 82[1990]6, 619 [607-636]; *Enchiridion Vaticanum* [EV]/11, Bologna, Dehoniane 1991, 2856 [2831-2897]).

² Anche se l'esegesi dei Padri presenta alcuni innegabili limiti dovuti al tempo, tuttavia i loro meriti per una migliore comprensione della Scrittura sono enormi. Fondamentalmente la loro prospettiva esegetica è quella cristocentrica: nella Bibbia tutto parla di Cristo. Egli ne è l'oggetto e la chiave di lettura. Inoltre essi hanno fatto emergere l'aspetto ecclesiale e individuale nell'interpretare il testo sacro, che illumina gli eventi spirituali del cristiano.

³ «La parola di Dio è un fuoco, un martello che frantuma la roccia; come il martello fa sprizzare dalla roccia da esso colpita innumerevoli scintille, così ogni parola di Dio rivela molteplici significati» (*Talmud, Sanhédrin* 64a [su *Geremia* 23,29]).

Vorrei in particolare sottolineare le importanti conseguenze – soprattutto per educare e formare le persone alla spiritualità cristiana – di una lettura allegorica dei fatti del vangelo sulla scia dei Santi Padri: alcuni fatti che si riferiscono a Maria possono essere rivelativi della vita umana e cristiana. Mi limito per brevità ai due seguenti: le nozze di Cana e la presenza di Maria ai piedi della croce. Sono due momenti che si richiamano a vicenda in quanto il secondo, per Gesù, è quello del compimento.⁴

Le nozze di Cana: Maria è considerata non solo come madre che interviene delicatamente in una situazione incresciosa (la mancanza di vino in una festa di nozze), ma in un senso più profondo essa è colei che intercede per l'umanità, che si ritrova ad essere mancante del divino e quindi lo invoca. Gli uomini hanno bisogno di Dio: il vino simboleggia metaforicamente per alcuni Padri⁵ la grazia divina,⁶ le parole di Cristo,⁷ lo stesso Spirito Divino,⁸ un dono dunque che proviene da Dio e che Maria implora dal suo divin Figlio. L'umanità pertanto si accorge che solo accostandosi a Dio può cambiare metaforicamente la sua acqua in vino: ottenere che il divino rifluisca nell'umano. D'altra parte è anche Dio che si avvicina all'uomo e lo rende *capax Dei*,⁹ così come si avverò per Maria, «la

⁴ «Il “terzo giorno” di Cana, ... rimanda al “sesto giorno” della sua [= di Gesù] passione... Sono i giorni del compimento dell’“ora di Gesù”, non ancora giunta a Cana (Gv 2,4)» (SERRA A., *Temi di Gv 2,1-12 alla luce della letteratura giudaica*, in *Theotokos* 7(1999)1, 212 [195-212]).

⁵ Per uno studio sintetico cf LADOCSE G., *Vino*, in DI BERARDINO A. (a cura di), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Casale Monferrato, Marietti 1984, coll. 3596-3597; e anche SALLES D., *Le vin, un aliment symbolique dans l'antiquité*, in AA.VV., *Nourriture, prescriptions et interdits: Actes du colloque organisé par la MAFPEN et l'ARELAD*, Dijon, Université de Bourgogne 1990, 89-111. In riferimento al miracolo di Cana cf SMITMANS A., *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen, Mohr (Siebeck) 1966; GUINOT J.-N., *Les lectures patristiques grecques (III^e-V^e s.) du miracle de Cana (Jn 2,1-11). Constantes et développements christologiques*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* 30, Leuven, Peters 1997, 28-41.

⁶ Cf ORIGENE, *De Princ.* I,3,7, in SIMONETTI M. (a cura di), *Origene. I principi* = *Classici delle religioni, La religione cattolica*, Torino, UTET 1968, 176.

⁷ Cf ORIGENE, *Comm. in Ioannem*, frag. 74, in CORSINI E. (a cura di), *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni* = *Classici della filosofia*, Torino, UTET 1968, 875.

⁸ Cf IPPOLITO, *Bened. Iacobi* 18, in SIMONETTI M. (a cura di), *Ippolito. Le benedizioni di Giacobbe* = *Testi Patristici* 33, Roma, Città Nuova 1982, 87.

⁹ In riferimento alla parte superiore dell'uomo: lo spirito cf AGOSTINO, *De Trinitate* 14,8,11 = *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino*, vol. IV, Roma, Città Nuova 1973, 581-585; GIULIANO POMERIO, *De vita contemplativa* 18,1, in PG 59,

verGINE evangelica, capace di accogliere in sé Dio». ¹⁰

Il secondo fatto: Maria ai piedi della croce. ¹¹ Nell'“albero” della croce ¹² si riassume e si concentra il mistero dell'amore e della redenzione di Cristo: a questo supremo atto di offerta del Figlio divino è presente Maria. L'albero della croce inoltre richiama anche quello della vita, piantato nel paradiso terrestre, ¹³ ove i nostri progenitori caddero nel peccato originale. Maria è considerata dai Padri della Chiesa la “nuova Eva”, ¹⁴ che ripara la caduta della prima Eva: Ella coopera alla redenzione di Cristo con libera fede e obbedienza; ¹⁵ diventa anche il simbolo del cristiano, che, oltrepassando il proprio dolore, si occupa della persona sofferente, ne diventa solidale, le offre la propria comprensione. Scrive infatti Ambrogio «[Maria], spinta dalla pietà, non si dava pensiero delle proprie sofferenze». ¹⁶

Dunque i Padri, rileggendo la Parola di Dio, ci offrono delle profonde e penetranti interpretazioni, che non si limitano ad una esegesi “scientifica”, ma fanno cogliere i valori e i messaggi spirituali insiti nella Sacra Scrittura e validi per gli uomini e le donne di tutti i tempi.

463C; e anche più tardi SMARAGDO DI SAN MICHELE, *Commentar. in Regulam S. Benedicti* IV,13, in PG 102, 757C; RABANO MAURO, *De ecclesiastica disciplina* III. *De agone christiano. De gula*, in PG 11, 1246D; BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermones in Cantica canticorum* 27,10, in PG 183, 919A.

¹⁰ Come afferma CROMAZIO DI AQUILEIA in una sua stupenda definizione: «Maria, euangelica uirgo Dei capax» (ID., *In Matthaeum Tractatus* III,1, in ÉTAIX R. - LEMARIE J. [edd.], *Chromatii Aquileiensis Opera* = Corpus Christianorum. Series latina 9A, Turnholti 1974, 208).

¹¹ Cf TONIOLO E., Gv 19,25-27 *nel pensiero dei Padri*, in *Theotokos* 7(1999)2, 339-386, con essenziali riferimenti bibliografici.

¹² La stessa forma della croce aveva inoltre un significato cosmico con le sue quattro dimensioni, evocando i quattro punti cardinali e i quattro elementi da cui - secondo gli antichi - era composto il mondo.

¹³ Già questo accostamento è presente in scritti gnostici, cf. ad es. *Vangelo di Filippo* 91-92.

¹⁴ Cf sinteticamente LAURENTIN L. - MEO S., s.v. *Nuova Eva*, in DE FIORES S. - MEO S. (a cura di), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo (MI), Paoline 1985, 1017-1029; e anche ROMERO POSE E., *El paralelismo Eva-María en la primera teología cristiana*, in *Estudios Marianos* 64(1998)157-176; per i primi tre secoli, cf anche CORSATO C., *Eva-Chiesa-Maria: tipologia nella tradizione patristica prenicena*, in *Theotokos* 9(2001)1,153-190.

¹⁵ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa: Lumen gentium* n. 56 (21 novembre 1964), in EV/1, (1970⁸) 430.

¹⁶ Cf AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca* X, 129, in *Opera omnia di sant'Ambrogio*, vol. XII, Roma, Città Nuova 1978 e 1997², 487.

APPROCCIO STORICO-SPIRITUALE

Emanuele BOAGA ocarm*

In quest'intervento, con riferimento a quanto ascoltato nel corso di questo pre-seminario, desidero esporre brevemente un'esperienza storica della lettura del testo Gv 19,25-27, e indicare in essa elementi che potrebbero aiutarci nella riflessione che stiamo facendo. Si tratta del modo in cui i carmelitani hanno attinto per secoli, fin dalle prime generazioni e in modo continuo dal secolo XIV fino a pochi anni fa, ispirazione dal testo giovanneo per vivere la propria marianità.

È infatti interessante notare come questa pagina biblica, che invita a contemplare Maria ai piedi della croce sul Calvario, abbia sospinto – unitamente alla considerazione dei misteri dell'Annunciazione e dell'Assunzione –, i carmelitani delle prime generazioni a considerare la sua maternità divina e spirituale.

I lettori biblici dell'Ordine, dal loro ingresso nelle varie università europee fino agli autori del secolo XVII, nel commentare il brano di Gv 19,25-27, pongono in evidenza il termine con cui Cristo designa sua madre: "Donna" e, basandosi sull'interpretazione patristica e in voga nelle glosse medievali, sottolineano come tale termine "Donna" richiami il seguente contesto biblico: la donna annunciata nella Genesi, Maria a Cana di Galilea, Maria ai piedi della Croce, la donna dell'Apocalisse. Così, oltre a vedere Maria immagine e tipo della nuova Gerusalemme-Chiesa (argomento assai diffuso nel medioevo), si considera il testo biblico come uno dei più pregnanti per l'affermazione della maternità divina di Maria e della sua maternità spirituale sugli uomini.

A queste considerazioni poi si intrecciano il parallelismo Eva-Maria, e

* Emanuele BOAGA ocarm, Docente di Storia della Chiesa e studioso nell'Institutum Carmelitanum, Roma.

la considerazione di Maria che offre il divin Figlio al Padre e diviene l'*Alma Socia Christi*, ossia associata alla missione del Figlio, e di Maria dolce e premurosa madre di tutti i credenti, la sua opera di mediazione, con intercessione e dispensa di grazie. Inoltre nel medioevo, il termine "Donna" del testo giovanneo richiamava pure il ruolo di Maria, Madre del Signore (la *Domina loci* in relazione a Cristo il *Dominus loci*), ossia il suo ruolo nel mistero di Cristo e della Chiesa, con conseguenze di enorme portata nel contesto del vassallaggio spirituale (dedicazione a Maria e sua protezione, il tutto fortemente ancorato e centrato in Cristo).

Assai significativa è anche sul piano liturgico la scelta – documentata già nel secolo XIV e rimasta fino ad oggi – di leggere il citato brano giovanneo come Vangelo della messa in onore della celeste patrona, la Vergine santa, e nelle messe votive celebrate nei sabati e nei mercoledì. Nella preghiera colletta si ringrazia poi Dio di questo dono (Maria, Madre e Patrona) che viene ad impreziosire la vita di tutto l'Ordine.

Sulla base di quanto finora ricordato viene poi sviluppata tutta un'esperienza di relazioni Cristo-Maria-carmelitani-cristiani. Questo mondo relazionale viene vissuto non a compartimenti stagni, ma attraverso un vivere che porta a considerare Maria via a Cristo, centro e assoluto dell'uomo, e la sua protezione a cui si risponde con la preghiera fiduciosa e l'imitazione. È bene ricordare come, sul piano dell'imitazione, quando gli scrittori o i predicatori dell'Ordine invitano i fedeli all'imitazione di Maria, parlano della conformità al suo volere che è quello di Dio, e qui ricorre spesso il riferimento alle parole di Maria a Cana: «Fate quello che vi dirà»: Inoltre, offrono anche a volte un consiglio pratico: "chiediti ora, in questo momento, in questa situazione che stai sperimentando: Maria al tuo posto come penserebbe, come agirebbe... fa lo stesso".

Infine, può risultare interessante ricordare brevemente come questo discorso veniva mediato per aiutare il popolo a vivere un'autentica devozione mariana. Ricorro ad un esempio: i predicatori nell'Ordine nei secoli XVI e XVII, con riferimento continuo al brano di Gv, scorgono nel gesto di Gesù che affida Maria al suo discepolo prediletto, l'applicazione della sua mediazione e dispensa di grazie e parlano delle cure di Maria, che, come nutrì e accudì alle varie necessità del suo divin Figlio, così ora si prende cura totale delle persone dei fratelli del suo Figlio nell'anima e nel corpo, per il tempo e per l'eternità.

Nella stessa predicazione le conseguenze di questa "lettura" portano a parlare di Maria come dono di Dio e a sottolineare il suo rivolgersi a noi con attenzione materna e premurosa, con una protezione espressa anche

con la sua presenza meravigliosa che trasforma il camminare verso Cristo.

Da questa esperienza storica quali elementi potrebbero aiutarci nella nostra comune riflessione? Penso soprattutto i seguenti: l'ampia interpretazione del termine "Donna", con cui Gesù dalla croce chiama sua Madre; l'azione formatrice di Maria verso Gesù, suo Figlio, che di Maria è la base e il paradigma della sua maternità spirituale, o, se vogliamo, dell'educazione dei cristiani; e soprattutto la gratuità di Maria, che offre-dona a Dio il suo Figlio e che diventa dono di Dio a tutti noi, un dono che si trasforma in misericordia, tenerezza, affetto, partecipazione, solidarietà e presenza.

SPUNTI PER L'INDAGINE STORICA

Grazia LOPARCO fma

Nella ricostruzione storiografica estesa diacronicamente, non appare una tematizzazione specifica dell'argomento qui esaminato, di per sé complesso per i livelli di indagine implicati. Un approccio come quello che sta emergendo nella nostra riflessione richiede, in verità, un ripensamento dei criteri di analisi, una messa a punto di concetti e contenuti, quale quello fondamentale di "educazione", non circoscritto alle sole definizioni e interpretazioni teoriche maturate nei secoli – che per lo storico rappresentano comunque una riduzione rispetto alla complessità che costituisce il vissuto umano, pensato e agito –, ma rintracciato nel suo senso dinamico attraverso le categorie culturali e sociali proprie di ogni periodo, cercando di evitare gli anacronismi.

La molteplicità delle componenti che concorrono all'indagine storico-ecclesiastica – da quella istituzionale a quella della mentalità e della vita quotidiana; da quella della dottrina, della riflessione, delle norme a quella delle pratiche quotidiane e devozionali; da quella di gruppi sociali e associazioni a quella dei processi motivazionali – mette in guardia rispetto a schematismi arbitrari nei confronti di un tema poliedrico come quello di "Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano". Accertata la plausibilità fondamentale dell'ipotesi, come sta emergendo dai contributi delle scienze teologiche e pedagogiche, occorre attrezzarsi in modo appropriato per l'indagine storica, senza giustapposizioni di piani o sintesi affrettate.

L'esperienza di Maria di Nazaret richiama innanzitutto l'attenzione sulla singolarità della sua maternità, rispetto ai condizionamenti culturali coevi. Ella non divenne madre per caso, o per passiva conformità agli usi comuni, ma per libera adesione a una proposta che la interpellava nella sua dignità e responsabilità, in un dialogo asimmetrico ma autentico.

Nell'intento di situarsi più specificamente di fronte al brano proposto, emergono alcune riflessioni e interrogativi, molto poco elaborati, ma pro-

tabilmente da approfondire:

1. Il testo di Gv 19,25-27 riflette per sua natura la fede di una generazione di credenti. Esso tramanda una rappresentazione di Maria in rapporto a Cristo e ai credenti; è un dato maturato e recepito da un contesto, connotato dai suoi paradigmi culturali.

E allora ci si può chiedere: la percezione della consegna di Maria – madre, per l'epoca e l'ambiente di riferimento, equivaleva a indicare Maria quale educatrice? Dire educatore è menzionare una categoria ponte verso la figura del maestro. Al maschile c'era la figura del rabbi, del maestro. Inapplicabile al femminile, nel senso culturalmente forte del giudaismo. Forse la categoria ponte della chiave educativa era proprio quella della maternità, che accreditava la donna, le riconosceva una certa autorevolezza sul figlio che cresceva, in ordine all'assimilazione della tradizione, veicolo d'identità.

2. La storia dei credenti successivi, di generazione in generazione, fornisce un'"esegesi vissuta", dinamica e progressiva del testo di Gv 19,25-27.

Quest'asserzione, che pare giustificabile, è la ragione per cui la prospettiva storica può sentirsi legittimamente interpellata da un brano evangelico. Assodato che il testo giovanneo non fonda da solo il tema immediatamente in discussione, poiché esso supera le categorie storiche nell'intenzione dell'autore, rimane vero, d'altra parte, che la sua interpretazione viva nel corso dei secoli è oggetto proprio dell'indagine storica. E l'interpretazione di questo brano non si gioca unicamente nel contributo patristico e sul piano dottrinale, com'è ovvio, ma nelle più diverse sfaccettature della vita ecclesiale, da quella liturgica a quella artistica, da quella spirituale e devozionale a quella delle compagini e congregazioni religiose più recenti. Di qui un'articolazione di lunga e ampia portata.

D'altronde è connaturale all'esperienza della maternità educativa la dimensione storica nella sua complessità. Una lettura della maternità imbrigliata negli schemi dottrinali sarebbe ridotta ad astrazione.

Il vissuto cristiano non mette tanto in discussione la maternità di Maria nei confronti della Chiesa, ma vi si nutre, l'approfondisce, la interpreta secondo le diverse/successive categorie culturali, in rapporto alla maternità, alla figliolanza comune, e nell'evoluzione del concetto di educazione, dell'autocoscienza dell'educazione femminile e della maternità (nel caso di credenti donne). Alcuni di questi aspetti negli ultimi decenni sono entrati nella storiografia attraverso l'interesse della storia delle donne, che

sollecita a favorire il dialogo tra le categorie storico-antropologiche e il tema mariano. Esso, che in tal senso costituisce un aspetto delle prime, può aver condizionato o facilitato la trasformazione di modelli sociali, grazie a molti canali formativi presenti nelle società ufficialmente cristiane.

3. Nella linea della spiritualità il rapporto tra il credente e Maria si evolve e si arricchisce, com'è documentato da studi appropriati. Molte suggestioni provengono dalla patristica, letture originali e fecondissime dalle mistiche medievali, da s. Bernardo, s. Francesco, i carmelitani; la *devotio moderna*, e da s. Caterina, s. Brigida, s. Ignazio e le congregazioni mariane; dalle donne legate all'istanza di riforma della Chiesa nell'età moderna..., e ancora dalla Visitazione, s. Alfonso, d. Bosco e s. M. Mazzarello, il beato Alberione, Chiara Lubich...

Ad esempio: cosa lesse d. Bosco su Maria, oltre agli scritti di s. Alfonso? E come recepì il dogma dell'Immacolata, anche nei risvolti associativi dei suoi ragazzi? Il "sogno dei 9 anni" contiene una lettura mariana-educativa preventiva, che si dipana nel corso della vita del fondatore e si prolunga nelle congregazioni da lui fondate. Come cresce tale consapevolezza, al di là dei luoghi comuni? Ossia come incide in un quotidiano mutevole, qual è quello delle giovani generazioni?

Lasciando l'esemplificazione, quali percorsi articolati si possono intravedere attraverso secoli di fonti da interrogare e risposte parziali da comporre senza fretta!

4. Vari filoni di ricerca illustrano la spiritualità maturata in diverse espressioni vitali: la liturgia, le devozioni, le associazioni, la letteratura popolare, le congregazioni religiose, l'arte.

Ad esempio dal 1300 l'arte cristiana rappresenta Maria sotto la croce come la partoriente, segno evidente di maggiore attenzione all'Incarnazione, all'umano..., effetto delle nuove correnti di spiritualità e della *devotio moderna*. E che relazione si può rintracciare con le sante laiche che si fanno carico della Chiesa, quasi come madri che la generano, con Maria, in tempi di riforma invocata ma non effettuata "*in capite*"?

5. Nell'identificazione Maria-Chiesa risulta più chiaro il suo ruolo di educatrice della vita cristiana, di via che conduce a Cristo (Odigitria...).

6. In riferimento all'età contemporanea viene da chiedersi in che senso Maria sia percepita educatrice nelle congregazioni religiose, sorte nel forte cambio imposto in epoca rivoluzionaria e napoleonica. Il gran numero

di istituti registrato nell'Ottocento lascia intuire che molte e molti credenti intendono collaborare alla crescita del Regno di Dio in una società sempre più secolarizzata con un diretto riferimento a Maria. Andrebbe scandagliato il richiamo istituzionale alla Vergine nel progetto dei fondatori, in rapporto all'esperienza personale dei membri delle nuove compagnie.

L'Ottocento è, in particolare, il secolo della donna-madre, vagheggiata quale angelo del focolare, dopo le inedite e talora preoccupanti sortite dei tempi della Rivoluzione francese. La letteratura non meno che la predicazione accentua la vocazione domestica delle donne, davanti al timore di innovazioni destabilizzanti dal punto di vista sociale, oltre che religioso. Il cammino elitario del femminismo era irto di ostacoli e non alieno da forti equivoci.

In questo clima di tensione tra vecchio e nuovo, in cui di primo acchito appare che la Chiesa si polarizzi intorno alla nostalgia dell'*ancien régime* formalmente religioso, tante religiose affrontano, invece, l'apostolato nel mondo, nel nome di Maria, con atteggiamento progettuale, propositivo, non astioso o polemico. Non si rinchiudono nella clausura, che, vista dall'esterno, richiama direttamente le tradizionali virtù "passive" di Maria (raccolgimento, umiltà, docilità, silenzio...).

Da parte di molte donne emerge di fatto la capacità di farsi carico della responsabilità dell'evangelizzazione, di *rigenerare* la società, secondo un linguaggio caro a laiche e cattoliche. Il rigenerare richiama etimologicamente il generare, termine con forte connotazione femminile, sebbene fosse all'epoca una parola d'ordine comune soprattutto tra i credenti. Essi sentivano di dover rigenerare la società, dopo la Rivoluzione francese; le emancipazioniste intendevano, piuttosto, favorire l'acquisizione delle libertà moderne svincolandosi dalle tutele ecclesiastiche e maschili in generale. In ogni caso la causa della rigenerazione non è delegata e le donne vi partecipano con un peculiare contributo di soggettività e di condivisione di mete attraverso gruppi sempre più compatti o motivati, sia congregazioni che associazioni laicali.

Nell'impresa della rigenerazione morale della società occidentale ha un ruolo di rilievo Maria, come manifesta, ad esempio, la promulgazione del dogma dell'Immacolata Concezione e il suo riflesso sociale e politico. Il serpente schiacciato da Maria è spesso identificato col liberalismo, le idee perniciose della modernità, come si conferma nel Sillabo, a dieci anni esatti dalla proclamazione del dogma. Pio IX si appoggia molto a Maria nelle vicende travagliate italiane: quando va esule a Gaeta, per prima

cosa decide la consultazione dei vescovi intorno al dogma dell'Immacolata.

La chiesa è minacciata, si ricorre a Maria. Così, in tempi recenti, con Pio VII, ma già Pio V contro i Turchi. Per questo tante congregazioni si legano a lei, si consacrano per essere certe di vincere. La spinta apostolica è attiva, propositiva, combattiva, non rinunciataria. Caratterizzata da toni apologetici, in chi ne possiede gli strumenti, secondo l'ecclesiologia del tempo. E questi non appartenevano alle donne, escluse dagli studi teologici. Erano, invece, sempre più presenti e creative nell'ambito della carità e dell'educazione, della catechesi e dell'evangelizzazione.

7. Sarebbe da approfondire, in una rilettura della storia della Chiesa, il principio mariano dell'ecclesiologia, che precede/accompagna quello petrino. In tale luce trovano giusta collocazione tanti apporti femminili alla vita della Chiesa, al di fuori dei ranghi istituzionali e di potere.

Sarebbe da appurare se i santi e le sante hanno coltivato particolarmente il rapporto con Maria identificata con la Chiesa. Se fosse vero, senza creare innaturali opposizioni, suggerirebbe che mentre la struttura gerarchica cerca la legittimazione nel primato petrino per consolidarsi, chi vive la propria ecclesialità in termini di apostolato, di servizio alle persone, di coinvolgimento nella missione evangelizzatrice tramite la carità, si rifà in maniera privilegiata alla maternità di Maria nella Chiesa, intendendo riprodurla. I riferimenti mariani di molti papi dimostrano che, ovviamente, non c'è opposizione di prospettive, ma che probabilmente occorre ripensare più approfonditamente l'ecclesiologia in chiave mariana, anche per una riespressione convincente del carattere istituzionale.

Chi si appella ai canoni, mette al primo posto l'elemento giuridico, di difesa istituzionale. Nell'Ottocento questi canali si riavvicinano e si integrano nella fede vissuta dei credenti, prima che nella dottrina, ancorata ai principi di condanna delle libertà moderne. Nell'Immacolata si offre il prototipo dell'umanità originale voluta da Dio, nella "versione femminile", modello e madre di ogni persona che tenda alla sua pienezza di discepolo. Ma la divulgazione della devozione, pur lusingando la vittoria sul peccato, resta tributaria dei condizionamenti culturali ottocenteschi, che, sottolineando i privilegi divini, adombrano alcuni aspetti della corresponsabilità dialogica di Maria. Probabilmente è l'iniziativa di tante donne religiose che traduce le possibilità inedite di una umanità femminile redenta, che guarda a Maria per superare i pregiudizi legati alla supposta fragilità femminile.

Nell'indagine occorre distinguere la percezione di Maria-madre-educatrice, negli istituti maschili e femminili (a parte le dirette influenze dei direttori spirituali e predicatori). Maria, infatti, è sì riferimento per uomini e donne, ma alla luce dei precedenti accenni, non si può adottare una lettura indistinta.

Domande aperte:

La chiarificazione della vera umanità di Cristo (concilio calcedonese) come fece intendere la maternità educativa di Maria nei suoi confronti?

Come si evolve il rapporto tra i singoli e Maria, e coi vari ordini?

Come Maria educa il buon cristiano, ad esempio attraverso le congregazioni mariane dei gesuiti?

E come Maria educa la donna virtuosa cristiana, ad esempio nelle numerosissime Figlie di Maria affiliate o meno alla Primaria di S. Agnese, nell'800, guidata dai Canonici Lateranensi?

Tante religiose, cosa hanno pensato del rapporto tra Maria educatrice e Gesù? L'educazione era tematizzata, specialmente negli istituti educativi? O quali categorie interpretative simili erano usate?

Si pensava solo che il rapporto tra Madre e Figlio fosse ineffabile, o loro si sono immedesimate, come ad esempio avviene nella b. Elisabetta della Trinità?

Queste ed altre domande, insieme agli spunti di riflessione qui proposti, richiedono una verifica di opportunità e un'articolazione organica, per contribuire allo sviluppo di una tematica che si intuisce ricca e feconda, ma sicuramente non facile né di rapida esecuzione.

UN APPROCCIO METODOLOGICO IN CHIAVE CATECHETICA

Maria Piera MANELLO fma

La figura di Maria può e dev'essere tenuta presente nella formazione dei catechisti.

Nell'ambito della *Catechetica fondamentale* sono molte le sfaccettature che possono essere messe a tema per una piena valorizzazione di uno dei principali protagonisti della storia della salvezza.

In questo momento però – in relazione alla pericope giovannea, di cui ci occupiamo – mi sembra possibile e opportuno offrire qualche puntualizzazione all'interno di una conoscenza e valorizzazione catechetica più ampia.

Il testo di Gv 19,25-27 può essere letto alla luce di alcuni criteri metodologico-catechetici.

Il primo criterio da rispettare è quello *crisocentrico*.

L'attenzione a questo criterio orienta a prendere coscienza che Gesù è il protagonista principale della narrazione proposta. Egli appare come colui che, nel momento culmine della sua missione salvifica, esprime un orientamento-richiesta di comportamento che ha senso e valore per il presente e per il futuro. Egli chiede che si renda attivo un rapporto di accoglienza e di comunione fra due persone che gli sono familiari e che si attivi un nuovo rapporto di maternità e di figliolanza tra sua madre e il discepolo amato.

La richiesta non è però solo finalizzata e circoscritta agli immediati destinatari del suo dire. L'indicazione di comportamento è tesa a raggiungere tutti coloro che crederanno in Lui, anzi tutti gli uomini poiché egli opera a favore di tutta l'umanità.

Il catechista quindi farà bene a rilevare la volontà espressa di Gesù morente, riconoscendola e facendola riconoscere come supremo testa-

mento che racchiude due “consegne”: un affidamento a sua Madre di tutti i credenti – in quel momento rappresentati da Giovanni – e un orientamento-richiesta a tutti gli uomini di assumere un atteggiamento di accoglienza della maternità spirituale di Maria.

Un secondo criterio da valorizzare è quello *ecclesiale*.

In Maria e nel discepolo amato possiamo infatti anzitutto riconoscere la realtà di due persone appartenenti alla nuova comunità attivata da Cristo fin dagli inizi della sua vita pubblica, di cui l'episodio di Cana è eloquente indicazione (cf Gv 2,11-12). In secondo luogo, in quei due testimoni della crocifissione possiamo scorgere raffigurata simbolicamente la realtà della *comunità dei credenti*, che sta nascendo in quel momento dal “*costato aperto*” del Morente (cf LG n. 3, in EV/1, 286).

Inoltre, possiamo riconoscere in Maria la figura della Chiesa meglio realizzata e la sua perfetta immagine (cf LG n. 68, 53 in EV/1, 444; 427); e in Giovanni il membro della comunità di fede, il discepolo fedele che segue il Maestro anche nelle situazioni più dolorose e di rischio per la propria vita; il discepolo che è beneficato dal fatto salvifico che si sta compiendo e, nello stesso tempo, il familiare che si impegna a comportarsi secondo l'identità filiale e divina ricevuta dal Morente. Un'identità che lo investe della responsabilità di partecipare e di continuare con Lui la missione salvifica, in compagnia e con l'aiuto di Maria, la madre per eccellenza della storia della salvezza.

Un terzo criterio catechetico è quello *relazionale*.

È importante dal punto di vista formativo far rilevare che il modo di vivere da cristiani, come credenti del Dio Tripersonale, non è un modo di rapportarsi al Trascendente secondo uno spiritualismo disincarnato, o in forza di pratiche e tecniche esoteriche, né secondo comportamenti dettati da sentimentalismi sfocianti in scarse o inconsistenti traduzioni operative.

Il messaggio insegnato e vissuto da Gesù Cristo lungo la sua vita terrena fino al culmine della sua morte in croce è quello di una “*buona notizia*”, di una “*ragione nuova*” che permea l'ordinario della vita umana, ritmata da rapporti interpersonali autentici, che implicano fondamentalmente un vicendevole accogliere e donarsi. Ciò a cui il cristiano è abilitato e che gli è richiesto è un vissuto di comunione fra persone che, nel reciproco affidamento, dimostra quanto la donazione vicendevole sia importante per la realizzazione della vocazione personale di ciascuno in chiave di salvezza definitiva.

Un quarto criterio catechetico attraverso cui leggere questa pericope

giovannea è quello *mariano*.

Nel testo giovanneo da noi considerato, la presenza di Maria assume il significato di un punto di riferimento per la vita del cristiano. Essa si pone a doppio titolo come Madre. Madre di Cristo e con Lui offerente e accogliente il piano di Dio, misterioso e fortemente segnato dal dramma del dolore, e con Lui cooperatrice eccelsa del dono agli uomini di una nuova vita, che in quel momento sta maturando. Ella, che generando il Figlio di Dio è la mediazione del suo farsi fratello di ogni uomo, diventando già da quel momento madre della nuova umanità, è qui sotto la croce rivelata a tutti nella sua vocazione ad una maternità universale. Una maternità, la sua, che, espressa direttamente verso il discepolo amato, è destinata ad estendersi e a continuare nel prendersi cura di ogni membro della comunità umana, a cominciare da coloro che si fanno discepoli del Figlio suo. Ad attuarsi cioè verso coloro che con una sequela di fede e di fattiva operosità, nella donazione di se stessi, vogliono costruire una nuova solidarietà adeguata alla dignità dei figli del Dio Tripersonale.

Il riferimento a questa pericope giovannea consente pertanto al catechista di esplicitare il senso dell'affidamento a Maria e di aiutare a comprenderlo nell'ottica sia dell'adempimento del volere di Cristo, sia come realizzazione di una forma di mediazione efficace per vivere coerentemente in comunione con Lui.

A sostegno della consapevolezza dell'efficacia della mediazione salvifica di Maria, il catechista può far costatare come Maria non abbia mai cessato di mostrarsi madre ed educatrice degli uomini cooperando alla loro salvezza non solo in senso spirituale. Sulla scia di quanto ha operato Cristo nella sua vita pubblica anche Lei si dimostra premurosa per il benessere di tutta la persona umana. Ne fanno fede i prodigi che si verificano attorno ai santuari da Lei richiesti e a Lei dedicati. Attorno ad essi si verificano sovente rilevanti prodigi che riguardano la salute fisica delle persone, insieme al marcato sviluppo del rapporto con Dio, in Cristo: non per nulla i santuari mariani si configurano come "luoghi" che rendono agevole la possibilità di accedere ai sacramenti.

Sempre riflettendo sullo sviluppo del criterio mariano, il catechista può anche valorizzare alcune concretizzazioni iconografiche. A titolo esemplificativo ne evoco due di facile reperimento.

La prima è il celebre affresco di Masaccio raffigurante la Trinità, realizzato tra il 1425 – 1427 nella chiesa di S. Maria Novella a Firenze; la seconda è lo stemma pontificio di Giovanni Paolo II.

L'affresco del Masaccio è un'interpretazione di tipo teologico del pit-

tore, a proposito del fatto centrale della redenzione, cioè dell'opera divino-salvifica, attuata con l'intervento congiunto delle Tre Persone Divine. L'opera comprende inoltre la considerazione di Maria e del discepolo amato ai piedi della croce e come corollario altri beneficiari della redenzione, e cioè i committenti dell'opera collocati fuori del quadro principale e, ai piedi dell'insieme, la raffigurazione di uno scheletro, con la famosa scritta: «Io fui già quel che voi siete, e quel ch'io son, voi anco sarete». Completamenti o corollari che in certo senso dimostrano l'attualizzazione e il prolungamento nel tempo degli effetti salvifici.

In quell'affresco ciò che colpisce non è solo la raffigurazione della convergenza dell'opera trinitaria, ma il ruolo affidato a Maria dall'artista. Infatti, la Vergine Madre non è dipinta affranta e prostrata dal dolore, marcatamente partecipe delle sofferenze del Cristo morente, ma è raffigurata in atteggiamento che si può ben dire di "educatrice dei cristiani", in quanto rivolta verso chi contempla l'affresco, mentre con la mano destra indica il Figlio in Croce.

Maria invita dunque a considerare il cuore del mistero redentivo nel momento culmine della sua realizzazione, a considerare e a contemplare a quale prezzo siamo stati redenti (cf *1 Pt* 1,18-19) e quindi spinge chi guarda a trarne le conseguenze per la sua vita.

È un atteggiamento che sembra ripetere le parole pronunciate a Cana: «Fate quello che vi dirà» (*Gv* 2,5). Mi sembra perciò che il catechista possa cogliere idealmente il collegamento fra i due testi giovannei 2,5 e 19,25-27 relativi – secondo gli esegeti – all'"ora" più importante di Cristo e anche della storia della salvezza.

In quest'atteggiamento il catechista può far cogliere come Maria sia già raffigurata nell'atto di prendersi cura della formazione dei fratelli del Figlio suo, invitandoli appunto ad uno stile più profondo di vita cristiana. Mi sembra che Maria appaia qui veramente come un'eloquente "educatrice", nei credenti, di quella vita divina che è scaturita dal "costato aperto" del Redentore.

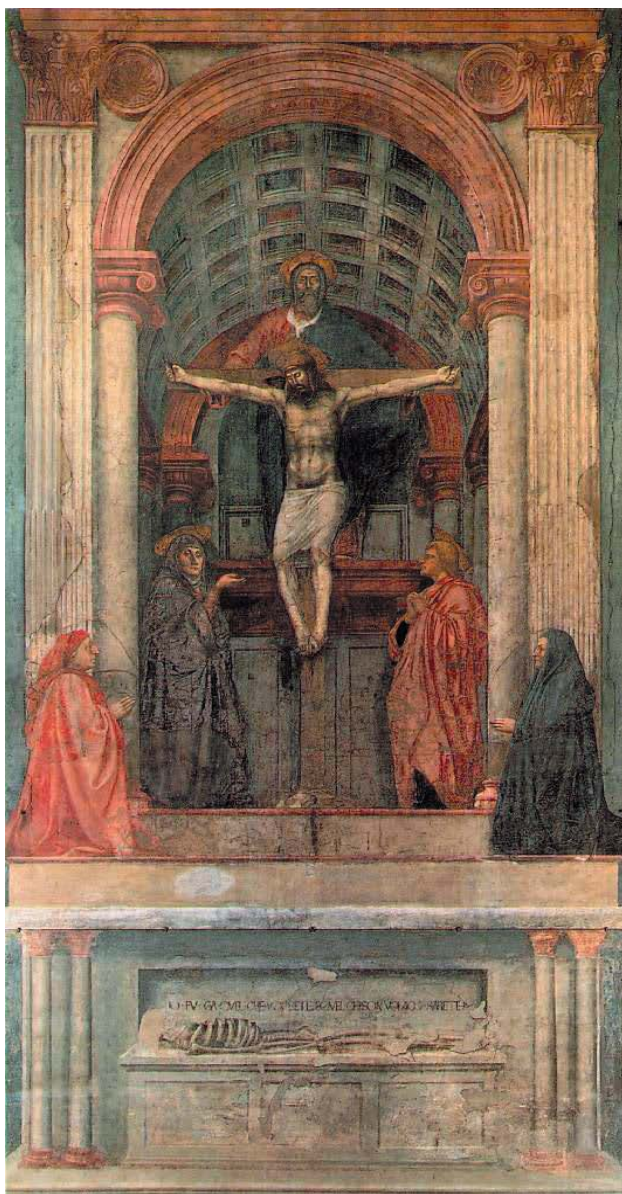
Il secondo documento iconografico, individuato nello stemma pontificio di Giovanni Paolo II, non è certamente privo di forte pregnanza contenutistica.

Lo stemma pontificio presenta lo scudo poggiato sulla raffigurazione della tiara con i segni del triregno insieme a due grosse chiavi per simboleggiare complessivamente il ministero petrino comprendente l'esercizio a livello universale dei tre *munera* salvifici: profetico, sacerdotale e regale. Lo scudo, su campo azzurro, è completamente attraversato da una

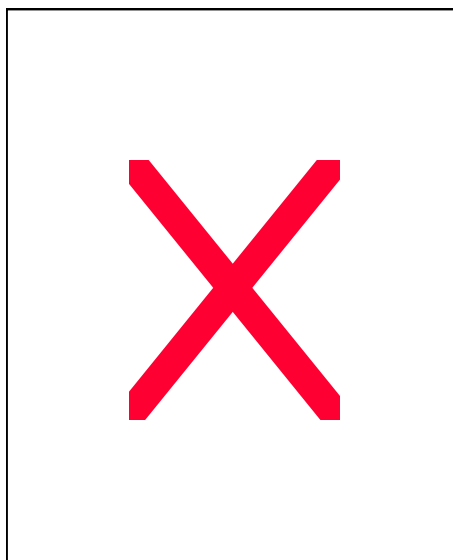
grande croce dorata. Sulla destra dello scudo, sotto il braccio orizzontale della croce spicca una grande M maiuscola dorata.

Lo stemma parla dell'impegno e della spiritualità del ministero del Pontefice. Infatti attesta che il Pontefice è profondamente ancorato al momento culmine redentivo, raffigurato dalla croce. Nello stesso tempo manifesta che egli contempla tale vertice della missione di Cristo strettamente congiunto al ruolo di Maria, che l'evangelista Giovanni, nella pericope di cui ci occupiamo, presenta in silenzioso e vigilante atteggiamento di consociazione all'offerta di Cristo morente in croce. Infine il motto: *Totus tuus*, scelto dal Pontefice e indirizzato a Maria, risuona come piena accoglienza e adesione alle parole di Cristo rivolte al discepolo amato: «Ecco tua madre» (cf Gv 19,27) e nello stesso tempo attualizza la sua piena fiducia in Maria che, in forza della missione ricevuta, si prende cura degli uomini, e cioè dei fratelli del suo figlio unigenito. In altri termini, la pericope giovannea 19,25-27 ha nello stemma di Giovanni Paolo II una sintesi simbolica assai felice e di facile comprensione per i catechizzandi odierni.

A mio parere, la pericope di Gv 19,25-27 non solo può reggere il rapporto formativo tra catechista e catechizzandi da attivare in un incontro di comunicazione dialogica di catechesi, ma può essere valorizzata efficacemente come punto di riferimento per più incontri, purché il catechista non abbia fretta di trasmettere i risultati di ciò che dev'essere già stato un suo meditato e vissuto cammino di fede, in compagnia e con l'aiuto materno, stimolante, e perciò educativo, di Maria.



Masaccio, *La Trinità* (1425-1427ca) - S. Maria Novella, Firenze



Stemma pontificio di Giovanni Paolo II

LA MATERNITÀ IN PROSPETTIVA STORICO-CRITICA

Lucetta SCARAFFIA*

Vi ringrazio molto di avermi invitata a questa riunione che trovo di grandissimo interesse. Partecipo un po' da esterna, mi sento esterna non perché non condivida i presupposti teologico-spirituali di tutti voi, che anzi condivido profondamente, ma perché ho un percorso culturale totalmente laico e quando partecipo a una riunione interna ai cattolici, i cui presenti hanno tutti una formazione cattolica, mi accorgo sempre della profonda diversità che c'è in questo momento fra la cultura laica e la cultura cattolica. Si tratta di un distacco che impoverisce entrambe le culture. Mi colpisce moltissimo – ad esempio – che tutti i dibattiti interni alla cultura cattolica siano sempre metodologicamente centrati su discipline di scienze umane, come teologia, psicologia, filosofia e che invece trascurino l'approccio storico. Penso infatti che la grande assente nel dibattito culturale cattolico di questo periodo storico, sia proprio la storia. La storia in tutti i suoi aspetti. Non lo dico solo perché faccio la storica, penso si tratti di un problema più generale, che rivela un approccio alle questioni molto astratto, poco ancorato alla situazione presente che si spiega conoscendo le sue radici nel passato.

Un altro elemento di differenza con la cultura laica che mi ha colpito è che nel mondo cattolico viene sempre usato il termine antropologia in un modo completamente diverso, con una accezione più astratta ed epistemologica. Dal momento che insegno storia contemporanea in un corso di laurea di antropologia ne posso misurare tutta la differenza, per cui penso che bisognerebbe riflettere su questo e cercare un avvicinamento di tipo culturale in proposito, altrimenti il rischio è spesso un dialogo fra sordi.

Anche nel commento alle relazioni di oggi vorrei partire da questa as-

* Lucetta SCARAFFIA, Docente di Storia contemporanea, Università di Roma "La Sapienza".

senza di approccio storico, che naturalmente è il mio, visto che io vengo da una cultura storica. Mi riferisco però a una cultura storica che non è tanto una storia solo istituzionale e politica, ma si è arricchita di osservazioni che si estendono alla storia sociale, alla storia della mentalità, approccio di cui invece mi sembra che la storiografia cattolica sia particolarmente povera. Quindi, secondo questa ottica, il tema di oggi, cioè Maria come Educatrice e Cristiana, dovrebbe affrontare la storia della devozione mariana, della figura mariana nella tradizione cattolica, tema che è stato solo sfiorato ma non approfondito da nessuna relazione specifica: un po' la storia della devozione mariana, della figura mariana nella tradizione cattolica. Intendo con questo una storia non tanto dal punto di vista teologico teorico, ma dal punto di vista concreto dell'esperienza vissuta dai cristiani. Perché l'accento che ha fatto il Prof. Pinkus nel finale alle congregazioni religiose femminili di vita attiva dell'Ottocento e all'immagine mariana è un punto di partenza molto significativo. Si tratta di un tema complesso, il punto di arrivo di un percorso culturale che ha visto Maria come modello implicito dell'educazione soprattutto femminile: con l'ottocento questa dichiarazione si fa esplicita e in molti casi anche spiegata. Non mi sembra un caso che siamo qui all'Auxilium, dove sono proprio delle suore dedicate a Maria Ausiliatrice che hanno pensato finalmente di esplicitare questo ruolo mariano.

Ritornando al versetto di Giovanni da cui siete partiti per la riflessione, a me sembra che in questo pezzettino, in queste poche righe, si concentri un problema grandissimo, cioè quello delle due maternità di Maria: in primo luogo quella fisica di Maria, l'esperienza di aver messo al mondo proprio fisicamente il figlio di Dio, di averlo allattato e allevato. Questo aspetto concreto e fisico della maternità di Maria, che alla sua assistenza al momento della morte del figlio, si accompagna invece con la maternità intesa come ruolo educativo nei confronti degli altri, dei discepoli, cominciando da Giovanni. Quindi con queste parole Gesù dice che la maternità può essere esercitata anche in un modo che non è fisico, esercitando cioè un ruolo educativo.

Naturalmente, il fatto che le donne svolgessero un ruolo materno non solo nel "fare" i bambini e nell'educare i propri figli ma più in generale nei confronti della società non costituiva un'innovazione. Probabilmente era presente anche nella società ebraica di quel periodo, però mi sembra che il fatto che Gesù l'abbia sottolineato e abbia dato ufficialità a questo ruolo della donna costituisca una vera e propria novità. Una novità perché propone un modello di donna diverso, nuovo, una donna che non è madre

in senso solo fisico, ma perché svolge un ruolo non solo materno, ma anche educativo. Da questo probabilmente discende la vita religiosa femminile, penso, perché in questo modo Maria diventa modello non solo delle madri biologiche ma anche delle donne che diventano madri nel senso metaforico del termine, nel senso del ruolo, come le religiose.

Naturalmente, la maternità che Maria deve esercitare nei confronti di Giovanni, è infatti chiaramente un compito di tipo educativo perché, se la maternità nei confronti di un figlio vero è fatta di gesti d'affetto, la maternità dei figli non propri assume una connotazione più immediatamente pedagogica. Ora noi affrontiamo questo problema in un momento storico in cui non solo è in crisi (come spiegato molto bene nella relazione della Prof.ssa Marchi) il concetto stesso di educazione, dal momento che ci si domanda se ancora esiste un'educazione o se è solo possibile trasmettere istruzione – precisazione molto interessante perché tutta la scuola italiana laica si fonda sul concetto di istruzione, – ma è in crisi il concetto stesso di maternità. Nella nostra società, infatti, la maternità è assolutamente in crisi non solo da un punto di vista materiale – cioè si fanno meno bambini –, ma perché è divenuta un ruolo poco ambito, considerato non appetibile dalle donne e tanto meno dagli uomini. Il ruolo materno di tipo educativo, infatti, potrebbe anche essere coperto dagli uomini. Credo quindi che ci sia un profondo legame tra la crisi dell'educazione e la crisi della maternità. Quindi la difficoltà a trasmettere un'educazione, e non solo un'istruzione, è collegata alla crisi della maternità. La crisi della maternità, come ben sapete, è un problema storico, la sua origine deve essere ricercata nella storia dell'emancipazione delle donne, nella trasformazione del ruolo femminile e nelle modalità in cui è avvenuta questa emancipazione delle donne nella società contemporanea. Naturalmente, qui non possiamo approfondire questo tema, ma voi sapete che la crisi fortissima della maternità segna fortemente l'occidente in questo momento storico. Questa crisi che rende il ruolo materno meno appetibile si fonda soprattutto su una caratteristica della modernità che è stata messa in luce da tutte le relazioni di oggi, cioè l'affermazione dell'individualismo narcisistico, che è il modello forte della nostra società. Si pensa infatti che la realizzazione dell'essere umano consista nella realizzazione dei suoi desideri. Cioè alla società viene chiesto di rimuovere il più possibile gli ostacoli alla realizzazione dei desideri individuali, qualunque cosa essi siano. Ogni ragazzo di oggi infatti pensa che la cosa migliore che gli può succedere al mondo è poter realizzare i suoi desideri, senza pensare a quanto questi ultimi siano limitati, a quanto siano condizionati dalla povertà cul-

turale della società che lo circonda. Basta pensare alle ragazze che desiderano fare le veline per esempio, che sono tantissime. È molto lontano dalla cultura moderna l'accettazione di quello che viene proposto dalla divina provvidenza, nessuno pensa che questo potrebbe costituire un'avventura molto più gratificante, e consentire una crescita di sé straordinaria. Invece proprio questo è qualcosa che ai giovani d'oggi nella società secolarizzata riesce impossibile da accettare.

Proprio per questo, l'accettazione della maternità diventa difficile. Infatti la maternità, anche se attraverso il progresso scientifico è stata trasformata in modo da avvicinarsi il più possibile ad un avvenimento scelto, negandola prima, e poi pilotandola proprio nel momento in cui si desidera, non è stata del tutto "addomesticata". Per questo la maternità non è tanto appetibile nella nostra società: nonostante tutti gli sforzi della scienza, infatti, non è possibile ridurla ad un desiderio razionale. I bambini vengono concepiti anche se si fa di tutto per non averne, ma più difficile ancora è il contrario, cioè concepire un figlio proprio quando lo si vuole. Il mondo è pieno di donne che non riescono ad avere i figli dopo un periodo, magari di vent'anni, in cui dicono al loro corpo che non lo vogliono avere: non è così facile, poi, convincere il corpo a concepire. L'ingegneria genetica, infatti si è sviluppata per questa ragione, non per guarire la sterilità naturale.

La maternità, quindi, risulta comunque, nonostante tutti questi tentativi di ridurla ad una scelta individuale della persona, irriducibile ostacolo all'affermazione assoluta dell'idea moderna che l'individuo deve poter scegliere tutto, e che l'esaudimento dei suoi desideri costituiscono la felicità, la massima realizzazione. Tutti sappiamo che i figli tanto desiderati e voluti possono costituire una delusione, e far nascere problemi non previsti, mentre, al contrario, i figli concepiti per sbaglio possono aprire dimensioni meravigliose nella vita di una donna e di una famiglia.

Negli anni sessanta ha cominciato a diffondersi una cultura della pianificazione familiare, ci sono state varie forme di propaganda per convincere le persone che scegliere il momento di concepimento di un figlio è la cosa migliore che possa succedere al mondo ed anche che i figli pianificati diventino esseri umani meglio educati, migliori dei figli che nascono così per caso. Ora questo concetto della pianificazione familiare, come voi sapete, ha almeno trent'anni di applicazione in Italia. Nessuno ha mai tirato le conclusioni, nessuno ha mai detto: ma guardate che sono trent'anni che noi facciamo bambini pianificati e non sono venuti per niente migliori di quelli che, come noi, sono nati probabilmente non pia-

nificati. Nessuno ha mai fatto questo ragionamento, come è avvenuto invece per la pianificazione economica, di moda nello stesso lasso di tempo, che oggi è criticata come fallimentare. Nessuno ha mai preso in esame questo fallimento clamoroso delle promesse collegate alla pianificazione delle nascite. Invece è intoccabile il dogma della pianificazione delle nascite e la maternità sembra accettabile solo se desiderata, cioè se conforme ai desideri della persona.

Siamo portati a dedurre, quindi, che la maternità costituisce un cuneo irriducibile all'interno della modernità, cioè la maternità non può essere modernizzata, ma anzi è un fallimento ridurla a questo schema molto modesto secondo cui l'individuo trova la felicità nella realizzazione dei suoi desideri. La maternità non è questo, e quindi le donne che comunque, volenti o nolenti, anche se ridotte in numero, sono portatrici di questa esperienza, sanno che la maternità, anche dopo la nascita, costringe a un tipo di vita che è il contrario della realizzazione dei propri desideri. Infatti, quando ha un figlio piccolo, la donna deve vivere per rispondere ai desideri di un altro, almeno per alcuni anni non può pensare a se stessa, non può pensare a realizzare se stessa e i suoi desideri, ma deve prepararsi ad un'oblazione totale. L'allevamento di un bambino, infatti, richiede comunque l'oblazione totale di una donna, magari stipendiata, ma di una donna. La maternità, quindi, per più di un motivo è contraria alla modernità, sia nella procreazione che poi nell'allevamento di un figlio perché costituisce qualcosa di non assimilabile al modello moderno di realizzazione di sé. Questa è la ragione profonda per cui è in crisi la maternità oggi, quindi sostenere il valore della maternità e operare una critica dal punto di vista della maternità del modello di emancipazione femminile realizzato, costituisce un nodo critico cruciale della società contemporanea.

E quest'analisi critica è collegata direttamente al modello di Maria, perché Maria rappresenta proprio il contrario assoluto di questo modello, cioè quello che prevede che la realizzazione di una persona coincida con la realizzazione di suoi desideri. Maria forse desiderava sposarsi e avere una vita normale. Di colpo ha saputo accettare un avvenimento incommensurabile – l'Annunciazione – che azzerava tutti i suoi desideri e da quel momento in poi è vissuta accettando quello che le veniva dall'esterno, da questo figlio, dal quale avrebbe avuto tutto, dolore ma anche esperienze straordinarie. Proprio per questo il modello di Maria è così controverso nella società contemporanea. "Ecce Ancilla Domini", non è molto femminista, come voi sapete, e non è un caso secondo me che sia

scomparso nella cultura protestante, ma questo è un altro discorso. Maria diventa quindi nostra educatrice proprio per questo motivo, cioè perché rappresenta la grandezza a cui può arrivare un essere umano quando rinuncia alla realizzazione dei propri desideri, in contrapposizione al povero modello che la modernità offre ai giovani d'oggi.

Per finire dirò che è di grandissima importanza quello che si sta facendo in questo seminario e sono molto contenta che siano le suore di Maria Ausiliatrice ad avere proposto Maria come educatrice apertamente, e non solo in modo implicito com'è stato nel passato e su questo rifondare, come mi sembra di aver capito, una proposta di educazione per i giovani.

SUGGERIMENTI EDUCATIVI PER UN CONTESTO CIBERNETICO

Caterina CANGIÀ fma*

Avrei un paio di riflessioni da fare. La prima è nata da una “lectio” personale sul passo di Giovanni attorno al quale si è organizzato il pre-seminario. Il foglio di convocazione diceva: «Attenersi strettamente a questo passo». Mi ci sono attenuta; e la seconda è nata dai contributi stupendi che hanno arricchito la mattinata.

L’abbinamento tra Cana e Maria ai piedi della Croce ha molto in comune. Le due citazioni (Cana e Maria ai piedi della croce) hanno un parallelismo che si sintetizza con le parole: “esserci”, “accorgersi” e “intervenire”. Maria “c’è” a Cana, come Maria “c’è” ai piedi della Croce. Come? Con altra gente, non da sola, con le amiche, con le pie donne; a Cana è con la gente in festa. Questo mi ha portata a riflettere sul dovere di “esserci”, come educatrici, come educatori, in mezzo ai ragazzi, ai bambini, ai più grandi e ai giovani genitori.

Maria, come “c’è”? In maniera attenta. Anche noi dobbiamo “esserci” in maniera da accorgerci di qualcosa. Maria si accorge e dice: «Non hanno più vino». Sicuramente i parenti degli sposi non hanno detto a voce alta che mancava il vino, perché sarebbe stato qualcosa di cui vergognarsi. Essendo vissuta per ventisei anni in Medio Oriente so come funziona in questi casi. I parenti degli sposi avrebbero fatto di tutto, si sarebbero mossi, sarebbero andati a cercarlo, il vino. Maria si accorge che c’è un disagio proprio perché è attenta. Si accorge, a Cana, di qualcosa che non va, di qualcosa che spegne la festa, che spegne la gioia, e interviene perché la

* Caterina CANGIÀ fma, Docente di Pedagogia della Comunicazione sociale, Università Pontificia Salesiana, Roma e di Comunicazione sociale, Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”, Roma.

situazione cambi. Così ai piedi della croce. Maria si accorge di una sofferenza indicibile e non solo fisica del Figlio; si accorge di una sofferenza che corrisponde al “peso enorme” che Gesù porta sulle spalle e che rilevava il dolcissimo commento di (*Basilium in Lucam* o dell’inno?), riportato nella preghiera di questa mattina. Nella pena di vedere il figlio soffrire, Maria, cosa vede? Vede che l’umanità verrà salvata, si accorge di qualcosa che sta al di là del visibile, scopre un volto della situazione che noi come educatrici e come educatori dovremmo scoprire al di là del taglio di capelli fatto in un certo modo, al di là dell’abbigliamento, delle mode, della scelta di portare un anello al naso, all’orecchio o all’ombelico. Dobbiamo impegnarci a vedere qualcosa che non c’è, a individuare una sofferenza inespressa.

Interrogiamoci: che cosa richiede l’accorgersi? Maria è ovviamente una persona squisitamente “lavorata” dalla Parola di Dio, dalla familiarità con Dio, dall’ascolto. Per questo si accorge. A noi, cosa richiede l’accorgersi? Richiede, prima di tutto, un’attenzione all’attualità. Mi ha fatto piacere sentir citare dal Prof. Pinkus il volume *Il sé relazionale*. L’oggi, l’attualità della ricerca, ci chiedono di prestare attenzione, allo stesso modo, all’aspetto cognitivo e all’aspetto emotivo dei giovani e dei piccoli. Lo ha detto in una pubblicazione divulgativa, *L’intelligenza emotiva*, David Goleman. I dati che stanno emergendo, grazie agli studi sul cervello, permessi dalle tomografie, ci dicono che siamo impastati di emotività e di cognizione. Molto più strettamente di quanto si credeva anni fa. Questa consapevolezza da parte nostra, come educatrici ed educatori, matura solo se siamo “sensibili”, siamo “istruiti” e siamo “aggiornati”. In altre parole, se ci siamo, se ci accorgiamo e poi se interveniamo.

Perché? Per l’esigenza di capire i linguaggi dei giovani. Questa è una sensibilità che viene dalla competenza professionale, e qui mi ritrovo nella relazione della Prof. Marchi. È un’esigenza impellente, per noi, aggiornarci con un taglio che oggi non può essere slegato dalla parola “comunicazione”. Richiamo il bellissimo libro del Prof. Danese, per i tipi di Efatà, mi pare, *Educare è comunicare*, secondo il quale la componente “comunicazione” dovrebbe essere presente dall’inizio alla fine di tutte le nostre riflessioni sull’educazione. Ci sarebbero parentesi ampie da aprire a questo proposito. Non lo faccio. Dobbiamo e possiamo approfondire il rapporto dell’educazione con la comunicazione in tutti i suoi risvolti.

La terza parola della mia riflessione è “intervenire”.

Maria interviene a Cana: di sicuro si aspettava una risposta vivace dal Figlio, dopo la sua richiesta. Trent’anni di familiarità con il Figlio le ave-

vano fatto capire che questi avrebbe reagito. Ha reagito a dodici anni al Tempio... figuriamoci grande così! Nonostante questo, lei interviene intelligentemente. Non dice a Gesù “fa’ così” (era grande abbastanza per lasciarsi ancora comandare!), ma dice agli altri: «Fate quello che vi dirà». Un intervento, il suo, che non urta e non ferisce, ma raggiunge e, soprattutto, non impone.

Questo per l’episodio di Cana. Ma, ai piedi della Croce, come interviene Maria? Questa domanda mi ha accompagnata per settimane. Maria interviene attraverso il suo essere “immagine della necessità”. Quante energie suscitiamo nei nostri bambini, nei nostri ragazzi e nei nostri giovani, quando facciamo loro credere – ma credere per davvero, non come semplice “tecnica” –, che abbiamo bisogno di loro! Quanto suscitiamo energie quando li costituiamo collaboratori della nostra azione! Mi parla molto questo “apprendistato di Bottega” che si traduce con il lavorare in mezzo ai ragazzi perché a loro volta diventino “maestri di Bottega” quanto noi.

Penso che l’intervento di Maria ai piedi della Croce – dicevo prima che Maria era l’immagine della necessità – sia stato: «Sono qui, tu mi lasci». Secondo me – è una lettura personalissima, ripeto –, questo “essere necessità” ha tirato fuori da Gesù, in quanto Figlio, tutto quanto poteva dare; e Gesù ha detto: «Ti affido a chi amo molto, e non solo ti affido a una persona della quale mi fido, non solo ti affido alle sue cure, affido anche lui alle tue cure». Proprio questo episodio ai piedi della croce è una stupenda lode alla reciprocità: «Lui è tuo figlio, ma tu gli sei madre, lui continua ad essere ciò che ero io per te».

Questi tre termini: “esserci”, “accorgersi” e “intervenire” ci aiutano a riflettere particolarmente sulla nostra missione educativa, sul nostro impegno a conoscere le “altre agenzie” che fanno educazione – o meglio – che i ragazzi considerano come educative. La Prof. Marchi diceva bene come la famiglia è il nucleo emotivo dell’educazione; la famiglia però si vede “derubata” di questo suo “essere nucleo emotivo” dai videogames. Sì! E dalle due-tremila ore di *nippo-cartoons* che i piccolissimi hanno negli occhi e nelle orecchie che lasciano registrazioni forti nell’amigdala.

Chiediamoci: ci “accorgiamo” e “interveniamo” nei confronti di preadolescenti e adolescenti ai quali il consumo di certa musica con la triplice componente: ritmo, volume e ambiente (vedi il rock *heavy-metal*), chiede una produzione eccessiva di endorfine? Questi “figli” di cui ci occupiamo, accanto alla nostra azione didattica ed educativa sapiente di studio e di riflessione, e accanto all’attenzione di molti genitori, anche sensibili al-

l'educazione, hanno numerose agenzie che li affascinano e attirano più di quanto possiamo fare noi. Pensiamo all'interattività in rete, l'*online interaction*, ai videogiochi MUD, MUSE e MOO che rubano migliaia di ore del tempo dei ragazzi. Quanto la conosciamo?

Un'altra riflessione – sempre legata al *cyberspazio* – è quella dell'antropologica che pensa alla spazialità e alla temporalità dei non-luoghi. Rileggiamo Marc Augé. Osserviamo cosa fanno i bambini di oggi. Non i bambini di ieri, quelli di oggi, e chiediamoci come vengono formati da queste “agenzie parallele”. Le letture che dobbiamo fare ci daranno una percezione di come realmente vivono i ragazzi che sono a contatto con noi. Non solo le letture, ma il “vissuto” con i bambini e con i ragazzi ci darà la percezione giusta.

Ancora una riflessione. Quali saranno le coordinate da un punto di vista sociale? Quali sono i modelli che ci presenta la società? Fanno leva sull'essere o sull'avere? I valori attorno ai quali dovremmo costruire l'educazione partono dalla corporeità. Una corporeità che inizia con genitori capaci di “sintonizzarsi” con i propri figli dai primissimi giorni di vita. Con un'educazione psicomotoria rivolta a bambini piccoli e che poi si porta avanti nei confronti dei preadolescenti e degli adolescenti, che coltiva la relazionalità servendosi di un mezzo efficacissimo come il teatro. Penso anche all'educazione basata sulle coordinate della complessità e della globalità, come ci dice Edgar Morin nei suoi libri *La testa ben fatta* e *I sette saperi*. Due libri che ci fanno pensare.

Queste sono alcune riflessioni che ho maturato e che dobbiamo assolutamente – secondo me –, approfondire. L'intervento del Prof. Pinkus ha sottolineato il peso dell'esperienza, dell'esperire, dell'interagire, dell'avere dei *feedback* continui e così via. Bellissimo. Questo ci dovrebbe portare a pensare alle esperienze di cui riempiono le loro giornate i bambini e i ragazzi. Tra film, video e videogiochi, molto spesso si tratta di “esperienze di violenza”. Tali esperienze sensoriali, emotive e cognitive colpiscono molto i giovani utenti. Più sono giovani, più l'emozione suscitata dal prodotto audiovisivo è forte e più interessa l'amigdala bypassando la corteccia cerebrale. E le “registrazioni” nell'amigdala non si cancellano più. Riflettiamo su questo e approfondiamo l'argomento.

Concludo in positivo. Siamo madri, siamo madri e padri, sia noi donne che gli uomini. Ci tocca esserlo con la più grande dedizione possibile. Ciò comporta, in primo luogo, aggiornamento; comporta istruzione e anche esperienza da parte nostra. Io non voglio sfidare nessuno ai videogiochi, anche se sono stata campione di videogiochi nelle gare con i miei ragaz-

zi... Abbiamo il dovere di entrare nel mondo dei piccoli e dei giovani. Il nostro obiettivo è portare i piccoli alla “perfetta statura”. Di Cristo, ovviamente.

GENERAZIONI A CONFRONTO E IDENTITÀ IN CRISI

Prospettiva sociologica

Maria Teresa SPIGA fma*

Superata la difficoltà a situarmi nel contesto del tema proposto allo studio a partire dall'ottica degli ambiti disciplinari di cui mi occupo, trovo che gli interventi dei relatori siano stati molto opportuni e ricchi di stimolazioni a diversi livelli di riflessione. A partire dalla relazione *maternità-filialità* riportata dal vangelo su cui si sta riflettendo, evidenzio alcuni aspetti che, dal mio punto di vista, sono di estremo interesse per le loro implicanze nella prassi educativa delle giovani generazioni.

L'esegesi del brano di vangelo in questione ha evidenziato il rapporto Maria-Gesù in termini di *maternità-filialità* che supera i limiti dello spazio e del tempo perché legato non al sangue, ma al dono di Dio che genera una nuova modalità della *relazione madre-figlio*. Infatti, si tratta di una relazione che *rivela* il progetto di Dio nei confronti sia della Madre che del Figlio: da quel giorno in poi l'umanità intera è riconosciuta "figlia nel Figlio" perché la Madre – Maria di Nazaret – ha accolto la consegna a Lei fatta da Gesù sulla croce nel momento in cui le ha affidato Giovanni.

La gravidanza di detta relazione e il suo valore interpellano a rivisitare le relazioni che fondano l'identità dei soggetti nella società contemporanea, in particolare quelle tra le diverse generazioni all'interno del nucleo familiare.

Già da alcuni anni le ricerche sociologiche sulla famiglia hanno evidenziato il passaggio da relazioni di tipo conflittuale tra genitori e figli (dalla fine degli anni '60 agli anni '80) a relazioni in cui il conflitto è venuto meno per molti motivi – dagli anni '90 ad oggi – dando origine ad

* Maria Teresa SPIGA fma, Docente di Sociologia dell'Educazione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma.

una situazione tipica: le generazioni “convivono” nel nucleo familiare le une accanto alle altre, in un rapporto relativamente sereno di “rispetto reciproco” e secondo “percorsi” individuali che organizzano obiettivi e intenzionalità dei singoli soggetti, senza che questi siano necessariamente ed esplicitamente condivisi e socializzati. È così che da una parte gli adulti acconsentono a modelli/norme di comportamento dei figli che di per sé non condividerebbero e non accetterebbero; dall'altra parte i figli leggono il comportamento dei genitori come “aperto”, “tollerante”, “rispettoso delle scelte dei figli”, godono massima libertà e autonomia di “organizzarsi” su tutti i fronti la vita privata e pubblica, a condizione di non “sconvolgere eccessivamente” l'equilibrio raggiunto all'interno del nucleo familiare. Inoltre, è da notare che, se esistono divergenze tra le generazioni, le più epidermiche e le più frequenti riguardano gli aspetti organizzativi della vita quotidiana che sono i più secondari, mentre le divergenze meno socializzate ma più radicali concernono le scelte valoriali sia nei confronti della vita personale che familiare e sociale.

Ci si interroga sulla *cultura familiare* che modula le relazioni – evidenziate dalle ricerche sociologiche – tra le generazioni. La risposta chiarirebbe in causa i processi di formazione delle identità reciproche – dei genitori e dei figli – che nel contesto socio-culturale contemporaneo sembrerebbero attraversare una fase di crisi e di confusione: l'istituzione famiglia sarebbe alla ricerca di una nuova modalità di comprendere e di vivere i ruoli che al suo interno garantiscono la maturazione e il raggiungimento di identità equilibrate e stabili. Occorre sottolineare che la problematica delle *identità in crisi* all'interno della famiglia si inserisce in un dibattito più ampio che, spesso, si accende e si colora politicamente quando ci si interroga se la famiglia come istituzione abbia ancor ragione d'essere; se essa non possa essere sostituita a pieno titolo da cosiddetti *nuovi modelli di famiglia* che si moltiplicano e che chiedono il riconoscimento sociale e giuridico; se la famiglia sia proprio l'unico contesto che garantisca le condizioni pienamente umane alla vita che nasce e che chiede di essere *curata* (nel significato del *prendersi cura* di essa). Inoltre, non si può trascurare che la problematica delle *identità in crisi* all'interno della famiglia ha da confrontarsi con la situazione di policentrismo educativo e formativo in base a cui ogni centro di riferimento ha una sua proposta valoriale da offrire o, talvolta, non avendone alcuna, capacità di generare scetticismo e disaffezione nei confronti delle proposte degli altri centri.

Un aspetto abbastanza nuovo sulla problematica dell'identità – ma

non per questo meno importante – viene dal mondo delle nuove tecnologie informatiche e telematiche il cui uso va diffondendosi in modo esponenziale soprattutto tra le giovani generazioni. Ci si riferisce in particolare alla possibilità di sperimentare (virtualmente) tutte le identità possibili, il che equivale a dire *nessuna identità*, così come accade con la navigazione in rete o con l'uso delle *chat online*. Nel caso della navigazione in rete, dato che la possibilità di partecipare alla comunicazione è aperta ad un numero illimitato di soggetti, difficilmente l'utente fruitore riesce a identificare l'emittente, dunque egli ignora il *chi* è il soggetto che comunica, il *che cosa* vuole effettivamente comunicare, l'*a chi* è rivolta la comunicazione, il *perché* comunica e il *perché* ha scelto *quel canale* di comunicazione. Di conseguenza, egli trova una certa difficoltà a riconoscere e gerarchizzare l'importanza e l'autorevolezza di chi attiva comunicazione.

Inoltre, in rete l'emittente non si identifica con un unico soggetto, ma piuttosto con una collettività di soggetti (comunità virtuale) che insieme danno vita al testo pubblicato. La rete dunque diventa il luogo in cui emerge, in modo virtuale, l'identità di una collettività indipendente da quella dei singoli soggetti; la rete, come *non-luogo* per definizione, offre cittadinanza e ospitalità a soggetti collettivi che individualmente non esisterebbero.

Un discorso analogo vale per l'utente ricevente: l'entrata nella rete determina l'impossibilità di situarsi nello spazio che lo circonda, perché la rete globale diventa il suo spazio; egli è decentrato perché il testo che va esplorando non ha un centro, non ha un autore, visto che la comunità virtuale ne è autore. La sua identità ne risulta così indebolita e negoziabile – si direbbe – in base alle possibilità che la rete gli offre.

Quanto detto finora, è altrettanto vero per le *chat online*. Non è il momento opportuno, ma sarebbe interessante studiare il *popolo delle chat* nelle ricerche realizzate finora. Ne risulterebbe un profilo molto variegato i cui soggetti hanno però alcune caratteristiche comuni: il bisogno di comunicare – soprattutto alcune dimensioni di sé che non si avrebbe il coraggio di comunicare in un confronto *faccia a faccia* – senza essere obbligatoriamente ri-conosciuti nella relazione; il bisogno di moltiplicare i *sé possibili* e di sperimentarli secondo modalità virtuali che però sono percepite come reali; la capacità di presentarsi a seconda delle aspettative (intuite) del ricevente della comunicazione; la possibilità di *essere altro*, oltre i connotati dello spazio e del tempo reali. Il risultato del processo è un'identità *pro tempore*, assunta per il tempo limitato della comunicazione.

ne, costruita attraverso le tracce della parola scritta in *chat*, strutturata e definita dalla comunità virtuale senza altri riferimenti esterni.

Questi sono solo alcuni aspetti della riflessione scaturita dall'ascolto dei contributi offerti, ma sono sufficienti per stimolare ulteriormente lo studio e per incoraggiare l'approfondimento – possibilmente dai diversi registri delle scienze dell'educazione – della nuova modalità della *relazione maternità-filialità* di cui Gesù, Maria di Nazaret e Giovanni sono stati *primi e unici protagonisti* ai piedi della croce.

UNA RISONANZA PERSONALISTA ED ESPERIENZIALE SU Gv 19,25-27

Giulia Paola DI NICOLA*

Innanzitutto vi ringrazio per averci invitato, sia dal punto di vista affettivo, per l'esperienza che abbiamo vissuto con voi, sia per i contenuti di questo seminario.

La cosa che mi ha un po' meravigliato – per quello che a me risulta – è che la prima relazione sembra l'assoluta negazione del tema proposto. Pur non essendo teologa e non conoscendo il relatore, che sicuramente ha tutte le competenze del caso, non posso mancare però di rilevare che la prospettiva da cui parte la sua relazione è la negazione dell'assunto da cui parte il convegno (strano che ad altri ciò non sia risultato evidente). Mi sento perciò in dovere di dirlo, altrimenti ci sfugge un punto fondamentale. Voi avete organizzato questo seminario per parlare di Maria e l'educazione, di Maria in quanto educatrice, e nella relazione esegetica si dice che Maria è solo educata.

Mi permetto di rilevare qualche passaggio “debole” della relazione, nella convinzione che, come ha detto il Prof. Pinkus, la lettura della scrittura matura con noi.

Di fronte al ruolo di Maria a Cana il relatore sostiene:

«Maria non chiede niente, segnala semplicemente il bisogno» (relazione di Bartolomé 2.1.2.).

Diversa è la lettura che ne faccio io, da donna, da persona della nostra epoca. “Non chiede niente”. Ma com'è possibile? Maria chiede con forza, si potrebbe dire che maternamente “comanda” e infatti ottiene. In un'ottica fortemente cristocentrica e poco relazionale, anche il ruolo di

* Giulia Paola DI NICOLA, Docente di Sociologia della famiglia, Università di Chieti.

Maria risulta del tutto secondario in ordine alla missione di Gesù. Eppure non credo che il ruolo di Maria sia tutt'altra cosa rispetto a quelle donne di Chiesa del tutto dipendenti dai parroci ("Padre mi dica Lei quello che debbo fare..."), nelle quali le virtù spacciate per "obbedienza", "umiltà" e "rinuncia" sono soltanto l'assenza di un pensiero proprio.

È probabile che la mia ermeneutica del brano non sia un caso isolato, ma esprima la reazione di una fetta di popolazione, specie quella femminile. Non la voglio assolutizzare, ma è per lo meno opportuno prendere in considerazione anche altri punti di vista sullo stesso brano evangelico.

Prendiamo in considerazione un altro passaggio in cui pure l'interpretazione del relatore mi pare riduttiva (mi limito solo ad evidenziare qualche passaggio. Sta al lettore poi ritrovare lo spirito di quest'ermeneutica lungo tutto il corso della relazione).

«Maria viene posta ad una certa distanza, separata dal figlio e messa da parte» (2.1.2.).

Anche questo passaggio mi pare offensivo, non solo per il ruolo di Maria, ma per quello di tutti noi, figli di Maria e con lei e grazie a lei asurti alla dignità di fratelli del Cristo. C'è una distanza sapiente tra le persone che ognuno di noi deve saper porre tra sé e l'altro e che è indicativa di una raggiunta maturità umana. È soprattutto – ma non solo – dell'adolescenza l'atteggiamento dell'*embrassons nous*, dell'affettività appiccicaticcia e dipendente. Ma c'è una distanza, a cui mi pare qui si alluda – almeno così si percepisce – che è il prendere la distanza da qualcuno, porlo a debita distanza: "Io son io, tu sei tu", come se Cristo dicesse, traslando sopra le righe di ciò che il relatore non ha detto: "Io sono Dio, tu sei una povera creatura umana e una donna che deve attenersi al suo ruolo". Evidentemente ciò suona stonato alla dignità di una donna oggi. Se ho compreso bene l'interpretazione del relatore, debbo dire che non mi sembra adatta ad esprimere quello che l'episodio di Cana può comunicare e che alla mia lettura ha sempre trasmesso.

«Che ho da fare con te, ha un senso ancora più negativo: significa una divergenza di vedute. Se ci fosse stata una richiesta, avrebbe introdotto un netto rifiuto» (2.1.2.).

Invece c'è una netta obbedienza. Gesù fa quello che Maria suggerisce.

«Esclude dunque una stretta relazione tra Gesù e sua madre: la donna vive la situazione concreta, si muove a livello della festa di nozze, un livello che a Gesù non preoccupa molto» (2.1.2.).

Ancora una volta viene sottolineata la differenza di piani, una scissione tra Maria e Gesù, in cui Maria fa la parte (scusate la parola) della ser-

va, quella che si interessa se c'è il vino o no e Gesù invece guarda alto, vola alto. Tra loro ci sarebbe un fossato abissale.

Ma Maria, che ha educato ed è stata educata da Gesù, ne condivide lo Spirito d'amore. Sa che anche Gesù si occupa di rimediare a situazioni concrete di disagio, come effettivamente farà davanti a tutti, tutte le volte che guarirà i malati. Anch'Egli guarda ai concreti bisogni della gente. Non si può dire del Cristo che è uno spiritualista che si occupa degli emarginati solo per fare loro una bella predica. Egli si prende cura della loro condizione concreta di sofferenza e li libera e li aiuta perché li ama. Precisamente come fa Maria, guardando con compassione alla situazione di disagio e intervenendo per amore in quella situazione precisa che dà poi il via ai tanti miracoli del Cristo. È come se toccasse a lei liberare per gli uomini le potenzialità nascoste e a lei invece consuete del Figlio di Dio.

Sta di fatto che a Cana Gesù non segue quello che appare il suo intento, ossia rimanere nascosto, ma esegue il desiderio di Maria. Nella relazione si legge, con riferimento alla frase di Gesù rivolta a Maria: «La risposta, in ogni caso, non sarà del tutto negativa» (2.1.2.).

Non lo è affatto. Sarà del tutto positiva.

Nella lettura del Vangelo, quando trovo delle frasi oscure mi metto dalla parte di quelli che le hanno pronunciate o ascoltate ai tempi di Gesù. È probabile che certe frasi suonassero diversamente alle orecchie degli israeliti rispetto a come oggi risuonano in noi. Quando Gesù dà quella risposta Egli non parla solo a sua madre, ma anche a tutta l'umanità per la quale è venuto. Maria – secondo i saggi che ho letto anche dei qui presenti mariologi Calabuig e Serra – è qui la Donna. La frase «cosa c'è tra te e me donna», non può essere intesa in quest'ottica come un rimprovero e un allontanamento, del tipo: “Io non ho niente a che fare con te, donnetta”, ma potrebbe significare una sorta di riflessione-affermazione di Gesù su quello che c'è tra lui e l'umanità, quindi una considerazione sulla sua missione.

Se intendessimo: “Tu sei la donna, la rappresentante di tutta l'umanità, quella che appunto è la madre di tutti coloro per i quali io sono venuto”, allora quel: «Che c'è tra me e te, o donna», sarebbe un'affermazione indiretta dell'amore che muove un Dio a stare dalla nostra parte, prendendosi cura della figuraccia di due sposi che non hanno più vino. Rispetto alla domanda di Maria, all'esigenza posta, è come se Gesù riflettesse: “Cosa c'è tra me e te, o donna?”. E si rispondesse interiormente: “C'è amore, c'è il fatto che io sono venuto qui per te, come Donna, madre della nuova

umanità. Non per te come singola persona, ma perché tu sei per me tutti i figli che mio Padre ed io abbiamo pagato a caro prezzo”.

L'interpretazione non risulta azzardata se in effetti Maria capisce anche quello che l'evangelista non dice e cioè che Gesù è d'accordo. Tra mamma e figlio passa un flusso di comunicazione misteriosa, con un codice noto solo a loro due. Maria capisce la disposizione del Figlio e difatti intuisce il “sì” nella stessa frase che per altri esegeti è “no”. Tant'è che dice ai servi: «Fate quello che Lui vi dirà». La sicurezza di questa frase dimostra che Maria ha pienamente chiaro che Gesù è pronto a fare in quel preciso momento la volontà di Maria, continuando ad essere quel figlio obbediente ch'è sempre stato. Tra madre e figlio si sono intesi. Se lei non avesse avuto chiaro che Gesù avrebbe fatto quello che Lei aveva chiesto, nemmeno avrebbe rischiato di chiamare i servi e dire loro di eseguire i comandi di Gesù. Troppo caro sarebbe stato il costo di una figuraccia o una smentita in pubblico.

Troppo spesso si usa l'espressione “donna” con un senso riduttivo (meno dell'uomo) mentre qui donna è umanità e anche regalità della sposa, trattandosi di una circostanza nuziale. Mi pare che De La Potterie si soffermi molto sul senso biblico ed evangelico della parola Donna.

Alcune frasi della relazione, nell'ultima parte, suonano ugualmente difficili da condividere. Può sembrare infatti che a Giovanni tocchi occupare il posto di Gesù, nel modo inteso precedentemente (sostanzialmente: Gesù come autorità) e che la Madre debba assumere nei suoi confronti un atteggiamento di pura obbedienza. Non si riesce a vedere la relazione tra i due come una relazione attiva in cui entrambi interagiscono e si aiutano a vicenda: si tratta di una reciproca presa di cura. Si può ricavare anzi l'impressione che Giovanni fosse un “badante” di Maria.

Qualcuno ha citato il Prologo. Gesù è venuto tra i suoi che non lo hanno accolto. Ecco invece che Giovanni deve accogliere Maria, come i suoi avrebbero dovuto accogliere Gesù. Maria quindi è un po' come Gesù per Giovanni. Vale anche la reciproca, ma siccome è stata evidenziata soltanto l'identificazione Giovanni-Gesù, permettetemi di sottolineare anche quella Maria-Gesù. Mi pare che Gesù, morendo sulla Croce, quasi affidava il Suo permanere tra gli uomini a questa reciprocità che, a cominciare dal rapporto tra Maria-Gesù e Giovanni-Gesù, doveva estendersi a tutta la Chiesa.

Ho molto apprezzato l'espressione: «Maria gli dà la libertà di essere se stesso».

Un riferimento all'antropologia della reciprocità: mi sono piaciute la

relazione pedagogica e quella antropologica. Vi si ritrovano i tratti del dono di sé e la coscienza del limite. Credo che la reciprocità completi il quadro antropologico, perché il dono di per sé può anche essere a vuoto, senza ritorno mentre l'antropologia a cui noi guardiamo, reclama un dono che provoca e cerca di ottenere, per quanto è possibile, il ritorno. Nello scambio del dono di sé c'è reciprocità e nella reciprocità cristiana la presenza del Cristo.

Vorrei sottolineare in proposito l'espressione: "Il figlio alimenta la madre e viceversa". Certo che è un po' misteriosa la reciprocità di cui si fa cenno nel Vangelo. Va vista sempre in prospettiva escatologica, con la bussola rivolta verso la relazione pericoretica trinitaria. In quella relazione, ciascuno dà tutto se stesso, ma ciascuno anche riceve tutto dell'altro e in questo dare e ricevere ciascuno ha la vita.

Nella reciprocità – diceva padre Pinkus, giustamente –, non è detto che i due devono essere uguali. Questa convinzione è attestata nelle fiabe di tutto il mondo: quando due si amano, la differenza non crea alcuna barriera ... il rospo dopo il bacio si trasforma in principe, Cenerentola in principessa, Biancaneve risorge: le differenze tra lei e lui, se intese in modo asimmetrico, sembrano non esistere più. Così, nel rapporto tra Dio e l'uomo – secondo me questo è importante – l'amore colma l'abisso che esiste sul piano della natura.

Anche sotto la Croce, se si interpreta l'invito di Gesù a Maria e Giovanni come un ordine, allora essi obbediscono soltanto. Possono sembrare costretti. Ma noi sentiamo questo comando come un invito corrispondente ad un desiderio e ad una realtà di consonanza. In questo senso quello che Gesù chiede è un dono. Certo questo dono richiede anche la fede e l'obbedienza in chi lo riceve, ma si tratta di un'obbedienza tutta intrisa d'amore e di gratitudine. Maria sente tutto l'amore di un figlio che muore e che continua anche in quel momento a pensare a lei, a darle il massimo che può darle: un figlio che lo sostituisca sulla terra e in lui tanti altri figli.

Soprattutto quando si interpreta il rapporto tra Maria e Dio, mi pare che la chiave dell'amore – ed anzi platonicamente della follia d'amore – sia indispensabile a cogliere il dono di una reciprocità uomo Dio, di per sé impossibile sul piano umano e razionale. L'amore è sempre educazione reciproca, implica un dare e ricevere perché solo così all'educando si riconosce la sua dignità di persona. Se s'interpretano gli episodi in chiave di fede e quello di Maria sotto la croce in chiave di obbedienza, mi pare che troppi aspetti importanti restino occultati.

PUNTUALIZZAZIONE FINALE

Il Signore non lascia sola la Madre
neppure alla fine del suo cammino,
quando si trova sulla croce.
Come allora
non l'ha resa feconda in solitudine,
così ora
conferisce alla sua nuova fecondità soprannaturale
la forma di una nuova unione soprannaturale
con l'apostolo Giovanni.

ADRIENNE VON SPEYR, *L'Ancella del Signore Maria*,
Milano, Jaca Book 1986, 123.

“COSE ANTICHE E COSE NUOVE”

Marcella FARINA fma

Al termine della ricerca si vorrebbe tentare un bilancio. In realtà la scelta di proseguire a piccoli passi, senza affrettare conclusioni precritiche, ha trovato nuove argomentazioni negli apporti delle relazioni, degli interventi preordinati e del dibattito che hanno messo in luce, oltre i contenuti fondamentali e i metodi pertinenti, anche nuove questioni e prospettive da indagare. In questa direzione provo a raccogliere qualche annotazione che apre a nuove domande, intuizioni, proposte.

Enucleo le considerazioni intorno a tre suggestioni che potrebbero situarsi tra il già acquisito e il non ancora. Le prime due hanno a che fare con problematiche relative alla Scrittura, rispettivamente al rapporto Scrittura-Cultura, Teologia-Storia. La terza fa riferimento alla personalità e al pensiero di Adrienne von Speyr che, per la sua autorevolezza a livello esistenziale e teoretico, può favorire l'approfondimento del nostro tema.¹

1. Cresce la Parola di Dio nella comunità credente

La costituzione dogmatica conciliare sulla Divina Rivelazione: *Dei Verbum* (DV)² orienta il nostro pensare offrendo dei principi e dei criteri teologici molto propositivi. Essa, mentre accoglie la ricca e complessa eredità teologica e pastorale del passato remoto e prossimo, inaugura nuovi sentieri di ricerca dando piena cittadinanza agli studi storico-critici

¹ Cf SPEYR VON A., *L'Ancella del Signore Maria*, Milano, Jaca Book 1986.

² Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione: Dei Verbum* n. 1-26 (18 novembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* (EV)/1, Bologna, Dehoniane 1970⁸, 872-911.

in teologia.

Lo studio della Bibbia, condotto con metodo storico-critico, ha favorito la consapevolezza condivisa sulla *differenza tra Rivelazione e Bibbia*. La Rivelazione è compresa come realtà teoantropologica, in quanto è costituita dalla automanifestazione e autocomunicazione di Dio alla creatura umana in vista della sua salvezza. Essa giunge a compimento in Cristo che è rivelazione di Dio e rivelazione della verità dell'uomo. La Bibbia è la manifestazione storica particolare di questo evento rivelativo, per cui si struttura essa pure come realtà teoantropologica. La consapevolezza della differenza tra Rivelazione e Bibbia e la indicazione dei loro rapporti sono espresse nella *DV* ed emergono in maniera particolare – ma non solo – nel cap. I, che tratta esplicitamente della Rivelazione, superando lo schema preparatorio che partiva dalle Fonti, ossia dalla Scrittura e Tradizione, e antepone la Tradizione alla Scrittura come realtà che precede, accompagna e segue la redazione del testo sacro.

A tal proposito al n. 8 sottolinea infatti:

«Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cf *Lc* 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio [...]. Così Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cf *Col* 3,16)».

E al n. 23:

«La sposa del Verbo incarnato, la Chiesa, ammaestrata dallo Spirito Santo, si preoccupa di raggiungere una intelligenza sempre più profonda delle sacre Scritture, per poter nutrire di continuo i suoi figli con le divine parole; perciò a ragione favorisce anche lo studio dei santi Padri d'Oriente e d'Occidente e delle sacre liturgie. Gli esegeti cattolici poi, e gli altri cultori di sacra teologia, collaborando insieme con zelo, si adoperino affinché, sotto la vigilanza del sacro magistero, studino e spieghino con gli opportuni sussidi le divine Lettere, in modo che il più gran numero possibile di ministri della divina parola siano in grado di offrire con frutto al popolo di Dio l'alimento delle Scritture, che illumina la mente, corrobora le volontà e accende i cuori degli uomini all'amore di Dio. Il santo Concilio incoraggia i figli della Chiesa che coltivano le scienze bibliche, affinché, con energie

sempre rinnovate, continuino fino in fondo il lavoro felicemente intrapreso con un ardore totale e secondo il senso della Chiesa».

Di fatto l'accoglienza delle scienze storico-critiche in teologia ha segnato un punto importante nell'esegesi cattolica, facendole superare la contrapposizione tra lettura spirituale e lettura letterale della Bibbia.

La Bibbia ha una struttura teoantropologica. L'ispirazione dice la dimensione teologica, l'interpretazione sottolinea la dimensione antropologica, quindi storicamente condizionata. Le scienze storico-critiche si applicano al testo sacro proprio per il suo risvolto antropologico. Questa chiarezza ha favorito l'incremento degli studi in tal campo e la loro valorizzazione nella teologia che è scienza della Rivelazione, quindi deve studiare la Bibbia e la Tradizione. In questa luce sono state ripensate alcune problematiche fondamentali in vista di soluzioni più adeguate, tra queste la verità della Bibbia e la sua genesi umana.

La ricerca della verità della Bibbia è motivata dal fatto che, essendo la Bibbia ispirata da Dio, contiene la verità da Lui rivelata. A partire dall'epoca moderna tale ricerca si è fatta più complessa e problematica e ha condotto attraverso un consistente travaglio di almeno tre secoli, non privo di traumi e fraintendimenti, alla consapevolezza che la Scrittura non contiene qualunque verità, ma, come dice la DV al n. 11, la verità salvifica. In realtà la Chiesa ha sempre affermato che la Bibbia non ci dice “come è fatto il cielo, ma come si va in cielo”. Tuttavia questa chiarezza non è stata sempre operante di fronte alle accuse di errore avanzate dalle scienze moderne.

Il punto di partenza di questa “controversia” è individuato nel caso Galileo che mette in crisi la cosmologia biblica – il sistema tolemaico, ossia una visione culturale – con il sistema copernicano, una nuova visione del mondo a livello culturale. La risposta del Sant'Ufficio a Galileo è nota. Ma l'accusa di errore al testo sacro continua e si fa più consistente e insistente nel secolo scorso anche per la pressione delle scienze positive, specie delle scienze storiche, dentro un clima culturale caratterizzato dall'illuminismo e positivism. Una prima soluzione del problema è stata trovata nella duplice direzione: nel rifiuto delle scienze storico-critiche in teologia, giustificato dall'*inerranza* della Bibbia, e nell'esonerare la teologia dal confronto con le scienze storiche perché collocata tra le scienze ontologiche, secondo la proposta di C. Wolff.

È evidente che queste vie non offrono una soluzione pertinente e adeguata, per cui il problema si ripropone e il Vaticano II apre il cammino a una risposta, facendo dialogare in maniera più coerente e corretta fede e scienza. Il

cap. III della *DV* raccoglie in tal senso le indicazioni più significative.

La *riflessione sulla genesi umana della Bibbia* fissa l'attenzione sul risvolto antropologico, quindi sulla comprensione del testo sacro in quanto testo umano storicamente condizionato, soggetto pertanto a limiti e persino ad errori. È necessario precisare il pensiero dell'autore umano, espresso nel testo, perché è il luogo della verità divina. La via per individuare tale pensiero è quella dell'ermeneutica, in quanto attraverso l'interpretazione si cerca di cogliere l'intenzione dell'agiografo. L'uomo può sbagliare, Dio invece è Verità: ecco il dilemma e il paradosso. La verità divina non può essere cercata eliminando l'umano. La Bibbia, infatti, in tutte le sue parti è teo-antropologica, ha, cioè, un duplice autore: Dio e la creatura umana. Questi concorrono, benché in modo diverso, alla composizione del libro; la creatura (nell'accezione ampia di agiografo e comunità credente) collabora con Dio con le sue capacità di soggetto storicamente condizionato in tutta l'opera che redige, per cui la Bibbia in ogni sua parte presenta il risvolto antropologico. Di conseguenza, le diverse sedimentazioni culturali, non solo le forme espressive, ma le visioni della realtà di un determinato contesto socio-culturale e religioso entrano in azione attraverso l'autore umano come *humus* del tutto disponibile all'accoglienza del messaggio di Dio. E Dio parla con parole umane per la sua infinita condiscendenza. La misura di questo suo discendere è propria di Dio: è l'evento unico e singolare dell'Incarnazione (cf *DV* n. 13).

La riflessione sul duplice autore conduce a tematizzare nella prospettiva della Chiesa cattolica il rapporto, mai messo in dubbio o in crisi, tra fede oggettiva (evento di Rivelazione) e fede soggettiva (accoglienza e comunicazione umane), che non possono essere contrapposte o alternative, come non si può porre in termini concorrenziali, alternativi e contrapposti il rapporto tra Dio e la creatura umana fatta a sua immagine. In questa direzione le ricerche storico-critiche soprattutto sul NT hanno sempre più evidenziato che la Bibbia in tutte le sue parti è mediata dalla fede dell'uomo, cioè dalla sua accoglienza, comprensione e comunicazione. Tale fede non va intesa come "arbitrio", né come ostacolo all'accoglienza della Parola di Dio; è piuttosto la condizione fondamentale di possibilità dell'ascolto autentico della Parola. Diversamente la Rivelazione o non sarebbe *da* Dio o non sarebbe *per* la persona umana. L'evento Gesù esprime questa realtà singolare: in Lui Dio parla con parole umane; Dio e l'uomo non sono in concorrenza, ma sono *partners* nell'Alleanza. In questa direzione va inteso il canone della Scrittura. Esso esprime la coscienza della

persona credente-Chiesa di essere totalmente relativa a Gesù Cristo, di essere normata da Lui, di essere sua Memoria, suo Corpo, sua visibilizzazione per il mondo. In tale prospettiva si comprende pure il senso della Tradizione e il suo rapporto con la Scrittura e il Magistero. La *DV* fin dal *Proemio* precisa che il Magistero è in religioso ascolto della Parola di Dio e mette in crisi la concezione che ritiene la Tradizione come fonte integrativa della Scrittura (cf cap. II).

La critica storica ha messo pure in rilievo la differenza tra il concetto di autore nell'epoca antica e quello dell'epoca moderna, offrendo un contributo per la soluzione del problema dell'autenticità degli autori della Bibbia. Autori della Bibbia non sono semplicemente i redattori, ma tutte le comunità credenti dalle origini fino alla redazione finale del testo sacro. Così si favorisce l'approfondimento del concetto di ispirazione intesa come un processo continuo che accompagna la costituzione del Libro riservando un ruolo unico a Gesù Cristo, testimoniato dalla Chiesa apostolica, che può considerarsi il redattore finale in quanto in Gesù vi è la Rivelazione definitiva accolta dai suoi testimoni. La verità della Bibbia va vista in funzione della redazione finale; non è generica e vaga, ma è Gesù Cristo, misura della verità, perché Verità Assoluta.

Questi rilievi favoriscono un accostamento alla Bibbia più consapevole delle stratificazioni culturali ivi presenti e della loro pertinenza, grazie all'ispirazione, ad essere luogo della Parola di Dio.

La teologia è un'operazione conoscitiva che fa riferimento a questa consapevolezza, essendo scienza della Rivelazione, la quale ha la sua codificazione particolare nella Scrittura, in una formulazione linguistica storicamente condizionata, e non può essere disgiunta dalla *Traditio*, quindi dalla testimonianza apostolica che permane nelle genealogie della fede.

H. Simian-Yofre tematizza queste coordinate sottolineando che non basta considerare il rapporto cultura e Scrittura in relazione alla redazione della Bibbia vista in modo statico, ma bisogna tener presente il dinamismo che conduce, con stratificazioni diversificate e complesse, al discernimento non solo delle parole, delle immagini, dei concetti, ma delle visioni della realtà, ossia delle filosofie che esse mediano. La cultura è la condizione di possibilità del parlare di Dio all'uomo e del conseguente ascolto dell'uomo. E la Bibbia, sia nell'AT che nel NT, ha a che fare sovente con culture “straniere”.

«Il testo è una certa fotografia di una realtà, realizzata con quella camera da presa – la cultura e l'immaginazione – che esisteva nel momento d'essere scritto.

Se da una parte il testo è stato “impressionato”, come un film fotografico, da quella realtà, dall'altra non è semplicemente un doppione di essa. La “realtà” è in fondo una realtà culturale, perché può essere vista solamente a partire da una cultura, e il testo è un'altra realtà ugualmente culturale, che cerca di fotografare la prima con tutto il suo margine d'imprecisione e quindi di perfezionabilità. A questo punto si dovrebbe esplicitare la diversità delle forme di culture che si trovano dietro le culture (bibliche o altre), e non solamente la differenza di contenuto delle culture. La forma di cultura dietro la Bibbia, e quella che noi studiosi di discipline umaniste abbiamo ricevuto e imparato, forse si può definire come un realismo ingenuo, dove la realtà di una cosa è chiaramente distinguibile dalla realtà di un'altra. I limiti sono precisi, il passaggio dall'una all'altra impossibile. Al contrario il mondo della scienza porta sempre di più a una concezione della fluidità del reale. Sempre di più si trasgrediscono frontiere che sembravano inamovibili. L'esempio più evidente e anche terrificante è quello dell'ingegneria genetica. A una concezione fortemente realista corrisponde una filosofia della identità e non contraddizione che si esprime in concetti chiari e distinti. Una concezione della realtà fluida porta invece a una filosofia, nella quale non è tanto importante che una cosa sia quella e non possa essere un'altra – un principio che può essere intangibile ma anche diventare inutile – ma che descrive tutto ciò che è simile anche a un livello profondo, e può essere sostituito da un altro simile. A questo punto non è più un linguaggio fortemente concettuale quello che ha importanza, persino a un livello scientifico. Il linguaggio concettuale viene sostituito dal linguaggio simbolico e metaforico, e alla fine ci si rende conto che la differenza fra l'uno e l'altro appartiene anche a questo universo fluido che s'impone. Strettamente legato a questa discussione vi è anche il problema degli strumenti culturali coi quali ci avviciniamo alla Scrittura. Non si tratta degli strumenti “materiali” della cultura, come per esempio la conoscenza delle lingue originali nelle quali è stato trasmesso il testo, neppure di una più precisa informazione archeologica e storica sui periodi, luoghi e personaggi ai quali fa riferimento la Scrittura – argomenti sui quali regna un accordo generale – ma dell'interpretazione d'insieme di tali dati e dei presupposti coi quali si utilizzano tali strumenti. La visione che possiamo ricavare sul primo secolo prima di Cristo dai testi del Deserto di Giuda o sul I secolo dell'era cristiana dai testi rabbinici è irrilevante se il punto di partenza della lettura dei Vangeli è la fede in Cristo Gesù figlio di Dio, il quale porta un messaggio che in sostanza non può essere paragonato con nessuna corrente di pensiero contemporanea alla sua presenza sulla terra».³

Si tratta di una assimilazione peculiare delle culture la quale avviene dentro il processo di ispirazione, dentro l'intervento di Dio che vuole comunicare con le sue creature e, quindi, ha una struttura di universalità perché coniuga creazione e storia di salvezza.

³ Cf SIMIAN-YOFRE H., *L'assimilazione di culture straniere nella S. Scrittura (riflessione critica)*, in AA. VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Roma, 16-19 settembre 1999), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2001, 100s.

Questo rapporto culture-Scrittura si pone anche oggi proprio nel processo di interpretazione.

«La parola di Dio, per il fatto di essere trasmessa con mezzi umani – una lingua e dunque una cultura – accetta come elemento costitutivo l’ambiguità, la variabilità, la modifica e la crescita al suo interno [...]. Sembra che si debba considerare la assimilazione di culture straniere come un processo, ancora oggi in fieri, che ha accompagnato la nascita e accompagna ancora la crescita della Sacra Scrittura. Di questo processo si cerca di ricostruire i tempi e i momenti. Si deve ricordare allora che la Sacra Scrittura era già “parola di Dio” quando tale processo era ancora in corso. Se la Bibbia era parola di Dio quando ancora stava assimilando gli elementi “stranieri”, prima della costituzione del canone, si dovrebbe concludere che non ostacola il suo carattere di parola di Dio l’assimilazione di nuovi elementi dalle culture straniere per mezzo dell’interpretazione. Anzi, in modo più preciso, si dovrebbe dire che la Bibbia continua ad essere parola di Dio solamente nella misura in cui è fedele alle sue origini e alla sua natura, e continua ad ascoltare tutte quelle voci di Dio, sparse nelle culture umane, e ad assimilarle nell’unica voce di un testo sacro. Questo suggerimento vuole riconoscere il fenomeno dell’assimilazione di elementi di “culture straniere” accaduta anche nel corso dei secoli posteriori alla costituzione canonica della Bibbia, quando il testo era già fissato come non più modificabile. Anche se si era stabilito che non era possibile aggiungere nuovi libri a quelli della Bibbia, non si era chiuso il cammino di una assimilazione che incorporava nuovi elementi e permetteva di leggere i vecchi testi in modo nuovo. Una tale affermazione si vedrebbe confermata anche dalla precisazione del rapporto dell’AT con il NT. La Bibbia non arrivò ad essere parola di Dio solamente quando l’ultima parola del NT era stata aggiunta. Neppure si può spiegare il processo di modifica delle concezioni a partire da una tendenza spiritualista che vede nel NT la santificazione dell’AT. La modifica delle concezioni che il NT impone all’AT va considerata come una parte del processo di assimilazione di culture straniere. Il “giudaismo illuminato” del tempo di Gesù aveva già incorporato degli elementi che noi consideriamo oggi come semplicemente biblici, ma che erano anche il frutto di una assimilazione culturale, e apriva in questo modo il cammino per nuove assimilazioni».⁴

In questa assimilazione anche attuale della Scrittura da parte delle culture straniere e viceversa si comprende come lo sviluppo delle scienze antropologiche e pedagogiche dell’Occidente potrebbe avvantaggiarsi dei contenuti biblici allargando i propri orizzonti di senso e le proprie finalità, come reciprocamente la Bibbia attraverso l’interpretazione può risuonare esplicitando i suoi significati in contesto.

La Scrittura, dice la DV, cresce nella Chiesa attraverso lo studio e la comprensione che da esso deriva per il fatto che ne esplicita le ricchezze

⁴ *Ivi* 104s.

nascoste e non immediatamente evidenti; cresce anche attraverso il vissuto della comunità, attraverso la vita di santità, la preghiera, la mistica, le opere buone.⁵ Cresce attraverso un continuo interrogarsi e cresce anche con domande non pertinenti perché Dio ascolta tutto. Ne sono un esempio il domandare di Giobbe e del Qohelet. Ci si approssima al testo con rispetto, ma anche con domande e desideri.

La Bibbia, sottolineava il prof. Bartolomé in un confronto informale, è un libro per gli obbedienti, non per i pigri, quindi interpella a pensare, a cambiare mente, ad andare oltre. Essa, pertanto, arriva a noi dopo un percorso in cui si è incrementata di significato. A tale crescita concorrono pure le esperienze educative delle congregazioni religiose che lavorano nell'educazione ispirandosi a Maria.

2. La figura storica di Maria e il significato della Donna Nuova

La teologia biblica non può costruirsi accanto all'indagine storico-critica, ma in rapporto ad essa, un rapporto che va precisato e rispettato.

Nella nostra riflessione abbiamo la consapevolezza che il NT e Gv 19,25-27 hanno al centro Gesù, le altre persone sono a lui relative. In primo luogo Maria. La Maria biblica, la Maria raccontata ha rapporto – ma questo va individuato – con la Maria storica.

Nel precisare tale rapporto a livello critico si è superata l'idea dell'accostamento neutrale. È sempre più condivisa la coscienza che nel leggere il testo mettiamo degli occhiali e che lo stesso testimone non è neutrale, ma non per questo non oggettivo. Il NT non ci offre una biografia di Maria trasferibile in maniera immediata in campo educativo, ma prospettive protologiche ed escatologiche dentro un tessuto storico della condizione umana delineata per paradigmi.

In tal senso è eloquente il XIII simposio internazionale mariologico, svoltosi a Roma presso il "Marianum" dal 2 al 5 ottobre 2002, sul tema: *L'ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariologici*. Un tema importante concernente alcuni elementi che favoriscono un approfondimento anche della nostra ricerca.

⁵ Su questa realtà è stato condotto un competente approfondimento da SORRENTINO D., *Esperienza spirituale e intelligenza della fede in Dei Verbum 8. Sul senso di intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*, in SARNATARO C. (a cura di), *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede* = Biblioteca Teologica Napoletana 19, Napoli, D'Auria 1998, 153-174.

Nel simposio sono stati presi in esame il pluralismo dei metodi e degli approcci, le molteplici interpretazioni nella duplice direzione della figura storica di Maria, come segno cristiano, e del suo significato di donna nuova alla quale spetta un posto nel NT e nella comunità cristiana. Si è messo in luce l'entroterra giudaico-cristiano per individuare le varie tradizioni e riletture fenomenologiche giudaiche delle Scritture, da cui emerge la struttura cristologica verso la quale va orientata la mariologia e la figura di Maria. L'attenzione è stata fissata su Lc 1-2 che presenta Maria come figura chiave della storia della salvezza e in essa il ruolo singolare di Cristo. Aristide Serra ha sottolineato il senso della spada-parola di Dio, la quale indica quello che Dio fa e il coinvolgimento dell'uomo, in particolare della persona della Vergine, non senza sofferenza nel vedere il Figlio rifiutato dal popolo che era venuto a salvare. È stata pure richiamata la necessità di recuperare la liturgia nell'esegesi.

In concreto il simposio si è collocato nello sviluppo delle scienze bibliche del NT caratterizzate come “terza fase” di ricerca del Gesù storico.

Giuseppe Segalla in un sintetico ed eloquente bilancio degli studi offre dei rilievi fondamentali al riguardo.⁶ Egli considera gli sviluppi di tali studi a partire dagli anni '80, quando in forma esplosiva si ripropone il problema e il tema del Gesù storico. Si inaugura la “terza ricerca” del Gesù storico, ovviamente vi è coinvolta Maria. È una fase nuova rispetto alle due precedenti perché le ricerche sono varie e non hanno alla base una “ideologia” comune, come invece la prima che aveva alla base in maniera più o meno esplicita il razionalismo e il positivismo storico, e come la seconda che si ispirava alla teologia kerygmatica; è nuova per la criteriologia varia e per il nuovo materiale fornito dalle fonti giudaiche, usato in senso positivo con il criterio della plausibilità; è nuova per la fiducia che la anima nella possibilità di conoscere molto del Gesù storico, molto più che di altri personaggi famosi dell'antichità. Si tratta di un nuovo modello storiografico costituito da molteplici attenzioni e cioè dalla coscienza che lo storico non può fare a meno di un'empatia con il personaggio che studia, da una nuova visione del giudaismo del I secolo in cui collocare decisamente Gesù, dalla integralità dell'approccio (detti e fatti) e dalla visione di insieme, evitando l'analisi minuta e dispersiva senza alcun centro unitario. Un modello che si avvale di tutte le scienze disponibili per capire la

⁶ Cf SEGALLA G., *La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno*, in GIBELLINI R., *Prospettive teologiche per il XX secolo*, Brescia, Queriniana 2003, 227-251.

storia, data la complessità della storia in genere, e tanto più della storia di Gesù. Si è chiamati ad essere coscienti della complessa pluriformità della figura di Gesù tramandata dalla tradizione e interpretata dalle redazioni evangeliche. La sua figura corrisponde alla ricca singolarità della sua stessa persona, che si presta a diverse interpretazioni senza mai essere da esse esaurita.

Non riporto le acute e opportune puntualizzazioni dell'Autore, espresse in un linguaggio semplice e documentato; mi limito a segnalare alcuni elementi che possono illuminare la nostra ulteriore ricerca.

Nella "terza ricerca" si assiste ad un dialogo critico fra storia e teologia, fra ricerca del Gesù storico e fede.

Un primo elemento epistemologico fondamentale è la *distinzione del metodo storico da quello teologico*; conseguentemente non si possono confondere le due ricerche: ricerca del senso storico nel suo contesto storico di allora e ricerca del senso della fede nel Dio che si rivela in Gesù Cristo per noi oggi.

Certo «la storia, fondata su documenti testimoniali, non può non essere aperta alla fede e quindi alla teologia, per quanto sia di sua pertinenza non la fede stessa, ma semmai *la testimonianza storica di fede* [...]. *Va distinto il Gesù storico dal Gesù degli storici* [...]. Il Gesù storico è uno solo e gli storici cercano di avvicinarlo con i loro strumenti critici, senza mai raggiungerlo compiutamente [...]. Il Gesù degli storici non è oggetto della fede [...] e tuttavia la fede in Gesù ha a che fare con quanto essi dicono, perché ne delineano i contorni storici, inserito nel contesto culturale e religioso giudaico del I secolo estraneo al nostro mondo culturale. Collocare Gesù nel suo contesto storico giudaico è assolutamente necessario per comprenderne il senso. La storia infatti produce esperienza e cultura. Ed è in questa esperienza e in questa cultura che un fatto, un comportamento, un detto acquistano il loro vero significato, significato che può essere provocante nei confronti della nostra cultura attuale. La fede si interessa alla storicità di Gesù, dunque, perché attraverso di essa, perviene al significato della sua persona e del suo messaggio. La fattualità storica invece è lasciata allo storico come la collocazione nel suo ambiente religioso e socio-politico [...]. Tutto ciò che contribuisce a comprendere il significato di Gesù e del suo messaggio appartiene alla fede ed alla teologia [...]. Non è il Gesù degli storici oggetto della fede, ma il Gesù storico, cui ci si può avvicinare con la ricerca storica. Il Gesù storico appartiene al contenuto della fede e la fede cristiana non può non essere interessata a questo contenuto, anche se oggetto ultimo della fede è il Signore crocifisso e risorto, presente attivamente nella comunità mediante il suo Spirito.

[... Pure] *va operata la distinzione tra la fede cristologica attuale e la fede contenuta nelle narrazioni evangeliche*. Non si deve proiettare la nostra teologia attuale sulle fonti evangeliche per far loro dire quello che è stato definito nei grandi concili o quello che sta noi a cuore nel confronto col nostro tempo per la

ricerca di un senso, che si apre al Dio di Cristo. Il fatto che non vi si trovi in modo esplicito la teologia e la cristologia posteriore non vuol dire che, in quelle fonti che lo storico sottopone al vaglio critico come documenti della storia di Gesù, si vada alla ricerca di una storia, separata dalla fede dei testimoni originari e degli interpreti [...]. Lo scettico che prescinde dalla fede interpretante degli evangelisti non può pensare di essere uno storico più obiettivo di colui che invece assume quei fatti insieme alla loro interpretazione di fede. Semmai il problema è piuttosto quello della loro interpretazione più plausibile anche a livello di storia [...]. Siccome la storia è sempre necessariamente anche interpretazione, e la storia di Gesù è narrata da testimoni credenti, non si può separare la vera storia di Gesù dal *kerygma*. La narrazione è storia annunciata, il *kerygma* è annuncio di una persona storica, vissuta in un preciso spazio-tempo culturale e religioso, di cui si deve tenere conto se non si vuole svuotare l'annuncio del suo contenuto [...]. Va tenuta distinta la teologia attuale dalla fede riflessa nelle fonti testimoniali: la fede espressa nelle fonti non è quella esplicita attuale; ma il fatto che non dobbiamo proiettare la fede attuale sulle fonti non vuol dire che le fonti siano da considerare prive di interpretazione di fede [...]. Le narrazioni evangeliche sono dunque il punto di incontro di storia e teologia. Il pericolo maggiore nella teologia è quello di proiettare i nostri problemi e le loro soluzioni pari pari nelle fonti evangeliche. In questo modo non si avrebbe la comprensione autentica che avviene nella fusione dei due orizzonti: quello di allora, passato e quello attuale, presente [...]. La storia ha il compito di collocare una persona del passato nel suo ambiente storico senza sovrapporre il nostro orizzonte, proprio per comprenderla giustamente. Il ritornare alle fonti evangeliche è un compito fondamentale della teologia di ogni tempo e il ritornarvi con i metodi e le modalità dettate dalla cultura del nostro tempo. In tal modo la teologia può dialogare con la cultura in cui è chiamata ad annunciare la fede in riferimento ai testi fondanti e a colui che in questi testi viene narrato ed annunciato. E siccome il contesto moderno e postmoderno è un contesto critico, ove si incrociano filosofie diverse e metodi molteplici di ricerca, il teologo e la teologia devono farsi carico di presentare il Gesù storico in modo così plausibile da essere accettato ragionevolmente anche da chi non crede. L'interpretazione credente di Gesù è talmente legata alla narrazione evangelica da non poterne essere separata [...]. Il non credente rifiuterà l'interpretazione credente dei testimoni originari, ma non può rifiutare i fatti storici e il fatto fondamentale del Gesù storico, oggetto di quella interpretazione. Pure lui, però, come storico, dovrà registrare quella interpretazione di fede anche se non la accetta come tale, perché fa parte della storia [...]. Nella ricerca critica del mondo passato noi proiettiamo sempre istintivamente la nostra immagine, quando interpretiamo le fonti [...]. La ricerca del Gesù storico ci avvicina alla persona storica di Gesù, quando la assumiamo come pertinente alla teologia, per quanto non sia suo compito. La storia di Gesù come tale né ci allontana né ci avvicina alla fede. Ma è legittimo oggetto di una fede in Gesù, desiderosa di conoscere sempre meglio il suo vero volto dalle fonti storiche passate, mentre ne sperimenta la sua presenza attuale. Il ritorno alle fonti evangeliche non solo rende possibile il confronto con la cultura di oggi, ma è anche divenuto e diviene un principio innovatore della teologia stessa. Il Gesù storico e Signore glorioso come tale sta al di là della sto-

ria, ma anche della teologia. Questa coscienza del limite della storia e della teologia ci preserva dall'errore di considerare detentori della verità su Gesù lo storico o il teologo. Solo in un dialogo fra loro, pur rispettando il metodo diverso, ci possono avvicinare alla verità totale su Gesù». ⁷

Le osservazioni di Segalla vanno tenute presenti nel nostro ulteriore interrogarci sulla figura storica di Maria e sulla sua presenza singolare e unica nella nostra storia. È un compito che va affrontato nell'orizzonte della fede, favorita nella sua luminosità dall'aiuto delle scienze teologiche, storiche e pedagogiche.

3. Adrienne von Speyr e la sua proposta interpellante

Il reciproco interrogarsi delle scienze teologiche e delle scienze dell'educazione può costituire una nuova possibilità per far risuonare il messaggio di Gv 19,25-27 nella comunità cristiana. Il brano giovanneo, già sottoposto a molteplici esegesi e interpretazioni, continua ad essere aperto al futuro, ad una nuova vitalità, come ogni testo biblico. Infatti i libri sacri sono protesi verso il "non ancora" della storia della salvezza.

«Sono stati scritti per essere letti nella chiesa come dalla chiesa sono nati. Non sono un prodotto finito, un messaggio chiuso, ma costituiscono una produzione continua. Agiscono e intendono agire mediante la loro lettura». ⁸

Interrogare "pedagogicamente" Gv 19,25-27 può essere un modo "nuovo", ma non "estraneo" e "intrigante". Lo Spirito, dono del Signore risorto, continua a ricordare ciò che Gesù ha detto e fatto e a svelare le cose future (cf Gv 14,26; 16,13). Svolge tale opera in particolare nella comunità credente, suscitando testimoni. E siamo in compagnia di una schiera innumerevole di testimoni.

Ci mettiamo in compagnia di Adrienne von Speyr, una mistica con una spiritualità spiccatamente mariana ispirata alla teologia giovannea. Ella si accompagna e si confronta costantemente con "la Vergine del sì senza condizioni", dall'annuncio al Calvario. Predilige il riferimento a Gv 19,25-27, compreso dentro un sapere estatico particolarmente eloquente. Paola Ricci Sindoni la definisce "una esistenza teologica" perché non

⁷ *Ivi* 242-247.

⁸ SEGALLA G., *Panorama teologico del Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana 1987, 134.

considera astrattamente le verità religiose, ma le comprende intimamente legate alla vita.⁹

Adrienne vive una vicenda “strana”: due matrimoni e relative vedovanze, visionaria fin dall’infanzia, medico “*sine modo*” a servizio dei poveri, fondatrice di un istituto secolare esplicitamente mariano e giovanneo, guida e maestra del suo direttore spirituale H.U. von Balthasar.

La sua esistenza terrena si svolge dal 1902 al 1967. Appartiene ad un’agiata famiglia protestante piuttosto severa. In essa sperimenta incomprendimenti e solitudini. Difficile è soprattutto il rapporto con la madre. Fin da piccola è presa da un profondo senso religioso che la porta a incontrare Dio ovunque: nella preghiera, nel lavoro, nella professione di medico, nelle amicizie, nelle contraddizioni e nella passione. Di salute piuttosto precaria, deve affrontare situazioni e lutti familiari che le rendono difficile il cammino, ma non fiaccano il suo ardore nel servizio e nella irradiazione di fede.

Nel ’40 matura la fede al cattolicesimo. È l’anno in cui incontra von Balthasar. Riceve il battesimo nella festa dei santi e fin dai primi giorni la Madre del Signore le svela che dovrà percorrere una strada lunga caratterizzata da “*apprendre, souffrir, progresser*”, conoscere per amare, patire il mistero di Cristo, andare oltre la finitezza, nel Mistero.

Nel ’41 è invitata dalla Vergine ad occuparsi di giovani ragazze: è il seme della Comunità di S. Giovanni. A partire dal ’41 partecipa annualmente alla passione di Gesù. Vive coniugando “cielo e terra”, come rivela l’esperienza del ’42, quando, investita da una luce, sente la voce: “*Tu vi-
vras au ciel et sur la terre*”.

Von Balthasar l’aiuta a decifrare visioni ed esperienze mistico-estatiche molto frequenti. In particolare il 9 agosto del ’45 ha una visione misteriosa e drammatica: in un quadro apocalittico vede una donna incinta che grida e che lei da medico vuole aiutare; grida ella pure, angosciata dalla difficoltà di soccorrere in questa situazione disperata. Non aveva mai letto l’Apocalisse, quindi non comprende; ha solo tanta angoscia. È von Balthasar che le spiega la visione. Adrienne “conosce” così il mistero della Vergine, la donna del consentire fino alla fine, la Madre.

Come una ulteriore possibilità di approfondimento del nostro tema segnaliamo alcune coordinate del suo pensiero, attingendo a due opere significative: *Tre donne e il Signore* e *L’Ancella del Signore Maria*.

⁹ Cf RICCI SINDONI P., *Adrienne von Speyr. Storia di una esistenza teologica*, Torino, SEI 1996.

La prospettiva di fondo è la teologia dell'assenso, del "sì", che abbraccia contemporaneamente il mistero di Dio e il mistero della creatura umana.¹⁰ Maria ne è definita totalmente:

«Come un covone afferrato al centro si prolunga verso le sue estremità, così la vita di Maria è concentrata intorno al suo "sì", che le conferisce senso forma e da qui si dispiega sia a ritroso che in avanti».¹¹

Qui è racchiuso il senso radicale della sua maternità, chiave interpretativa di tutta la sua vicenda. Tutti i misteri che la riguardano trovano qui il loro essere, la loro essenza, la loro soluzione.

«Per una madre non c'è il termine dell'accompagnamento di suo figlio. Lei resterà sempre la madre del figlio; quando questi diventa un uomo e cresce troppo per lei, l'accompagnamento cambia e diviene sempre più difficile e meno evidente, ma non è mai messo in discussione, perché maternità ed accompagnamento sono per lei una sola cosa [...]. Tutto questo vi era già fin dall'inizio in quel sì [...]. Il suo sì fu senza condizioni».¹²

Il mistero di Maria è il mistero della donna del "sì" mai ritrattato, un unico "sì" che struttura tutta la sua esistenza in una relazione permanente con il figlio, in una reciprocità e concatenazione inaudita. Il sì di Dio si coniuga con quello umano che appare pensabile solo se compreso nel perfetto sì della grazia divina.

Maria «porta il bambino sia in senso fisico che spirituale. Fisicamente cresce in lei e usa della sua sostanza per svilupparsi. Spiritualmente è però più il bambino che dà vita e forma alla madre. Pronunciando il sì ella era già pronta a divenire spiritualmente la madre del Signore. Con la maternità lo Spirito del Signore si impossessa di lei per renderla feconda secondo i fini dello Spirito [...]. Il suo "sì" l'ha resa pienamente disponibile e di conseguenza si dispone di lei. Ed è l'opera svolta dalla grazia [...]. Ella stessa, che porta e dà forma al Figlio della grazia, si lascia portare e plasmare dalla grazia. Dal momento che tutta la sfera concernente la maternità vive in lei indivisibile da quella del bambino che cresce [...], da questo momento in poi nella loro convivenza non esiste più tra Madre e Figlio un rigido confine di separazione, né tra lo sviluppo del bambino nella Madre e la formazione della Madre attraverso il bambino [...]. Il Figlio, operando la sua scelta, l'ha preparata alla maternità e le ha sempre concesso la sua grazia con grande abbondanza; in questo modo ella stessa è contemporaneamente pienezza e profusione di grazia [...]. In Maria il "sì" dell'uomo viene ad essere racchiuso così perfettamente in quello divino che questa circostanza, come una grazia sua particolare,

¹⁰ Cf *ivi*, 83-121.

¹¹ SPEYR VON, *L'Ancella del Signore* 7.

¹² EAD., *Tre donne e il Signore*, Milano, Jaca Book 1983, 21.

si estende anche ai santi [...].Qualcosa di questa grazia mariana ricade su tutti i cristiani». ¹³

Questa reciprocità Madre-Figlio che apre alla comunità di grazia interPELLa pedagogicamente, in quanto chiama in causa una reciproca formazione nell'ambito della natura e, paradossalmente, nell'ambito della grazia, conservando l'asimmetria tra creatura e Creatore. In questo misterioso scambio di doni si inaugura l'accesso alla sequela per i discepoli. Solo nel “sì” dell'Immacolata è possibile il discepolato di Maria di Magdala che può oltrepassare i dubbi e gli interrogativi sul dolore e sul dolore dell'innocente, accogliendo nella Madre l'ideale e il modello di mediazione.

«Tutto l'avvenimento del Golgotha possiede un aspetto mariano che non può essere trascurato: nella madre esso è accettato ed approvato senza interrogativi, senza rifiuti. La forma del non sapere dell'ex-peccatrice viene assunta nell'altra forma della resa completa, al di là del sapere e non sapere, così com'essa è attuata dalla Immacolata Concezione [...]. La madre soffre in se stessa perché è madre e nel suo soffrire di madre sono inclusi sia il suo personale dolore che il dolore del figlio suo. Del mistero di ogni maternità fa parte un simile soffrire col figlio [...]. In Maria questo mistero della maternità acquista una forma nuova, mai raggiunta, perché ella è vergine ed ha concepito dallo Spirito Santo, e perché il Figlio che lei ha generato come uomo è contemporaneamente Dio. La sua sofferenza sta nel Figlio, la sofferenza del Figlio sta in lei, e tutto questo in un modo che non può verificarsi in nessun naturale rapporto tra madre e figlio, così che ogni rapporto umano riceve qui un ideale irraggiungibile. La sofferenza della madre è una sofferenza di cui il Figlio ha bisogno. Non perché diminuisca la sua sofferenza, ma perché essa incominci ad essere approvata e accettata negli altri credenti e trovi nella chiesa la sua prevista integrazione e la sua diffusione [...]. Fin dall'inizio l'opera della redenzione possiede una porta aperta verso l'umanità, una porta per la quale il Figlio può uscire per andare dai suoi e può invitare i suoi ad entrare [...]. Per mezzo della porta, che è formata dalla madre, la grazia della croce dona agli uomini una nuova forma di meritorietà. Il Figlio dona a coloro che sono raccolti intorno alla croce la grazia completa della redenzione che egli produce nell'abbandono della croce, ma al tempo stesso egli permette loro di partecipare meritoriamente, in modo incomparabile, a questa opera di redenzione che viene donata a loro come a tutti gli altri senza alcun merito personale». ¹⁴

Solo nel “sì” di Maria nella reciprocità con il Figlio è resa possibile anche la sequela nostra di peccatrici e peccatori, poiché il nostro “sì” è sempre precario, esposto all'infedeltà. Dal “sì” di Nazaret al “sì” del Gol-

¹³ EAD., *L'Ancella del Signore*, 33-35. È tratto dal capitolo “La maternità”.

¹⁴ *Ivi* 22-24.

gotha. Si tratta dell'unico "sì" che coinvolge cielo e terra.

Ecco come Adrienne considera la scena della Croce, l'evento del compimento.

«Dio lascia che il suo "sì" personale trovi origine e si sviluppi dal "sì" della creatura prescelta ed il Padre lascia che il suo frutto, il Figlio, si sviluppi dalla fecondità del "sì" di Maria [...]. La Madre non viene separata dal frutto che mette alla luce, non cessa con la nascita d'essere Madre e partoriente, anzi si deve al suo frutto il fatto che diventi Madre di tutti i cristiani [...]. Nell'indissolubile legame col Figlio [...] la Madre ottiene tutto da lui [...]. Ella gli dà quello di cui ha bisogno e ne riceve indietro con grande abbondanza ciò ch'egli le dona; quanto ottiene non riacquista in lei i propri limiti, ma conserva il carattere della prodigalità che sta all'origine di tutti gli altri caratteri cristiani. Ogni dono ricevuto è destinato in lei ad essere a sua volta elargito; il cammino del Figlio verso la Madre e della Madre verso il Figlio rimane aperto, è una mediazione che non si arresta presso nessuno dei due, ma coinvolge interamente sia i cristiani che tutta l'umanità. Ogni persona che crede vi partecipa. Ciò che il credente porta alla Madre, giunge, suo tramite al Figlio, che le comunica tutto quanto giunge a lui. *Il legame fisico-spirituale tra la Madre ed il bambino continua a sussistere come un eterno mistero tra di loro. Fino alla fine dei tempi una rimane la Madre, l'altro il Figlio*; egli la coinvolge in tutto, nel suo operare e nel suo soffrire, e dilata quindi il mistero della maternità sino ad arrivare a quello così vasto della Redenzione. Egli stesso l'ha salvata nel farne l'Eletta, e mentre ottiene da lei la vita, le dona la sua propria che ha assunto per salvare il mondo [...]. Le creature di Dio rimangono libere anche sotto l'azione della grazia, libere di sottomettersi a lui con amore; la prima conseguenza di questa sottomissione è la feconda maternità di Maria che la rende contemporaneamente ancella e regina [...]. La sua missione prevede non solo che diventi regina, ma che sia sempre regina [...]. Come un nuovo Adamo ha bisogno della nuova Eva perché vuole salvare tutto il genere umano essendo un essere umano completo. L'abnegazione di Maria rappresenta la funzione di Eva presso l'uomo e la sua ricompensa consiste nel portare in grembo il frutto dell'uomo. Anche la donna che si è posta a disposizione del Signore viene quindi inclusa nel suo mistero, il mistero della Redenzione, che può aiutare a realizzare offrendosi come strumento [...]. Il Figlio consacra sua Madre in questa sua opera della croce [...]. L'amore rende quest'opera così feconda tanto da assorbirla in sé e creare *una nuova gravidanza*. In Maria questa seconda maternità spirituale diventa una realtà compiuta. La fecondità di Maria, anche se ha i caratteri della singolarità e dell'elezione, apre per tutti una nuova strada. Maria viene coinvolta e lo stesso accade agli uomini per opera sua, in quanto fa sì che risulti per tutti vitale quell'eterno scambio di amore tra lei ed il suo divino Figlio».¹⁵

La fecondità di Maria è grazia, grazia accolta con un "sì" senza ritorni, grazia condivisa con l'umanità in maniera singolare e unica, come Nuova

¹⁵ *Ivi* 34-35. Corsivi miei.

Eva accanto al Nuovo Adamo.

«Il Signore, quale nuovo Adamo, non vuole inserirsi nelle relazioni umane senza il concorso della nuova Eva. *Dal momento che inizia in una situazione di dipendenza da una donna, dimostra chiaramente di aver accettato senza riserve le leggi degli uomini. Un uomo che non nascesse dalla donna e non fosse da lei dipendente, che non fosse legato da gratitudine alla donna, che è sua madre, non solo per la sua esistenza fisica, ma anche e, non in misura inferiore, per la sua educazione e le sue opinioni fondamentali, non sarebbe uomo tra gli uomini.* La Madre del Signore viene quindi fatta rientrare negli eventi della rivelazione e si trasforma, alla sua maniera, in una sorgente da cui scaturiscono il Redentore e con lui anche la Redenzione. *Il Figlio scegliendo la Madre ha riposto nella sua persona tutto il suo amore verso gli uomini per poi riceverlo ancora da lei. Fa sì ch'ella si trasformi in una feconda sorgente da cui egli stesso si vedrà nascere e alla quale donerà sempre la grazia concessa al principio, una grazia che è cristiana, non solo in quanto suo dono, ma perché dopo averla ricevuta è ancora possibile farne oggetto di dono.* Il Signore risponde alla dedizione di un uomo verso di lui con una sorta di fecondità cui sua Madre ha preso parte. *Si è scelta una Madre per avere tutti gli uomini fratelli, e poiché la Madre con la sua maternità continua ad offrire la sua mediazione, anche gli stessi fratelli di Gesù si trasformano in altrettante madri.* Il “sì” della Madre che non cessa di esistere rappresenta ciò che la parola del Figlio ha reso possibile, cioè che tutti coloro che hanno detto “sì” e fanno la volontà del Padre non diventano solamente fratelli e sorelle, ma si trasformano anche in tante Madri del Signore». ¹⁶

«Davanti al Signore sulla croce, ella rappresenta la quintessenza ed il condensato dell'umanità». ¹⁷

Ho sottolineato alcune espressioni perché mi sembrano particolarmente eloquenti per il nostro tema e sono molto dense di significato. Commentarle sembra sciuparle, sminuirne la pregnanza. In esse si allude ad un compito educativo? Personalmente non ho dubbi. Ma credo che a livello critico il campo di ricerca sia tutto da dissodare.

È un compito arduo “leggere” nella fede e secondo la fede il “sì” di Maria all'ora del compimento.

Dalla croce il Signore guarda e scorge nella Madre l'umanità come trasfigurata, redenta, innocente, fatta totale “consentire” alla volontà del Padre, inaugurazione della creazione nuova secondo il sogno di Dio. La Vergine del “sì”, nel consentire alla volontà del Figlio che perdona nel ladrone tutti i peccatori, accetta di divenirne Madre con una nuova gravidanza di grazia fino alla fine del mondo. Nella passione del Figlio com-

¹⁶ Ivi 38. Corsivi miei.

¹⁷ Ivi 116. Questa citazione e le seguenti sono prese dal capitolo “Il Golgota”.

prende che in lui tutto è puro amore – e Dio è amore – e prende forma in lei una obbedienza “nuova”, la consegna della sua persona al Creatore, entrando nel circolo del Figlio che ritorna al Padre. La maternità inaugurata a Nazaret giunge a pienezza “nel frattempo”, cioè nel tempo della salvezza, nella storia: l'Eterno nel tempo. L'esistere nel tempo implica un processo, un percorso di maturazione: Ella è già nel compimento, nella pienezza dell'eternità, ma la sua missione di Madre si svolge nel tempo sollecitando i suoi figli a consentire liberamente alla libertà di Dio.

«La missione del Figlio e la sua si incontrano e l'incontro appare visibile nelle parole rivolte al ladrone [...]. Percependo dalle sue labbra l'espressione “Perdona loro”, ha già perdonato nel suo cuore. [...]. Entrambi pronunciano insieme una grande assoluzione. Mentr'ella pronuncia le parole del perdono è libera da qualsiasi vincolo umano [...]. In questo momento non è più un “sì” di dimensioni umane, ma rappresenta la risposta ad una richiesta di altissime pretese, nella sensazione di non potere più nulla; è un “sì” che si è come svincolato e reso autonomo dalla sua stessa persona [...]. In questa situazione la Madre è unita al Figlio che mette nelle mani del Padre tutto, anche il suo Spirito [...]. Quando il Figlio ha tutto compiuto, la sua oscurità diventa anche la piena oscurità della Madre. Per lei, in quanto Madre, la missione terrena trova quindi, in certo qual modo, la sua conclusione; tuttavia dalla sua impotenza in relazione alla morte del Signore le deriva in dono *una nuova fecondità*. Finora ha svolto tutta la sua missione nell'ambito della vita del Figlio fattosi uomo, da questo momento in poi il Figlio conferisce alla sua missione qualcosa *del carattere dell'eucaristia*. Egli dona sua Madre a coloro cui egli ha fatto dono della sua stessa vita. Egli accoglie nella sua la missione della Madre e la divide con lei. In questo modo ella diventa, come mai prima, *la Madre del Figlio di Dio, in quanto egli è diventato, come mai prima, il figlio dell'uomo e fratello di noi tutti*. Una volta ella gli ha reso un servizio personale per la sua incarnazione, ora si perde nella sua missione presso gli uomini, missione che fa dono di lei a tutti coloro cui egli si dona. *Il Figlio ripristina quindi e a maggior ragione i suoi diritti e doveri in quanto madre*. È questo il suo merito e la sua ricompensa: poiché ha voluto essere sua Madre, ora le è concesso di continuare a vivere per tutti come Madre della cristianità».¹⁸

«*Il Signore non lascia sola la Madre neppure alla fine del suo cammino, quando si trova sulla croce. Come allora non l'ha resa feconda in solitudine, così ora conferisce alla sua nuova fecondità soprannaturale la forma di una nuova unione soprannaturale con l'apostolo Giovanni*. Perché una missione all'interno della chiesa risulti feconda è sempre necessaria una unione [...]. *Il Signore costruisce la nuova posizione della sua chiesa sulle figure di Maria e Giovanni* [...]. È come se fosse un'eucaristia di dolori in cui il Signore inserisce la Madre ed il discepolo dell'amore».¹⁹

¹⁸ Ivi 118-122.

¹⁹ Ivi 123, 130, 131.

Possiamo scorgervi una possibilità educativa?! Sembrerebbe facile affermarlo nei confronti della Chiesa e dell’umanità, ma è solo apparentemente facile. Infatti va conservata la distanza tra compimento – escatologia realizzata – e storia, cammino verso la definitività.

E nel rapporto con il Figlio? Maria è sempre la Madre. Ma come realizza questa relazione materna? La Croce è culmine della storia, quindi ha a che fare con il tempo, ma apre all’*escaton*, alla pienezza. Siamo di fronte all’aporia?

Se i testi evangelici, in particolare Gv 19,25-27 – scelto da noi proprio per la sua gravidanza teologica – si leggono in coerenza con il criterio del concilio di Calcedonia, sembra si possano intendere anche in senso educativo, un’azione educativa reciproca e misteriosa tra Madre e Figlio, tra Madre, Figlio verso la comunità credente, sempre conservando il senso del dislivello ontologico tra creatura e Creatore, ma pure sempre conservando il realismo dell’incarnazione che consacra una “metodologia” divina secondo la quale il Signore chiama la sua creatura a collaborare veramente e realmente.

La relazione madre-figlio ha, per così dire, una consistenza ontologica, pertanto permane, pur modificandosi nelle sue manifestazioni ed espressioni.

Sul piano della grazia, ove entrano in gioco libertà divina e libertà umana, questa relazione assume una “consistenza” inaudita, quella appunto resa possibile dalla fedeltà di Dio alla sua creatura che viene sollecitata ad oltrepassarsi per congiungersi alla sua Origine. Il “sì” della creatura viene condotto ad una tale altezza che osa rapportarsi in maniera paradossalmente paritaria al “sì” del Creatore.

Senza l’evento dell’Incarnazione non avremmo mai osato pensare un tale rapporto, un tale consentire di Dio. E Maria lo porta, per così dire, sulla terra. Ella è veramente Madre del Figlio di Dio secondo la sua natura umana e resta criterio di ortodossia nella proclamazione della vera divinità di Gesù e della sua vera umanità. La fedeltà di Dio è eterna e assoluta. Gesù è figlio di Maria proprio secondo questa fedeltà, pienamente e veramente figlio, accogliendone misteriosamente, secondo le inaudite risorse della grazia, la sua azione materna che include la missione educativa. Si dovrebbe forse dire che Maria ha svolto nei confronti di Gesù un ruolo educativo tale che solo la fedeltà di Dio può rendere possibile.

In teologia non abbiamo mai osato dire fino a che punto Maria ha educato Gesù. Forse abbiamo anche timore di inoltrarci in questo mistero.

Permane latente a volte una forma di monofisismo che non ci fa osare di fissare lo sguardo della mente e del cuore sulla umanità del Figlio eterno del Padre, permanendo in tale contemplazione.

«L'errore più diffuso è forse (o certamente) la negazione della divinità di Gesù: un grande uomo, un profeta, una persona unica, ma non il Figlio di Dio. È anche vero, però che non raramente nell'animo dei credenti c'è la tentazione opposta, antica quanto il cristianesimo stesso: quella di sminuire l'umanità di Gesù, considerandola una sorta di involucro che contiene – e nasconde – la sua divinità. Questi credenti parlano con entusiasmo dei tratti divini di Gesù [...]. Ma sono esitanti quando i vangeli raccontano la sua tentazione, l'angoscia, la paura, il turbamento di fronte alla morte, le sue domande».²⁰

I grandi concili cristologici ci hanno offerto dei criteri di discernimento che dovrebbero aiutarci a superare le paure del pensare nella fede e secondo la fede. Efeso, ripreso da Calcedonia, sottolinea che Maria non ha generato Dio, perché Dio nessuno lo genera. Egli è l'Eterno. Ma ha generato veramente il Figlio di Dio secondo la natura umana, l'Eterno Figlio del Padre ha assunto ipostaticamente la natura umana senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione. In tutto simile a noi, eccetto il peccato. In tutto. Il peccato non entra nella definizione dell'umano, è piuttosto una sua degenerazione.

La teologia non osa, ma la pietà popolare lo lascia intuire. E Dante proclama:

²⁰ MAGGIONI B., *Era veramente uomo. Rivisitando la figura di Gesù nei Vangeli*, Milano, Ancora 2001, 5.

«Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura
termine fisso d'eterno consiglio,
tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura» (*Paradiso* XXXIII,1-6).

Nuove piste di lettura si aprono. Siamo interpellati ad estrarre dai testi biblici “cose nuove e cose antiche” (cf *Mt* 13,51) in fedeltà alla *Traditio*, la quale

«è come un fiume che ha la sua sorgente pura in Gesù Cristo, le sue acque sono incanalate nei libri del canone e queste acque scorrono ad irrigare e suscitare nuova vita nella misura in cui lo si permette mediante la lettura, che è come un canale di irrigazione».²¹

Il reciproco interrogarsi delle scienze teologiche e delle scienze dell'educazione può costituire una nuova opportunità per far risuonare *Gv* 19,25-27 già sottoposto a molteplici esegesi e interpretazioni. Interrogarlo “pedagogicamente” può essere un modo “nuovo”, ma non “estraneo”.

È la provocazione che abbiamo voluto accogliere in questo nostro procedere. Siamo certe che Maria, la Madre, guida e illumina anche la nostra piccola ricerca, fatta di fede, nella speranza, nell'amore.

²¹ SEGALLA, *Panorama teologico* 136.

ELENCO DEI PARTECIPANTI

- BARTOLOMÉ Juan José sdb, Docente di Sacra Scrittura, Istituto Teologico “D. Bosco”, Madrid
- BOAGA Emanuele ocarm, Docente di Storia della Chiesa e studioso nell’Institutum Carmelitanum, Roma
- CALABUIG Ignacio osm, Docente di Liturgia e Mariologia, Facoltà Pontificia “Marianum”, Roma
- CANGIÀ Caterina fma, Docente di Pedagogia della Comunicazione sociale, Università Pontificia Salesiana, Roma e di Comunicazione sociale, Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”, Roma
- CANONICO Maria Francesca fma, Docente di Storia della Filosofia, Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”, Roma
- CASSETTA Giuseppe osbvall, Docente di Antropologia Filosofica, Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”, Roma
- CAVAGLIÀ Piera fma, Docente di Metodologia pedagogica speciale, Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”, Roma, Segretaria Generale dell’Istituto delle FMA
- CIRIANNI Mariarosa fma, Docente di Diritto, Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”, Roma
- CHANG Hsiang-Chu Ausilia fma, Docente di Metodologia Didattica, Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”, Roma
- CONTRERAS María de los Angeles fma, Consigliera Generale dell’Istituto delle FMA per la Famiglia Salesiana
- COSTANTINI Rosanna fma, Docente di Psicologia dell’Educazione, Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”, Roma
- DANESE Attilio, Docente Sociologia dell’Educazione, Università di Chieti
- DEL CORE Giuseppina fma, Docente di Psicologia dello Sviluppo umano, Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”, Roma
- DI NICOLA Giulia Paola, Docente di Sociologia della famiglia, Università di Chieti

- DONI Teresa fma, Docente di Sociologia dell'Organizzazione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- DOSIO Maria fma, Docente di Metodologia Catechetica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- ESCUDERO Antonio sdb, Docente di Mariologia, Università Pontificia Salesiana, Roma
- FARINA Marcella fma, Docente di Teologia Fondamentale, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- GANNON Marie fma, Docente di Statistica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- LANFRANCHI Rachele fma, Docente di Storia della Pedagogia e dell'Educazione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- MANELLO Maria Piera fma, Docente di Catechetica Fondamentale, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- LOPARCO Grazia fma, Docente di Storia della Chiesa, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- MARCHI Maria fma, Docente di Metodologia Pedagogica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- MARCHISA Ernestina fma, Docente di Antropologia Filosofica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- MAZZARELLO Maria Luisa fma, Docente di Metodologia Catechetica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- MARITANO Mario sdb, Docente di Patristica, Università Pontificia Salesiana, Roma
- OHOLEGUY María Inés fma, Docente di Metodologia Catechetica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- POSADA María Esther fma, Docente di Teologia Spirituale, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- PINKUS Lucio osm, Psicoanalista-psicoterapeuta, Docente di Psicologia, Istituto Regionale di Ricerca Sociale, Trento
- REUNGOAT Yvonne fma, Vicaria Generale dell'Istituto delle FMA
- ROSANNA Enrica fma, Docente di Sociologia della Religione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- RUFFINATTO Piera fma, Docente di Metodologia Pedagogica speciale, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- SÉIDE Martha fma, Docente di Teologia dell'Educazione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- SCARAFFIA Lucetta, Docente di Storia contemporanea, Università di Roma "La Sapienza"
- SERRA Aristide osm, Docente di Sacra Scrittura e Agiografia, Facoltà Pontificia

“Marianum”, Roma

SPIGA Maria Teresa fma, Docente di Sociologia dell'Educazione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma

SPÓLNÍK Maria fma, Docente di Filosofia dell'Educazione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma

STEVANI Milena fma, Docente di Psicologia Dinamica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma

STICKLER Gertrud fma, Docente di Psicologia della Religione, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma

TAGLIARINI Enza fma, Docente di Metafisica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma

TORAZZA Bianca fma, Docente di Psicodiagnostica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma

TRICARICO Maria Franca fma, Docente di Comunicazione visiva, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma.

INDICE

<i>Prefazione</i>	5
<i>Sommario</i>	9
LOPARCO Grazia - MANELLO Maria Piera, Introduzione	11
MANELLO Maria Piera - MARCHI Maria, Sulle tracce di un “rilancio mariano”. Il contributo della Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium”	19
1. <i>Il “rilancio mariano” e le sue attuazioni</i>	19
1.1. Il “rilancio mariano”	20
1.2. Le prime risposte.....	22
1.3. Un “mandato” esplicito.....	25
1.4. Le prime attuazioni del “mandato”	27
2. <i>La preparazione prossima del seminario</i>	29
2.1. L’incontro dell’aprile 2000	30
2.2. Il pre-seminario	31
3. <i>Conclusione</i>	38
FARINA Marcella, Alla ricerca del fondamento	43
<i>Premessa</i>	43
1. <i>Una scelta nella consapevolezza della circolarità tra scienze teologiche e scienze antropologiche</i>	45
2. <i>Prosequire con il “mihi interest” pedagogico ed educativo</i>	49

RELAZIONI

BARTOLOMÉ Juan José, La testimonianza del quarto vangelo	55
1. <i>Osservazioni preliminari</i>	55
2. <i>La testimonianza del quarto vangelo</i>	56

2.1. Cana: Maria e l'inizio della fede del discepolo.....	57
2.1.1. Il contesto narrativo (Gv 2,1-2).....	58
2.1.2. Maria e Gesù (Gv 2,3-5)	59
2.1.3. Il segno e l'ora (Gv 2,6-11).....	63
2.1.4. La famiglia e la fede (Gv 2,12)	64
2.2. Gerusalemme: Maria, eredità per i discepoli fedeli	65
3. <i>A modo di conclusione</i>	70
MARCHI Maria, Le coordinate del processo educativo	73
<i>Premessa</i>	73
1. « <i>Quae est ista?</i> ». Il pieno “ <i>rivelarsi</i> ” di un’identità.....	73
2. <i>Riscoprire l’educazione</i>	76
3. <i>Educare si deve, ma si può?</i>	79
4. <i>Il punto nodale</i>	85
CASSETTA Giuseppe, Quale antropologia per un’educazione integrale?..	91
<i>Introduzione</i>	91
1. <i>L’antropologia alla prova: corporeità, libertà, relazione, temporalità-spazialità</i>	93
1.1. La corporeità.....	93
1.2. La libertà.....	95
1.3. La relazione	97
1.4. La temporalità-spazialità	99
2. <i>Un’antropologia “filosofica” in Gv 19,25-27?</i>	100
2.1. Antropologia del dono	101
2.2. Antropologia del limite.....	103
<i>Conclusione</i>	104
PINKUS Lucio, Alma Redemptoris Mater. Un approccio psicodinamico al tema: Maria nell’educazione di Cristo e del cristiano	105
1. <i>La prospettiva</i>	105
2. <i>L’orizzonte della cultura tecnologica</i>	106
3. <i>Esperienza come fondamento conoscitivo</i>	108
4. <i>La Madre del Signore come icona esperienziale educativa</i>	110
5. <i>Memorie di una storia personale</i>	111
5.1. Essere se stessa	112
5.2. Una diversa forma di generatività.....	113
6. <i>Dalla maternità alla reciprocità sponsale</i>	116
7. <i>La generatività sociale in nome di Lei</i>	117
8. <i>Analogie psicodinamiche</i>	118
8.1. Accettare fino in fondo se stessi e quindi la propria creaturalità	118
8.2. Oblatività nell’interdipendenza.....	119

8.3. Identità, spiritualità, inculturazione.....	119
9. <i>Maschi o femmine o... creature nuove?</i>	120

COMUNICAZIONI

STICKLER Gertrud, La forza della fede nella personalità di Maria e lo sviluppo della sua maternità	125
1. <i>Premessa metodologico-epistemologica</i>	126
2. <i>La fede assimilata da Maria nell'infanzia</i>	129
3. <i>Maria nell'incontro personale con Dio</i>	131
4. <i>Un punto culmine del cammino di fede di Maria</i>	133
ROSANNA Enrica, Lavoro di cura e maternità nella "Welfare society". Spunti per la riflessione e il confronto	137
1. <i>Il lavoro di cura</i>	137
2. <i>La maternità</i>	139
3. <i>Il riferimento a Maria</i>	141
CHANG Hiang-Chu Ausilia, Un approccio pedagogico-didattico a Gv 19,25-27	143
1. <i>Gv 19,25-27, quale "consegna" fondativa di ogni rapporto educativo-didattico e di convivenza umana</i>	144
2. <i>Maria di Nazaret Maestra ed Educatrice di Cristo e dei cristiani</i>	147
3. <i>Conclusione</i>	150
TRICARICO Maria Franca, L'arte ri-esprime il brano di Gv 19,25-27: L'Altare dei sette sacramenti. Rogier van der Weyden, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Anversa	153
1. <i>Considerazioni a monte</i>	153
2. <i>"L'Altare dei sette Sacramenti": una scrittura visiva di Gv 19,25-27</i>	155

INTERVENTI

ESCUADERO Antonio, Un'interpretazione storico-salvifica di alcune pericopi giovannee	163
SERRA Aristide, Note esegetiche integrative	167
1. <i>Le Madri d'Israele e la Madre di Gesù</i>	168
1.1. <i>I Meriti delle Madri</i>	170
1.2. <i>L'intercessione delle Madri</i>	173

1.3. La Madre di Gesù. Una santità che intercede	175
2. <i>La «riunione dei dispersi figli di Dio» (Gv 11,52). Da Gerusalemme-Madre a Maria-Madre</i>	175
2.1. La «riunione dei dispersi figli di Dio» secondo l'AT	176
2.2. La rilettura giovannea	178
3. «Era circa l'ora sesta ...» (Gv 19,14).....	179
3.1. Giovanni 1,19-2,12.....	179
3.2. Giovanni 2,6.....	183
4. «Quanto Egli vi dirà, fatelo» (Gv 2,5). <i>Il testamento di Maria</i>	186
4.1. Maria e Israele	186
4.2. Maria e la Chiesa	188
MARITANO Mario, Echi dell'insegnamento dei Padri della Chiesa	191
BOAGA Emanuele, Approccio storico-spirituale	195
LOPARCO Grazia, Spunti per l'indagine storica	199
MANELLO Maria Piera, Un approccio metodologico in chiave catechetica.	205
SCARAFFIA Lucetta, La maternità in prospettiva storico-critica	213
CANGIÀ Caterina, Suggerimenti educativi per un contesto cibernetico ..	219
SPIGA Maria Teresa, Generazioni a confronto e identità in crisi. Prospettiva sociologica	225
DI NICOLA Giulia Paola, Una risonanza personalista ed esperienziale su Gv 19,25-27	229
PUNTUALIZZAZIONE FINALE	
FARINA Marcella, «Cose antiche e cose nuove»	237
1. <i>Cresce la Parola di Dio nella comunità credente</i>	237
2. <i>La figura storica di Maria e il significato della Donna Nuova</i>	244
3. <i>Adrienne von Speyr e la sua proposta interpellante</i>	248
<i>Elenco dei partecipanti</i>	258