

PARADIGMA ANTROPOLOGICO

1. ALLA RICERCA DI UN TIPO DI UOMO PER IL TERZO MILLENNIO: 1.1. *Prendere le distanze dell'egologia occidentale*; 1.2. *La lezione inascoltata della Trinità*; 1.3. *Nichilismo post-moderno*; 1.4. *Il sorgere dell'uomo relazionale*. 2. MARIA CREATURA NUOVA IN CRISTO: 2.1. *Il progetto di Dio realizzato in Maria*; 2.2. *Maria donna nuova*; 2.3. *La persona conforme a Cristo; Maria persona aperta al trascendente*. 3. MARIA PARADIGMA ANTROPOLOGICO: 3.1. *Maria, libertà che diviene e centro di responsabilità*; 3.2. *Relazionalità a Dio e agli uomini*. CONCLUSIONE.

L'argomento è di estrema rilevanza perché si tratta del futuro del mondo. Siamo chiamati urgentemente a un cambiamento nella concezione di noi stessi e di tutti gli esseri umani da varie ragioni di ordine negativo e deterrente o di indole positiva e costruttiva. Poi guarderemo a Maria come a un paradigma antropologico, cioè ad una figura emblematica che concentra ed esprime una serie di valori esistenziali necessari agli uomini e alle donne del terzo millennio.

1. ALLA RICERCA DI UN TIPO DI UOMO PER IL TERZO MILLENNIO

Esiste una questione cruciale e irrinunciabile che dobbiamo assolutamente risolvere perché riguarda la nostra identità e il futuro stesso dell'umanità: «Quale tipo di essere umano dobbiamo realizzare nel terzo millennio? Qual è il volto dell'uomo che deve emergere in noi e nei nostri contemporanei agli inizi del 2000¹, al di là delle luci deformanti della ribalta? Quale essenza del cristianesimo deve essere recuperata per rispondere alle sfide del nostro tempo?».

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

1.1. **PRENDERE LE DISTANZE DELL'EGOLOGIA OCCIDENTALE.** Il primo passo che dobbiamo compiere consiste nell'allontanarci dal tipo di uomo dominante nella cultura e storia occidentale fino alla fine del XX secolo. La persona umana infatti viene definita con la categoria della sostanza, sotto l'angolazione del suo essere in sé, senza rapporto con gli altri².

La storia della filosofia documenta una sequenza impressionante dove si passa dall'individualità all'egoismo. Il filosofo cristiano Severino Boezio tra il 512-513 definisce la persona come «*sostanza individuale di natura razionale*»³, sottolineando che la persona non è parte di un tutto, ma una realtà consistente in se stessa e autonoma. La scolastica lo segue, anche se non manca di affermare con s. Tommaso che «le cose stesse si trovano in un mutuo orientamento e relazione reciproca»⁴, la relazione all'altro si aggiunge accidentalmente alla persona già costituita, in quanto il concetto di persona umana non include la *relazione*, come invece accade nella persona divina⁵.

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

Troviamo il frutto di questo individualismo esacerbato nel secolo XX, definito «secolo innominabile»⁶, in rapporto alla barbarie morale perpetrata in esso in particolare dai regimi totalitari bolscevico e nazista. I nomi tristemente famosi di Auschwitz (genocidio), Hiroshima (bomba atomica), arcipelago Gulag (grandi purghe sovietiche), richiamano alla mente pazzie ideologie che hanno condotto a brutali atrocità, a terrore di massa ed all'eliminazione violenta di vittime innocenti. Senza possibilità di smentita il Novecento è il secolo più sanguinario della storia, in quanto in esso sono state uccise 187 milioni di persone (o almeno da 100 a 150 milioni), secondo il calcolo degli storici⁷. E non bisogna dimenticare che «nel 2001 il nostro pianeta è stato devastato da 24 guerre, contro le 25 del 2000 e le 27 del 1999»⁸.

Il secolo XX costituisce un *deterrente* efficace che spinge l'umanità a cambiare strada se non vuole ripetere gli sbagli, peggiorare la situazione e andare incontro alla fine ingloriosa della storia. Uomini e donne si trovano oggi di fronte a un bivio: devono decidere se continuare a vivere o abbandonarsi ai processi di morte globale già in atto. Costata lucidamente Giovanni Paolo II: «L'umanità possiede oggi strumenti d'inaudita potenza: può fare di questo mondo un giardino, o ridurlo a un ammasso di macerie»⁹.

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

1.2. LA LEZIONE INASCOLTATA DELLA TRINITÀ. Il mistero supremo della fede cristiana è la Trinità. Mistero vitale e necessario al punto da dovere ripetere con Ruperto: «Ora in tanto viviamo in quanto conosciamo la Trinità»¹¹. La Trinità ci svela la verità del nostro essere di persone costituite dalla relazionalità.

Già la creazione della coppia umana a immagine (*şelem*) e somiglianza (*d'mût*) del Creatore (Gen 1,26) la rende persone dotate d'intelligenza e libertà, ma anche relazionali l'uno all'altra¹². Per K. Barth l'uomo è immagine di Dio perché può entrare in relazione con Dio stesso e con il proprio simile. Egli è costituito come *Io in relazione al Tu*, proprio come avviene in Dio, che il Nuovo Testamento presenterà non come solitario ma come comunione tra Padre, Figlio e Spirito santo¹³. Ciò significa che il compito dell'uomo e della donna, vera effigie di Dio, consiste nel vivere come *immagine* di Dio Trinità e giungere ogni giorno ad una più perfetta *somiglianza* con lui, come interpreta la tradizione orientale¹⁴. Essere *imago Trinitatis* non implica analogie a sfondo sessuale, ma piuttosto assume la comunione trinitaria come «*modello utopico e paradigma regolativo* della struttura ternaria delle relazioni che si stabiliscono all'interno della famiglia umana: la reciprocità dei Due (Io-Tu) si apre al Terzo trascendente (Noi), lo Spirito dell'Amore, che custodisce la distinzione e la suggella nella comunione»¹⁵.

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

È chiaro che sia l'antropologia biblica della coppia umana, creata nella reciprocità a immagine di Dio, sia la teologia trinitaria che vede le persone divine come relazioni sussistenti, conducono alla concezione della persona come essere relazionale, costituito cioè dalla relazionalità. Per questo l'uomo sarà *l'essere relazionale e in cammino* verso Dio e i fratelli. E qui appare la novità del cristianesimo che trasforma radicalmente la categoria della relazione in rapporto alla filosofia aristotelica, rendendola evento costitutivo o parte dell'essere e non un accidente aggiunto e non necessario¹⁶.

Come cristiani e come uomini dobbiamo vedere anche la Chiesa e la società quasi *icone della Trinità*, dove ogni persona divina è *dall'altra* (l'altro costituisce), *con l'altra* (comunione), *nell'altra* (pericòresi) e *per l'altra* (sussidiarietà) e dove esiste la massima distinzione nella massima unità¹⁷.

Al paradigma moderno di un universo atomistico e individualista si deve sostituire un modello «a carattere olistico, sistemico, inclusivo, onnirelazionale e spirituale» che dà origine a una «solidarietà cosmica» e a un «progetto alternativo di civiltà». Tale civiltà sarà «più in sintonia con la legge fondamentale dell'universo che è la *onnirelazionalità*, la *sinergia* e la *complementarità*»¹⁸.

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

Esaminando i filosofi italiani, da Severino a Sgalambro a Vattimo, ci accorgiamo che essi respirano un'atmosfera dominata dal nichilismo¹⁹. Questo appare come un'idra dalle molte teste ed è inteso come «un allontanamento profondo dall'essere, dal vero, dal bene: in una parola, dal senso. [...] Esso ha più di un volto: a mio avviso – afferma V. Possenti – il più radicale è quello speculativo dove cadono il *fine* (il divenire della vita è senza scopo), l'*unità* (non esiste una struttura unitaria e significante del tutto), la *verità* (non esiste alcun mondo vera né alcuna verità ferma). Naturalmente esiste anche un nichilismo del volere di cui mi pare di rintracciare il volto nell'intento di “uccidere Dio”, di decretarne la morte e di procedere a una decreazione di se stessi e del cosmo»²⁰. Parole e realtà tremende che nessuno, prima del nostro tempo, aveva osato pronunciare o vivere e che vengono ribadite in particolare da Sgalambro, le cui tesi hanno tutta l'apparenza di terribili bestemmie e di autentica follia. Egli parla di una «teologia dell'empietà»²¹, equidistante sia dal cristianesimo che dall'ateismo, la quale ha il compito d'introdurre gli esseri umani nell'*inconsistenza* della loro *esistenza*, che risulta minata dal dolore e dalla morte. Dio sarebbe l'imputato dell'insensatezza della vita e della sua corsa verso il nulla.

Il nichilismo si applica anche al fenomeno cristiano con la tesi comune ai suddetti filosofi: «il cristianesimo è impossibile» e pertanto morirà perché la sua fine è decretata, in quanto incapace di dare senso all'esistenza umana, oppure è soppiantato dalla tecnica e dalla secolarizzazione (S. Natoli). Il volto del soggetto umano – aggiunge lo psicologo U. Galimberti²² – è quello dell'«uomo senza qualità», dell'uomo della quantità, mero strumento all'interno dell'apparato tecnico. Egli è ridotto all'azione e alla funzione: perduta la profondità del suo essere, cresce in exteriorità e superficialità. È *in-dividuo*, colui che non condivide con gli altri il mondo che abita. Eppure il cristiano per Galimberti è chiamato ad un «ampliamento psichico» che riscopra la categoria del *mistero* e mobiliti il *cuore*, cioè gli affetti.

Il vuoto o il nichilismo generalizzato è il brodo ambientale dove annega l'identità personale, o almeno viene ridotta ad un «io minimo» sotto le coercizioni o paure del passato e del futuro²³. L'uomo *post-moderno*, se non si libera dalla rete inestricabile dell'egoismo e dell'avere, non potrà garantire il futuro dell'umanità: scatenerà le forze aggressive e necrofile dell'uomo e la vita associata non potrà sussistere.

1.4. IL SORGERE DELL'UOMO RELAZIONALE. Senza cedere né all'uno né all'altro, sta sorgendo un tipo d'uomo di frontiera, in alternativa tanto all'*ideologia moderna*, quanto al *nichilismo post-moderno*: l'uomo *relazionale*, artefice del proprio destino in comunione con gli altri e in prospettiva cristiana, protagonista umano dell'alleanza con Dio nella libertà²⁴. Un apporto decisivo per il passaggio ad una nuova ontologia, non più ruotante attorno all'io perfetto in se stesso è offerto dal personalismo e dalla filosofia del dialogo²⁵.

Il personalismo in senso stretto «è una filosofia che pone nella persona il suo centro teoretico», mentre in senso largo esso «indica non tanto una filosofia, quanto un universo di atteggiamenti pratici, morali, politici qualificati dal loro discendere da una concezione prioritaria della persona sulla natura e in polemica con la strumentalizzazione ideologica»²⁶. Esso afferma con M. Buber: «All'inizio è la relazione»²⁷, la quale struttura l'essere umano rendendolo per origine e costituzione *relazionale*. L'uomo, cioè, si realizza come persona soltanto nel movimento di apertura e di dono di sé all'altro.

La forma essenziale della persona umana è quella dialogica, poiché l'io esiste nella misura in cui esiste con l'altro e per l'altro. «*Tu es, ergo sum*» - dice V. Ivanov²⁸ oppure nella linea di E. Mounier: «*Amo, ergo sum*»²⁹. Quindi «l'amore è il luogo della rivelazione dell'essere. Ed è altresì il principio dell'essere, nel suo modo specifico, del soggetto in questione. L'amore fa essere quella persona così com'è»³⁰. La scoperta dell'altro come costitutivo della persona conduce non solo all'accettazione della democrazia e della tolleranza, ma anche a riconoscere la diversità «in quanto tale, in quanto diversità del bambino, della donna, ma anche della religione, della lingua, della cultura»³¹. Si tratta dell'emergere dell'Altro come interpellanza alla responsabilità e addirittura costitutivo dell'identità. La vita si trasforma così in pro-esistenza e in atteggiamento ospitale della diversità.

Oggi è giunto il momento di una visione equilibrata che scorga nella persona un intreccio vivo di due aspetti fondamentali, cioè la *sussistenza* o *inseità* e la *relazione* o rapporto con gli altri³². L'originalità della persona consiste nel suo valore assoluto del suo essere sussistente chiamato a

decidere liberamente contro ogni cattura o sistema oggettivante (*esse in*). Al tempo stesso questa identità interiore non deve tramutarsi in «imperialismo dell'io» o in «soggettività presuntuosa»³³, perché l'uomo raggiunge la sua completezza solo attraverso il rapporto con gli altri: la relazionalità (*esse ad*) libera l'io dalla prigione individualistica e lo rende capace di solidarietà (*esse cum*) e di sussidiarietà (*esse pro*). Alla persona è essenziale l'apertura comunitaria tesa alla comunione interpersonale.

2. MARIA PARADIGMA DELL'ESSERE UMANO IN CRISTO

«Se – come afferma E. Bloch – non si sa ancora che cosa è l'uomo, si sa almeno che cosa è inumano», è necessario giungere ad un «fissaggio» o stabilizzazione definitiva del concetto di uomo, tale da distanziarlo per sempre dalla disumanità. Si tratta di discernere l'antropologia adeguata e valida in certo modo per oggi e per tutti i tempi. Quindi intendiamo prestare attenzione tanto all'antropologia *prima*, presentata dalle trattazioni manualistiche³⁴, quanto al tipo antropologico inculturato nel nostro tempo (antropologia *seconda*)³⁵.

Dopo avere preso atto del mistero dell'uomo come si rivela nel piano salvifico di Dio e nella storia concreta dell'umanità, cercheremo di tracciare il tipo antropologico inculturato nel nostro tempo rispondendo alla domanda: «A quale tipo di essere umano dobbiamo mirare per vivere nel terzo millennio?»

Noteremo con gioiosa sorpresa che Maria, mentre personifica il tipo d'uomo allo stato puro progettato da Dio, si presenta anche come lo specchio della persona umana valido per i tempi futuri, al tempo stesso terapia e proposta positiva nella stagione nichilistica del post-moderno.

Un testo fondamentale per l'antropologia cristiana è costituito dal n. 22 della *Gaudium et spes* del concilio vaticano II: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22).

Ci troviamo di fronte a un principio antropologico basilare: l'uomo è rivelato compiutamente dalla persona di Cristo, di cui Adamo era un abbozzo. Il Verbo incarnato, «archetipo» del primo Adamo, svela l'essere personale dell'uomo, creatura capace di dialogo con il Padre e chiamato a realizzarsi nel rapporto d'amore con gli altri³⁶. In realtà Gesù in quanto Verbo di Dio è costituito dalla relazione sussistente³⁷ e intreccia quindi un *fascio di relazioni*, per cui è aperto a Dio e conseguentemente agli altri uomini e al mondo³⁸. Gesù non è solo in perenne relazione con il Padre e con lo Spirito, ma è pure *l'accoglienza fatta persona* degli altri, anzi dei diversi, dei peccatori e degli emarginati, tra cui i bambini e le donne. Gli altri, in questo caso addirittura i peccatori, sono accolti in Gesù di Nazaret prima ancora di ogni loro decisione, per il fatto che sono stati amati mentre erano ancora peccatori (cf. Rm 5,8). I peccatori sono amati per sempre in Cristo, nella sua morte per loro, con un sì irrevocabile (cf. 2Cor 1,19-20)³⁹.

L'orizzonte cristologico offre la possibilità di definire la persona come realtà *centripeta* e *centrifuga* di varie relazioni, mediante l'accoglienza di Cristo e l'inserimento in lui: «figli nel Figlio»⁴⁰, secondo la parola di Giovanni: «A quanti lo accolsero diede il potere di divenire figli di Dio, a coloro che credono nel suo nome» (Gv 1,11)⁴¹. Come Gesù è il Figlio unigenito del Padre e il Fratello di tutti, *l'essere-per-il-Padre* e *l'essere-per-gli-altri*, così anche la persona cristiana deve relazionarsi a Cristo e in lui al Padre e allo Spirito, nonché ai fratelli e sorelle uniti a lui mediante la fede e il battesimo⁴², e allo stesso mondo, spazio concreto del resto delle creature, assimilata da Paolo a una donna che soffre i dolori del parto. Infatti «per il principio di “solidarietà creazionale”, esiste una corrispondenza intima e profonda tra l'uomo e la natura, per cui questa partecipa dell'essere personale dell'uomo»⁴³. L'uomo, in conclusione, sarà tanto più uomo quanto più si conformerà a Cristo, l'uomo perfetto»⁴⁴. L'uomo nuovo è quindi impegnato in un processo di personalizzazione «in Cristo» che giungerà a compimento quando egli sarà «con Cristo». Allora comprenderà pienamente che «l'esistenza umana è *circondata e avvolta dalla Trinità*»⁴⁵.

In questa antropologia essenzialmente cristologica, possiamo distinguere con A. Amato «quattro asserti fondamentali»⁴⁶, in cui s'inserisce puntualmente la persona di Maria in modo altamente paradigmatico, così da far brillare di luce nuova il piano di salvezza progettato dal Padre per gli esseri umani.

2.1. L'UOMO PROGETTO DI DIO REALIZZATO IN MARIA. Innanzitutto la coppia umana creata a immagine di Dio (Gen 1,27) è l'opera stupenda e il vertice della creazione. Il Salmo 8 fa eco a queste parole presentando l'uomo come «di poco inferiore agli angeli», «coronato di gloria e di onore», partecipe alla sovranità universale di Dio che lo ha dotato di «potere sulle opere delle sue mani...» (cf. Sal 8,6-7). Come creatura della divina Sapienza, l'uomo è – al dire di Montfort – «il compendio delle sue meraviglie, il suo piccolo e grande mondo, la sua viva immagine e il suo luogotenente in terra» (AES 64).

Purtroppo la vicenda dell'uomo nella storia, da Adamo primordiale in poi, registra il peccato, la trasgressione e l'allontanamento dalle vie di Dio. La Bibbia «costituisce il fondamento del dogma del peccato originale, in quanto presenta un'immagine della condizione umana, che non corrisponde all'intenzione creatrice di Dio. Da questa condizione di peccato, l'uomo può liberarsi solo per mezzo dell'aiuto di Dio»⁴⁷. L'uomo da se stesso non può far nulla di valido in ordine alla sua salvezza. Questa avviene nell'incontro con Cristo, unico e definitivo salvatore: «Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli d'Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato [...]. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (GS 22).

Ne consegue che l'uomo porta in sé l'immagine di Cristo salvatore, ma rimane sotto il retaggio del disordine apportato dal peccato: è figlio di Dio, immesso mediante il battesimo nella famiglia trinitaria, ma deve combattere contro la concupiscenza e la propensione al male.

Nella figura della Vergine di Nazaret scompare ogni connivenza con il peccato e brilla la potenza salvifica di Cristo che la riporta alla condizione pre-lapsaria dell'Eden. È il capolavoro del perfettissimo Mediatore, che non attende di risollevarla dopo la caduta ma nel suo amore stende il suo braccio onnipotente e impedisce che cada. Possiamo dunque asserire che «nella tradizione cristiana, è Maria la persona umana che realizza in pieno il progetto di Dio Trinità nella sua concretezza storica»⁴⁸. Possiamo dedurre che l'Immacolata costituisce «il primo asserto fondamentale dell'antropologia cristiana, quello dell'uomo creato a immagine somigliantissima a Dio»⁴⁹.

Salvata dal Figlio, nuovo Adamo, Maria è associata a lui come nuova Eva nell'opera della salvezza, secondo l'antica testimonianza di Ireneo, il quale afferma: «Eva, ancora vergine, si fece disobbediente e divenne per sé e per tutto il genere umano causa di morte. Maria, vergine obbediente, è divenuta per sé e per tutto il genere umano causa di salvezza [...]. È così che la disobbedienza di Eva è stata riscattata dall'obbedienza di Maria: poiché ciò che la vergine Eva legò con l'incredulità, Maria l'ha sciolto con la fede»⁵⁰.

Immune dalla radice velenosa del peccato, tutta la vita di Maria è conforme al disegno di Dio, in una disponibilità senza riserva, in una perseverante meditazione del mistero del Figlio, in una costante risposta d'amore alla sua vocazione perfino ai piedi della croce e nella primitiva comunità cristiana. Anche Maria, al seguito di Cristo, è un sì all'alleanza in cui le promesse si compiono. Esattamente Dante vede in Maria, sulla scia di Agostino che dona a lei il titolo di «nobiltà della terra»⁵¹, colei che nobilita la natura umana sicché il Creatore non disdegna di farsi sua sua creatura⁵². In Maria la natura umana raggiunge il vertice della redenzione e della santità, ma nella sua glorificazione vede anche il segno del suo futuro alla fine dei tempi. «Nella nostra cultura cristiana, pertanto, Maria non è solo una nota ornamentale o devozionale della fede, quanto piuttosto un sistema di valori antropologici. Ella costituisce un simbolo di sintesi della proposta antropologica cristiana»⁵³.

2.2. MARIA DONNA NUOVA. L'antropologia cristiana scorge nell'umanità declinata fin dalla creazione al maschile e al femminile un intrinseco significato sponsale, in quanto uomo e donna sono orientati alla

famiglia, comunione d'amore. In tale prospettiva uomo e donna nel loro essere profondo e originario esistono l'uno per l'altro, evocando «un aspetto fondamentale della somiglianza con la Santa Trinità le cui Persone, con l'avvento di Cristo, rivelano di essere in comunione di amore, le une per le altre»⁵⁴.

Maria di Nazaret, «la Donna nuova, è accanto a Cristo, l'Uomo nuovo, nel cui mistero solamente trova vera luce il mistero dell'uomo, e vi è come pegno e garanzia che in una pura creatura, cioè in lei, si è già avverato il progetto di Dio, in Cristo, per la salvezza di tutto l'uomo» (MC 57). In realtà – secondo la puntualizzazione di Paolo VI – ella vive la novità cristiana mediante scelte inedite ed atteggiamenti profondi: opta controcorrente per «lo stato verginale» non come «atto di chiusura ad alcuno dei valori dello stato matrimoniale», ma quale «scelta coraggiosa, compiuta per consacrarsi totalmente all'amore di Dio». Interpellata da Gabriele, riflette e chiede supplemento di luce, e poi «dà il suo consenso attivo e responsabile non alla soluzione di un problema contingente, ma a quell'*opera di secoli*, come è stata giustamente chiamata l'incarnazione del Verbo». Per questa sua disponibilità che giunge al dono di sé, Maria «primeggia tra gli umili e i poveri del Signore» che attendono ed accolgono il messia. Quando si esprime nel cantico del Magnificat, appare chiaro che «Maria di Nazaret, pur completamente abbandonata alla volontà del Signore, fu tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante, ma donna che non dubitò di proclamare che Dio è vindice degli umili e degli oppressi e rovescia dai loro troni i potenti del mondo (cf. Lc 1,51-53)».

Per esplicita richiesta dall'alto, Maria si apre alla maternità nei riguardi del messia davidico e Figlio dell'Altissimo. Ma è ben lontana dall'interpretare questa relazione unica e somma come un onore e un privilegio, fonte di benessere e di ricchezze, ma accettò i limiti della condizione umana, anche se segnata dalla malizia degli uomini. Maria si rivela nel vangelo «una donna forte, che conobbe povertà e sofferenza, fuga ed esilio» e seppe far fronte dignitosamente a situazioni difficili e umanamente insopportabili, come quando assistè con la spada nel cuore alla crocifissione del suo unigenito. D'altra parte le pagine evangeliche che la menzionano mostrano in lei una madre affettuosa e preoccupata del Figlio, ma non una maternità possessiva: «non [...] una madre gelosamente ripiegata sul proprio Figlio divino, ma donna che con la sua azione favorì la fede della comunità apostolica in Cristo (cf. Gv 2,1-12) e la cui funzione materna si dilatò, assumendo sul Calvario dimensioni universali» (MC 37)

Colpisce il fatto che Paolo non nomina Maria, ma chiama Figlio di Dio «nato da donna» (Gal 4,4) e pure Giovanni negli episodi di Cana e del Calvario chiama Maria «donna» (Gv 2,4; 19,26). Certamente ella, «come eletta figlia di Sion, nella sua femminilità, ricapitola e trasfigura la condizione di Israele/Sposa in attesa del giorno della sua salvezza», mentre «la mascolinità del Figlio permette di riconoscere come Gesù assuma nella sua persona tutto ciò che il simbolismo antico-testamentario aveva applicato all'amore di Dio per il suo popolo, descritto come l'amore di uno sposo per la sua sposa»⁵⁵. Tuttavia, considerata l'importanza dell'evento dell'incarnazione, la persona di Maria travalica i confini d'Israele per rappresentare tutto il genere umano, come ha intuito ed espresso Tommaso d'Aquino⁵⁶.

In questa prospettiva la Vergine è l'archetipo dell'umanità che s'incontra con il Dio dell'alleanza mediante la disponibilità del cuore e il dono di sé, come avviene in tutti gli uomini e le donne autenticamente religiose. Ella è la «donna secondo il cuore di Dio, «benedetta fra le donne» (cf. Lc 1,42), scelta per rivelare all'umanità, uomini e donne, quale è la via dell'amore. Solamente così può emergere in ogni uomo ed in ogni donna, in ciascuno secondo la sua grazia propria, quella «immagine di Dio» che è l'effigie santa con cui sono contrassegnati (cfr Gn 1,27)»⁵⁷.

Se Maria è paradigma spirituale dell'umanità e dei suoi componenti, uomini o donne che siano, in quanto in lei si rispecchia la vocazione ad accogliere Dio e la sua rivelazione con cuore aperto e generoso, tanto più ella adempie a questo compito per le figlie di Eva con le quali condivide la sua femminilità. Le donne di tutto il mondo vivono con intensità e naturalezza quei valori accentuati da Maria, come l'ascolto, l'accoglienza, il dono di sé, la fedeltà, la lode del Signore, in particolare la vocazione alla verginità o alla maternità. Vale specialmente per ciascuna donna, quanto si afferma pertinentemente della chiesa: «Sempre da Maria la Chiesa impara a conoscere l'intimità del Cristo. Maria, che ha portato nelle sue mani il piccolo bambino di Betlemme, insegna a conoscere l'infinita umiltà di Dio. Ella che ha accolto nelle sue braccia il corpo martoriato di Gesù deposto dalla croce mostra alla Chiesa come raccogliere tutte le vite sfigurate in questo mondo dalla violenza e dal peccato.

Da Maria la Chiesa impara il senso della potenza dell'amore, come Dio la dispiega e la rivela nella vita stessa del Figlio prediletto: "Ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore... ha innalzato gli umili" (Lc 1,51-52). Sempre da Maria i discepoli di Cristo ricevono il senso e il gusto della lode davanti all'opera delle mani di Dio: "Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente" (Lc 1,49). Essi imparano che sono nel mondo per conservare la memoria di queste "grandi cose" e vegliare nell'attesa del giorno del Signore»⁵⁸.

2.3. LA PERSONA CONFORME A CRISTO. Un terzo aspetto della antropologia cristiana è la necessità inderogabile di divenire «conforme all'immagine del Figlio» (cf. Rm 8,29), cioè vivere lo statuto fondamentale della figliolanza divina. Per raggiungere questo traguardo che impegna tutta l'esistenza cristiana, è necessario lo Spirito, plasmatore della persona secondo la forma cristologico-filiale, che grida in noi «Abbà, Padre» (Gal 4, 6). Solo per la sua potenza è possibile camminare nella via di Dio ispirata all'amore: «Il cristiano, reso conforme all'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli (cf. Rm 8, 29; Col 1,18), riceve le primizie dello Spirito (Rm 8,23) per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore (cf. Rm 8,1-11)» (GS 22).

Ora Maria, come Theotókos, colmata di grazia e divenuta discepola di Cristo, è «fra tutte le creature la più conforme a Gesù Cristo» (VD 120) e quindi è maestra di conformazione a Cristo. Essere tutta protesa verso il figlio è comune condizione delle madri, che sentono intimamente come la maternità fin dal primo momento ha toccato e trasformato per sempre il loro essere e la loro personalità. Questa essenziale relazionalità al figlio si modula in Maria in un rapporto unico, perché il frutto del suo grembo non è un semplice uomo ma il Figlio unigenito del Padre concepito per opera dello Spirito. La sintonia con Cristo si svolge sul duplice piano umano e divino: essa implica l'amore ed insieme l'adorazione, l'opera materno-educativa e nello stesso tempo la resa consapevole a colui che ha il diritto di esigere l'obbedienza della fede. Sono in azione i due comandamenti dell'onore ai genitori e dell'adorazione dell'unico Signore.

Maria capisce ben presto che deve divenire discepola del Figlio, che rivendica l'indipendenza nella missione affidatagli dal Padre e predica un regno che supera i legami naturali del sangue. A Cana mostra di precedere i discepoli nel nutrire piena fiducia in Cristo ed questo titolo entra a far parte della comunità cristiana pre- e post-pasquale. La virtù che la caratterizza è la fede che persevera perfino quando è sottoposta alla più dura prova presso la croce. Ma colei che già sintonizza con Gesù nella spiritualità dei poveri di JHWH è spinta dagli eventi a seguire il servo sofferente e ad offrirsi con lui. Maria è colei che offre alla chiesa la possibilità di meglio autocomprendersi e di superarsi, divenendo maestra insuperabile di contemplazione del suo Figlio e d'identificazione con lui.

La sua stessa maternità riguardo ai discepoli di Cristo, non può che svolgersi nell'ordine della grazia, cioè della cooperazione alla comunicazione della vita divina agli uomini. Meglio che Paolo ella può dire loro: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi!» (Gal 4,19).

2.4. MARIA PERSONA APERTA AL TRASCENDENTE. Un quarto asserto dell'antropologia cristiana scorge nell'uomo una persona non chiusa nel cerchio del tempo ma aperta a Dio trascendente e ulteriore. E qui bisogna riprendere il pensiero di K. Rahner, che interrogandosi sull'identità dell'uomo scopre che egli, data la sua composizione spirituale-corporea, è l'«*uditore della Parola*»⁵⁹, l'unico essere del cosmo che può ascoltare e rispondere ad una possibile rivelazione di Dio. A motivo della sua libertà egli può divenire aperto al dialogo con Dio, con gli altri, con il mondo.

Ora la presenza di Maria nel mistero cristiano è comprensibile alla luce dell'antropologia, per l'appunto come la persona che ascolta e accoglie in modo integrale, nello spirito e nel corpo, la Parola di Dio. Maria diviene in tal modo il prototipo dell'uomo credente e del cristiano perfetto: «Se il cristianesimo nella sua forma più piena è il puro accoglimento della salvezza di Dio eterno e trino che appare in Gesù Cristo, Maria è il perfetto cristiano, l'essere umano totalmente cristiano, perché nella fede dello spirito e nel suo seno benedetto, dunque col suo corpo e la sua anima e tutte le forze del suo essere, ha ricevuto e accolto il Verbo del Padre»⁶⁰.

Il *fiat* di Maria, che sta alla radice della sua maternità responsabile, «è opera della sua fede (Lc 1,45 e Lc 2,27s.) e perciò, non un puro processo biologico»⁶¹, e diviene direttamente soteriologico in quanto rende possibile l'incarnazione, atto redentivo che culminerà con la croce e la risurrezione. Maria dà il suo assenso all'atto decisivo di Dio⁶². La gravidanza storico-salvifica di tale assenso è innegabile: «In questo punto unico della storia della salvezza, dalla portata universale per tutti i tempi e tutti gli spazi della storia umana, sta Maria. Ella non è la grazia, non l'unico Mediatore, però è la libera accettazione della grazia e del Mediatore, accettazione che si è verificata una volta per noi tutti nell'unica storia della salvezza»⁶³.

Maria, persona aperta al trascendente, contrae vincoli strettissimi con Dio Trinità, divenendo «Madre del Figlio di Dio, figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo» (LG 53). Nel Magnificat (Lc 1,46-55) ella fa memoria delle meraviglie operate dal Signore nella storia del suo popolo e soprattutto nella concezione verginale del Figlio dell'Altissimo, che ella esprime con «le grandi cose» compiute nell'esodo. Ma narra anche la sua esperienza del volto di Dio, trascendente e condiscendente, misericordioso, santo, potente e fedele. Tutta la vita di Maria è un itinerario spirituale verso la Trinità⁶⁴.

3. MARIA PARADIGMA ANTROPOLOGICO

Gesù è senza dubbio l'archetipo supremo per l'uomo perché costituito dalla relazionalità in seno alla Trinità che si manifesta in un fascio di relazioni con gli esseri umani. Egli tuttavia è una *persona divina* incarnata (è privo di una persona umana che comprometterebbe l'unità del suo essere) e in quanto tale è *paradigma trascendente*. Maria invece è una *persona umana*, quindi in grado di costituire un *modello categoriale* per le altre persone umane. In lei emergono le caratteristiche della persona, in particolare la sua *interiorità* e la sua *relazionalità*. In particolare la Bibbia e la teologia cristiana hanno presentato Maria in relazione a Dio e ai membri della comunità, come pure in ordine alla sua funzione e missione a favore degli altri, infine è vista quale persona costituita essenzialmente dalla relazionalità.

Un esimio rappresentante della mariologia del Novecento, Heinrich Köster (+ 1993), ha salutato nella risposta responsabile di Maria all'angelo «la data di nascita della personalità cristiana».⁶⁵ Questa felice intuizione è in linea con la figura evangelica di Maria, che realizza in sé due caratteri fondamentali costitutivi della persona: la *responsabilità* e la *relazionalità*.

3.1. MARIA, LIBERTÀ CHE DIVIENE E CENTRO DI RESPONSABILITÀ. Lo schema di vocazione, che più di quello dell'annuncio di nascita meravigliosa conviene al racconto lucano dell'annunciazione (Lc 1,26-38)⁶⁶, fa emergere la persona della fanciulla nazaretana⁶⁷ chiamata a divenire Madre del Messia Figlio dell'Altissimo mediante un consenso di fede. Sconfessando gli ingiusti pregiudizi della cultura mediterranea, sia semitica che ellenistica, che ritenevano la donna incapace di decidere nelle grandi questioni, Dio chiede la libera decisione di Maria prima di procedere a «quell'opera dei secoli», come è stata giustamente chiamata l'incarnazione del Verbo» (MC 37).

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

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

È questo uno dei tratti suggestivi del profilo spirituale della Vergine su cui l'evangelista Luca ritornerà due volte, annotando che dopo gli eventi della nascita di Gesù e del suo ritrovamento nel tempio, sua Madre «*serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore*» (Lc 2,19; cf. anche Lc 2,51). Questo versetto è stato sviscerato in particolare da Aristide Serra, che legge in Maria l'atteggiamento del sapiente: nel silenzio⁶⁸ ella conserva il ricordo di quanto le accade e mette insieme i diversi aspetti dei fatti riguardanti Gesù per capirli e attualizzarli nella vita. Sulla scia del popolo d'Israele, cui Mosè aveva prescritto di non dimenticare quanto avevano visto,⁶⁹ Maria custodisce (*dieterai=riflette attivamente*),

con l'esercizio della memoria, nel cuore, cioè nel nucleo interiore e centrale della sua persona, le parole ed eventi (*remata*) riguardanti Cristo. Mediante l'attività riflessiva, ella trasforma la storia in coscienza. Dal punto di vista antropologico la figura spirituale di Maria è contrassegnata dall'esercizio della memoria, che costituisce «il fondamento della permanenza dell'io della propria *identità*, la durata interiore che supera l'effimero sfolgore dell'esteriorità e lo converte in patrimonio della mente». ⁷⁰ Luca specifica pure il modo con cui Maria conservava quanto si diceva circa il bambino: «meditando» (*symbállousa*=*mettendo insieme, confrontando*), mettendo a confronto i diversi elementi per interpretarli. È l'atteggiamento del sapiente, che medita sugli insegnamenti della legge per entrare nella logica di Dio e per mettere in pratica la sua parola (cf. Sir 50,27-29). Attraverso la memoria e il confronto, Maria svolge quindi un'«attività ermeneutica» tendente a «individuare il giusto senso di un avvenimento o di una situazione che suscita meraviglia, mista a incomprendimento». ⁷¹

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

Infine tutto il lavoro interiore di Maria termina con il dono incondizionato di sé al Dio altissimo, potente, misericordioso e fedele. Il *fiat* di Maria è espresso con il greco *ghenóito*, un ottativo di desiderio, che «non è una semplice accettazione, ancora di meno una rassegnazione. È, al contrario, un desiderio gioioso di collaborare a ciò che Dio prevede per lei. È la gioia dell'abbandono totale al buon volere di Dio» ⁷². Maria si fa dono a Dio, dichiarandosi «serva del Signore» e mettendosi a sua disposizione (Lc 1,38). Con questo libero consenso alla proposta divina, Maria appare in continuità e perfezionamento del popolo dell'alleanza, poiché ne attualizza la risposta di servizio e piena disponibilità, ma allo stesso tempo travalica la storia d'Israele per rappresentare tutta l'umanità in dialogo con Dio ⁷³.

3.2. RELAZIONALITÀ A DIO E AGLI UOMINI. Maria è la prima persona cristiana della storia perché essenzialmente relazionale alle persone della Trinità che si rivelano a lei ed agiscono in lei. Ella non si comprende senza la relazione al Padre, all'Altissimo che manda a lei il Verbo eterno, senza il rapporto costitutivo con il Figlio unigenito che diviene suo figlio, senza il riferimento allo Spirito che come dinamismo d'amore rende possibile la concezione di Cristo nel suo grembo verginale. ⁷⁴ Questo riferimento trinitario è stato colto dalla tradizione cristiana che convergerà nel Vaticano II che chiama Maria «Madre del Figlio di Dio, e perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo» (LG 53).

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

Bérulle (+1629) giunge alla percezione di Maria quale *puro riferimento a Dio* dopo aver distinto tre situazioni in cui può trovarsi la relazione: in Dio, nel mondo, nella grazia. La relazione è sussistente in Dio, diviene nel mondo «*tenuissimae entitatis*», cioè realtà minore e poco efficace, e ridiventa di nuovo importante nel mondo della grazia dove dobbiamo essere nient'altro che relazione. Ciò deriva dal fatto che la grazia è «immagine» della Trinità, nella quale «si trovano le *relazioni*, e sono *costitutive e origine* delle persone divine». Bérulle ne scorge il riflesso in Maria in cui l'essere e la relazione coincidono, sicché ella è definita come relazione: Così la Vergine non era che una *relazione* verso l'eterno Padre che la rese madre di suo Figlio, verso l'unico Figlio in quanto sua Madre. Tutto l'essere e lo stato della Vergine era *fondato e fuso* in questa disposizione di relazione». ⁷⁵

San Luigi Maria di Montfort (+1716) s'ispira a Bérulle quando definisce Maria mediante la categoria della relazione e afferma che Maria è «tutta relativa a Dio». ⁷⁶ Ma egli non ripete la sua fonte poiché si

fonda sull'evento biblico della visitazione (Lc 1,42-56) e adotta un linguaggio più lineare e assimilabile dal popolo. Ecco il celebre testo monfortano: «Ogni volta che tu pensi a Maria, Maria pensa per te a Dio. Ogni volta che tu dai lode e onore a Maria, Maria con te loda e onora Dio. Maria è *tutta relativa a Dio*, e io la chiamerei benissimo *l'essere relazionale a Dio*, che non esiste se non in relazione a Dio [testo originale: «Marie est toute relative à Dieu, et je l'appellerais fort bien la relation de Dieu, qui n'est que par rapport à Dieu»], o *l'eco di Dio*, che non dice e non ripete se non Dio. Se tu dici Maria, ella ripete Dio. Santa Elisabetta lodò Maria e la disse beata per aver creduto. Maria - l'eco fedele di Dio - intonò: «*L'anima mia magnifica il Signore*». Ciò che Maria fece in quella occasione, lo ripete ogni giorno. Quando è lodata, amata, onorata o riceve qualche cosa, Dio è lodato, Dio è amato, Dio è onorato, Dio riceve per le mani di Maria e in Maria» (VD 225).

Montfort vuole mostrare che la fedeltà alla consacrazione mariana procura la maggior gloria di Gesù Cristo (VD 222) in quanto l'onore rivolto a Maria non si ferma a lei ma sfociano nella lode di Dio da parte di lei. Il motivo di questo atteggiamento è la *costitutiva relazionalità* di Maria a Dio, sicché non esiste nessun rischio che ella rappresenti un ostacolo all'unione con Dio, come potrebbero pensare gli *alumbrados*.⁷⁷ A questo punto sembra che dal culto e dalla spiritualità si passi alla metafisica, in quanto Montfort procede verso una definizione dell'essere di Maria sotto il profilo esclusivo della relazionalità: ella «non esiste se non in relazione a Dio [= *qui n'est que par rapport à Dieu*]» (VD 225). Senza il rimando a Dio o la proiezione verso di lui, Maria non esiste, al contrario la relazionalità costituisce il suo essere.⁷⁸

L'interpretazione di Maria come essere in relazione, presentata da Montfort sulla scia di Bérulle, è fatta propria e consegnata alla Chiesa da Paolo VI a commento del capitolo mariano della Costituzione *Lumen gentium* del Concilio vaticano II: «Soprattutto desideriamo che sia posto chiaramente in luce come Maria, umile serva del Signore, è tutta relativa a Dio e a Cristo [*ad Deum et ad Christum Iesum... totam spectare*], unico Mediatore e Redentore nostro».⁷⁹

Maria non è solo relazionale a Dio Trinità, ma è solidale con il popolo di Dio fino a svolgere il ruolo di collaboratrice di Dio nella salvezza dell'uomo. L'intuizione perspicace di Ireneo (+ ca 200) scorge nel consenso di Maria una portata salvifica universale: «Come Eva, dunque, disobbedendo, divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano, così Maria [...] obbedendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano».⁸⁰ Balza agli occhi dei commentatori la «portata sociale» e la «causalità effettiva» del comportamento sia di Eva che di Maria: ambedue sono strappate da un recinto individuale e privato e operano all'interno della storia religiosa del mondo *per* la rovina o *per* la salvezza degli uomini.⁸¹ La letteratura cristiana dei vari secoli si è compiaciuta di sottolineare il ruolo mediatore e salvifico di Maria all'annuncio. Celebre l'apostrofe di s. Bernardo che pone la Vergine al centro della storia della salvezza e la interpella a dare la risposta attesa dagli uomini iniziando da Adamo: «Il mondo intero l'attende prostrato ai tuoi piedi; e con ragione, perché dalla tua parola dipende la consolazione dei miseri, la redenzione degli schiavi, la liberazione dei condannati, la salvezza infine di tutti i figli di Adamo, di tutta la tua stirpe».⁸²

Il discorso sulla relazionalità dell'essere di Maria è quanto mai preziosa per la mariologia e qualche autore non ha mancato di farne tesoro.⁸³ Resta il compito di procedere ad una sintesi più organica della mariologia basata sulla relazionalità di Maria in tutte le sue dimensioni, valorizzando le indicazioni bibliche.

Il Nuovo Testamento infatti presenta Maria innanzitutto nel contesto del popolo d'Israele, nella catena della genealogia di Cristo, preceduta da altre quattro madri che pur in strana situazione matrimoniale hanno un compito nel piano di Dio. Tutt'altro che chiusa in se stessa, ella è designata mediante i suoi rapporti con le persone del suo ambiente, del suo parentado e del suo popolo: i credenti ebrei e il clan familiare. Poi prevalgono i legami di fede che la rendono discepola del Figlio e membro della comunità primitiva di Gerusalemme (At 1,14). S'insiste in particolare sulla sua condizione di Madre di Gesù, una maternità accettata e vissuta con responsabilità e si scopre la sua identità teologica nella maternità in rapporto ai discepoli amati: «Sposa di Giuseppe» (Mt 1,18.20.24); «Madre di Gesù» o «sua madre» (Mt 12,46;13,55; Mc 3,31; Lc 8,20; Gv 2,1.3.5.12; 6,42;19,25); «Madre del mio Signore» (Lc 1,43); «Serva del Signore» (Lc 1,38), «Ecco tua Madre!» (cf Gv 19,26). Ciò significa che la persona

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

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

CONCLUSIONE

Eusebio di Emesa afferma che «alla fine del discorso c'è un religioso silenzio».⁸⁴ Il silenzio meditativo sull'esempio di Maria è necessario per assimilare e personalizzare i contenuti del nostro discorso. Alla ricerca del tipo antropologico per il terzo millennio ha risposto la teologia additando innanzitutto Cristo, l'uomo relazionale per eccellenza, e quindi Maria, la persona umana tutta relativa a Dio e agli esseri umani. Cristo è modello trascendentale a motivo del suo essere Dio e uomo, Maria rimane modello categoriale totalmente umano, in particolare per la Chiesa che si pone dinanzi a Cristo come la sposa dell'alleanza.

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

Infine quanto abbiamo assimilato dobbiamo comunicarlo al nostro ambiente divenendo apostoli della relazionalità. In pratica si tratta di cambiare radicalmente registro da quanto la cultura occidentale ha compiuto in duemila anni di storia: occorre passare dall'io al *noi*, dall'essere alla *relazionalità*, dall'individualismo/egoismo all'*altruismo*.⁸⁵ Per realizzare una umanità a immagine di Dio Trinità, dove ci sia il massimo rispetto delle persone e la massima unità, esiste una *via regale* dalla quale è passato il Verbo di Dio per divenire figlio dell'uomo e offrire il suo corpo per la riconciliazione degli esseri umani con il Padre e tra loro. Questa *via regale* è Maria. La qualità particolare di Maria è di non essere immagine statica da contemplare, ma madre e sorella che ci precede e ci addita i sentieri della vera antropologia. Con lei, mistagoga di lunga esperienza, siamo condotti per mano all'incontro diretto con la Trinità.

BIBL. – A. AMATO, «Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana», in *Miles Immaculatae* 41(2005)37-61; S. DE FIORES, «La pro-esistenza di Maria di Nazareth nel contesto della relazionalità», in *Ricerche teologiche* 6(1995)213-227; ID., «Maria, paradigma antropologico per il terzo millennio», in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, CONSIGLIO DI COORDINAMENTO FRA ACCADEMIE PONTIFICIE, *Maria «aurora luminosa e guida sicura» della nuova evangelizzazione, Atti della settima seduta pubblica*, Vaticano, 29 ottobre 2002, Città del Vaticano 2002, 34-52; G.P. DI NICOLA, «Maria persona in relazione tra sociologia e teologia», in *Theotokos* 2(1994)197-261; M. DOSIO, «Maria di Nazaret, icona di femminilità», in *Scienze dell'educazione* 36(1998)381-408; C. DOTOLO, «Maria risposta alle attese della cultura contemporanea», in B. SCALISI-E. VIDAU (ed.), *Maria e la cultura del nostro tempo. A 30 anni dalla Marialis Cultus. Atti del XV Colloquio internazionale di mariologia, Patti (Me), 16-18 aprile 2004*, Roma 2005, 127-152; M. FARINA, «"Vieni, ti farò vedere la bellezza delle mie creature": saggio di antropologia teologica a partire dal femminile», in *Theotokos* 4(1996)511-541; ILDEFONSO DE LA INMACULADA, «Antropología y mariología», in *EstMar* 57(1992)277-308; S. PALUMBIERI, *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano 1999; ID., «Servizio e riparazione nel contesto dell'antropologia realzionale», in M.M. MURARO-M.M. PEDICO-L.M. BURANI (ed.), *Lo sguardo di Maria sul mondo contemporaneo*, Atti del XVII Colloquio internazionale di mariologia, Rovigo, 10-12 settembre 2004, Roma 2005, 163-197; M.M. PEDICO, «Maria di Nazareth, icona del "genio della donna"», in *Theotokos* 4(1996)625-639; X. PIKAZA, «Persona», in S. DE FIORES-S. MEO (ed.), *NuevoDiccMar* 1595-1602; M.T. PORCILE SANTISO, «María, arquetipo de lo femenino», in *EphMar* 44(1994)287-295; S. ROSTAGNO, «Marie, modèle du rapport de l'être humain avec Dieu», in *Études théologiques et religieuses* 67(1992)227-242; Z. TRENTI, «Maria e la persona umana: libertà e relazionalità. Il segreto di Maria», in B. SCALISI-E. VIDAU (ed.), *Maria e la cultura del nostro tempo. A 30 anni dalla Marialis Cultus. Atti del XV Colloquio internazionale di mariologia, Patti (Me), 16-18 aprile 2004*, Roma 2005, 153-171.

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

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

³ S. BOËTIUS, *Contra Eutychem et Nestorium* (chiamato anche *Liber de persona et duabus naturis*), III, 1-6, PL 64,1343C: «*Persona est rationalis naturae individua substantia*».

⁴ S.T. I, q.13, a.7.

⁵ S.T. I, q. 29, a. 4, ad 4 e *in corpore*.

⁶ Aa.Vv., '900: un secolo innominabile. Idee e riflessioni, Venezia 1998.

⁷ L. BOFF, «Vita e morte sul pianeta Terra», in *Con* 35(1999)787.

⁸ G. SALVINI, «Le guerre dimenticate», in *CivCatt* 154(2003)III, 490. L'autore rimanda a CARITAS ITALIANA, *I conflitti dimenticati. In collaborazione con «Famiglia cristiana» e «il Regno»*, a cura di P. Beccegato-W. Nanni, Milano 2003.

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

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

¹¹ «Nunc in tantum vivimus, in quantum beatam Trinitatem cognoscimus» (RUPERTO DI DEUTZ, *De Trinitate* 9,24, PL 167, 1828).

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

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

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

¹⁵ F. LAMBIASI, «Maria, la donna e la Trinità. Una esplorazione in alcune mariologie contemporanee», in *Theotokos* 1(1993)2, 140-141.

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

¹⁷ Cf. G. RUGGIERI, «Per una cristologia relazionale. La fede in Gesù Cristo in una società multiculturale», in *Synaxis* 17(1999)124.

¹⁸ L. BOFF, «Vita e morte sul pianeta Terra», 781-795.

¹⁹ Cf. P. GILBERT, «Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains : E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo», in *NRT* 121(1999)254-273. Cf pure la discussione tra teologi e filosofi italiani in *Studia patavina* 44(1997)2, 3-128.

- ²⁰ «Pensare una nuova cultura. Una filosofia contro il nichilismo» (intervista a V. Possenti), in *Feeria* 9(2001) n. 20, 11 e 13.
- ²¹ M. SGALAMBRO, *Trattato dell'empietà*, Milano 1987; ID., *La consolazione*, Milano 1995.
- ²² U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999.
- ²³ «Gli uomini vivono alla giornata; raramente guardano al passato perché temono d'essere sopraffatti da una debilitante «nostalgia», e se volgono l'attenzione al futuro è soltanto per capire come scampare agli eventi disastrosi che ormai quasi tutti si attendono» (C. LASCH, *L'io minimo*, Milano 1996, 7).
- ²⁴ Cf. B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000, 98-132.
- ²⁵ Cf. E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1964; *Personalismo e cristianesimo*, Bari 1977; *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Bari 1984; G. MARCEL, *L'uomo problematico*, Torino 1967; *Homo viator*, Torino 1967; M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957; M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993; E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1977; A. HESCHEL, *L'uomo non è solo*, Milano 1970; *Chi è l'uomo?*, Milano 1976.
- ²⁶ A. RIGOBELLO, «I personalismi», in *Studium* 91(1995)584-585.
- ²⁷ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993, 72.
- ²⁸ V. IVANOV, *Opere complete* (in russo), III, Bruxelles 1979, 444.
- ²⁹ «L'atto di amore è la più salda certezza dell'uomo, il cogito esistenziale irrefutabile: Io amo, quindi l'essere è, e la vita vale» (E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1989, 50).
- ³⁰ S. PALUMBIERI, *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano 1999, 84.
- ³¹ PALUMBIERI, *Amo dunque sono*, 127.
- ³² C. Sini per sfuggire alla critica spinoziana si spinge più in là ed esige l'abbandono della categoria della sostanza in favore di quella dell'evento: «Bisogna smettere di pensare l'individuo come sostanza. [...] Tornare alla sostanza vorrebbe dire non farsi carico della interpersonalità, [...] del problema dell'altro e degli altri. [...] Non si è già lì come soggetti e individui; piuttosto lo diventiamo nella relazione, nella comunicazione. [...] L'individuo di cui parliamo è l'evento di questa relazione» (C. SINI, «Filosofie che negano la conoscibilità e il valore della persona», in *Studium* 91[1995]607-608).
- ³³ G. RUGGERI, «Per una cristologia relazionale», 42.
- ³⁴ Sintetizzando i recenti manuali di antropologia teologica, G. Colzani trova in essi tre convergenze: 1. La sottolineatura della radicale unità della persona, superando sia il dualismo greco che valorizza il corpo, sia la riduzione dell'uomo a coscienza; 2. L'inserimento dell'uomo nella storia di peccato e di redenzione di un popolo, culminante con Cristo salvatore; 3. La relazione dell'uomo con il mondo e la cultura contemporanei. Ma su quest'ultimo punto non abbondano le riflessioni dei manualisti, che invece puntano su Cristo come criterio di comprensione, verità ultima e qualifica definitiva dell'uomo. Cf. G. COLZANI, «Recenti manuali di antropologia teologica di lingua italiana e tedesca», in *Vivens homo* 3(1992)391-407.
- ³⁵ G. RUGGERI, «Molteplicità delle culture: cambiamento di paradigma in teologia?», in *Monastica* 48(1994)51-80. L'autore, pur ammettendo l'utilità e la legittimità «del pensare teologico» dipendentemente dal «paradigma», in particolare nei termini di una «correlazione critica tra esperienza attuale e tradizione cristiana» (D. Tracy), mette in guardia dal rischio di danneggiare la teologia come «riflessione della fede» e di allontanarsi dal fondamento posto dalla Bibbia (cf. 1Cor 3,11). Ma non bisogna dimenticare che l'inculturazione è un fatto innegabile e finanche necessario, perché in caso contrario la fede non diviene vita. L'allarme in questo campo resta comunque utile per evitare l'infeudazione e la cattura della rivelazione nell'ambito delle varie culture.
- ³⁶ Cf. G. IAMMARRONE, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989, 47-80.
- ³⁷ Nella linea della «relazione sussistente» si risolve il secolare problema del costitutivo della persona in Cristo: «Cristo possiede tutta intera la perfezione della natura umana. Invece dell'«essere relazionale umano», in lui si dà solo l'«essere relazionale» del Verbo, che, assumendo la natura umana, la vivifica, la dirige, la guida» (A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999⁵, 463).
- ³⁸ «Gesù Cristo fu il primo uomo della storia che realmente, in forma integrale, realizzò una relazione pienamente filiale con Dio, fraterna con tutti gli uomini e di signoria di fronte al mondo che lo circondava, cosmico e sociale. Egli sciolse il nodo aggrovigliato di relazioni che ogni uomo è e ricollocò l'uomo nella sua situazione originaria di figlio, fratello e signore. Perciò egli è per eccellenza e in modo esclusivo l'*ecce homo* e il Figlio dell'uomo e di Dio» (L. BOFF, *Il destino dell'uomo e del mondo*, Assisi 1975, 43).
- ³⁹ «Gesù non è concepibile teologicamente senza l'alterità del peccato umano. L'altro lo con-costituisce. Gesù è, come egli stesso si definisce a proposito del corpo eucaristico, un essere-per. La relazione, l'*esse-ad*, non sopraggiunge in un secondo tempo al suo *esse-in*, ma coincide con esso» (G. RUGGERI, «Per una cristologia relazionale», 130).
- ⁴⁰ Cf. la documentazione apportata da E. MERSCH, «Filii in Filio», in *NRTh* 70 (1938) 681-702.
- ⁴¹ Il verbo divenire non indica una realtà statica, ma un dinamismo orientato verso un traguardo. Similmente l'accoglienza (espresso con l'*aoristo ingressivo*) si riferisce a una fede iniziale che deve maturare. Attraverso l'amore concreto, dono dello Spirito, si realizzerà una reciproca inabitazione di Gesù nel credente e del credente in Gesù (Gv 17,26). È la meta mistica della pericorese: dimorare di noi in Gesù («*intrare in Iesum*» - dice il card. Cusano) e di Gesù in noi (1Gv 3,6.9) sull'esempio della mutua immanenza di Gesù nel Padre. Cf. il grosso volume di P.-M. JERUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu. Croire, vivre et demeurer dans l'évangile selon S. Jean*, Paris 1996.
- ⁴² «A questo proposito conviene notare che la frase «amo il prossimo per amore di Dio» è pericolosamente ambigua. Dio non è un'istanza interposta fra me e il mio prossimo; è la realtà fondante che permette la percezione del prossimo come tu e la sua

affermazione come valore assoluto. Secondo la fede cristiana, detta affermazione è sempre immediata, diretta, non passibile di mediazione o indiretta. Correlativamente, l'affermazione del tu divino è sempre mediata, deve passare attraverso il tu umano» (G.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, 181).

⁴³ C. SEPE, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, Cinisello Balsamo 1990, 110.

⁴⁴ G. ANCONA, «Prospettiva teologica», in M. COZZOLI (ed.), *La soggettività tra individualismo e personalismo*, Roma-Monopoli 1996, 73.

⁴⁵ M.G. MASCIARELLI, «"Trinità in contesto". La sfida dell'inculturazione al riannuncio del Dio cristiano», in A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, Roma 1994, 103.

⁴⁶ Desumiamo questa griglia con i suoi contenuti dallo studio di A. AMATO, «Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana», in *Miles Immaculatae* 41(2005)37-61

⁴⁷ I. SANNA, «Peccato originale», in *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, 777.

⁴⁸ AMATO, «Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana», 42.

⁴⁹ AMATO, «Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana»,

⁵⁰ IRENEO, *Adversus haereses*, 3, 22.

⁵¹ «Per faccia della terra [Gen 2,6], vale a dire dignità della terra, molto giustamente si intende la Vergine Madre del Signore» (AGOSTINO, *La Genesi contro i manichei*, 2,24,37; in *TMPM* 3, 321).

⁵² Cf. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Paradiso*, XXXIII, 4-6.

⁵³ AMATO, «Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana», 43.

⁵⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo*, 31 maggio 2004, n. 6.

⁵⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi*, n. 10.

⁵⁶ «*Expetebatur consensus Virginis loco totius naturae humanae*» (S.T. III, q. 30, a. 1, ad 4^{um}).

⁵⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi*, n. 17.

⁵⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi*, n. 15.

⁵⁹ K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Torino 1967.

⁶⁰ K. RAHNER, *Maria Madre del Signore. Meditazioni teologiche*, Fossano 1962, 37.

⁶¹ RAHNER, *Maria Madre del Signore*, 15.

⁶² Cf. K. RAHNER, «Le principe fondamental de la théologie mariale», in *Recherches de science religieuse* 42(1954)481-522.

⁶³ K. RAHNER, «Praticare con coraggio il culto mariano», in *Società umana e Chiesa di domani. Nuovi saggi X*, Roma 1986, 430.

⁶⁴ Cf. A. AMATO, *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana*, Cinisello Balsamo 2000; S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001.

⁶⁵ Citato da C. DILLENCHNEIDER, *Le mystère de Notre Dame et notre dévotion mariale*, Paris 1962, 86.

⁶⁶ «Per quanto riguarda lo schema del racconto dell'annunciazione a Maria è stato rilevato da vari studiosi che esso corrisponde di più allo schema di vocazione che a quello dell'annuncio di una nascita prodigiosa» (B. PRETE, *Il genere letterario di Lc 1,26-38*, in *Ricerche storico-bibliche* 4 (1992)2, 59).

⁶⁷ J. A. FITZMYER, *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Brescia 1991, 49, riconosce che se si considera il racconto dell'annunciazione secondo il «modello veterotestamentario dell'incarico o commissione» allora «l'accento viene posto piuttosto sulla persona interpellata», cioè su Maria «che riceve da Dio un incarico, una missione che la chiama a ricoprire un ruolo specifico all'interno del piano salvifico». L'autore però, pur ritenendo valida una simile analisi, si allinea con R. Brown, per il quale è evidente che «l'obiettivo primario di questa scena non è mariologico».

⁶⁸ Sui silenzi di Maria cf. S. MUÑOS IGLESIAS, *El evangelio de María*, Madrid 1973; I. LARRAÑAGA, *El silencio de María*, Santiago del Cile 1977; M. MASINI, *I silenzi di Maria di Nazaret*, Padova 2005.

⁶⁹ «...guardati dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto e non ti escano dal cuore per tutti i giorni della tua vita» (Dt 4,9).

⁷⁰ B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1998, 57.

⁷¹ A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.52a*, Roma 1982, 302.

⁷² I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 64.

⁷³ S.T. III, q. 30, a. 1, ad 4^{um}.

⁷⁴ Cf. S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001.

⁷⁵ P. DE BERULLE, *Oeuvres de piété, CXIX De la grâce chrétienne*, in *Oeuvres complètes*, 1144.

⁷⁶ Ho attirato l'attenzione sul testo monfortano nell'articolo «La pro-esistenza di Maria di Nazareth nel contesto della relazionalità», in *Ricerche teologiche* 6(1995)213-227.

⁷⁷ Montfort ribadisce la sua convinzione contro i «faux illuminés» (SM 21) che Maria non rappresenta un ostacolo per l'unione divina, appunto perché ella «est faite pour Dieu» (SM 21) e spiritualmente è «si unie et transformée en Dieu» (VD 164; cf VD 75). Perciò, «bien loin que la divine Marie, toute perdue en Dieu, devienne obstacle aux parfait pour arriver à l'union avec Dieu, il n'y a point eu jusqu'ici, et il n'y aura jamais de créature qui nous aide efficacement à ce grand ouvrage» (VD 165).

⁷⁸ Comprendiamo meglio l'affermazione monfortana se ricordiamo che Montfort sul piano dell'essere definisce Maria «meno di un atomo; meglio è proprio un niente» perché soltanto Dio «è colui che è» (VD 14). Conseguentemente tutta la consistenza

della persona di Maria è sul piano relazionale: «non esiste se non in relazione a Dio» (VD 225). Solo il rapporto la fa esistere. Per spiegare la relazionalità di Maria, Montfort ricorre a un altro paragone: l'eco, per cui ella «è l'eco di Dio, che non dice e non ripete se non Dio. Se tu dici Maria, ella ripete Dio» (VD 225). Il paragone è meno indovinato, ma in compenso è più comprensibile dal popolo: Maria non ripete il suo nome (come fa l'eco naturale), ma sempre quello di Dio. Ella cioè non rimane chiusa e compiaciuta nella propria lode, ma è sempre e costitutivamente aperta alla lode di Dio.

⁷⁹PAOLO VI, *Discorso a chiusura del terzo periodo del Concilio*, 21.11.1964, EV 315*. R. Laurentin ha notato che la frase del papa è tributaria di s. Luigi Maria Grignon de Montfort, il quale nel suo celebre *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* afferma: «Marie est toute relative à Dieu, et je l'appellerais fort bien la relation de Dieu, qui n'est que par rapport à Dieu» (VD 225). R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1983⁵, p. 157, nota 7. L'autore osserva che la formula di Montfort si trova nel testo italiano *originale*. L'espressione ricorre nella *Marialis cultus*: «Nella Vergine Maria tutto è relativo a Cristo e tutto dipende da lui» (MC 25).

⁸⁰IRENEO, *Contro le eresie*, III, 22,4, in TPM 1, 171.

⁸¹Cf. J.A. DE ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970, 281.

⁸²S. BERNARDO, *In lode della Vergine Madre*, omelia quarta, n. 8, in *Gli scritti mariani*, Roma 1980, 127.

⁸³Tra questi autori ricordiamo: X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989, dedica un capitolo a *María, la primera persona de la historia* (339-406), come persona in relazione; la stessa impostazione ritorna nella seconda parte della voce «Persona», in S. DE FIORES-S. MEO (ed.), *Nuevo diccionario de mariología*, Madrid 1988, 1595-1602; B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 1989, 37, afferma: «Come la Madre del Signore è tutta relativa al Figlio, tutta proiettata ed invitante a Lui, così la riflessione su di lei è tutta relativa al centro e alla totalità del mistero della salvezza e trova la sua consistenza propria e originale esattamente nella sua totale relazionalità».

⁸⁴«Finis sermonis religiosa taciturnitas» (EUSEBIO DI EMESA, *Oratio* V, 32).

⁸⁵«Carissimi giovani di ogni lingua e cultura, vi aspetta un compito alto ed esaltante: essere uomini e donne capaci di solidarietà, di pace e di amore alla vita, nel rispetto di tutti. Siate artefici d'una nuova umanità, dove fratelli e sorelle, membri tutti d'una medesima famiglia, possano vivere finalmente nella pace!» (GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la giornata della pace* [2001], 8 dicembre 2000).