

Ambiguità e forza della categoria di «compassio» in teologia e mariologia

Carmelo Dotolo

1 *Luogo comune o luogo teologico?*

La domanda di fondo che si affaccia con tutta la sua complessità, è se la compassione possa costituire una categoria teologica in grado di aprire e allargare lo spazio semantico dell'evento cristiano. Ad un primo sguardo, infatti, tale termine rientra nel lessico teologico familiare dell'amore¹ nelle sue differenti varianti e sfumature, quali misericordia², tenerezza, bontà, etc.. Ciò porterebbe a concludere ad una non-novità sostanziale della categoria compassione rispetto al deposito di significato presente nei concetti corrispondenti. Eppure, sebbene la categoria compassione si iscriva nella riflessione teologica dell'amore come snodo teoretico ed etico del Nuovo Testamento, essa sembra essere indicativa di un *di più* di senso, non solo rinvenibile nella sua radice etimologica, ma ascrivibile anche al particolare contesto che connota tale categoria.

Una prima considerazione fa riferimento all'orizzonte, proprio dell'Antico Testamento, del *pathos* di Dio, come ricorda un famoso studio di A.J. Heschel³. Si tratta di “una connotazione teologica indicativa del coinvolgimento di Dio nella storia”⁴, nel quale la libertà divina si esprime in modo transitivo, cioè in una relazione dinamica, segnata dalla preoccupazione per l'uomo. Dio, in fondo, non è mai neutrale, e gli avvenimenti storici toccano lo stesso Dio che interviene suscitando libertà responsabili. Pertanto, “l'idea del *pathos* divino, che unisce l'assoluto altruismo con la suprema sollecitudine per i poveri e gli sfruttati difficilmente può essere considerata come un'attribuzione di caratteristiche umane”⁵. Proprio per questa particolarità, il *pathos* mostra anche

¹ Cf. quanto annota C. SPICQ, «ἀγάπη», in *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*, I, Editions Universitaires-Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 1978, 19: “A le différence des autres amours qui peuvent rester cachées dans le cœur, il est essentiel à la charité de se manifester, de se démontrer, de fournir des preuves, de s'exhiber”. Si tratta di un linguaggio relazionale, simbolicamente denso, come evidenzia P. GRELOT, *Il linguaggio simbolico nella Bibbia. Ricerca di semantica e di esegesi*, Borla, Roma 2004, 158-160; 180-183.

² Cf. quanto scrive R. FISICHELLA, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2003, 185: “Misericordia è una parola densa di significato. Possiede una sua peculiarità propria che ne permette l'identificazione e il riconoscimento e non può essere confusa con altre forme similari. Non è esagerato affermare che con il concetto di misericordia si raggiunge una delle espressioni più alte della rivelazione cristiana”. Per una riflessione che intersechi livelli disciplinari diversi cf. M. MANTOVANI, «Eleos tra «vecchie» e «nuove» categorie», in M. MARIN - M. MANTOVANI (edd.), *Eleos: «l'affanno della ragione» fra compassione e misericordia*, LAS, Roma 2002, 265-298. Da un punto di vista della riflessione mariologica cf. P. G. DI DOMENICO – E. PERETTO (edd.), *Maria Madre di misericordia. Mostra te esse matrem*, EMP, Padova 2003.

³ A. J. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1983.

⁴ HESCHEL, *Il messaggio*, 12. Cf. 353-357.

⁵ HESCHEL, *Il messaggio*, 71.

l'alterità e la differenza qualitativa del Dio dell'alleanza⁶, a significare che l'identità di Dio sta nella sua prossimità *ad-vocata*, chiamata in causa da situazioni che appellano alla gratuità della sua misericordia. E tale *pathos* rappresenta la promessa che il futuro della storia è nel costante avvento di Dio che istituisce una tensione tra l'orizzonte delle attese umane e le prospettive di una esistenza sovente conflittuale e problematica. D'altra parte, la stessa concezione veterotestamentaria di *hesed* è strettamente congiunta all'idea di fedeltà alla promessa di un'alleanza sempre da ricostruire e, di conseguenza, da una disponibilità alla ricerca dell'Altro e degli altri dimentica di se stessa. Ciò che, però, risulta essere determinante nell'evento dell'amicizia e della compassione, è l'impegno per la vita dell'altro che comporta il coinvolgimento totale del soggetto della *hesed*⁷. E' in gioco la qualità dell'amore, l'impegno di Dio per la vita intera dell'uomo. La decisività di tale connotazione teologica si esprimerà nei predicati divini che attraverseranno la liturgia e la spiritualità d'Israele: Dio è compassionevole e fidato; è un Dio che si prende cura degli uomini; è un Dio di uomini, amante della vita.

Una seconda sottolineatura trova il suo contesto vitale nella centratura cristologica della compassione e nella sua valenza etica e teoretica. Sembra, cioè, dispiegarsi come principio interpretativo della *kenosi*, individuandone alcuni tratti decisivi e normativi per la comprensione dell'identità di Gesù. Non sorprende, dunque, che nella narrazione neotestamentaria, l'attribuzione della compassione all'*ethos* cristologico⁸ non è semplicemente funzionale alla presentazione di un modello-di stile di vita particolare, ma mostra una condizione imprescindibile per l'ermeneutica della novità della rivelazione. "Trova invece rispondenza nella predicazione di Gesù il risalto dato alla pietà umana, istanza di prim'ordine per chi voglia accettare la signoria di Dio"⁹ Sta qui il senso originario dell'*ethos*, laddove presenta un'urgenza non procrastinabile, per il fatto che riguarda le questioni fondamentali del vivere dell'uomo, nella quotidiana ricerca di senso tra la banalità del male e il desiderio del bene. Tra etica e concezione della vita c'è un legame molto stretto. Per questo esse sono lette in relazione al Regno¹⁰ che ne costituisce l'orizzonte normativo, nel momento

⁶ J. MOLTMANN, *L'esperienza speranza. Introduzioni*, Queriniana, Brescia 1976, 97, parla, a proposito dell'opera di Heschel, di una *teologia bipolare* dell'alleanza. Scrive: "Dio è libero in se stesso e nel contempo prende parte all'alleanza. Qui è implicata una seconda polarità: la simpatia dell'uomo risponde al *pathos* di Dio".

⁷ Si vedano le pagine molto intense di E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 95-105. Cf. H. J. STOEBE, «*hæsed BONTÁ*», in E. JENNI – C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 520-539; M. CIMOSA, «Il linguaggio biblico (ebraico, greco e latino) dell'amore e della misericordia divina», in MARIN - MANTOVANI (edd.), *Eleos: «l'affanno della ragione»*, 197-213.

⁸ Cf. le riflessioni di .R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento 1 Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia Editrice, Brescia 1989, 108-119.

⁹ SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale*, 112.

¹⁰ Per uno *status quaestionis* cf. W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia Editrice, Brescia 1999, 15-51. Lo stesso autore pur ricalcando la difficoltà di trovare un centro unitario dell'etica neotestamentaria, sottolinea che l'amore rappresenta il *leit-motiv* strutturante (cf. 406-415). Ora, proprio, tale difficoltà sembra esigere un incremento di riflessione circa lo specifico dell'amore come *ethos*, rinviando alla forma che ad esso dà la predicazione e la prassi di Gesù. Seppur le analogie possano apparire precarie e deboli (cf. le annotazioni N. LOHFINK, *Le nostre grandi parole*.

in cui afferma che la vita è il valore unico dinanzi al quale qualsiasi precetto o culto passano in secondo piano. La fenomenologia della compassione nella logica del Regno apre una breccia nella storia umana, sovente chiusa nella ripetitività oltraggiosa dell'indifferenza, della violenza, dell'emarginazione. Ovunque l'eccedenza di amore e la potenza del bene fanno indietreggiare il negativo e il male, il Regno si fa presente, perché è in coloro che sanno compatire che la storia della salvezza avanza. "L'eccesso della loro giustizia o del loro amore scaturisce dalla loro passione per gli altri e per Dio"¹¹.

Una terza considerazione, va individuata in un'indicazione ermeneutica di J.B. Metz, il quale nel tratteggiare un programma mondiale per un cristianesimo in grado di provocare la storia, sente l'esigenza di ricorrere ad una parola straniera *Compassion* al posto di *Mitleid* (Pietà), in quanto quest'ultima suona troppo sentimentale, impolitica, ipermoralizzante gli stati sociali. E scrive: "io concepisco questa compassione come sofferenza-con, come partecipe percezione del dolore altrui, come pensiero attivo della sofferenza degli altri, come tentativo di vedersi e valutarsi con gli occhi degli altri, degli altri sofferenti"¹². L'intuizione che la compassione vada oltre una *performance* virtuosa, si fonda sul fatto che in essa si cela una valutazione e una presa d'atto di ciò che minaccia l'altro e il suo bene, sulla base del principio del *coltivare l'umanità* comune come priorità inderogabile. In tal senso, la compassione rompe un modo autoreferenziale di guardare e rapportarsi alla storia degli uomini e delle donne, perché appella alla *memoria pericolosa* della vicenda di Gesù, in grado di oltrepassare qualsiasi consenso etico minimo, pur di liberare l'uomo nel suo concreto bisogno¹³. Di fronte ad un panorama semantico così complesso, si può ipotizzare che la categoria compassione porti, nella sua dinamica *ortopratica*, la consapevolezza dell'illusorietà e parzialità dell'autoliberazione emancipatrice, ma anche la convinzione che il cristianesimo lotta perché le costanti antropologiche che rendono sensata l'esistenza siano al centro delle strategie di giustizia e solidarietà. Di certo, la compassione segnala che non è possibile vivere di programmi

L'Antico Testamento su temi di questi anni, Paideia Editrice, Brescia 1986, 259-276), è ipotizzabile individuare nella forma cristologia dell'amore un senso particolare e indifferibile, come annota D. MIETH, «Teologia ed etica. Lo specifico cristiano», in J. P. WILLS - D. MIETH (edd.), *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1994, 298. Cf. anche C. THEOBALD, «"Dio è relazione". A proposito di alcuni approcci recenti del mistero della Trinità», in *Concilium* 37 (2001) 62-78; W. GUGGENBERGER, «Herausfordernde eckpunkte Einer Disziplin», in W. GUGGENBERGER - G. LADNER (edd.), *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*, Lit Verlag, Münster - Hamburg - London 2002, 15-24.

¹¹ C. DUQUOC, «Credo la Chiesa». *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 315.

¹² J. B. METZ, «Proposta di programma universale del cristianesimo nell'età della globalizzazione», in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 395. Cf. il commento di A. AUTIERO, «Su Metz: riflessioni etico-teologiche», in *Studia Patavina* 48 (2001) 285-287.

¹³ Annotazioni in proposito in H. HAKER, «"Compassione" come programma mondiale del cristianesimo?» in *Concilium* 37 (2001) 77-97; A. TONIOLO, «Unità della famiglia umana, compassione e solidarietà», in *CredereOggi* 24 (2004) 83-96.

ideologici, proprio perché la storia della libertà è anche storia di sofferenza¹⁴, di ricerca di una riconciliazione che osa ciò che potrebbe apparire l'inutile e l'impossibile. E' questo il nucleo del Vangelo che alimenta la promozione di ogni bene e chiede alla prassi cristiana di essere la manifestazione dell'essere di Dio per ogni uomo, il cui amore è scelta di esistere per gli altri.

L'ipotesi che si vuole suggerire, pertanto, è che la compassione è, in definitiva, un luogo teologico particolare e non un usurato luogo comune, nel quale individuare un possibile *modello cognitivo della realtà* che non giustifica nessuna deroga dinanzi al compito di liberazione e di costruzione della felicità.

2 *Fenomenologia messianica della compassio.*

Può apparire fin troppo banale l'affermazione che l'ermeneutica neotestamentaria della compassione trova il suo riferimento nell'*ethos* di Gesù Cristo. Dicendo questo, però, non va dimenticato il radicamento di Gesù nell'*ethos* veterotestamentario, soprattutto nella sottolineatura relativa alla centralità e priorità della volontà di Dio come norma e misura di ogni moralità. Il che sta a significare come sia proprio l'immagine di Dio a configurare e focalizzare il significato dell'*ethos* come orizzonte della costruzione della storia. Per cui, se nella predicazione e nella prassi di Gesù è predominante l'annuncio della signoria di Dio come dono della sua infinita misericordia, ciò non è indifferente per leggere l'importanza che Gesù conferisce al comportamento etico come luogo per conoscere e tradurre storicamente il progetto del Regno. Sembra essere questo il tratto nuovo del suo messaggio. In altre parole, il Dio che rivela Gesù è innanzitutto il Dio-compassione, e la compassione è evento nel quale si percepisce il significato dell'essere di Dio e la possibilità che l'uomo ha di parteciparvi come condizione della sua autocomprensione. Entro queste coordinate, si staglia la *peculiarità fenomenologica* della compassione sui moduli interpretativi offerti da Gesù stesso. In particolare, nella famiglia lessicale della misericordia, c'è un vocabolo usato solo dai Sinottici che viene attribuito soltanto a Gesù stesso¹⁵: *splanchnízomai*, "avere viscere di compassione". Esso compare nella parabola del padre compassionevole (cf. Lc 15, 20b) e in quella del buon samaritano (cf. Lc 10, 33) oltre a passi come Mc 1, 41; 6, 34; 9, 22 e indica una "caratterizzazione teologica di Gesù quale Messia"¹⁶; mostra, cioè, l'intenzionalità più autentica dell'autoconsapevolezza salvifica¹⁷ dell'agire e dell'essere di Gesù. Ciò che va evidenziato, è che la

¹⁴ Cf. ancora J. B. METZ, «Redenzione ed emancipazione», in *Redenzione ed Emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, 152-177.

¹⁵ Cf. H.H. ESSER, «Misericordia», in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, 1020.

¹⁶ H. KÖSTER, «σπλάγγιον», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XII, Queriniana, Brescia 1979, 921-922.

¹⁷ R. BULTMANN, «ἐλεος», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, Queriniana, Brescia 1967, 415.

compassione è fondamento della prassi di Gesù, perché afferma che l'uomo è un valore in sé, degno di essere amato, al di là di ogni differenza presunta o creata dal logiche di potere.

E' un dato evidente nella narrazione neotestamentaria il fatto che la novità della prassi messianica si esprime nell'annuncio del Regno ai poveri, simbolo di un'umanità carente, destinata però a diventare soggetto dei beni messianici. In tale prospettiva, è solo la *mediazione storica* di Gesù che rende possibile comprendere e realizzare la com-passione come modo di vivere, cioè di un agire e patire che costituiscono gli elementi intrinseci di ogni prassi volta a riportare il mondo alla sua integrità, a condizione di un effettivo coinvolgimento nelle carenze di cui è caratterizzata la nostra esistenza. Da questo quadro messianico, emerge che il movimento della compassione è qualcosa, quindi, che va dalla modulazione affettiva dell'esperienza dell'incontro all'apertura-disponibilità verso l'altro, condizione e criterio per determinare il significato stesso della compassione come rivelativa di una verità altra. Nell'esperienza narrata dalle parabole, ciò che risalta è la densità simbolica dell'alterità-prossimità, la quale è sempre il risultato di un atto¹⁸, di una scelta che oltrepassa la genericità del riferimento e inaugura una relazione singolare e reciproca. Una relazione che vince l'apatia dell'uomo, perché incammina verso il presente dell'altro, nei riguardi del quale ognuno può essere compagno di viaggio. L'alterità dell'altro nella sua irriducibile asimmetria diventa lo spazio di un'etica della compassione che assurge a *modello di decisione*, laddove l'altro invoca il mio saper com-patire; e a *stile di vita*, nel momento in cui esistere vuol dire prendersi cura e intervenire a vantaggio di qualcuno. In tale prospettiva, la compassione palesa la sua originaria provenienza teologale di critica nei riguardi dell'irredenzione del mondo, perché mostra come la capacità di *patire-con e per* l'altro, è indicazione del fatto che l'altro è colui che vive nel bisogno di essere accolto, sollevato, aiutato. E' l'altro come povero che trasforma l'affettività del movimento compassionevole in scelta etica¹⁹, in grado di dare forma ad una prassi di riconciliazione che non si dà mai per vinta, anche se segnata dall'impronta dell'insuccesso e dai ritardi della liberazione. Qui si comprende, allora, come la compassione porti a maturazione l'amore quale logica del coesistere dell'uomo, per il semplice motivo che introduce nella dinamica della vita l'inoltrepassabilità del tu, dell'altro il cui primato innesta la dinamica della gratuità per la crescita dell'io. "La compassione non cancella l'obbligazione ma, per così dire, la connaturalizza al soggetto, vi iscrive quella che chiamavamo la 'seconda natura' costituita dalla virtù"²⁰. E' il

¹⁸ Cf. le riflessioni di P. THIBAUD, *L'altro e il prossimo. Commento alla parabola del buon samaritano*, Città Aperta Edizioni, Troina 2004. E' indicativo quanto scrive C. DI SANTE, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta Edizioni, Troina 2002, 32: "Narrando di un divino come compassione, non solo il testo biblico sovverte la concezione di Dio che da *eromenos*, cioè amato, si fa amante, ma capovolge la stessa concezione umana (cosmologica, antropologica e metafisica) dove il principio di costituzione e di lettura del reale non è più *la ricerca del valore che attira e at-trae l'io*, bensì *l'io che con la sua sollecitudine coglie e registra il soffrire dell'altro*".

¹⁹ Cf. le importanti e dense riflessioni di A. RIZZI, *Pensare la carità*. Edizioni Cultura della Pace. Fiesole 1995, 99-118.

²⁰ RIZZI, *Pensare la carità*, 113.

proprium dell'*agape* che postula una inversione di vita dell'uomo nel suo desiderio di amare naturalmente, cioè di sciogliere l'io dall'altro, affermando il primo a discapito del secondo. "L'amore cristiano postula il superamento di se stessi e il servizio all'altro nelle situazioni di vita concrete in cui vengo a contatto con lui"²¹. Non si tratta di un amore generico, costruito sull'idealità dell'umano, ma di un amore di colui al quale sono vincolato, per il fatto che è il mio prossimo, che posso comprendere solo amandolo. In tal senso, allora, non solo la povertà esprime la via per il riconoscimento dell'altro, ma connota la stessa prassi della comunità ecclesiale che, come chiesa della compassione, non può non adottare l'opzione preferenziale dei poveri quale via per l'evangelizzazione²²

Ma c'è di più. Nel movimento dell'esistenza che percepisce l'altro, la relazione tra la persona da percepire e se stessi è di fatto identica, nel senso che la relazione rinvia alla parte più autentica di se stessi, al centro di ciò che costituisce la propria soggettualità e identità (come lo stesso verbo *splanchnizein* attesta). L'incontro con l'altro esige una forte concentrazione della propria esistenza, pena la difficoltà di percepire l'altro, ma anche a rischio di smarrire la propria identità. Così si esprime E. Jünger: "Nell'atto della compassione l'altro mi si avvicina più di quanto io non possa essere vicino a me stesso. E a partire da questa parte più interiore di me parte poi, come atto di esistenza concentratissima, il movimento contrario che raggiunge l'altro come mia compassione, ma che giova anche a me stesso in quanto concentrazione della mia esistenza"²³. Al tempo stesso, però, le parabole mostrano che la radice della compassione è l'esperienza dell'indigenza, della vulnerabilità e della sensibilità come orizzonte nel quale l'uomo è chiamato ad umanizzarsi. Accogliere il Regno come signoria di Dio sull'uomo, significa non solo fare esperienza del Dio compassionevole che riconcilia a sé il mondo, ma anche l'esigenza di tradurre nella concretezza della vita quotidiana tale signoria. La povertà e la vulnerabilità²⁴ diventano luogo rivelativo di Dio che promuove il diventare soggetti attivi nei riguardi del Regno come simbolo dell'umanità nuova. Essere soggetti messianici vuol dire avere fame e sete di giustizia, essere, cioè, cellule di umanità in grado di operare contro la sofferenza del mondo, segno rovesciato presente nella logica delle prime comunità, la cui straordinarietà sta nel fatto che essere uomini è possibile solo come dono dello Spirito nell'unico necessario che è l'*agape*. Ad una condizione, però: di accettare il fatto che la compassione mette in luce l'ontologia del limite creaturale²⁵ come proprio dell'essere dell'uomo,

²¹ R. BULTMANN, *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1986, 255-256.

²² Cf. L. MEDDI, «Criteri e vie della missione delle comunità cristiane in un mondo che cambia» in C. SARNATARO (ed.), *Annuncio del Vangelo e percorsi dei fedeli. Le vie della povertà. Dell'alterità e della bellezza*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione S. Tommaso D'Aquino, Napoli 2005, 347-381.

²³ E. JÜNGER, *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici*, Claudiana, Torino 2005, 387-388.

²⁴ Cf. P. M. SARMIENTO, «Fenomenologia de la compasión», in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004) 203-213.

²⁵ Cf. C. DOTOLLO, «Ontologia della creaturalità: il contributo dell'antropologia teologica all'identità dell'uomo», in *Ricerche Teologiche* 10 (1999) 311-337.

orizzonte per vincere la solitudine, l'estraniamento e divenire soggetto capace di darsi e godere del dono. E' quanto sostiene il filosofo e antropologo Ricardo Peter, commentando la parabola del Figlio prodigo: "l'umano è l'esperienza della nostra indigenza, in ogni senso: sia nel senso del nostro **essere mossi da essa**, e patirla in termini di errori e fallimenti ineludibili, sia nel senso di **attivarsi a partire da essa**, e in tal modo provare compassione per gli altri. Se non si dà questa esperienza, questo contatto con l'indifferenza, non si dà nemmeno la compassione, perché la radice stessa della compassione è l'esperienza dell'indigenza. Privato della capacità di provare compassione, resta in piedi soltanto –e bisognerà sopportare- l'umano come vortice di errori e fallimenti"²⁶..

3 *Lo specifico teo-logico della compassione*

Se il Nuovo Testamento ci consegna la compassione come lo stile di vita e la visione della realtà inaugurati da Gesù, ciò comporta alcune conseguenze a livello di riflessione teologica.

a). *Compassione e kenosi*

In primo luogo, la compassione denota il significato della *kenosi* come modalità concreta dell'esistenza di Gesù²⁷, cioè nell'autoalienazione e nella sofferenza fino alla morte. Non si tratta, allora, di una ipotesi, ma della testimonianza del Dio di *uomini*, della sua misericordia proprio nella più dolorosa condizione umana, espressa e condivisa da Gesù Cristo. E' impensabile non ritenere la *rilevanza storica* della solidarietà di Gesù con l'umanità avvilita, modello per un'interpretazione dell'esistenza cristiana. Si può dire, pertanto, che il *di più* dell'evento della *kenosi* sta (anche) nel capovolgimento dei criteri con cui leggere la relazione di Dio con l'uomo e con la storia. In ciò si percepisce come la compassione operi un movimento di crisi, di rottura nei confronti di una concezione del Dio naturale, in quanto pone in evidenza una differenza qualitativa nel rivelarsi di Dio. Sta qui la novità del *kerygma* cristiano che, però, presuppone la specificità del messaggio ebraico che in Gesù si radicalizza, proprio nella concezione del *pathos* come spazio del Dio dell'alleanza. E' evidente, di conseguenza, come la *kenosi*, espressione del libero autodonarsi e della compassione che connota la *pro-esistenza* di Gesù Cristo, *risemantizza* l'idea di Dio e dell'uomo, spogliandoli di quella neutralità dell'essere, sovente presupposto per una concezione dell'esperienza religiosa ricalcata sui moduli dell'opposizione sacro-profano, trascendente-immanente.

²⁶ R. PETER, *Etica per erranti. La parabola del Figlio prodigo*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, 78.

²⁷ Si veda J.-M.R. TILLARD, *La salvezza mistero di povertà*, Queriniana, Brescia 1969, 21-29; L. J. RICHARD, *A kenotic Christology. In the Humanity of Jesus the Christ, the Compassion of our God*, University Press of America, Washington 1982; D. J. GOERGEN, *Jesus, Son of God, Son of Mary, Immanuel*, The Liturgical Press, Collegeville 1995; S.KIZHAKKEYIL, «Compassion and Christian Spirituality», in *Jnanatirtha* 5 (2005) 31-48.

Gesù Cristo, dunque, è il mistero della presenza nella storia di Dio, la cui trascendenza è diventata decisiva e incisiva sulla realtà di questo mondo, e assumere la mediazione dell'essere di Cristo vuol dire esporsi all'inevitabile e inesauribile critica nei confronti di qualsivoglia chiusura dell'uomo in sé e nel mondo. Cristo è il *fuori di me*²⁸ e la *kenosi* costituisce il criterio, anzi il fondamento per riconoscere ogni autentica trascendenza. Si comprende, allora, come il movimento della compassione, se non vuole scadere a sentimentalismo o moralismo, si presenta come differente dalle normali possibilità etiche dell'uomo, per il fatto che incontra l'uomo nella lotta per la vita, nel centro del quotidiano come ricerca del senso anche in condizioni di privazione del senso. In ciò, è condivisibile quanto recentemente J.B. Metz ha rilevato circa la storia neotestamentaria di Gesù, che indica una forma irrinunciabile di responsabilità universale nella partecipazione di Gesù al dolore e alla sofferenza altrui. "Il primo sguardo di Gesù non si rivolgeva al peccato dell'altro, ma all'altrui sofferenza"²⁹, proprio perché il peccato era anzitutto rifiuto alla solidarietà e alla compassione, rinuncia a pensare oltre l'orizzonte oscuro e soffocante della storia della sofferenza. Era ed è, in fondo, ripiegamento e consegna al narcisismo latente. Al contrario, il dolore è orizzonte di protesta, energia che allude alla capacità di non rinunciare, di denunciare responsabilità inevase e solidarietà negate. Esso apre ad una politica del riconoscimento e della compassione, ad una *mistica dagli occhi aperti*, così come l'ha realizzata Gesù Cristo che ha sconfitto la neutralità del reale, costituendosi parametro della realtà.

In secondo luogo, la compassione cristologicamente intesa, rinvia ad una *presenza* che sa fare spazio all'altro, fino a sopportarne l'allontanamento, come avvenuto nella crocifissione. In Cristo, Dio nasconde, rivelando, la sua condizione esistenziale, perché sia donata ad ogni uomo la libertà di una scelta capace di vivere la radicalità del Vangelo nella costruzione del Regno. "Dio si lascia cacciare fuori dal mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta di fianco e ci aiuta. E' assolutamente evidente, in Mt 8, 17, che Cristo non aiuta in forza della onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza"³⁰.

E' proprio nel non ritenere per sé come un tesoro geloso la sua potenza che Dio fa *epoché* della sua totale e assoluta trascendenza, cioè crea il presupposto per pensare la relazionalità ontologica e dialogica quale fondamento dell'evento gratuito di una compassione che nell'alleanza, prima, e nell'incarnazione, poi, disegna la traiettoria della novità della storia della salvezza. Il che

²⁸ E' una delle intuizioni più feconde della cristologia di D. Bonhoeffer. Si veda ad esempio *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, 35, 193.

²⁹ METZ, *Proposta di programma universale*, 394,

³⁰ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 440. Analogie con la riflessione di J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso: la croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1975. Per una rilettura della storia degli effetti di una tale ermeneutica cf. dello stesso autore «Il Dio crocifisso ieri e oggi: 1972-2002», in J. MOLTSMANN – E. MOLTSMANN-WENDEL, *Passione per Dio. Teologia a due voci*, Claudiana, Torino 2005, 61-74.

significa connotare la modalità della presenza di Dio e della scelta dell'uomo nella logica della comunione, in virtù del fatto che il Crocifisso³¹ è soprattutto *essere-per-l'altro* fino al dono totale della vita. Per questo, Gesù nella sua pasqua pone fine ad una concezione del religioso preoccupata di un equilibrio psico-fisico in grado di dispensare tranquillità a buon mercato, e rivela l'inaudito dell'essere di Dio: mostrando la povertà del Dio teistico, incapace di soffrire e quindi di amare, fa emergere la realtà di Dio che non è solo il compagno sofferente che capisce, ma è colui che nella croce di Gesù assume l'umanità disperata, avvilita, dimostrando la sua forza nell'amore³². *L'esserci-per-altri* esprime la radicalità della trascendenza, *conditio sine qua non* per rileggere l'onnipotenza e gli altri attributi tradizionali di Dio. Si può dire, con un acuto e autorevole interprete del Novecento teologico, I. Mancini, che "l'essere di Cristo, che riassume il senso della presenza di Dio nel mondo, e si riassume nella sofferenza della sconfitta in quanto onnipotente, significa dunque la sua impotenza e la nostra potenza; e la nostra potenza in una direzione in cui egli stesso diventa potente per noi, quella dell'essere-per-l'altro"³³. La novità cristiana, dunque, mostra nel Dio crocifisso, la possibilità per l'uomo di amare, perché chi incontra la sofferenza e soffre protesta contro tale realtà, reagendo all'indifferenza e all'apatia, nell'unico interesse della vita che è l'amore, seppur fragile e vulnerabile.

B) *Compassione e originalità di Dio.*

Il tracciato percorso ha ravvisato nella categoria della compassione, cioè della *relazione*, della *solidarietà*, della *dare la vita* come assunzione della sofferenza, della *tenerezza costruttrice di futuro*, la possibilità di quella paradossale nomina che appella alla categoria della *paternità-maternità* di Dio. Si delinea, pertanto, la riscoperta di quell'intenzionalità propria del *Nome* che esprime l'indicazione di una *identità riconoscibile*, di una originarietà che non ha alcun significato ulteriore se non nell'essere di Dio stesso. Qui si situa l'originalità della *paternità-maternità* di Dio³⁴, a fronte di

³¹ Cf. C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza. Un «vangelo» da riscoprire*, EDB, Bologna 2000, 256-281; G. BELLIA – P. IOVINO, «La croce: kenosi del Servo. La cristologia cosmica di Fil 2, 6-11», in P. CODA – M. CROCIATA (edd.), *Il Crocifisso e le Religioni compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002, 29-47.

³² Si vedano L. BOFF, *Passione di Cristo Passione del mondo il fatto, le interpretazioni e il significato ieri e oggi*, Cittadella Editrice, Assisi 1978, 129-159; J. SOBRINO, *La fede in Gesù Cristo saggio a partire dalle vittime*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, 348-363.

³³ I. MANCINI, « Interpretazione non religiosa di Dio », in *Archivio di Filosofia* 39 (1969) 437.

³⁴ Cf. A. AMATO, « Paternità-maternità di Dio. Problemi e prospettive », in ID. (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 273-296; V. FERRARI SCHIFFER, « Dio Padre, Dio Madre? La necessità di ampliare il discorso su Dio », in G. GIORGIO (ed.), *Dio Padre Creatore. L'inizio della fede*, EDB, Bologna 2002, 115-132.

qualsiasi teismo filosofico e di qualsiasi sacro anonimo, originalità che dona un senso inedito all'esperienza dell'incontro con l'Alterità e dell'apertura sconvolgente alla Verità. In tale ottica, va detto che la ripresa della rivelazione di Dio secondo la categoria di paternità/maternità, assume tutta la sua peculiarità teologica nell'ambito della riscoperta della *simbolica trinitaria*, nella quale Dio si mostra diverso e capace di suscitare le differenze. "Vediamo dunque tutto ciò che separa la logica di un sapere sopra Dio, logica che si pone sotto il segno della identità, ed una teologia cristiana che vive sotto il segno della differenza. Nel primo caso, Dio rischia di non essere altro che un duplicato dell'uomo e l'ateismo è una soluzione logica. Nel secondo caso, Dio può diventare l'apertura liberatrice dell'uomo"³⁵.

Ma Dio-Padre/Madre esplicita anche la differenza come spazio di riconquista dell'originario che è tutt'altro dal possesso dell'origine, dal riconoscimento che azzera la diversità in quell'atto prometeico che trasforma il simbolo del Padre/Madre in fantasma privo di relazione. Qui la struttura del desiderio dell'uomo è chiamata alla conversione, cioè ad un diverso tipo di riconoscimento quale consapevolezza-accettazione dell'esistenza come *dono*: si è in virtù di un Altro, così come si impara ad essere figli nel rispetto dell'alterità paterna/materna di Dio. E', in fondo, l'intenzione della critica all'idea funzionalista di Dio che non consente all'uomo adulto nella fede di capovolgere il rapporto padrone-schiavo con quello della paternità-filiazione, buona notizia della libertà a cui siamo stati chiamati. In questa nuova relazione, la differenza suscitata da Dio diventa il presupposto per il riappropriarsi da parte dell'uomo di quella somiglianza inscritta nell'essere creatura in modo antitetico alla tentazione di misurare il divino sull'umano. Comprendiamo, però, che il principio ermeneutico della paternità/maternità di Dio si esprime in quell'analogia della compassione

³⁵ C. GEFFRÉ, «"Padre" come nome proprio di Dio», in *Concilium* 17 (1981) 81.

che si configura a partire da Gesù di Nazaret, nel quale la stessa nominazione di Dio³⁶ assume una infinita differenza qualitativa.

Il paradosso della predicazione e del messaggio di Gesù si mostra ancor di più se pensiamo al fatto che il suo stile compassionevole nell'essere Signore come servo si pone in dissonanza rispetto allo *status quo*. Difatti, proprio il suo stile sembra difficilmente inscrivibile negli stereotipi culturali della mascolinità. Osserva E. Johnson che “se una donna avesse predicato l'amore compassionevole e avesse attuato uno stile di autorità al servizio degli altri la gente avrebbe semplicemente alzato le spalle. Non si dice, forse, che le donne devono comportarsi così per natura? Ma Gesù predicò e agì in tal modo da una posizione sociale di privilegio maschile”³⁷. Come non costatare la somiglianza della fenomenologia della compassione, del farsi carico, del prendersi cura, con gli atteggiamenti tipici della femminile tenerezza, accoglienza, misericordia? Non è qui rintracciabile una declinazione materna della paternità di Dio? In altre parole, la categoria compassione apre lo spazio della riflessione a una delle istanze più significative suggerite dalla riflessione teologica al femminile³⁸, per la quale il dire Dio non può esimersi dal percepire quell'immaginario simbolico presente nella narrazione biblica che dice tutta la ricchezza dinamica della paternità/maternità di Dio. L'intenzionalità sottesa sta nella intuizione della novità che la nominazione paradossale della maternità di Dio apporterebbe alla riscoperta della originalità del Dio rivelato in Gesù, ma anche alla rivitalizzazione di un modo nuovo di vivere la novità del Vangelo. Non si può nascondere il conflitto interpretativo in atto, soprattutto nella lettura delle possibilità logico-linguistiche del simbolo che lascia trasparire una diversità tra il discorso metaforico da quello analogico, così come è presente tutta la delicatezza della nozione di *genere*³⁹ che presiede (o dovrebbe farlo) ad una elaborazione definitiva dell'identità. Va detto, altresì, che la lettura teologica della maternità di Dio, pur collocandosi nel contesto più ampio delle immagini e del simbolismo femminili del divino, esprime la ricchezza della relazione Dio-uomo-mondo entro le categorie di “interdipendenza e reciprocità di ogni vita”⁴⁰, indicative di quell'evento della maternità che è anche il generare, il

³⁶ Nell'ottica di un'ermeneutica femminile della dicibilità di Dio, lo stesso termine Dio andrebbe riscritto. Ad esempio, in D**, come suggerisce E. SCHÜSSLER FIORENZA, «*Ecclesia sempre reformanda*. Teologia come critica dell'ideologia», in *Concilium* 35 (1999) 114-123.

³⁷ E. JOHNSON, «La mascolinità di Gesù», in *Concilium* 27 (1991) 148.

³⁸ Cf. per uno sguardo sintetico ma puntuale C. HALKES, «Teologia femminista: un bilancio provvisorio», in *Concilium* 16 (1980) 164-180. Inoltre M. HUNT – R. GIBELLINI (edd.), *La sfida del femminismo alla teologia*, Queriniana, Brescia 1985² e con un approccio per modelli ermeneutica C. MILITELLO, «Visibilità e invisibilità delle donne dall'età dei padri alla nascita del femminismo», in ID. (ed.), *Donna e teologia. Bilancio di un secolo*, EDB, Bologna 2004, 23-57.

³⁹ Cf. i saggi presenti in C. MILITELLO (ed.), *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici dell'identità femminile e maschile*, SEI, Torino 1996. Mi sembra importante la precisazione di C. MILITELLO, «Visibilità e invisibilità delle donne», 52: “Il concetto di «genere» intende perciò mettere al centro tutto quanto non è biologicamente dato nella relazione di disparità uomo-donna. Ma nel farlo è la nozione di relazionalità, è l'intreccio uomo-donna che viene preso in considerazione”.

⁴⁰ S. MCFAGUE, «Dio madre», in *Concilium* 25 (1989) 184..

nutrire e il proteggere. In tal senso, la proposta che scaturisce dalla teologia al femminile riflette su due istanze che provengono dal percorso della storia teologica del Novecento. La prima, attenta ad una rivisitazione delle categorie antropologiche, come osserva R. Radford Ruether: “La ricostruzione femminista dell’immagine di Dio comincia perciò dalla ricerca di un’antropologia autentica e giusta. Poi costruisce un’immagine di Dio che possa manifestare e favorire nel miglior modo possibile la piena realizzazione del potenziale umano nelle e negli uomini”⁴¹. La seconda si inserisce nel quadro cristologico e pneumatologico della teologia della croce, in quel rovesciamento dell’idea di Dio impassibile e incapace di condividere la sofferenza e la tenerezza per l’altro. L’affermazione dell’onnipotenza debole di Dio e della sua identità relazionale individuano, anche nella ermeneutica del ruolo dello *Spirito-Sophia*, quel tratto proprio che la categoria maternità suggerisce alla comprensione dell’essere di Dio. “Il discorso su Dio dalla prospettiva dell’esperienza delle donne dà quindi nome a un Dio relazionale che ama in libertà; vede positivamente un’autentica dialettica tra Dio e il mondo, che salvaguarda la differenza mentre preserva il rapporto”⁴².

In tal senso, la compassione ribadisce un dato: il Dio cristiano non può essere compreso in una impassibilità/immutabilità incapace di rendere ragione della sua libertà d’amore, come lo stesso evento del Risorto attesta. Se Dio si prende cura in un movimento di condivisione con l’uomo e il suo cammino storico, ciò implica la possibilità di pensare che Dio può soffrire/com-patire attraverso la concretezza della storia di liberazione di ogni creatura. Va sottolineato con decisione: la compassione è luogo teologico perché mostra nel mistero dell’incarnazione la *Gestalt* di Dio, il significato della sua signoria. Vale a dire, che l’essere di Dio è connotato agapicamente, da una relazionalità compassionevole che transignifica la sua immutabilità in un *pathos* segno del suo essere-in-sé e per-noi. Sarebbe in contrasto con l’economia della rivelazione disgiungere l’*agape* dal *pathos*, perché, di fatto, condurrebbe ad uno svilimento del senso più profondo dell’evento dell’incarnazione. “Se ci è inconcepibile la sofferenza di Dio che si è voluto abbassare fino a farsi uomo come noi, la verità dell’«incarnazione»

⁴¹ R. RADFORD RUETHER, «L’“imago Dei”, la tradizione cristiana e l’ermeneutica femminista», in K. E. BØRRESEN (ed.), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001, 281.

⁴² E. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999, 439.

resta una formula vuota”⁴³. Certo, si è in presenza di una *eccedenza* che sorprende, nel momento in cui la fenomenologia della compassione assume valore paradigmatico di categoria rivelativa e, perciò, autointerpretativa di Dio. Il che porta a concludere che gli assiomi dell’apatia e dell’immutabilità sono inadeguati al concetto cristiano di Dio⁴⁴, al suo essere paterno-materno, come riteneva la teologia tradizionale che considera “Dio come l’immutabile, che è semplicemente *-actus purus-*, come colui che nella sicurezza beata, nell’assenza di bisogno di una realtà infinita, possiede già sempre nei secoli dei secoli, in un’assoluta, in un certo senso immobile, ‘serena’ pienezza ciò che egli è senza doverlo prima diventare, senza doverlo prima conseguire”⁴⁵

4 *La compassione nella soggettualità credente di Maria*

Da quanto detto, emerge un dato: la compassione tematizza una modalità di essere soggetto nella sua responsabilità storica e nella costitutiva relazione a Dio. In tal senso, è opportuno partire da una considerazione interna alla riflessione mariologica: la tematizzazione della particolarità di Maria come prototipo di una nuova umanità, rinvenibile non solo nella sua tipicità ecclesiologica, in

⁴³ D. GAROTA, *L’onnipotenza povera di Dio*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2001, 111.

⁴⁴ Cf. l’articolata riflessione di A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB. Bologna 1999, 259-314. Scrive: “Ed è proprio il massimo di onnipotenza, che si esercita in quel massimo di impotenza realizzato nella passione e nella morte di Cristo, ciò che consente e anzi impone di parlare a proposito di Dio amore, di un’*agape* capace di *pathos* e pertanto di un *motus in immutatione*, vale a dire di un supremo dinamismo di straripante automovimento senza mutabilità. Davvero il *Deus crucifixus* è il *Deus quo maior concipi nequit!*”. Di diverso avviso appare la riflessione di G. CANOBBIO, «Dio può soffrire?», in QUADERNI TEOLOGICI del SEMINARIO di BRESCIA, *Il Male, la sofferenza, il peccato*, Morcelliana, Brescia 2004, 153-205, la quale nel cercare di delineare la passione di Dio stempera il luogo comune della sofferenza di Dio come esercizio sensibile a concezioni che accolgono facilmente il consenso. In tale contesto, la passione di Cristo non è condizione necessaria per la comprensione della passione amante di Dio. Si legge: “In tal senso, òa passione di Cristo non è il luogo nativo della ‘passione’ di Dio, come se senza la croce Dio non sarebbe il Dio che ama ‘follemente’. E’ piuttosto l’occasione mediante la quale gli umani ‘vedono’ l’identità di Dio come amore, il cui amore non è suscitato dalla condizione degli umani stessi, e quindi non può essere detto ‘passione’. Si potrebbe dire che Dio in Gesù Cristo si è manifestato come un Dio ‘appassionato’, ma non come un Dio sofferente, sena ovviamente nulla negare dei patimenti di Gesù”.(204)

⁴⁵ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 286.

quanto diventa criterio interpretativo (cf. *Lumen Gentium*, VIII)⁴⁶ dell'essere credente, ma individuabile anche nella *soggettualità responsabile di un processo di liberazione*. Se Maria, “microstoria della salvezza”⁴⁷ simboleggia la dinamica storica della rivelazione, lo è per quella singolarità che le proviene dalla unicità della prossimità cristologica⁴⁸ che implica il decentramento delle proprie attese e la disponibilità ad entrare nel Mistero come condizione di comprensibilità della sua identità. Qui si coglie la densità teologica della sua *maternità*, che libera il pensare e l'esistere nella libera condivisione di ciò che si è, si sperimenta e si ha. Nell'essenza della relazione, la maternità di Maria rovescia il modo di leggere l'esperienza credente come garanzia del proprio desiderio religioso, per il fatto che la sua relazione con il Figlio si esprime nell'apertura ad una Verità che la oltrepassa, interpellandola nella possibilità o meno di accogliere l'evento. Nella inafferrabilità dell'inizio, si cela la promessa di una verità liberante che esige il coinvolgimento e la passione personale, l'aprirsi ad una reciprocità il cui significato sta nella libertà del riconoscimento e della donazione.⁴⁹

Da quest'angolatura, l'irruzione di Dio nella sua imprevedibilità, viene letta da Maria come evento di una compassione senza limiti, che rende il credere un *pensare altrimenti* e un diverso modo di essere, dove l'io si comprende nell'affidarsi all'Altro e agli altri. Il difficile è proprio nella decisione dell'affidarsi, perché tale scelta richiede la capacità di smascherare “le illusioni del nostro io competitivo, di rinunciare ad afferrarci alle nostre distinzioni immaginarie come fonte d'identità e d'immergerci in quella intimità con Dio che Gesù stesso conosce. E' questo il mistero della vita cristiana: ricevere un nuovo io, una nuova identità, che non dipende da ciò che otteniamo, ma da ciò

⁴⁶ Cf. C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 33-53; G. ZIVIANI, *La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II*, PUG, Roma 2001, 367-388; J. CORBON, «Marie, icône de l'Église de Dieu», in E. M. TONIOLO (ed.), *Maria e il Dio dei nostri padri Padre del Signore nostro Gesù Cristo*, Marianum, Roma 2001, 399-415; C. MILITELLO, *La Chiesa «Il corpo crismato»*, EDB, Bologna 2003, 250-259; 360-372; S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, Pontificia Accademia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2005, 1-140.

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

⁴⁸ Cf. le indicazioni presenti in PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore Memoria Presenza Speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Pontificia Accademia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2000, 21-22. S: DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Edizioni Confortane, Roma 1987², 175-200; V. BATTAGLIA, «Contemplare il Signore Gesù alla scuola di Maria», in S. M. CECCHIN (ed.), *Contemplare Cristo con Maria*, Pontificia Accademia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2003, 175-201.

⁴⁹ Cf. quanto scrive la CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, Lettera circolare del 25 marzo 1988, 15: “La Vergine è ad un tempo la più alta rappresentazione storica del Vangelo e la donna che, per la padronanza di sé, per il senso di responsabilità e lo spirito di servizio, si è compiutamente realizzata sul piano umano. E' stata avvertita, ad esempio, la necessità di «avvicinare» la figura della Vergine agli uomini del nostro tempo, mettendo in luce la sua «immagine storica» di umile donna ebrea; di mostrare i valori umani di Maria, permanenti e universali, in modo che il discorso su di lei illumini il discorso sull'uomo”. Sulla genesi e l'importanza di questo documento cf. I. M. CALABUIG ADAN, «L'insegnamento della mariologia nei documenti ecclesiali: dal decreto conciliare “Optatam Totius” alla lettera circolare (25-III-1988) della Congregazione per l'Educazione Cattolica», in E. PERETTO (ed.), *La Mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche collocazione e metodo*, Marianum, Roma 1992, 141-256.

che siamo disposti a ricevere”⁵⁰. Non meraviglia, di conseguenza, che nell’Immacolata Concezione è sigillata la verità dell’umano segnato dalla possibilità di vivere un’esistenza riconciliata⁵¹, non lacerata dalla conflittualità del negativo che distorce e disgrega l’uomo, fino allo smarrimento dell’identità autentica. E’ l’espressione di una *relazione qualitativamente differente* che dice la possibilità reale di ricostruire in sé e nel rapporto con il Dio con noi il significato più profondo del nostro essere. Maria, mentre costituisce una ferita del desiderio umano di manipolare la realtà secondo una logica narcisistica del vivere per sé, al contempo indica nell’evento della comunione con Dio quel di più di senso che innerva l’esistenza del *pathos* di Dio.

Ne consegue che dall’evento di compassione cono dono di Dio, scaturisce l’*esperienza del discepolato come espressione della propria identità e vocazione*. In Maria la sua identità è intimamente connessa con la sua vocazione⁵², l’essere madre è segno dell’autenticità di una esistenza che fa germinare un mondo altro, nuovo. Nella concreta banalità e durezza del quotidiano⁵³, Maria partecipa al progetto creativo del Dio di Gesù Cristo, insegnando che è la vita di ogni giorno il cantiere dove si costruisce la storia della salvezza. Qui va collocata la rivoluzione della sua *santità* che, nel riconoscimento di una Alterità che la oltrepassa, mostra Maria sorella e compagna dell’avventura cristiana⁵⁴. Si potrebbe quasi dire che la forza della sua santità sta nell’aver tematizzato e sintetizzato l’esperienza del discepolato nell’*eccomi*. “Ecco la serva del Signore” (Lc 1, 38), che è più di una semplice affermazione di disponibilità, perché mostra come l’identità sia segnata dall’incontro costante con l’alterità. Dinanzi all’altro, l’io è un essere interpellato, chiamato ad una parola che dipende da un’altra parola. Il discepolato di Maria sta proprio in questa differenza etica che dice ospitalità e passione per il Regno come segno della relazione con l’altro. Non parte da un io preoccupato di gestire tutta l’ampiezza di una scelta, ma dal gesto che la espone al Tu, al tu Dio. In questo senso, la vocazione di Maria corrisponde alla sua

⁵⁰ H. NOUWEN - D. McNEILL -D.A.MORRISON, *Compassione, una riflessione sulla vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2004, 31.

⁵¹ Cf. G. COLZANI, «Il ‘consenso’ di Maria Immacolata al progetto salvifico di Dio», in E. M. TONIOLO (ed.), *Il dogma dell’Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Marianum, Roma 2004, 365-394. Tale consenso si è tradotto in gesti eloquenti ed essenziali, come annota G. BRUNI, «Maria di Nazaret donna del silenzio e dell’ascolto», in M. M. PEDICO (ed.), *Maria di Nazaret itinerario del lieto annuncio*, Edizioni Monfortane, Roma 1998, 50-59. Si vedano, infine, le riflessioni di M. SHIVANANDAN, «Mary’s Immaculate Conception and Theological Anthropology», in *Anthropotes* 20 (2004) 419-436.

⁵² Cf. le riflessioni di K. RAHNER, «Maria e l’apostolato», in ID., *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, Edizioni Paoline, Roma 1964, 195-200; 215-220.

⁵³ E’ quanto sottolinea il documento conciliare *Apostolicam actuositatem*, 4, in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1971, 931. Cf. le intense riflessioni di A. BELLO, *Maria donna dei nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 11-16.

⁵⁴ La sequela è un evento che chiama ad un cambiamento delle proprie precomprensioni, dei riferimenti educativi ed anche della situazione originaria di appartenenza. Neanche la maternità di Maria, per quanto singolare e unica (cf. G. COLZANI, «Maria», in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 922: “In questa luce la verità mariana centrale è, senza alcun dubbio, la verità della maternità: nelle Scritture e nella tradizione, essa esprime la singolare vicinanza di Maria a Gesù Cristo. Attorno ad essa si possono raccogliere tutte le altre affermazioni”) può essere rivendicativa di un approccio diverso dalla logica del Regno. Cf. C. OSIZK, «Il Nuovo Testamento e la famiglia», in *Concilium* 31 (1995) 25.

identità che si esprime nella relazione di *maternità-sororità*, espressioni queste che indicano la generazione di una vita differente⁵⁵, non dissipata né vissuta passivamente. Così si esprime C. Militello: «Maria non vive la sua partnership salvifica in una condizione di santità edulcorata che la colloca fuori degli eventi che la interpellano e ai quali momento per momento deve dare risposta. Vive sulla terra e su quella terra, legando le sue attese e le sue speranze alla durezza di vita in cui allora è relegata ogni donna, ogni madre di famiglia. Sottratta alla maternità per farsi discepola vive questa rivoluzione interiore, questa diversa accettazione di sé e del Figlio, che non le appartiene più e al quale forse, con fatica, sottrae momenti di attenzione e di tenerezza»⁵⁶. Nel riconoscimento di Dio, nella scoperta della propria creaturalità e di un mondo che è lo spazio nel quale vivere la profezia della fede⁵⁷, il credente, sulla scia di Maria, pone le premesse perché avvenga la storia della salvezza. Oltre la concezione di un umanesimo ateo che pensa il mondo e la vita come pura casualità, in cui non c'è nulla di profondamente serio e stabile; al posto di una visione religiosa che si piega nell'affannosa rincorsa al proprio sé, essere discepoli del Cristo significa attuare la propria vocazione come liberazione dalla falsa immagine di sé e del mondo. Il credente è tale nella misura in cui scopre che esistere vuol dire essere chiamati alla responsabilità e alla compassione.

Un ultimo dato, infine, in quella che si può chiamare l'*etica della visitazione e della solidarietà*. Se il credere dona forma e qualità nuova dell'esistenza, è perché è in grado di condurre il soggetto a scelte che fanno della condivisione uno stile di vita. Il gesto emblematico della visitazione rompe l'ambiguità del tempo e dello spazio della liberazione-salvezza intesi nell'intimità della propria spiritualità, nel momento in cui finisce il tempo della legge e comincia il tempo del dono e della gratuità. L'attenzione all'*altro*, che implica sempre un esodo, una fuoriuscita dal privatistico; la riscoperta e la riaffermazione della *comunione interpersonale*, che scandisce il vero movimento verso la libertà; la religione del *dono* e della *povertà* (come mostra il *Magnificat*)⁵⁸ che contro ogni evidenza interrompe le amnesie della fede e produce lo scandalo della speranza., esprimono la responsabilità e la soggettualità di Maria segno della novità inaugurata dallo Spirito santo. Ciò si comprende ancor di più nell'esperienza emblematica della compassione, quella della capacità di assumere il dolore come fallimento e scandalo, pur nella verità propedeutica all'unica risposta possibile. In tal senso, l'immagine della *Mater dolorosa*⁵⁹ contiene simbolicamente quella profonda

⁵⁵ Cf. G. LAFONT, «Dieu comme don et Marie son icône», in TONIOLO (ed.), *Maria e il Dio*, 19-40.

⁵⁶ C. MILITELLO, «Maria di Nazaret compagna e sorella», in PEDICO (ed.), *Maria di Nazaret*, 31.

⁵⁷ E' questa una delle chiavi di lettura dello specifico della santità cristiana; cf. C. DOTOLÒ, «"Una gente santa..." (LG 9). La santità del popolo di Dio», in C. MILITELLO (ed.), *Chiesa di santi. Modelli e forme di santità laicale*, EDB, Bologna 2005, 33-55.

⁵⁸ Sia sufficiente il rinvio a R. LAURENTIN, *Le Magnificat. Action de grâce de Marie*, Desclée de Brouwer, Paris 1991 e a A. VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, EDB, Bologna 1987.

⁵⁹ Cf. l'ampio e documentato saggio di A. SERRA, «L'Addolorata, una icona da rivisitare?», in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004) 226-252, il quale evidenzia come l'Addolorata sia testimonianza della debolezza di Dio, in

verità sulla vita umana che è il dolore e le differenti forme di sofferenza. L'assurdo che promana da qualcosa che urta, o sembra farlo, l'incondizionato processo di autoemancipazione dell'uomo, viene a scontrarsi con l'apparente non-senso che si cela dietro il fatto che la liberazione radicale della propria personalità passa proprio attraverso l'accoglienza della sofferenza in un esercizio di compassione. La scena di Maria ai piedi della croce, provoca la nostra intelligenza ad entrare nella densità esistenziale del mistero del dolore, in quanto principio ermeneutico della nostra destinazione. Così si esprime L. Pinkus: "Nelle parole e nei gesti di quella scena è indicato che la persona umana può rendere creativa la sofferenza, può assumere come Maria, una posizione tale da rovesciare lo stesso evento dolorifico nel senso di volgerlo, da potenziale fattore di lutto e di depressione, in partecipazione all'emergere delle energie liberatrici che portano a compimento la nuova creazione"⁶⁰.

Qui sta la forza rivoluzionaria di una vita che non si accontenta dell'ordine esistente e lotta per ricreare una realtà il cui significato sta nel convivere nell'amore e nella costante ricerca della dignità dell'altro. La vera liberazione, l'impossibile che s'incunea nelle vene del possibile talvolta appesantito dalla stanchezza dell'insuccesso, dalla convinzione che nulla potrà cambiare, sta nella logica della sororità che Maria esprime, trasformando la sua autorità in servizio, nel primato di una prossimità solidale. Si potrebbe quasi dire che nella sonorità che si affianca alla maternità, cambia la modalità della relazione, dove non c'è più né servo né padrone, ma ognuno è al tempo stesso l'uno e l'altro. " Maria come vergine e madre non deve essere intesa come una duplice, impossibile proposta, come un'ideale inimitabile, deve invece essere vista come un importante simbolo cristiano che significa autonomia e relazione, forza e tenerezza, lotta e vittoria, potenza di Dio e azione umana, non in competizione ma in collaborazione"⁶¹. Si creano così le condizioni perché la compassione e la solidarietà diventino criteri di un'esistenza vissuta sì *verso* un altro, ma soprattutto *con* l'altro, come costruzione comune.. E' questa "teologia del rovesciamento delle situazioni"⁶² che assume la sua valenza profetica nel Magnificat, a far emergere il modo con cui il credente e la comunità ecclesiale sono chiamati a testimoniare il paradosso del Vangelo che, in qualità di memoria sovversiva, narra la compassione di Dio come unico accesso al segreto di un'autentica esistenza.

5 Per concludere

quell'evento di autoumiliazione di Dio nel quale è stata coinvolta Maria "nello scandalo di un Dio che soffre e muore come l'ultimo di noi" (237).

⁶⁰ L. PINKUS, *Il mito di Maria un approccio simbolico materiale per la comprensione della psicodinamica del femminile nell'esperienza cristiana*, Borla, Roma 1986, 108.

⁶¹ A. CARR, *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana ed esperienza delle donne*, Queriniana, Brescia 1991, 228.

⁶² S. M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (Mt 1,20). *Maria e l'ecumenismo nel postmoderno*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 143.

La categoria della compassione, pur nella sua fragilità, introduce nell'orizzonte della riflessione teologica, una modalità di pensiero che sembra sfiorare l'utopia di un messaggio profondamente provocatorio. Affermare che Dio è soggetto di compassione significa mostrare che la presenza di Dio nella storia è fondamento della liberazione dell'uomo, perché nella sua cura per noi è possibile cogliere creativamente nuove possibilità di futuro e di vita. La stessa vicenda di Gesù, il suo itinerario di sofferenza, vulnerabilità e impotenza fino alla morte, non contraddicono la sua forza messianica, ma la situano nelle condizioni di una compassione che anticipa la resurrezione come evento della vita e reale precorritivo della giustizia e dell'amore. E', in fondo, questo il *leit-motiv* del Magnificat, nel quale è condensato simbolicamente l'esperienza di Maria, che non si è rassegnata a subire l'esistenza, ribellandosi a quanto calpesta la dignità di ogni persona e schierandosi dalla parte del Dio che usa misericordia nei riguardi di coloro che contano poco o nulla davanti agli occhi della storia. "La lieta notizia non consiste nella rivelazione di un segreto capace di sollevare la terra e cambiare la storia (sebbene sia anche questo), ma è l'evangelo dell'innamoramento di un Dio appassionato, il quale considera l'oggetto del suo amore l'uomo/la donna, più importante della sua stessa vita. Al centro del cristianesimo c'è il *Magnificat*, con il decalogo del Dio appassionato"⁶³ Ronchi 45 Tutto ciò dice che la novità cristiana vive di questa passione che è capacità di donare la propria vita, oltre il mito dell'efficienza e del *self-control*. Non è, forse, la compassione quel desiderio e quella tensione verso l'altro, il suo volto, la sua presenza interrogante che mette in movimento e dona sapore alle cose? In tal senso, la compassione è *testimonianza* di una soggettività credente liberata dall'amore, è apertura che richiede costantemente relazione con l'alterità. In questa attenzione all'altro, il soggetto scopre i tratti della sua identità, il valore dell'incontro che chiama alla conversione, la condizione di una *way of life* evangelica. Ma la compassione è anche *riserva critica* nei riguardi del mondo e della storia, perché pone disordine e crisi in quelle situazioni standardizzate, abituate a vivere secondo moduli egocentrici e strutturalmente ingiusti. Per questo, essere compassionevoli significa vivere la passione per la vita e i suoi obiettivi/valori che si relazionano alla nostra identità finita, ma vuol dire anche entrare nella logica del desiderio di Dio, il cui *pathos* si è mostrato nel dono totale di Sé. "I credenti, che intendano «vivere nel *pathos* di Dio», non potranno scendere a compromessi, che sono dettati dalla pigrizia e che in ultima analisi non significano altro se non un adattamento a situazioni solo apparentemente inevitabili. Non potranno accettare che le contraddizioni vengano occultate ed assolutizzate a tutto detrimento di chi è senza potere e non ha voce"⁶⁴.

⁶³ E. M. RONCHI, *Bibbia e pietà mariana. Presenza di Maria nella Scrittura*, Queriniana, Brescia 2002, 45.

⁶⁴ J. WERBICK, *Soteriologia*, Queriniana, Brescia 1993, 275. Da quest'angolatura riflette e insiste, anche con accenti critici, E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Gesù, Figlio di Miriam, Profeta della Sophia. Questioni critiche di cristologia femminista*, Claudiana, Torino 1996, che nell'ultimo capitolo evidenzia l'incidenza storica di Maria nei processi di liberazione, proprio a partire dalla narrazione del *Magnificat*.

