



Filialità

Percorsi di riflessione e di ricerca

A cura di

Marcella FARINA
Rosangela SIBOLDI
Maria Teresa SPIGA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

Filialità

Percorsi di riflessione e di ricerca

A cura di

Marcella FARINA
Rosangela SIBOLDI
Maria Teresa SPIGA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

© 2014 Libreria Editrice Vaticana
00120 Città del Vaticano
Tel. 06 69 88 10 32 - Fax 06 69 88 47 16
www.libreriaeditricevaticana.com
www.vatican.va

ISBN 978-88-209-9295-8

PREFAZIONE

NEI SENTIERI DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

YVONNE REUNGOAT

1. Premessa

Nel cuore dell'umanità risuona e risplende l'Evangelo: Dio ci ama; Gesù, il Crocifisso, ne è la piena rivelazione; in Lui, il Figlio, diventiamo figli e formiamo la sua famiglia.

Questo gioioso annuncio proclama la Chiesa, sacramento della Nuova Umanità, che fa l'esperienza gioiosa di invocare "Abbà!", consapevole di «quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! [...]. Noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a Lui, perché Lo vedremo così come Egli è» (1Gv 3,1-2).

In questo dono misericordioso e misterioso si compie il progetto di salvezza nel quale Maria occupa un posto singolare. Paolo lo sintetizza in modo mirabile: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: "Abbà, Padre!". Quindi non sei più schiavo, ma figlio; se poi figlio, sei anche erede per volontà di Dio» (Gal 4,4-7). Di qui l'incoraggiamento: «Voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!"» (Rm 8,15).

Nei sentieri della Nuova Evangelizzazione la Chiesa di oggi continua a proclamare al mondo intero questa lieta notizia. Le nuove generazioni, quindi le famiglie, hanno bisogno di questo annuncio, di questa luce radiosa che nasce dalla fede e «arriva al centro più profondo dell'esperienza di ogni uomo, che viene alla luce grazie all'amore ed è chiamato ad amare

per rimanere nella luce»¹. La fede rischiarà l'esistenza umana e «fa comprendere l'architettura dei rapporti umani, perché ne coglie il fondamento ultimo e il destino definitivo in Dio, nel suo amore»²; «aiuta a cogliere in tutta la sua profondità e ricchezza la generazione dei figli, perché fa riconoscere in essa l'amore creatore che ci dona e ci affida il mistero di una nuova persona»³.

L'educazione è la via privilegiata attraverso la quale l'annuncio evangelico si fa storia, entrando nei dinamismi di crescita della persona nella sua ampia e complessa realtà relazionale. La Chiesa in questa direzione ha un ricco patrimonio pedagogico da mettere in campo, da valorizzare e da donare. Esso è stato ed è vissuto e pensato soprattutto con il grande apporto dei carismi della vita consacrata.

Il presente volume si colloca in questa prospettiva proponendo un articolato e ricco contributo di studi ove l'apporto spirituale ed educativo delle Figlie di Maria Ausiliatrice risulta un punto di confronto utile anche per coloro che condividono altre esperienze evangeliche ed altre prospettive religiose. Ne incoraggio volentieri la lettura nella speranza che nel mistero della filialità divina e della famiglia di Dio tutti possano trovare la sorgente della loro felicità, il senso della pienezza di vita.

In apertura mi sembra opportuno segnalare in sintesi *alcune coordinate* intorno ai seguenti nuclei tematici: *La filialità, condizione e vocazione per l'umanità; Un ritorno alla Sorgente; Custodi della memoria per la profezia; Con il cuore grato ed esultante come Maria; Nel rapporto tra le generazioni; Nell'Ausiliatrice consapevoli della maternità / paternità evangeliche.*

2. La filialità, condizione e vocazione per l'umanità

Nell'ottica di un'antropologia non riduttiva e di una *razionalità allargata* aperta al trascendente, la verità sulla persona umana emerge in tutta la sua pienezza al di là di concezioni empiriste e funzionaliste, indicando proprio nella filialità una categoria originaria come condizione dell'essere

¹ PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica: *Lumen Fidei* (LF), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, n. 32.

² *Ivi*, n. 51.

³ *Ivi*, n. 52.

umano e come orientamento del suo stesso divenire, della sua vocazione.

La filialità permette di scoprire la persona umana come realtà spirituale e relazionale, fundamentalmente aperta al Tu di Dio e degli altri e in rapporto con tutta la creazione.

Questa condizione dell'essere umano, dal punto di vista educativo, indica anche la sua vocazione: riconoscere il legame con il Tu di Dio, costruirsi in relazione con altri esseri umani, riscoprire l'interdipendenza con il creato. In questo modo la condizione di filialità diventa luogo di incontro e di assunzione di responsabilità nei confronti della storia, evidenzia il legame indissolubile e prezioso con le creature umane, con gli altri esseri viventi e con l'intera creazione.

L'essere figlie e figli permette di riscoprirsi sorelle e fratelli nella pratica della *buona reciprocità* per la quale insieme si converge verso il bene comune, nella cura della vita, intessendo relazioni umanizzanti che costruiscono comunione. Tale prospettiva apre nuovi orizzonti di creatività, generatività, solidarietà, condivisione, amore creativo, mutuo arricchimento nel reciproco dare e ricevere.

Il rapporto educativo in questo *humus* acquista il suo vero significato, perché favorisce il fecondo raccordo tra l'azione dell'educare e dell'educarsi, in un processo che implica l'esperienza di un modo di pensare, parlare, sentire, amare, agire, proiettarsi nel futuro. In questa singolare coniugazione di atteggiamenti educanti ed educatori diventano veri interpreti e testimoni dell'umano.

Nel ricomprendere la realtà dell'umano è fondamentale andare alla sorgente evangelica, proprio perché lo specifico della Rivelazione biblico-cristiana ha struttura teoantropologica, per cui il divino illumina l'umano e l'umano emerge come luogo della libera accoglienza del divino.

3. Un ritorno alla Sorgente

Il senso ultimo della filialità, nella visione cristiana, è offerto dalla Rivelazione. Dio è Padre di tutti noi: figli suoi amati, chiamati a un progetto di vita nuova che si concretizza nell'esperienza di essere fratelli e sorelle, padri e madri. Infatti, «la luce della fede possiede un carattere singolare, essendo capace di illuminare tutta l'esistenza dell'uomo [...]. La fede nasce

nell'incontro con il Dio vivente, che ci chiama e ci svela il suo amore, un amore che ci precede e su cui possiamo poggiare per essere saldi e costruire la vita. Trasformati da questo amore riceviamo occhi nuovi, sperimentiamo che in esso c'è una grande promessa di pienezza e si apre a noi lo sguardo del futuro»⁴. In questo processo si realizza un fecondo incontro tra la fede e la ragione che «nutre anche l'impegno delle comunità cristiane nel campo dell'educazione e della cultura. Un posto speciale lo occupano in queste le istituzioni formative e di ricerca: scuole e università. Ovunque si sviluppano le conoscenze dell'uomo e si dà un'azione educativa, la Chiesa è lieta di portare la propria esperienza e il proprio contributo per una formazione della persona nella sua integralità [...]; l'apertura alla trascendenza, propria di ogni sincero itinerario culturale ed educativo, deve completarsi in cammini di incontro con l'evento di Gesù Cristo e della sua Chiesa»⁵.

Nel presente volume diversi studi ci riportano alla sorgente vitale, al nucleo originario e singolare dell'esperienza cristiana: *essere figli nel Figlio*. L'essere figli non è un nostro progetto; è un disegno di Dio che ci invita ad accogliere il mistero della Sua paternità e ad esserne segno tra le giovani generazioni.

La *filiatilità* rimanda alla nostra provenienza: veniamo dal Padre, fonte di vita, che ci ama come figli prediletti; grazie al Figlio diveniamo, siamo figli del Padre e fratelli e sorelle tra noi; lo Spirito Santo grida in noi "Abbà" e ci educa ad essere figli; Maria è la Madre donataci da Gesù.

L'essere Figlio di Maria è l'esperienza propria di Gesù di Nazareth. L'evangelista Marco segnala che Gesù è così identificato: "Non è costui il Figlio di Maria?", dicono perplessi i suoi concittadini. L'essere Figlio di Maria appartiene alla Sua identità. Come ci fa partecipi del suo essere Figlio di Dio, così ci partecipa del suo essere Figlio di Maria. Questa stupenda realtà costituisce il cuore della buona notizia: in Lui siamo figli nella duplice dimensione divina e umana e, quindi, siamo in profonda comunione tra noi, formando la sua grande Famiglia.

La ricomprensione di questo mistero riempie il cuore di intensa gioia, perché dà consistenza all'esperienza umana radicale di essere figli e figli.

⁴ *Ivi*, n 4.

⁵ SINODO DEI VESCOVI - XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *Messaggio al Popolo di Dio, Roma 26 ottobre 2012*, n. 10, in http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20121026_message-synod_it.html (15-12-2012).

Condividendo l'atteggiamento contemplativo di Maria, acquisiamo pure una nuova consapevolezza circa il mistero della *maternità e paternità*.

Ne consegue che più scopriamo Maria e ci uniamo al suo mistero, più approfondiamo la nostra fede, la nostra vocazione umana, la nostra missione nella Chiesa, la nostra consapevolezza di essere figlie e figli di Lei, il nostro dono-compito di condividere la sua maternità in una *maternità e paternità spirituali*.

Gli studi qui proposti ce ne illustrano le coordinate fondamentali, esplicitando e concretizzando la *maternità* e la *paternità spirituali* in senso *educativo*. La ricerca non si ferma al *già acquisito*, ma spinge nel *non ancora*, per gli appelli che sorgono dalla cultura attuale, dai bisogni educativi dei giovani, dalle domande di dignità delle donne, dai molteplici problemi delle famiglie. Il cammino, quindi procede in avanti, coltivando e promuovendo la cultura dell'incontro.

4. Custodi della memoria per la profezia

«È attraverso una catena ininterrotta di testimonianze che arriva a noi il volto di Gesù [...]. Il passato della fede, quell'atto di amore di Gesù che ha generato nel mondo una nuova vita, ci arriva nella memoria di altri, dei testimoni, conservato vivo in quel soggetto unico di memoria che è la Chiesa»⁶.

Nel volume sono proposte delle luminose testimonianze che provengono da un *mondo carismatico* particolarmente *sensibile* all'*educazione integrale alla scuola di Maria*: è quello di alcune Figlie di Maria Ausiliatrice. Si tratta di quadretti paradigmatici a modo di sondaggio di una realtà molto ricca e variegata. Essi, mentre ci pro-vocano per la radicalità evangelica, ci incoraggiano ad essere *donne e uomini di memoria*, ad accogliere e conservare, come Maria, nel cuore e nella mente fatti e parole di persone che hanno sperimentato la bellezza e la grazia dell'appartenenza filiale a Dio e alla Vergine. Portare alla memoria questi vissuti favorisce la trasparenza della vita cristiana e il coraggio dell'annuncio sulle vie della Nuova Evangelizzazione. La storia ci fa uscire dal nostro piccolo mondo per introdurci in una comunità più ampia; ci rende più consapevoli di essere

⁶ LF, n. 38.

membra vive della società dei santi in senso diacronico e sincronico, collegando le genealogie umane e di fede.

L'accoglienza della testimoniata, proveniente da contesti e tempi diversi, ci illumina sui processi dell'inculturazione della fede, perché con modalità tipiche le testimoni hanno saputo esprimere la dedizione filiale a Maria in scelte e gesti profetici nel quotidiano, con un'attenzione particolare verso gli ultimi.

Di qui l'appello a non disperdere questa risorsa storica e a custodire e promuovere la *memoria*.

La cultura, oggi, offre strumenti più pertinenti per raccogliere e coltivare, in modo grato e critico, il ricordo delle generazioni passate. Ne consegue che abbiamo più responsabilità nel custodire con cura la "memoria storica" come un tesoro non solo della Chiesa, ma dei popoli. È un modo singolare di scoprire e coltivare l'inculturazione del Vangelo.

5. Con il cuore grato ed esultante come Maria

La cultura attuale tende a smarrire la consapevolezza e il senso della *filialità*, quindi dell'interdipendenza. Enfatizza l'autonomia più assoluta e rimuove la struttura relazionale della persona. Molti genitori ed educatori, disorientati e scoraggiati, sono tentati di rinunciare al loro compito di padri/madri. Così, sono sempre più numerosi i bambini e i giovani che si sentono orfani con gravi conseguenze per la loro crescita, perché nessun essere umano può prescindere dall'essere stato generato. L'essere figlio, infatti, è un'esperienza costitutiva, non circoscrivibile ad un momento della vita; caratterizza tutta l'esistenza nel suo procedere dinamico verso la sua pienezza in umanità.

Di essa segnalo alcune coordinate.

L'esperienza filiale è esperienza di *libertà*, in quanto fa superare ogni schiavitù e paura, alimenta la percezione di essere amati e di poter amare. E dove c'è l'amore c'è la libertà.

È *esperienza di gratuità*: esistiamo perché siamo pensati, amati, chiamati per nome, voluti prima di ogni nostra scelta e di ogni nostro merito.

La gratuità apre alla *reciprocità* per l'intimo nesso esistente tra essere amato e amare, tra dono e accoglienza riconoscente. La perdita del senso della filialità inaridisce il senso della gratitudine. È particolarmente elo-

quente in questa direzione l'importanza che Don Bosco ha dato alla riconoscenza e alla festa della riconoscenza nel processo educativo. È pure di grande rilievo e motivo di riflessione il fatto che egli abbia fondato una congregazione religiosa, le Figlie di Maria Ausiliatrice, nella quale non solo si coltivasse la devozione mariana, ma fosse monumento vivente di gratitudine a Maria. Un "monumento vivo di gratitudine" esige una forte unione tra i membri come tra pietre vive; è finalizzato a celebrare il Signore per la sua tenerezza e la sua misericordia; è dedicato a Maria, quindi ha un rapporto singolare con Lei, un rapporto riconoscente delle figlie verso la madre che coinvolge nel suo mistero, nel suo atteggiamento di grata contemplazione delle "grandi opere di Dio" e di materna sollecitudine verso gli altri. L'Ausiliatrice, introducendoci nella sua filialità e nella sua maternità, con la sua presenza preserva la nostra vita dalla superficialità, dalla frammentazione, dalla banalità.

Di qui, come da naturale conseguenza, scaturisce il GRAZIE a Lei quale prolungamento del suo *Magnificat*.

Il *Magnificat* è stato definito lo specchio dell'anima di Maria, colma di stupore per quello che Dio opera nella storia e piena di compassione per i poveri. Il suo pregare rispecchia quello di Gesù: "Ti benedico, Padre...". Ed Ella: "L'anima mia magnifica il Signore!". Percepisce la paternità di Dio, origine e fonte della sua vita. Da Lui si sente profondamente pensata, amata, scelta tra tante altre giovani per divenire tenda e abitazione dell'Altissimo, quindi accoglienza dei figli di Dio, a partire dagli ultimi.

A Lei guardiamo e in Lei ci rispecchiamo nel riconoscere nella storia della Chiesa e del mondo intero le opere divine di infinita misericordia, proclamando il *Magnificat*.

6. Nel rapporto tra generazioni

La coscienza filiale promuove la consapevolezza di appartenere ad un'unica famiglia e di ritenere gli altri come sorelle e fratelli da accogliere nella loro diversità, perché partecipi dell'unica umanità, appartenenti in Cristo all'unica Famiglia delle figlie e dei figli di Dio.

Da questa consapevolezza deriva il vero senso della dipendenza e interdipendenza, l'atteggiamento di ascolto, il superamento dell'egocentrismo, la disponibilità al servizio reciproco.

Oggi si fa strada un paradosso: emerge un senso di protagonismo che esclude l'altro, mentre emerge un senso di passività e di delega. La genuina dipendenza si traduce nella vera interdipendenza, perché la coscienza di essere un'unica umanità favorisce il senso delle genealogie e delle generazioni, la comunione tra soggetti diversi per età, doni di natura e di grazia, in uno scambio fecondo di esperienze, nell'aiuto reciproco, nella sollecitudine a coniugare quotidianamente la gratitudine dell'essere generati con la responsabilità nel generare, quindi la filialità come tratto che deve caratterizzare anche la maternità e la paternità, senza rimuovere le differenze di responsabilità, di ruolo e di compito.

Il rapporto intergenerazionale è molto importante nei sentieri della nuova evangelizzazione. Lo sottolinea il Sinodo richiamando proprio il ruolo della famiglia: «Fin dalla prima evangelizzazione la trasmissione della fede nel susseguirsi delle generazioni ha trovato un luogo naturale nella famiglia [...]. La vita familiare è il primo luogo in cui il Vangelo si incontra con l'ordinarietà della vita e mostra la sua capacità di trasfigurare le condizioni fondamentali dell'esistenza nell'orizzonte dell'amore»⁷.

Non è secondario che proprio alla famiglia si ispira la spiritualità salesiana pure nella sua prospettiva educativa. Don Bosco e madre Mazzarello hanno fatto delle loro comunità una famiglia: luogo di relazioni, spazio di amore e di libertà dove si valorizzano le persone favorendone la crescita.

Dire famiglia è dire condivisione, ascolto, dialogo, accoglienza delle generazioni, superamento dell'individualismo e dell'autoreferenzialità. Questa struttura relazionale qualifica l'educazione che è sempre dinamica di relazione, progetto condiviso, esercizio attivo di filialità, sororità/fraternità e maternità/paternità.

Dire famiglia è dire fundamentalmente radice comune: comune umanità, comune Battesimo, comune carisma.

La *famiglia* è anche il luogo emblematico del nutrimento: sedere e condividere la stessa mensa. Nella famiglia spirituale l'Eucaristia ne è il centro: qui la Chiesa, sacramento della nuova umanità, nasce nel suo essere e nella sua missione, nasce come famiglia di Dio.

Don Bosco e madre Mazzarello hanno sottolineato con la vita e con la prassi educativa la centralità dell'Eucaristia e la presenza di Maria, perché *Caro Christi caro Mariae*.

⁷ SINODO DEI VESCOVI - XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *Messaggio*, n 7.

Giovanni Paolo II con una certa insistenza richiama l'intimo nesso tra spiritualità eucaristica e spiritualità mariana specie quando considera il percorso dell'umanità verso il Terzo Millennio, bisognosa del Salvatore e della sollecitudine della Madre. «Questa sua maternità è particolarmente avvertita e vissuta dal popolo cristiano nel *sacro convito* [...], nel quale si fa presente Cristo, il suo *vero corpo nato da Maria Vergine*. Ben a ragione la pietà del popolo cristiano ha sempre ravvisato un *profondo legame* tra la devozione alla Vergine santa e il culto dell'Eucaristia: è, questo, un fatto rilevabile nella liturgia sia occidentale che orientale, nella tradizione delle Famiglie religiose, nella spiritualità dei movimenti contemporanei anche giovanili, nella pastorale dei santuari mariani, *Maria guida i fedeli all'Eucaristia*»⁸.

7. Nell'Ausiliatrice consapevoli della maternità / paternità evangeliche

Assumere la dimensione filiale e fraterna dell'esistenza significa aprirci alla prospettiva della maternità e paternità spirituali vissute nella gratuità e nel dono, nella reciproca responsabilità che si traduce nel servizio agli altri. La persona cresce, infatti, nel dono di sé e nella *buona reciprocità*.

Oggi questo tratto è molto importante da coltivare in se stessi e da promuovere negli altri, specie in chi condivide la stessa missione. È una delle condizioni che favoriscono la costruzione di quel tessuto umano senza il quale non vi è futuro.

La *questione antropologica* interpella in questa prospettiva di futuro per la complessità di interrogativi e di perplessità che suscita non solo nei giovani, ma nell'umanità. Certo le nuove generazioni sono le più colpite, perché sono più vulnerabili. Quotidianamente, nell'incontro con loro, cogliamo le loro paure e domande, ma anche i loro sogni e aspirazioni, la voglia di scommettere la vita per grandi e nobili ideali. Hanno bisogno della presenza di adulti come madri e padri spirituali. Ma, per essere davvero accanto a loro come guide e aiuto occorrono competenze spirituali e professionali. Essi hanno bisogno di *toccare e vedere* che al centro della

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica: *Redemptoris Mater*, 25 marzo 1987, n. 44, in *Enchiridion Vaticanum (EV)/10*, Dehoniane, Bologna 1989, 1396.

nostra vita c'è Gesù e, conseguentemente, c'è l'urgenza di essere per loro aiuto, *educatrici ed educatori felici di trasmettere Gesù e il suo amore* in un clima di famiglia ove l'esperienza della filialità si intreccia nella gioia con la bellezza e la sicurezza della maternità e paternità.

L'Ausiliatrice è luce e guida in questa scommessa storica come lo è stata nel passato in tempi, forse, più duri e oscuri dei nostri. Nella missione educativa, valorizzando la ricca tradizione mariana ecclesiale e in specie salesiana, emerge l'appello a proporre vie di educazione ispirate a Maria, divenendo con la nostra vita riflesso della sua bontà materna e individuando *modalità nuove e creative* per presentarla ai giovani, alle famiglie, a tutti, perché dove c'è Maria c'è speranza.

SR YVONNE REUNGOAT

Madre generale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice

SOMMARIO

YVONNE REUNGOAT, <i>Prefazione. Nei sentieri della nuova evangelizzazione</i>	5-14
MARCELLA FARINA, <i>Introduzione. Filialità, una categoria che interpella il percorso di identità umana, cristiana e carismatica</i>	17-32
GRAZIA LOPARCO, <i>Tre testimoni di filialità mariana. Orizzonte storico. Questioni metodologiche e prospettive</i>	33-58
ANNA ŚWIATEK, <i>Madre Laura Meozzi testimone di filialità mariana</i>	59-80
MAURICIO VÍQUEZ LIZANO, <i>Suor María Romero testimone di "filialità mariana"</i>	81-92
MARGARET MATHAI, <i>Suor Nancy Pereira (1923-2010) aiuto dei poveri con l'aiuto di Maria Ausiliatrice</i>	93-123
ROBERTO MANCINI, <i>Coscienza evangelica e antropologia della filialità</i>	124-139
MILENA STEVANI, <i>Aspetti evolutivi e psicodinamici della relazione filiale</i>	140-201
ROMANO PENNA, <i>I tre livelli della filiazione secondo il Nuovo Testamento</i>	202-236
ALFONSO LANGELLA, <i>Prospettive di mariologia contemporanea e filialità</i>	237-279

MARIA SPÓLNIK, <i>Verso l'educazione alla filialità oggi. Scommettere sulla verità, sull'amore e sull'educazione</i>	280-311
MARTHA SÉIDE, <i>Per una rigenerazione filiale. La via mariana dell'educazione</i>	312-331
PIERA RUFFINATTO, <i>L'esperienza della filialità mariana e i risvolti educativi nel Sistema Preventivo di San Giovanni Bosco</i>	332-372
PIERA CAVAGLIÀ, <i>L'esperienza della filialità e i risvolti educativi in Santa Maria Domenica Mazzarello e nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice</i>	273-408
MARCELLA FARINA, <i>Prospettive: nei percorsi della nuova evangelizzazione</i>	409-423
GIUSEPPINA DEL CORE, <i>Postfazione</i>	425-429

INTRODUZIONE

FILIALITÀ, UNA CATEGORIA CHE INTERPELLA IL PERCORSO DI IDENTITÀ UMANA, CRISTIANA E CARISMATICA

MARCELLA FARINA¹

1. Premessa

Il presente volume è il risultato di un discernimento operato su aspirazioni, istanze, esigenze, problematiche, prospettive e competenze educative e formative, come pure sull'attuale crisi di identità, ed è finalizzato alla ricerca di possibili vie di soluzione, considerando molteplici contesti socio-culturali, socio-religiosi, socio-educativi, e coniugando apporti delle ricerche scientifiche, delle esperienze e delle realtà educative e formative. Tale discernimento si è realizzato con la stretta collaborazione tra la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» e l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice che hanno condiviso i percorsi di attuazione, l'articolazione degli studi e dei contenuti, le mete umanistiche, evangeliche e carismatiche da prospettare.

Il punto di partenza è stata una esigenza puntuale: la domanda emergente tra le Figlie di Maria Ausiliatrice di tematizzare la propria *identità* di Figlie di Maria Ausiliatrice, oggi. Nel cercare la risposta a tale esigenza si è delineata sempre più chiaramente la *dimensione universale* della questione dell'*identità* soprattutto nella sua caratterizzazione *filiale*. Questa, infatti, qualifica l'essere umano nella sua struttura costitutiva come pure esprime lo specifico dell'esistenza cristiana espressa in una molteplicità di vocazioni e di carismi. Per queste ragioni abbiamo sentito il bisogno e anche la responsabilità di condividere con un pubblico più ampio le riflessioni e le acquisizioni raggiunte, le fondamentali questioni teoriche e pratiche individuate, gli aspetti che esigono studi ulteriori.

Non è fuori luogo segnalare il percorso che ci ha condotto ad artico-

¹ Docente di Teologia fondamentale e sistematica, Direttrice della Rivista di Scienze dell'Educazione e Direttrice dell'Istituto di metodologia catechetica della Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium*.

lare la ricerca nelle *quattro sessioni*, perché anch'esso è frutto di un discernimento che, nel suo attuarsi, ha messo in luce principi e criteri antropologici, evangelici e metodologici.

2. Un percorso di discernimento

La domanda sull'*identità* e sul suo rapporto con *spiritualità* e con la Vergine *Maria*, nell'attuale crisi della postmodernità, è stata la questione che ha spinto ad intraprendere una ricerca multidisciplinare, aperta a prospettive operative con una particolare attenzione alle nuove generazioni. In questa direzione, mentre si delineavano i molteplici approcci e la vastità dei saperi coinvolti, si è operata la scelta di alcune dimensioni fondamentali, valorizzando, per un verso, consapevolezze già raggiunte a livello scientifico, per un altro, lasciando intravedere la possibilità di nuovi studi. In tal modo si è costruita come piattaforma di partenza e come una opportunità per tematizzazioni ulteriori a livello teorico e pratico². Con spirito grato e critico si sono accolti gli studi multidisciplinari condotti sulla spiritualità – pure nella sua forma secolarizzata-, sulla spiritualità cristiana e sulla spiritualità mariana, viste nelle loro specificità e nei rispettivi rapporti³.

San Giovanni Bosco nel fondare l'Istituto gli ha dato il titolo di *Figlie di Maria Ausiliatrice*. Quale significato antropologico e teologico voleva consegnare, distinguendolo da Oblate, Sorelle, Serve, Ancelle, ecc. di Maria, nel contesto della spiritualità cristiana del 1800? La storia dell'Istituto documenta un ricco vissuto spirituale ispirato a Maria, tradotto in una molteplicità e creatività di opere dedicate all'educazione della gioventù, ma emerge pure una sobrietà e una discrezione nel tematizzarlo e nell'esprimerlo linguisticamente⁴.

Nel linguaggio corrente, poi, sono presenti varie espressioni: *identità cristiana*, *identità mariana*, *spiritualità cristiana*, *spiritualità mariana*, *dimen-*

² Cf. documentazione negli studi qui proposti di G. Loparco, P. Ruffinatto, P. Cavaglià.

³ Cf. ELIO PERETTO (a cura di), *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, Marianum, Roma 1994; ROSSANO ZAS FRIZ DEL COL, *Spiritualità*, in STEFANO DE FIORES – VALERIA FERRARI SCHIEFER - SALVATORE PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 1146-1162 con la ricchissima bibliografia; STEFANO De FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2005; cf. inoltre la ricca bibliografia indicata nello studio qui proposto di A. Langella.

⁴ Un tratto che emerge dagli studi qui proposti di P. Ruffinatto e P. Cavaglià.

sione mariana della spiritualità, ecc. Ma a quali vissuti esse rimandano? Come si raccordano tra loro? È possibile individuare delle peculiarità?

Nel cammino preparatorio la Prof.ssa Anita Deleidi⁵ aveva offerto delle puntualizzazioni che hanno orientato significativamente la ricerca. Ha proposto una preziosa riflessione sull'espressione *Identità mariana delle Figlie di Maria Ausiliatrice* (FMA), rileggendo le fonti dell'Istituto, favorendo, così, un discernimento preliminare all'organizzazione degli studi contenuti in questo volume.

Attingendo ai testi fondativi, ha precisato che l'identità di una istituzione si individua dal *carisma*, dalle *Costituzioni*, dalla *spiritualità* e dalla *operatività*. In tutte queste realtà all'Istituto delle FMA non si attribuisce una identità mariana. Le *Costituzioni*⁶ segnalano la *dimensione mariana dell'identità*. Infatti, il *carisma* è educativo, caratterizzato dalla preventività con una forte connotazione mariana. In particolare nei primi sette articoli, che delineano l'identità dell'Istituto, si afferma che Maria interviene direttamente nella fondazione dell'Istituto, che ne è l'ispiratrice, che continua ad essere la Maestra e la Madre; che l'Istituto è un monumento vivo della gratitudine di don Bosco a Lei, che è presente e ispira nelle FMA una sconfinata confidenza in un affidamento totale a Lei per essere come Lei 'ausiliatrici' tra le giovani (art. 4). La *spiritualità* delle FMA nella Chiesa è un tutt'uno con il loro metodo di azione pastorale che ha come sorgente il cuore stesso di Gesù Buon Pastore e come modello la sollecitudine materna di Maria (art.7). La *missione educativa*, vissuta secondo il Sistema preventivo - che è anche una spiritualità -, ha una sua peculiarità e una chiara connotazione mariana.

Nel linguaggio corrente è utilizzata l'espressione *Identità mariana dell'Istituto* intesa come *dimensione mariana della spiritualità dell'Istituto*. Non a caso il rapporto immediato è con la missione educativa. Di qui il bisogno di *tematizzare* lo stretto *legame* esistente tra *Maria*, *l'educazione* e le *FMA* per poter crescere in una più chiara *identità*⁷. La consapevolezza di tale intimo nesso è più vissuta che riflessa, per questo esige di essere approfondita.

In tal senso, riflettendo sul raccordo tra *identità*, *spiritualità* e *Maria*,

⁵ La Prof.ssa Anita Deleidi non ha visto la realizzazione del lavoro: è andata in Paradiso il 27 ottobre 2012.

⁶ ISTITUTO DELLE FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Costituzioni e Regolamenti*, Scuola tipografica privata FMA, Roma 1982, art. 1-7.

⁷ Non a caso i convegni, seminari di studio della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione hanno puntato molto su questo aspetto (cf. P. Cavaglià).

in questo volume si affronta il nodo problematico dell'*identità* nell'attuale contesto postmoderno.

La *spiritualità cristiana* si identifica con l'esperienza di fede centrata in Cristo con lo specifico riferimento a Maria in virtù della sua singolare presenza e funzione nel progetto salvifico. La sobrietà che emerge dalle fonti delle FMA sembra attestare che sia più immediata la coscienza della identità vocazionale educativa e della missione vissuta come spiritualità, connotate entrambe dalla dimensione mariana. Una luce al riguardo viene dalla vicenda di tante FMA che hanno tradotto il carisma in una esistenza illuminata da Maria e in un'efficace missione educativa\evangelizzatrice. Esse con la loro vita hanno testimoniato che *la loro identità e la loro spiritualità hanno un insostituibile nesso con Maria e con l'educazione*.

La spiritualità è mariana nella forma di 'aiuto' alle nuove generazioni, di 'ausiliatrici tra le giovani' per la loro crescita integrale. Spesso si constata un vissuto molto intenso che nella riflessione rimanda piuttosto ad una devozione mariana tradizionale. Tale vissuto va ricompreso attraverso una pertinente riflessione interdisciplinare, perché è una risorsa singolare per la crescita nella identità, nel raccordo tra spiritualità umana, cristiana, carismatica e confronto con Maria per la *pienezza umana* che Ella ha compiuto in sé e sollecita nelle sue figlie e nei suoi figli.

La riflessione non parte da zero. Varie iniziative sono state realizzate⁸. Valorizzando le acquisizioni raggiunte in particolare nel *Convegno mariano* del 2004, la ricerca prosegue, sollecitata da alcune espressioni programmatiche del *Documento finale*. Si afferma che il Convegno è stato un significativo momento «di presa di coscienza delle ragioni fondanti della presenza di Maria nell'educazione»; tra le acquisizioni raggiunte si evidenzia che «educare alla scuola di Maria comporta [...] riconoscere ed accogliere la presenza operante di Maria nel processo educativo e realizzare un sempre più consapevole affidamento al suo aiuto; e lasciarsi educare da Maria per (ri)trovare il coraggio di educare»⁹.

⁸ Vedi in questo volume, PIERA CAVAGLIA, *L'esperienza della filialità e i risvolti educativi in Santa Maria Domenica Mazzarello e nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, pagine 373-407

⁹ MARIA DOSIO ET ALII, «Io ti darò la maestra...». *Il coraggio di educare alla scuola di Maria. Documento finale*. Atti del Convegno Mariano Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma 27-30 dicembre 2004 = Il Prisma 30, LAS, Roma 2005, 341.342.343.

3. La categoria “filialità” interpella

3.1. *Alla ricerca del fondamento*

Il raccordo tra il ricco vissuto apostolico e mariano e le esigenze della ricerca scientifica è espresso dal bisogno di partire da un testo biblico fondativo. L'attenzione non poteva non cadere su *Gal 4,4* che negli studi biblici è definito “il germe della mariologia”. In esso è centrale la filialità di Gesù e, come frutto della sua opera salvifica, la filialità del credente in Lui. Maria è presente con un ruolo singolare accanto al Padre, costituendo con lo Spirito un unico principio vitale.

Partire dall'esperienza filiale di Gesù nei confronti del Padre e di Maria significa fondare la nostra filialità divina, conseguentemente il nostro rapporto con il Padre e con Maria nello Spirito. Quindi, la radice cristologica della nostra filiazione ci conduce a Maria e allo Spirito e ci permette di comprendere, in Gesù, il nostro legame non solo con il Padre e con Lei, ma anche con gli altri: madri, padri, sorelle, fratelli, figlie, figli, e non semplicemente in quanto cristiane e FMA, ma in quanto appartenenti all'unica famiglia umana.

Questa singolare filialità divina e mariana che impregna l'essere della FMA, la sua preghiera, la sua vita comune, la sua missione, è il dono salvifico offerto a chiunque si apre alla grazia del Signore. L'auspicio è tematizzarla con un riferimento più esplicito alla Rivelazione, rivisitando le fonti bibliche, patristiche, liturgiche, conciliari e magisteriali, carismatiche, ma anche interrogando le molteplici scienze umane e scienze dell'educazione, da quelle fondative a quelle metodologiche e giuridiche. Ovviamente una simile operazione è una impresa che richiede altri spazi rispetto a quelli disponibili in un volume. Di qui alcune scelte e il rimando ad ulteriori approfondimenti.

La prospettiva scelta è quella di considerare la categoria della filialità nella duplice dimensione dell'essere generati e del generare che, mentre esprime un tratto fondamentale dell'essere umano e dell'essere cristiano, qualifica intrinsecamente l'identità e la missione. Tale categoria va ricordata e declinata nelle diverse espressioni del vivere e nella loro dinamicità nelle persone e nei contesti.

3.2. Testimoni di filialità mariana

Partire dal vissuto è stata un'esigenza avvertita fin dalle prime riflessioni in preparazione della ricerca, ma è anche una delle esigenze scientifiche per la sua attuazione.

Una prima nota è risultata evidente: la filialità ha la sua origine nella famiglia, nell'esperienza di essere figlia/o, quindi nella relazione con la madre, il padre, i fratelli, le sorelle. Di qui, pur nei limiti e nelle fragilità, nella coniugazione del contesto umano con quello ecclesiale, matura il senso della filialità divina e mariana. È una realtà teoantropologica e come tale esige un approccio antropologico e teologico.

È il senso della *prima parte* del volume: *Testimoni di filialità mariana*, dedicata all'*esperienza*. Sono proposte tre FMA che hanno coltivato una speciale relazione con Maria; hanno intuito, incarnato, realizzato nella loro vita e nelle loro opere educative, in contesti ed epoche differenti, l'ideale di educatrici plasmate da Maria Ausiliatrice: madre Laura Meozzi, suor Maria Romero, suor Nancy Pereira. La loro vicenda, per essere compresa e divenire una risorsa di futuro, va intenzionalmente collocata nelle peculiari coordinate storiche socio-culturali e socio-ecclesiali, con vigilanza e precauzione per evitare anacronismi e riduzionismi.

La Prof.ssa Grazia Loparco delinea questi contesti in modo critico e propositivo, raccordando vari aspetti, da quelli più prossimi a quelli più ampi e remoti: famiglia di origine, famiglia religiosa, contesti operativi, istituzioni ecclesiastiche e civili, proiezioni nell'oltre geografico e cronologico. Lascia intravedere processi di inculturazione sui quali riflettere in modo profetico, in quanto le tre religiose, come un piccolo tassello di mosaico, attestano l'irradiazione e la fecondità di un carisma nei suoi molteplici rapporti con i popoli e il territorio.

Loparco non si limita a contestualizzare le tre figure, ma offre delle annotazioni interessanti sia nel tematizzare la categoria filialità e il suo utilizzo in una ricerca storica, sia nell'individuare l'originalità dei profili spirituali ed apostolici. Particolare interesse hanno le prospettive di lavoro che segnala non solo a conclusione, ma lungo tutto il suo studio. Le sue considerazioni analogicamente possono essere valorizzate in altre ricerche storiche, oltre il tema specifico e oltre l'Istituto delle FMA.

Con approcci diversi, spesso legati alla condizione e alla consistenza delle fonti, suor Anna Świątek, Mauricio Viquez Lizano e Suor Margrat

Mathai hanno tratteggiato rispettivamente i profili di madre Laura Meozzi, suor Maria Romero e Nancy Pereira, dai quali emerge la loro sconfinata, operosa e creativa fiducia in Maria Ausiliatrice, tradotta in ardore apostolico e concretizzata nel servizio alle persone e ai gruppi più svantaggiati, irradiando speranza.

Dalla loro testimonianza si delineano vissuti filiali umani, cristiani, carismatici, diversi rispetto a quelli attuali. Specie i vissuti umani interpellano per la trasformazione radicale dei contesti esistenziali personali e collettivi, e spingono a riconsiderare radicalmente la questione antropologica.

3.3. *La questione antropologica*

Oggi la questione antropologica interPELLA come la domanda fondamentale nel nostro essere e nella nostra missione, per i suoi riflessi nella vita dei singoli e delle comunità, in particolare per i suoi riflessi sul mondo giovanile a livello mondiale. Essa è alla radice di varie crisi, divisioni, conflitti, solitudini, fragilità dei legami anche parentali, carenze educative, che ostacolano e persino precludono all'umanità la capacità di percepirsi e vivere come *unica famiglia*. Non a caso Benedetto XVI parla della questione antropologica come questione sociale, approfondendo il messaggio dei suoi predecessori, specie di Paolo VI nella *Populorum progressio*¹⁰.

Tale questione in particolare si esprime nella dialettica paradossale tra atteggiamento prometeico e finitudine radicale, tra assolutezza e contingenza, senso di onnipotenza ed esperienza del limite. La dialettica oggi assume tratti drammatici per il diffondersi di ideologie segnate dal relativismo, dall'idolatria della tecnica e della scienza, dall'imposizione di una visione della vita e del mondo senza Dio, dall'emarginazione della cultura della vita e della dignità della persona. Si fa strada un senso quasi divino attribuito alla tecnica soprattutto per le sue applicazioni alla vita umana dal suo nascere al termine terrestre. Emerge una nuova forma di idolatria, ma anche una nuova e drammatica esperienza di solitudine e di paura. Relativamente all'identità attualmente la difficoltà e la fatica nella crescita risultano ancor più pesanti per la questione dell'identità di genere con l'invasione delle teorie e delle ideologie *multi / post / trans gender*; con la

¹⁰ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità: *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, LEV, Città del Vaticano 2009, n 75.

proposta di identità flessibili, nomadi, scambiabili varie volte nello stesso soggetto; con la pressione esercitata da *lobby* non solo economiche. La realtà del nascere e del morire, poi, interpella con i grandi interrogativi posti dalle biotecnologie e dalle proposte dell'eugenetica e dell'eutanasia. Si delineano “nuovi umanesimi” del post-umano che mettono in dubbio il concetto stesso di persona interpretandolo a volte in termini oppositivi rispetto al concetto tradizionale e al concetto di natura.

Pure il cammino di crescita individuale, dentro tali contesti e in riferimento a tali proposte e prospettive, rende problematica la coniugazione di libertà, progettualità, scelte, non solo per le nuove generazioni, ma anche per i soggetti adulti nelle diverse età della vita.

Sono alcune delle questioni che interpellano sia nell'itinerario formativo che nella educazione, come pure nella missione ecclesiale nei percorsi della nuova evangelizzazione.

Di qui il bisogno di tematizzare il senso della creaturalità, il senso dell'essere generato e del generare, il senso dell'interdipendenza e del limite.

Sarebbe stato auspicabile considerare alcune di tali questioni per contesti, attraverso sondaggi per regioni geografiche socio-culturali. Ovviamente tale impresa presenta non poche difficoltà e, almeno in questa sede per il momento, non percorribile. Inoltre, riflettendo sul tema oggetto di studio, si può constatare come la globalizzazione ponga esigenze e bisogni particolari, per cui i lontani si fanno vicini con le varie forme di migrazioni, e i vicini si fanno lontani per la molteplicità di appartenenze, di mentalità e attese. Ancora, vi sono generalizzazioni di elementi particolari legati a poteri economici e lobby, e vi sono rimozioni di tradizioni umanistiche di grande valore. Sono presenti tensioni tra localismi e globalizzazioni che creano pure nei contesti globalizzati zone di rifugio da un cosmopolitismo percepito come caotico, ingovernabile.

3.4. *Alle radici della filialità*

Tematizzare l'antropologia in una prospettiva integrale interpella a individuare ed esplicitare le coordinate della spiritualità. La riflessione sulla *spiritualità* conduce a centrare l'attenzione sulla *creaturalità*, dimensione difficile da percepire in una socio-cultura che alimenta piuttosto l'autosufficienza narcisistica. Tematizzare la creaturalità, quindi la finitu-

dine, favorisce l'instaurarsi di fecondi raccordi in quanto apre alla riflessione sulla *filialità* umana, quindi sulla *fraternità* universale, realtà costitutive della persona che, però, oggi attraversano una profonda crisi. Nella fede cristiana per grazia la *filialità* umana viene innalzata al mondo divino: in Gesù, il Figlio di Dio, nello Spirito, diventiamo figlie e figli del Padre. Maria di Nazaret, figlia e madre, è punto di riferimento singolare per ricomprendere non solo l'essere figlie di Maria Ausiliatrice, ma anche figlie e figli di Dio, figlie e figli dell'unica famiglia umana.

Entrambe queste direzioni qui sono considerate nella prospettiva dell'essere generati e del generare, quindi della filialità e della maternità-paternità, come pure nei processi dinamici di realizzazione.

È questo il senso della *seconda parte: Alle radici della filialità*. Come si può notare, è la parte più consistente, benché prenda in considerazione solo alcuni aspetti della complessa questione antropologica.

È la *sessione fondativa* con l'approfondimento della categoria *filiale* operata interpellando alcune scienze. Molte altre dovrebbero essere chiamate in causa per una riflessione interdisciplinare. Saranno i percorsi futuri.

Un primo nucleo di riflessioni ruota attorno alla filialità come esperienza umana. È necessario considerare la genuina identità dell'essere umano nelle sue dinamiche e cammini di crescita, riflettendo sui suoi tratti costitutivi, sul senso della sua creaturalità e della sua interdipendenza, dell'essere generato e del generare, sul senso della sua filialità radicale.

Ecco l'*approccio antropologico: Coscienza evangelica e antropologia della filialità*, che pone l'attenzione sulle dimensioni fondamentali dell'essere filiale. Il Prof. Roberto Mancini considera questa realtà dal punto di vista filosofico, assumendo come principio ermeneutico il Vangelo, mediante un argomentare lucido e coerente, coraggioso e propositivo, dal quale fa emergere il valore umanistico universale della proposta di Gesù di Nazaret. Le sue considerazioni, contestualizzate sistematicamente, sovente aprono alla prospettiva educativa nella direzione dell'educare alla e nella filialità. È una visione della persona che soprattutto ai nostri giorni può risultare una nuova pista di ricerca nell'affrontare con più protagonismo e speranza le problematiche antropologiche attuali.

Assunti i tratti costitutivi dell'essere umano nella sua struttura trascendentale, la riflessione procede nel considerare le dinamiche e i percorsi della sua umanizzazione. È l'*approccio psicologico: Aspetti evolutivi*

e psicotomici della relazione filiale. La Prof.ssa Milena Stevani ne segnala i processi psicotomici ed evolutivi, ponendo l'attenzione sulle dimensioni intrapsichica e interpersonale, evidenziando come il vissuto religioso, in concreto quello mariano, sia in continuità con il percorso di elaborazione psicotomica della relazione filiale, quindi dell'esperienza di essere figli. Nell'ampio studio riflette sulle condizioni di possibilità, sulle difficoltà, le risorse, i compiti evolutivi del soggetto nell'ambito familiare con le rispettive, complesse e ambigue relazioni, nei contesti socio-culturali diacronici e sincronici che incidono sui dinamismi della crescita individuale. Stevani sottolinea l'importanza delle figure genitoriali e dei legami intergenerazionali. I dinamismi di crescita maturano passando dalla domanda di cura alla capacità di prendersi cura, ossia dall'essere generati al generare, sempre nei limiti umani, quindi nelle situazioni di ambiguità che attraversano l'esistenza.

La Rivelazione cristiana dischiude un nuovo orizzonte di senso: la creatura umana è chiamata a partecipare alla filiazione del Figlio di Dio; ha il diritto che le venga riconosciuta tale identità, che le si dia l'aiuto appropriato per conoscerla sempre più in profondità, per viverla e condividerla. È la realtà presa in considerazione nel *secondo nucleo* di riflessioni: l'*approccio biblico-teologico* con due apporti significativi dai quali emerge la ricchezza euristica della fede biblico-cristiana. Molti altri interventi sarebbero stati necessari, tuttavia questi permettono l'elaborazione di un umanesimo evangelico ispirato a Maria, molto propositivo per la crescita personale e per l'opera educativa.

Il primo studio, *I tre livelli della filiazione secondo il Nuovo Testamento*, è proposto dal Prof. Romano Penna che fonda l'originalità dell'antropologia cristiana, quindi, dell'umanesimo evangelico, dono per tutta l'umanità. I tre livelli della filiazione nel loro raccordarsi, conservando la propria peculiarità, pongono in rilievo la centralità di Gesù Cristo, il Figlio di Dio, Nuovo Adamo, rivelazione definitiva dell'immagine di Dio, fondamento della filiazione adottiva offerta all'umanità. L'Autore nel suo denso studio mette in rilievo come la concezione neotestamentaria della paternità di Dio e della filiazione ad essa correlata, si esprima in diversi modi.

Il Nuovo Testamento valorizza concezioni preesistenti, ricostruendovi sopra una nuova e originale idea di paternità/filiazione. Accoglie un aspetto di derivazione pagana che riguarda la paternità / filiazione universale; quello di origine giudaica che riguarda la paternità / filiazione del

popolo d'Israele; quello peculiare che concerne la paternità di Dio nei confronti di Gesù Cristo, il Figlio Unico. L'Autore procede per tappe attraverso le quali le risorse dell'esperienza religiosa umana e israelitica entrano nella prospettiva evangelica ricevendone nuova luce, più radicale consistenza e concretezza, fino alla coscienza di poter gridare a Dio, nello Spirito: "Abbà! Padre!", grazie al Figlio Unigenito.

«La fede in Gesù come unico Figlio di Dio in pienezza è il fattore che permette al cristiano di considerare, sia la specifica paternità di Dio nei confronti della comunità dei battezzati, sia la sua indistinta paternità nei confronti di tutti gli uomini [...]. È dall'Unico che si può passare ai molti e di qui a tutti; non viceversa [...]; è una paternità ricca e polivalente quella che si dispiega ai nostri occhi, soprattutto nel Dio misericordioso proprio della parola e della prassi di Gesù. E per quanto il linguaggio che la riguarda si muova sul piano della metafora, non può non stupire il fatto che essa, da una parte, pretenda di connotare in profondità la natura di Dio stesso, e, dall'altra, investa ampiamente la vita degli uomini in molteplici sue espressioni»¹¹.

Il secondo studio, *Prospettive di mariologia contemporanea e filialità*, del Prof. Alfonso Langella, offre un interessante bilancio della mariologia contemporanea, evidenziando il tema della filialità, tema che nella mariologia non è stato oggetto di studi sistematici, come invece quelli su Maria madre, vergine, sposa, sorella. Solo in qualche occasione, all'interno di questioni particolari, sono stati considerati i possibili significati di questo aspetto nell'esistenza di Maria. L'Autore, proseguendo sulla scia del Concilio Vaticano II, confrontandosi con le proposte di mariologia soprattutto post-conciliari, cerca di esplicitare con originalità questo aspetto seguendo tre direttrici: trinitaria, ecclesiologica e antropologica, esplicitando ulteriormente quest'ultima attraverso le vie pulchritudinis, sociale, femminile, etica.

Evidenzia la fecondità della categoria filiale nella ricomprensione dell'umano nella mariologia, mette in luce aspetti troppo spesso ignorati della persona storica di Maria, le coordinate esistenziali del suo vissuto di figlia del Padre, figlia di Adamo, figlia di Sion, figlia della Chiesa, figlia nostra, in una ricca relazione di reciprocità che interpella non solo i credenti. Langella individua delle piste interessanti sulle quali ritornare con frutto.

¹¹ Vedi in questo volume, ROMANO PENNA, *I tre livelli della filiazione secondo il Nuovo Testamento*, pagine 235-236.

3.5. Educare ed educarci alla filialità

Come ricomprendere queste proposte antropologiche vitali per valorizzarle a livello formativo ed educativo? Come portarle nell'esperienza umana ed offrirle quali risorse di autentica umanizzazione della persona umana, specie delle nuove generazioni? Le possibili direzioni di risposta sono affidate alla *quarta parte: Educare ed educarci alla filialità*, articolata in due fasi.

La *prima* considera la *Prospettiva della filosofia e della teologia dell'educazione*, due approcci proposti in due interventi; la *seconda*, essa pure in due interventi, approccia la *Prospettiva pedagogico-carismatica*.

La *prima* fase si apre con l'intervento della filosofia dell'educazione, *Verso l'educazione alla filialità oggi. Scommettere sulla verità, sull'amore e sull'educazione*. La Prof.ssa Maria Spólnik con la sua proposta offre un triplice contributo: mettere a tema, prima del *come* educare, il *chi, perché, a quale fine* educare; elaborare una visione antropologica che tenga unite l'*idea-uomo* e la *realtà-uomo*; individuare il tipo di esperienza che può favorire il processo educativo. Così fonda ed analizza la categoria della filialità con una particolare attenzione alla dimensione creaturale nei suoi molteplici risvolti, quindi riconsidera l'antropologia relazionale. Segnala l'esigenza di consolidare alcune convinzioni di fondo e individuare alcune vie privilegiate per educare alla filialità oggi. Sono convinzioni e vie convergenti nel principio dell'amore, nella capacità di amare. La proposta è di grande interesse proprio perché apre a possibili nuovi sviluppi e ad eventuali itinerari educativi.

Il secondo intervento si pone dal punto di vista della teologia dell'educazione, *Per una rigenerazione filiale. La via mariana dell'educazione*. La Prof.ssa Martha Sêide, partendo dalla prospettiva dell'antropologia teologica e valorizzando alcuni studi teologici contemporanei, individua e illustra alcune coordinate che possono qualificare l'educazione alla filialità alla luce di Maria. In un certo senso contempla Maria come specchio dell'identità filiale, per imparare da lei, da una parte, a vivere da figlie e figli autentici, e, dall'altra, ad essere collaboratori di Dio nel ri-generare figlie e figli secondo il suo progetto originario.

I due approcci non convergono solo nell'educare, ma nei fondamenti filosofici e teologici dell'educare, aprendo alla riflessione carismatica e, quindi, alle concretizzazioni operative.

La seconda fase consiste nel riflettere sulla *Prospettiva pedagogico-carismatica*. È articolata anch'essa in due contributi che considerano rispettivamente *L'esperienza della filialità e i risvolti pedagogici nel Sistema preventivo di San Giovanni Bosco* e *L'esperienza della filialità e i risvolti pedagogici in Santa Maria Domenica Mazzarello e nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*. In un certo senso si ritorna sul vissuto, ma risalendo alle origini dell'ispirazione carismatica che trova il suo *humus* antropologico nell'ambito familiare ricco di valori evangelici. Infatti, sebbene Giovanni Bosco abbia avuto una vicenda diversa da Maria Domenica Mazzarello in quanto orfano di padre dall'infanzia, alla scuola di mamma Margherita ha assunto quei tratti positivi di filialità che ha ricordato con la devozione mariana e con la sua paternità verso i ragazzi che la provvidenza gli affidava. La filialità mariana ha ispirato la sua prassi educativa che ha espresso nel Sistema preventivo.

Il vissuto suo mariano motiva e illumina il senso delle sue realizzazioni; consiste in una percezione quasi sensibile della grazia di sentirsi figlio di Maria, da Lei guidato e sostenuto in tutta la vita e nella vastità e varietà delle sue realizzazioni. L'esperienza della sua figliolanza mariana è anche il cuore del suo metodo preventivo, finalizzato a fare dei giovani veri figli di Dio, con l'aiuto di Maria. La Prof.ssa Piera Ruffinatto nella sua ricerca, *L'esperienza della filialità e i risvolti pedagogici nel Sistema preventivo di San Giovanni Bosco*, considera il vissuto singolare di don Bosco collocandolo nel contesto delle sue relazioni familiari e della sua cultura, valorizzando soprattutto le *Memorie dell'Oratorio*. Successivamente cerca di verificare se e in che senso la filialità mariana è via privilegiata di educazione preventiva, quindi cerca di documentare come la filialità mariana vissuta dall'educatrice/educatore adulti sia sorgente di maternità e paternità educative e divenga esperienza decisiva nell'acquisizione della propria identità di educatrice/educatore. In questa indagine valorizza alcuni scritti di don Bosco, soprattutto gli scritti biografici di tre giovani: Michele Magone (1861), Domenico Savio (1859) e Francesco Besucco (1864). Tali scritti corrispondono agli anni in cui il santo consolida e sviluppa il metodo preventivo consegnandolo in scritti di "pedagogia narrativa" di particolare intensità e importanza.

La seconda relazione, oltre il vissuto di Maria Domenica Mazzarello - poi madre Mazzarello -, considera il percorso dell'Istituto delle FMA con una particolare attenzione al periodo conciliare e post-conciliare, so-

prattutto agli anni in cui si sono avviate delle ricerche scientifiche sulla dimensione mariana della spiritualità delle FMA, su Maria e l'educazione, sui raccordi tra educazione e mistagogia. È l'interessante lavoro della Prof.ssa Piera Cavaglià, attualmente anche Segretaria generale dell'Istituto: *L'esperienza della filialità e i risvolti pedagogici in Santa Maria Domenica Mazzarello e nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*. Inizia con delle opportune annotazioni sulla validità della via metodologica che parte dall'esperienza; inoltre rileva che ogni fondatore condensa nel nome che dà alla Congregazione la sua visione carismatica, il suo progetto, la sua ispirazione. Quindi il titolo FMA ha un senso peculiare che qualifica l'essere e la missione dell'Istituto.

Relativamente a Maria Domenica mette in evidenza la ricca e varia relazionalità che ella ha maturato e coltivato sia nell'ambito della famiglia quale figlia primogenita, sia tra le Figlie dell'Immacolata quale "esemplare Figlia di Maria", sia nella sua missione di Confondatrice dell'Istituto e Madre generale quale Vicaria della Madonna, quale sorella e madre premurosa, aperta in libertà al confronto, sapiente nel discernimento evangelico.

Relativamente alla vita dell'Istituto la Prof.ssa Cavaglià delinea un percorso storico interessante in campo mariano, fatto di profonda interiorità e di fantasia di carità nel campo educativo. La dimensione devozionale è oltrepassata praticamente con l'intenso riferimento filiale a Maria. Il preconcilio, il concilio e post-concilio hanno risonanze nell'Istituto e conducono sia ad approfondire la mariologia a livello teologico, sia a intraprendere studi ad *hoc* in ambito carismatico. Soprattutto il post-concilio risulta il contesto prossimo del nostro attuale interrogarci sul senso dell'essere FMA, quindi sulla relazione filiale che da esperienza vissuta va portata a esperienza riflessa teologicamente e pedagogicamente.

Ripercorrendo questo itinerario mariano colpisce il constatare che la presenza di Maria nella vita di Maria Domenica e delle FMA è un tratto caratteristico della spiritualità quale dimensione carismatica costitutiva dell'Istituto, ma «nelle fonti questo richiamo si trova senza alcuna enfasi». Maria è percepita come presenza «viva nelle persone e nelle comunità, accompagna il loro cammino, scandisce la loro preghiera, ma di questa presenza si accenna con estrema sobrietà nelle fonti scritte. Troviamo infatti tardivamente un'elaborazione sistematica su Maria. Si costata a livello vitale una ricca esperienza mariana che si basa sulla fiducia nella Madre di

Dio e si esprime come venerazione, affetto filiale, gratitudine, pratiche devote, percorsi formativi e pedagogici. Il rapporto con Maria è una *conseguenza*, più che una *premissa* della sequela di Cristo. Nella vita di Maria D. Mazzarello e delle FMA l'itinerario spirituale ha il suo nucleo propulsore in Gesù, centro vivo della fede. In Lui si incontra Maria e si guidano le giovani ad incontrarla. Maria infatti favorisce la realizzazione di un'autentica opera formativa: aiuta ad aprire il cuore al Vangelo e sostiene la generosità dell'impegno nel cammino di santità e nella missione»¹².

3.6. *Un cammino alla luce di Maria, la Madre, la Sorella*

Il presente lavoro è un avvio alla comprensione e ricomprensione della nostra filialità umana, della nostra filialità in Cristo, della nostra filialità in Maria. Qui poniamo un seme che speriamo si moltiplichi e apra sentieri di speranza, efficaci nella personale coscienza progressiva di essere generati e di generare, in una ricca relazionalità teoantropologica. Questa si traduca in percorsi educativi nei vari ambiti in cui la Chiesa traccia vie di evangelizzazione, con cuore grato per i percorsi tracciati dalle generazioni che ci hanno precedute, con cuore ardito nell'osare lasciandoci agire dallo Spirito di Dio, secondo la fantasia della sua carità.

Maria è la Stella! È la Madre! Un cammino nuovo della novità del Vangelo.

La lettrice e il lettore, accostando le pagine di questo volume, sono invitati a percorrere con noi un cammino di scoperta o riscoperta della filialità che porta nel cuore del mistero della persona umana e della sua eccelsa dignità. Dimensione creaturale, dimensione evangelica, dimensione carismatica convergono in questo mistero e costituiscono nel loro raccordarsi l'*humus* della speranza in una nuova umanità, rigenerata dalla pasqua del Cristo con la sollecitudine materna di Maria.

«L'azione materna di Maria è iniziata lontana nei secoli, si attua oggi qui, nella chiesa e con i suoi figli, ma s'estende nel tempo al 'non-ancora'. Comunque stiano le cose, qualunque strada prenda il figlio, la potenza dell'amore materno di Maria è lungo tutte le strade, dà sicurezza per il domani, varca le soglie della debolezza umana, della forza del male e della morte. È la maternità della speranza [...]. Porta spontaneamente e neces-

¹² Vedi in questo volume, PIERA CAVAGLIÀ, *L'esperienza della filialità*, pagine 374-375.

sariamente ad una visione nuova della vita: è un raggio di sole che la illumina, la riscalda, la rallegra. Maria la si capisce amandola, e conoscendola la si ama di più, perché l'amore rivela. La maternità di Maria fa scoprire il senso, il valore dell'essere suoi figli e del divenirlo sempre di più e meglio. Agire da figli di fronte a Maria impegna ad essere come lei, a cambiare modo di pensare, d'amare, d'agire. Significa vedere negli uomini i suoi figli, i miei fratelli; e sarà più facile vivere con loro, capirli, amarli [...]. Il cielo diviene così più vicino, la terra più amabile là dove Maria è madre»¹³.

¹³ TULLIO FAUSTINO OSSANNA, *Madre nostra*, in STEFANO DE FIORES – SALVATORE MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1985, 755-756

TRE TESTIMONI DI FILIALITÀ MARIANA ORIZZONTE STORICO QUESTIONI METODOLOGICHE E PROSPETTIVE

GRAZIA LOPARCO¹

1. Premessa

Il compito di introdurre una riflessione incentrata sull'esame della filialità mariana vissuta da tre Figlie di Maria Ausiliatrice (FMA): Laura Meozzi (1873-1951), Maria Romero Meneses (1902-1977) e Nancy Pereira (1923-2010), appartenenti a segmenti temporali parzialmente concatenati e vissute in continenti diversi - Europa, America, Asia - richiede di contestualizzarne i profili nella storia più ampia dell'Istituto. Ma, ancor prima, occorrono alcune precisazioni sulla "filialità" - in sé concetto teorico, nella realtà storica sempre incarnato nella concretezza spazio temporale delle singole persone -, vissuta ed espressa da religiose educatrici di un Istituto intitolato "Figlie" di Maria Ausiliatrice.

In più, il ruolo introduttivo assegnato a questa sessione nella *ratio* di uno studio dedicato alla "filialità", in cui convergono studi di diverse discipline e di conseguenza varie metodologie di indagine, esige una breve esplicitazione della prospettiva storica, chiamata a un dialogo corretto e fecondo con altri approcci interpretativi.

Tenendo conto di questi elementi, questo contributo tenterà di delineare un quadro di riferimento e di porre all'attenzione alcune questioni che aiutino a impostare la precomprensione e il successivo confronto di informazioni attinte dal registro storico, esposte sia in questa sessione sia nelle sessioni successive. Un testo del domenicano T. Radcliffe giova a "rendere ragione" dell'utilità dell'ascolto della storia per chi voglia guardare avanti, osando l'inedito, senza rinunciare a restare sintonizzato con chi l'ha preceduto nello stesso Istituto, condividendo le medesime finalità.

¹ Docente di Storia della Chiesa presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* di Roma.

Il dono di un futuro

L'acquisizione di una memoria... non tanto per conoscere un numero di fatti:

studiamo il passato per scoprirvi i semi di un futuro che non possiamo immaginare. [...]

«La storia contribuisce più di ogni altra disciplina a liberare la mente dalla tirannia dell'opinione attuale». La storia ci mostra che le cose non devono necessariamente essere quello che sono, e che essa può aprirsi a un futuro inatteso. [...]

non c'è solo la Tradizione, ma una moltitudine di tradizioni che ci svelano ricchezze insperate.

[...] La storia ci introduce in una comunità più ampia di quella nella quale viviamo oggi.

Scopriamo di essere membri della comunità dei santi e della comunità dei nostri predecessori.

Anch'essi hanno voce nelle nostre delibere. Noi confrontiamo le nostre percezioni con la loro testimonianza, ed essi ci invitano a una visione più ampia di quella che potremmo avere negli angusti confini del nostro tempo².

2. Necessità di situarsi in un discorso multidisciplinare

Il vissuto delle persone può essere indagato da tante angolature, poiché molti codici interpretativi messi a punto da diverse scienze intervengono a decifrarne la complessità. Per questo, l'analisi multidisciplinare orientata a una sintesi interdisciplinare, tesa a ricomporre i significati in unità, è l'orizzonte indispensabile per situare nella presente ricerca una sezione dedicata alle esperienze di alcune FMA appartenenti a diversi contesti culturali, all'interno di una riflessione antropologica, teologica e pedagogica.

In questa cornice generale di riferimento, la scelta di prendere le mosse da alcune testimonianze specifiche, interrogate e comprese con diverse chiavi di lettura, sulla base di differenti fonti, potrebbe apparire immediatamente finalizzata alla riflessione attualizzante con esiti forse poco

² TIMOTY RADCLIFFE, *Cantate un canto nuovo*, Dehoniane, Bologna 2001, 72-73.

omogenei e correttamente confrontabili. Sarebbe, pertanto, un'operazione a prima vista strumentale, poco consona alle esigenze del metodo storico. D'altra parte, il dialogo multidisciplinare, senza confusioni o interferenze indebite, valorizza un orientamento della storiografia di diversi decenni, in cui è maturata un'apertura ad altre scienze, oltre quelle una volta considerate ancillari alla ricostruzione storica. Lo scopo è quello di ricomporre e penetrare un vissuto inteso in senso più ampio rispetto alle categorie classiche utilizzate a lungo per la sua comprensione. È sempre più chiaro che la storia si può esplorare con diverse domande, generate nella contemporaneità degli interessi di ogni generazione, e con relative chiavi di lettura, purché siano consone all'oggetto, che le modula e le adatta intimamente, e non diventino forzature interpretative, schemi anacronistici³.

Il passato è passato, dunque va studiato con una metodologia appropriata che preservi da ingenui estrapolazioni o generalizzazioni. Esse poggeranno sulla «pretesa di spiegare il passato con le categorie di oggi o di spiegare il presente con le categorie del passato»⁴.

Tuttavia, proprio perché esso è parte dell'esperienza umana, che attinge la sua "grammatica" da una continuità culturale, il passato può trasmettere significati a chi lo interroga, ponendosi poi in reale ascolto, e suggerire chiavi interpretative che arricchiscono la capacità di leggere il presente e di progettare a partire da una precomprensione vagliata criticamente. In tal modo la storia (anche di un Istituto religioso) contribuisce a uscire dalla gabbia dell'attualità appiattita sul presente, dalle limitazioni della mentalità propria del nostro tempo che, come ogni epoca, non sfugge al rischio di mistificare alcuni aspetti della vita a scapito di altri, non meno importanti e decisivi sul piano del senso⁵.

Chiarita in modo preliminare e per semplici cenni la prospettiva di analisi, le ragioni e le condizioni di legittimità, le attese congruenti a una

³ Non si vuol qui entrare nella ricognizione dell'aggiornamento della storiografia a partire dal Novecento. Braudel, Marrou, Bloch, Le Goff, Febvre, Delumeau, Veyne sono solo alcuni protagonisti della svolta. Per un'informazione sommaria cf. <http://www.treccani.it/enciclopedia/storiografia/> (7 marzo 2013).

⁴ GIANCARLO ROCCA, *Fonti storiche francescane e dibattito conciliare. Da Buchenwald al Vaticano II*, in *L'Osservatore Romano* (12 maggio 2012), 5.

⁵ Un approfondimento del concetto nel contributo della scrivente, *Può la memoria generare futuro? Presupposti storici dell'identità religiosa*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 41(2003)3, 438-453.

ricerca complessa all'interno di un Istituto religioso, sembra pertinente, non azzardato, mettere in dialogo passato e presente, badando a schivare l'anacronismo, l'omologazione semplificatoria di ciò che resta invece differente. Per sua natura, un Istituto religioso si estende nel tempo e nello spazio con un progetto riconoscibile pur nella varietà delle situazioni, in cui prende forma un'identità collettiva dove i membri affondano le radici personali⁶. In effetti, una genealogia delle esperienze, fondate su convinzioni condivise e vissute in ambiente comunitario, implica una comparabilità possibile per l'unità di fondo che supera le contingenze e il rischio della frammentazione individuale.

3. Nell'orizzonte delle congregazioni religiose

Di fatto nelle congregazioni religiose di voti semplici, dedite all'apostolato, gli studi si sono spesso concentrati sulle origini, sui fondatori, sui caratteri peculiari dell'Istituto sotto il profilo spirituale, per rispondere alle attese del Concilio Vaticano II che invitava a un aggiornamento tornando alle fonti della spiritualità. L'affinamento delle chiavi di lettura intrapreso da alcuni decenni anche in Italia indica una maggiore consapevolezza che apre al dialogo e che ha segnato anche l'Istituto delle FMA⁷. Alcune acquisizioni sono state recepite in uno studio di Giancarlo Rocca che traccia in modo magistrale un profilo degli orientamenti e delle prospettive sto-

⁶ La storia adempie a una funzione vitale che cambia ad ogni generazione. In un passato non remoto (fino al Sessantotto, grosso modo), nota Paolo Prodi, essa poteva essere uno strumento del potere per educare le nuove generazioni all'obbedienza, spingendole a situarsi come cellule di un organismo sociale (o religioso, si può aggiungere) dato per acquisito. Il pericolo poteva essere quello di un'appartenenza mortificante a un passato possessivo. Oggi prevale invece il rischio opposto, vale a dire «lo sbandamento dovuto alla mancanza di *identità collettive*, a uno sradicamento che costringe tutti a una precarietà impossibile da sostenere [...] e a un *oggi* senza passato: in realtà per sopravvivere abbiamo bisogno del nostro passato e di identità collettive in cui affondare le nostre radici, così come abbiamo bisogno di un'identità individuale» (PAOLO PRODI, *Introduzione allo studio della storia moderna*, Il Mulino, Bologna 1999, 19).

⁷ Un rapido panorama dello sviluppo degli studi tra le FMA è tracciato da PIERA CAVAGLIÀ, *Tappe della storiografia dell'Istituto FMA*, in STANISLAW ZIMNIAK (a cura di), *Storia e identità salesiana in Africa e Madagascar*. Atti del I Seminario Internazionale di Storia dell'Opera Salesiana per Africa e Madagascar, Nairobi 11-14 ottobre 2011 = ACSSA, Studi 5, LAS, Roma 2012, 251-269. Per l'Italia è disponibile una più recente bibliografia: cf. GRAZIA LOPARCO, *Bibliografia delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, in FRANCESCO MOTTO – GRAZIA LOPARCO (a cura di), *Salesiani e Figlie di Maria Ausiliatrice in Italia. Un comune percorso educativo (1859-2010)*, LAS, Roma 2013, 165-175.

riografiche maturate soprattutto a livello europeo in ordine alle Congregazioni religiose⁸. Uscendo da una lettura *ad intra*, in qualche modo privata, si guadagnano orizzonti ampi di significato in cui riconoscere la propria specificità, riflessa anche nelle vicende biografiche.

Giuseppe Buffon, a partire dalla prospettiva dell'esperienza francescana, si pone delle domande metodologiche sulla possibilità di esplorare la dimensione istituzionale del fenomeno religioso, al di là delle origini. Inoltre, lo studioso si chiede quale incidenza abbia avuto la prima ricostruzione al momento del rinnovamento conciliare.

«Sembra in realtà potersi accogliere la convinzione che la possibilità di trasferire l'interesse storiografico dai temi relativi alle origini della vita religiosa a quelli relativi alla sua durata trovi il suo fondamento principale sulla capacità di elaborare una metodologia atta a rilevare la dimensione istituzionale del fenomeno religioso. Parrebbe ormai insufficiente, a mio avviso, uno studio che si appaghi di cogliere e approfondire le funzioni sociali, politiche e culturali del fenomeno religioso, senza prenderne in considerazione i caratteri di unicità e di esclusività.

Alla luce di questa prospettiva, mi sembrerebbe utile chiedersi, ad esempio, quale incidenza abbia avuto la storiografia religiosa, che risulta esclusivamente incentrata sullo studio delle origini, sulle trasformazioni istituzionali avvenute nelle congregazioni religiose in epoca post conciliare. Quali risultano allora le caratteristiche, ci possiamo domandare, cui ha fatto riferimento il ricorso alla storia da parte delle congregazioni religiose impegnate nell'opera di rinnovamento dei propri parametri ideali ed istituzionali?»⁹.

La considerazione non è lontana dal nostro tema, che riguarda tre persone, membri dello stesso Istituto, vissute con un certo scarto di anni tra loro, prima, durante e dopo l'evento conciliare; formate su contenuti in parte comuni e in parte diversi, anche relativamente alla conoscenza storica sul proprio

⁸ Cf. GIANCARLO ROCCA, *La storiografia delle Congregazioni religiose in Europa. Orientamenti e proposte*, in *Ricerche Storiche Salesiane* 32(2013)1, 9-47.

⁹ GIUSEPPE BUFFON, *Gli ordini religiosi tra storia e identità. Poveri fondatori, schiacciati dal loro mito*, in *L'Osservatore Romano* (18 marzo 2009).

Istituto, che ha registrato un'evoluzione qualitativa nell'ultimo quarantennio.

Ben consapevoli che qui l'attenzione non si fissa su riflessioni metodologiche, sembra tuttavia interessante richiamare una tale prospettiva che lasceremo sullo sfondo, per collocare il tema della filialità in categorie da tener presenti per la non contemporaneità delle biografie menzionate.

Come FMA, le tre indicate condivisero l'esperienza di molte altre religiose di vita attiva. In ogni Istituto educativo, la carità declina la fede nella dedizione feriale, per cui i gesti religiosi escono dagli spazi sacri riconoscibili e tendono, almeno idealmente, a permeare tutta la vita¹⁰. L'apostolato diretto alle più diverse categorie di persone fu inteso come modalità propria e luogo esplicito di santificazione anche per le donne, in particolare per le religiose di voti semplici fondate nell'Ottocento. In questo processo il culto mariano attivò un rinnovato protagonismo femminile all'interno della Chiesa, sostenendo la soggettività decisionale e il coraggio per superare alcuni condizionamenti della mentalità comune. Il riferimento a Maria, fondamentale in tutte le congregazioni religiose, unì rinnovamento caritativo e nuova spinta missionaria estesa al mondo intero¹¹, sia alle terre di missione *ad gentes*, sia alla cattolicità che si sentiva minacciata da ideologie e sistemi politici anticlericali. La devozione mariana cooperò a ispirare iniziative e soprattutto un modo di vivere la vocazione che andava oltre le classiche virtù passive inculcate alle donne, tanto da sostenere l'assunzione di responsabilità nei confronti di una fede promotrice dello sviluppo integrale delle persone¹².

Secondo Paola Dal Toso, nell'Ottocento «vengono enfatizzati la figura della Madre di Dio e alcuni modelli di santità femminile che contri-

¹⁰ Sull'evoluzione del concetto di carità nella storia della Chiesa e nel vissuto delle congregazioni religiose, cf. GIUSEPPE BUTTURINI, *Breve storia della carità. La Chiesa e i poveri*, Libreria Editrice Gregoriana, Roma 1989.

¹¹ Cf. MARIA SUSANNA GARRONI (a cura di), *Sorelle d'Oltreoceano. Religiose italiane ed emigrazione negli Stati Uniti: una storia da scoprire*, Carocci, Roma 2008. Nel volume si fa riferimento a diverse congregazioni femminili che si impegnarono a favore degli emigranti negli USA, per porre all'attenzione le possibili implicazioni dell'esperienza missionaria nella trasformazione della soggettività delle singole religiose e delle stesse congregazioni, utilizzando la categoria della transnazionalità.

¹² Cf. MARIA DOSIO ET ALII (a cura di), «Io ti darò la maestra...». *Il coraggio di educare alla scuola di Maria*. Atti del Convegno Mariano Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma 27-30 dicembre 2004 = Il Prisma 30, LAS, Roma 2005.

buiscono a traghettare l'idea della donna, votata in modo naturale esclusivamente alla maternità, verso la sua progressiva dimensione sociale, caritatevole e assistenziale»¹³. Mentre tante donne vivevano le pratiche di pietà come riduzione a un devozionismo passivo e meccanico, che non incoraggiava la ricerca personale, molte religiose esprimevano una soggettività attiva, capace di opporsi a pretese indebite, da qualsiasi parte provenissero, nel nome della vocazione e di un'identità specifica¹⁴.

A conferma dell'influsso mariano nella fondazione di molte congregazioni, basti pensare quanti titoli di Istituti, non solo femminili, contengono il nome di Maria¹⁵. L'approfondimento del legame con la Vergine nel vissuto delle persone, dove esso è accertato, contribuisce a cogliere come e quanto esso abbia generato vita nella Chiesa e nella società in genere con il "capitale" umano e sociale prodotto; come anche, probabilmente abbia promosso una cultura della vita e dello sviluppo, nel senso ampio del termine.

Ricollegandoci alla domanda di Buffon, possiamo chiederci come la storiografia religiosa, l'agiografia, le letture formative e ancor più la tradizione viva nell'Istituto anche delle FMA, abbiano inciso nella maturazione personale e nelle trasformazioni istituzionali di una congregazione educativa femminile.

In quest'occasione, non si tratta di cercare una risposta generale, ma di esplorare un solo aspetto, quello dell'essere e sentirsi figlie.

4. La complessità *semantica* della categoria *filialità*

La filialità, in sé, non è oggetto diretto della storia, che si occupa principalmente delle persone concrete. Intesa dunque come vissuta e riflessa

¹³ Cf. PAOLA DAL TOSO, *La Congregazione delle Povere Serve della Divina Provvidenza 1910-1954*, vol. 3 = Storia dell'Opera di don Calabria, Ed. CCSC 2012, Verona 34-35.

¹⁴ Cf. diverse pagine di MARCELLA FARINA, *Percorsi femminili di spiritualità nella storia del cristianesimo cattolico*, in LUIGI BORRIELLO ET ALII (a cura di), *La donna. Memoria e attualità*, vol. 2, 2. *Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 5-183.

¹⁵ Cf. l'interessante studio di GIANCARLO ROCCA, 7.4. *Maria figura ispiratrice delle Congregazioni religiose maschili e femminili del XIX e XX secolo*, in EMANUELE BOAGA – LUIGI GAMBERO (a cura di), *Storia della mariologia. 2 Dal modello letterario europeo al modello manualistico*. Città Nuova – Marianum, Roma 2012, 728-755. Sul culto mariano, cf. EMMA FATTORINI, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento: simboli e devozione. ipotesi e prospettive di ricerca*, Franco Angeli, Milano 1999, e IDEM, *Italia devota. Religiosità e culti tra Otto e Novecento*, Carocci, Roma 2012.

dalle FMA, essa non è stata fatta finora oggetto di pregnanti indagini storiche, mentre appare abbozzata nella sua complessità in alcuni studi con specifico riferimento alla Vergine Maria e alle Costituzioni e ai Regolamenti dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice¹⁶. I fondamenti biblici, insieme ai risvolti antropologici ed educativi sono stati esaminati con chiavi di lettura teologiche, spirituali, pedagogiche, disponibili a ulteriori percorsi¹⁷.

Preso atto della carenza di uno studio contestualizzato sulla filialità mariana tra le FMA, fondato sulle fonti documentarie come su quelle narrative e artistiche, da cui si trarrebbe innanzitutto l'evoluzione della mentalità religiosa a diversi livelli (normativo, spirituale, di relazioni istituzionali, ecc.), in questa ricerca si è scelto di concentrare un primo tentativo di scavo ermeneutico, dal sapore di saggio esplorativo o sondaggio, necessariamente circoscritto, sulla filialità vissuta da alcune FMA significative per diversi motivi ed esiti operativi, accomunate da una interpretazione o modalità riconosciuta consona alla loro scelta di vita religiosa e al proprio contesto di appartenenza.

Dato che si parla di filialità mariana, pare opportuno distinguere due aspetti di fondo: la filialità sviluppata dalle religiose in relazione all'Istituto, internazionale e ormai con una durata superiore al secolo, e quella connotata dai contesti di origine e missione. Iniziamo a considerare l'appartenenza comune, l'*humus* istituzionale, sebbene nel vissuto personale essa sia preceduta cronologicamente dall'esperienza familiare maturata in un ambiente specifico.

¹⁶ Cf. MILAGROS RAMOS GREGORIO, *The marian dimension in the Constitutions and Regulations of the Daughters of Mary Help of Christians. A Theological study*, Pontificia Facultate Theologica «Marianum», Roma 2000.

¹⁷ Cf. MARCELLA FARINA - MARIA MARCHI (a cura di), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. 1. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche* = Il Prisma 25, LAS, Roma 2002; GRAZIA LOPARCO - MARIA PIERA MANELLO (a cura di), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. 2. Approccio interdisciplinare a Gv 19,25-27* = Il Prisma 27, LAS, Roma 2003; DOSIO ET ALII (a cura di), «Io ti darò la maestra...»; e prima MARIA PIERA MANELLO (a cura di), *Madre ed educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice* = Il Prisma 8, Roma, LAS 1988, in particolare la riflessione di ANITA DELEIDI, *La dimensione mariana della vocazione della Figlia di Maria Ausiliatrice alle origini dell'Istituto* (p. 17-37) e di MARIA HA FONG KO che analizza con categorie teologico-bibliche il senso del «monumento», «Monumento vivo di riconoscenza» a Maria e come Maria (p. 75-109). Inoltre cf. la riflessione di MARIA ESTHER POSADA, *Carisma educativo e identità vocazionale della Figlia di Maria Ausiliatrice*, in PIERA CAVAGLIA - PINA DEL CORE (a cura di), *Un progetto di vita per l'educazione della donna*, LAS, Roma 1994, che a p. 63-65 indica come nocciolo di ipotesi sulla dimensione mariana del carisma delle FMA l'"essere" figlie.

Per identificare corrette piste di indagine con cui scandagliare la filialità, l'attenzione è attratta da alcuni aspetti immediatamente caratterizzanti l'Istituto. In ragione della sua natura, essi sono di ordine spirituale, ma anche di ordine organizzativo e istituzionale. Essi vengono qui ricordati perché l'identità di "figlie" di Maria Ausiliatrice (per la verità ancora non molto tematizzata) è stata correlata a livello ermeneutico con l'osservanza delle Costituzioni e soprattutto con la fedeltà all'esempio dei fondatori, paradigma principale indiscusso per lungo tempo. La filialità mariana è stata dunque associata alla vita religiosa caratterizzata da una missione educativa, ben oltre l'aspetto devozionale inteso in senso comune, peraltro limitativo rispetto al senso pregnante dell'espressione¹⁸.

Nella visione e nella comprensione delle FMA, la filialità implica pertanto diversi piani di lettura e di relazioni, richiamati qui in modo sequenziale, ma ovviamente interagenti nella realtà in modo sistemico.

In primo luogo - la priorità è data dal riferimento personale a un progetto ideale di vita - essa si connota in rapporto a Maria Ausiliatrice di cui le religiose diventano "figlie" nella professione religiosa, preparata dal tempo del noviziato e, ancor prima, dai contatti intrattenuti con le comunità religiose e con la loro spiritualità¹⁹. Il livello spirituale di questa relazione, solo fino a un certo punto conoscibile-documentabile con gli strumenti della ricerca storica, ha però dei risvolti antropologici e pedagogici, di per sé più indagabili.

In più, trattandosi di un istituto religioso con una specifica struttura

¹⁸ Nel Capitolo Generale del 1928 don F. Rinaldi sottolineò che essendo Figlie di Maria Ausiliatrice le religiose dovevano essere «Ausiliatrici; aiutare tutti e tutto!» (*Capitolo Generale IX. Nizza Monferrato 1928. Esortazioni - Istruzioni - Risposte del Ven.mo Superiore Don Filippo Rinaldi Rettor Maggiore della Società Salesiana e Delegato Apostolico per l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice, Nizza Monferrato [1928], 12).

¹⁹ In due Capitoli generali dei primi decenni dell'Istituto emerse il modo di intendere la devozione mariana. Nel 1899, la commissione incaricata di riflettere sul modo di promuovere la devozione a Maria Ausiliatrice, indicava come primo mezzo: «Tutte le FMA sparse nel mondo col loro contegno, colla loro parola, col loro esempio (come ogni giorno recitano nella Consacrazione alla Madonna), rappresentino al vivo Maria SS. Ausiliatrice nel mondo e la facciano conoscere e amare» (Proposta della commissione VI, in *Relazioni delle commissioni*, in AGFMA 11.4/113). Ribadendo la qualità della filiale devozione a Maria, il rettor maggiore dei Salesiani, don Paolo Albera, si rivolge alle capitolari nel 1913 e ricorda di non farla consistere solo in preghiere, novene e feste, «ma sì nel porci in una continua relazione con lei; a Lei consacrando tutti gli affetti del cuore e tutti i sacrifici della vita religiosa [...], non dimenticandola mai e portandola sempre ovunque» (Verbale 17 settembre 1913, in [Verbale delle adunanze], *Capitolo Generale VII*, AGFMA 11.7/12 [sulla busta manca l'ultima cifra]).

di governo centralizzato, con una superiora generale (inizialmente identificata nel ruolo di “vicaria”²⁰ di Maria Ausiliatrice, la Madre per antonomasia) e un consiglio generale, coadiuvato da figure intermedie costituite dalle ispettrici e dalle animatrici locali di comunità, la filialità si va definendo in rapporto ai superiori e alle superiori. Queste ultime, secondo il pensiero dei fondatori, dovevano essere madri nell’espressione dell’autorità²¹ che, nell’interpretazione originaria, andava declinata in modo consono a uno stile familiare più che a una relazione formale e piramidale²². Nel 1922 don Rinaldi ricordava alle capitolarie che in una casa la vicaria o la consigliera avrebbero dovuto richiamare e fare osservazioni, mentre la direttrice avrebbe avuto il compito materno:

«Però, la confidenza non si impone, bisogna guadagnarsela. E a questo fine ogni Superiora sia colle Suore una madre buona che consiglia, conforta, sostiene, incoraggia, e lasci i rimproveri, le parole aspre, le mortificazioni, le sgridate. Don Bosco lasciava a Don Rua i richiami, le osservazioni, e financo certi avvisi [...] Sarà la via facile, sarà il mezzo sicuro, per coltivare nel cuore delle Suore la confidenza verso le Superiori»²³.

²⁰ Cf. *Memorie di don Domenico Pestarino*, in PIERA CAVAGLIA - ANNA COSTA (a cura di), *Orme di vita tracce di futuro. Fonti e testimonianze sulla prima comunità delle Figlie di Maria Ausiliatrice (1870-1881)* = Orizzonti 8, LAS, Roma 1996, doc. 10.2, 46.

²¹ Cf. ANA MARÍA FERNÁNDEZ, *Le lettere di Maria Domenica Mazzarello testimoni e mediazione di una missione carismatica* = Orizzonti 20, LAS, Roma 2006. Tra altre sottolineature, don Rinaldi nel Capitolo generale del 1928 ribadiva che nel consiglio locale il ruolo materno con le suore e le allieve era della direttrice, mentre le altre consigliere avrebbero assolto compiti disciplinari, amministrativi a volte più fastidiosi (cf. *Capitolo generale IX Nizza Monferrato 1928. Esortazioni – Istruzioni – Risposte del Ven.mo Superiore Don Filippo Rinaldi Rettor Maggiore della Società Salesiana e Delegato Apostolico per l’Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Istituto FMA, Torino 1928, 26, 32-33).

²² Nel caso delle FMA (probabilmente ancor più dei Salesiani) sin dall’inizio era evidente un esercizio più corale dell’autorità attraverso il Consiglio, non solo per scelta di don Bosco, ma anche in sintonia con le indicazioni della Santa Sede, che in tal modo pensava di proteggere la superiora generale dalle sue stesse fragilità e incertezze, dovute alla condizione femminile, secondo gli studi di G. Rocca ed E. Sastre Santos. In particolare cf. EUTIMIO SASTRE SANTOS, *L’emancipazione della donna nei “novelli istituti”: la creazione della superiora generale, il Methodus 1854*, Institutum Iuridicum Claretianum, Roma 2006.

²³ *Capitolo Generale VIII tenutosi in Nizza Monferrato nel settembre 1922. Risposte – Istruzioni – Esortazioni del Ven.mo Sig. Don Rinaldi Filippo Rettor Maggiore della Società Salesiana e Delegato Apostolico per l’Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Istituto FMA, Nizza Monferrato 1922, 6-7. Continuava sottolineando la stessa funzione materna della direttrice e concludeva:

Nel Capitolo generale del 1947 don Pietro Ricaldone ricordava che le direttrici avrebbero dovuto dedicarsi al colloquio, dando il tempo necessario per le necessità delle sorelle. Proprio per poter essere madri, avrebbero dovuto rinunciare ad altre incombenze di tipo amministrativo o scolastico²⁴.

L'essere ciascuna figlia di Maria Ausiliatrice connota di riflesso la relazione reciproca di sorelle tra le religiose, essendo fondata sul battesimo e sulla professione dei voti²⁵. Non a caso, ogni professa prendeva il nome di "suor", e non di "madre", come avveniva ancora tra religiose fondate nello stesso periodo. Oggi, appare curioso che fino agli anni Trenta del '900 fosse in uso - anche tra le FMA - l'aggettivo "sorellevole", caduto in disuso nella lingua italiana in epoca fascista. Nello stesso campo semantico, l'espressione "spirito di famiglia" fu adottata in ambiente salesiano per connotare lo stile nell'impegno educativo. In quest'ottica, l'immaginario comune aveva delle aspettative in merito alla maternità delle superiore e alla paternità del Rettor maggiore e, di conseguenza, nel reciproco comunicativo del sentirsi figlie, chiamate ad assumere compiti di persone adulte interagenti in una comunità orientata alla realizzazione di un'unica missione.

Non va sottovalutato neppure il differente peso assunto dalla relazione più o meno intensa o istituzionale stabilita dalle FMA con i Salesiani, secondo i periodi storici, e le precise svolte istituzionali che hanno incrociato le tre biografie qui richiamate. Evidentemente non era del tutto uguale sentirsi figlie dell'Istituto quando esso era vincolato direttamente al superiore salesiano (come fu fino al tempo di don Michele Rua), oppure figlie di un Istituto investito della piena autonomia e dunque responsabilità, sia di fronte alle autorità e alle istituzioni civili, sia di fronte a quelle ecclesiali. Prova ne è la difficoltà avvertita da madre Caterina Daghero (1881-1924) e da diverse FMA all'inizio dell'autonomia giuridica dell'Istituto (1906), dovendo lasciare la sicurezza di un aiuto autorevole, pur godendo dell'approvazione pontificia che rinsaldava

«Questo il sistema preventivo di don Bosco» (*ivi*, 8). Dava poi alcuni segreti per conquistare quella confidenza: la riservatezza e il segreto, la verità senza restrizioni mentali o sotterfugi, la giustizia e imparzialità (cf. *ivi*, 12-13).

²⁴ Cf. *Atti del Capitolo Generale XI dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice tenutosi in Torino - Casa Generalizia al 16 al 24 luglio 1947*, [s.e.], Torino 1947, 98-99.

²⁵ Ad esempio don Rua nel 1905 diede come stenna alle FMA: «Dimostrare la nostra devozione alla Vergine Santissima colla pratica della reciproca carità colle Sorelle» (cf. *Lettera circolare di madre Caterina Daghero*, 6 gennaio 1905, in AGFMA 120-1 [1905]).

giuridicamente il vincolo ecclesiale²⁶. In ambito salesiano, come in una famiglia senza padre i figli sono tenuti a crescere diversamente, anche le FMA della seconda generazione dovettero percepire l'onere di assumere il pieno carico delle scelte e delle opere, fermo restando il legame spirituale indiscusso con i Salesiani. Esso si fondava sul vincolo nel riferimento al comune fondatore don Bosco, sulla disponibilità al consiglio da parte dei superiori e su una prassi che prolungò anche localmente il sostegno degli ispettori salesiani, specie nelle missioni²⁷. Nel Capitolo generale del 1922, don Rinaldi ribadiva che il Superiore generale dei Salesiani non era più superiore diretto, ma Delegato della S. Sede presso le FMA per aiutare, indirizzare, assistere paternamente: «È un Delegato che vi vuol bene, perché Figlie dello stesso Padre, perché abbiamo comuni le Opere, lo spirito, le norme»²⁸. E concludeva con l'augurio che «lo spirito del Signore vi conservi figlie docili quali siete, pur mantenendo la vostra autorità»²⁹.

Allungando lo sguardo nei tempi lunghi della storia salesiana maschile e femminile, superando qualche momento particolare, che pure incide sul suo prosieguo, evidentemente la relazione di genere nella vita religiosa ha bisogno di essere scandagliata per mettere in luce le implicazioni e gli influssi nella vita comunitaria e in quella apostolica, a maggior ragione se si tratta di istituti educativi che condividono lo spirito e la missione³⁰. Al di là del vissuto di suor Meozzi, suor Romero e suor Pereira,

²⁶ Cf. GRAZIA LOPARCO, *L'autonomia delle Figlie di Maria Ausiliatrice nel quadro delle nuove disposizioni canoniche*, in FRANCESCO MOTTO (a cura di), *Don Michele Rua nella storia (1837-1910)*. Atti del Congresso Internazionale di Studi su don Rua, Roma, Salesianum, 29-31 ottobre 2010 = Istituto Storico Salesiano, Studi 27, LAS, Roma 2011, 409-444; GRAZIA LOPARCO, *Don Rua e l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice tra continuità e innovazioni*, in IDEM - STANISLAW ZIMNIAK (a cura di), *Don Michele Rua primo successore di don Bosco. Trattati di personalità, governo, opere*. Atti del V Convegno Internazionale di Storia Salesiana ACSSA, Torino, 28 ottobre - 1 novembre 2009 = Associazione Cultori di Storia Salesiana, Studi 4, LAS, Roma 2010, 185-217.

²⁷ Cf. *Capitolo Generale VIII*, 27. Don Rinaldi richiamava una lettera circolare di don Albera in cui indicava le modalità di assistenza paterna che gli ispettori avrebbero osservato, senza ingerenze indebite.

²⁸ Cf. *Capitolo Generale VIII*, 24-25. Don Rinaldi escludeva che si potesse chiedere alla Santa Sede di ripristinare la figura del Direttore generale, come era auspicato nell'assemblea capitulare.

²⁹ *Ivi*, 27. Sempre in quel Capitolo generale don Rinaldi ribadiva la sua paternità verso le FMA, come pure che sempre le FMA avrebbero dovuto sentire il rettor maggiore dei Salesiani come loro padre (cf. *ivi*, 67-68).

³⁰ Un interessante recente studio sul francescanesimo esamina l'argomento sotto il profilo

una riflessione storicizzata sull'argomento incentiverebbe una maggiore consapevolezza sia in rapporto all'unico fondatore di cui riconoscersi figli e figlie, sia alle altre figure di governo. Inoltre, gioverebbe anche a considerare la reciprocità riscoperta recentemente nella Chiesa, senza omettere la particolarità del ministero presbiterale, che per tanto tempo ha suggerito al mondo religioso femminile un atteggiamento di ossequio e di sottomissione come giusta espressione di filialità spirituale, probabilmente impoverendo il riconoscimento vicendevole per atteggiamenti datati, a lungo prolungati. Nondimeno, le precomprensioni diffuse nelle due congregazioni salesiane sono state talvolta superate dalla realtà secondo i contesti e le persone, per cui anche accostandosi a figure del passato occorre indagare senza preclusioni mentali.

Oltre al rapporto con i superiori, nella vita comunitaria alle origini non fu neppure ipotizzata la doppia classe di religiose tra le FMA (con o senza dote, con o senza istruzione, con o senza diritto di accedere a cariche di governo), data l'umile estrazione sociale di quasi tutte le FMA, rafforzando così legami alla pari tra sorelle, originati dalla comune filio-lanza³¹.

Per esplicita indicazione dei fondatori, la modalità di diventare figlia, sorella e madre giorno per giorno, per ogni FMA, era regolata da uno spirito o "indole" dell'Istituto, tradotto in articoli delle Costituzioni, del Manuale, dei Regolamenti - dunque non solo in quelli che rinviavano esplicitamente a Maria -, mutati in alcuni momenti di svolta dei 141 anni di vita dell'Istituto (1872-2013)³². L'osservanza convinta delle prescrizioni comuni e la fedeltà

storico e antropologico, spirituale e culturale. È auspicabile che prima o poi anche nella Famiglia Salesiana, impegnata nell'educazione, si arrivi a un approfondimento di questo genere (cf. PAOLO MARTINELLI [a cura di], *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara*, Dehoniane, Bologna 2012).

³¹ Madre Maria Domenica Mazzarello non indulgeva a esoneri di uffici domestici neppure per chi aveva impellenze di studio ed esami, per evitare differenze che potevano dare adito a incomprensioni, a spiacevoli atteggiamenti di superiorità o inferiorità.

³² Le ultime Costituzioni riviste da don Bosco risalgono al 1885; furono riscritte nel 1906 per effetto dell'autonomia e della relativa separazione giuridica dai Salesiani; poi nel 1922, in seguito alla pubblicazione del Codice di Diritto Canonico (1917) che prevedeva alcuni adattamenti; nel 1969 su indicazione del Concilio Vaticano II. Quella versione restò *ad experimentum* nell'edizione rivista del 1975 e fu invece approvata dalla Santa Sede nel 1982. Esiste l'edizione critica delle prime Costituzioni (cf. GIOVANNI BOSCO, *Costituzioni per l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice [1872-1885]*. Testi critici a cura di Cecilia Romero FMA = Fonti, Serie prima 2, Istituto Storico Salesiano, LAS, Roma 1983).

nella vita ordinaria identificava pertanto nella mentalità condivisa l'essere realmente "Figlie" di Maria Ausiliatrice, ognuna sua "vera immagine"³³, impegnate in uno specifico modo di vivere il vangelo, la sequela del Figlio, sulla scia di don Bosco e di madre Mazzarello. Nella rapida espansione geografica dell'Istituto, quando i canali comunicativi erano meno rapidi, il comune riferimento alle stesse norme e agli stessi ideali doveva assicurare l'unità, quale garanzia di longevità feconda nella missione. In forma più mediata, colloquiale e quotidiana, il percorso formativo era tracciato nelle lettere circolari o personali, nei colloqui personali, nelle conferenze, nelle visite dei superiori e delle superiore in cui era previsto l'incontro personale.

Non mancarono momenti delicati di assestamento istituzionale, dopo il riconoscimento dell'autonomia giuridica dell'Istituto provocato dalla legislazione canonica, in cui qualche superiora, più che madre, apparve ad alcune religiose solo come superiora, donna di comando, irrigidita dalla responsabilità del ruolo³⁴. Questo tratto pareva tanto distante dalla tradizione da suscitare qualche lamentela e ricorso presso le autorità ecclesiastiche romane, proprio perché non confacente allo stile di relazioni delle origini, dove lo "spirito" aveva connotazioni particolari³⁵. Nel 1918, certamente non a caso, don Filippo Rinaldi esplicitò con le FMA di Torino: «Non Dame, non madri, né Maestre, né sorelle, né Serve: Figlie!»³⁶, per restare in un clima genuino.

³³ L'espressione fu attribuita a madre Maria Domenica Mazzarello da madre Caterina Daghero (cf. GISELDA CAPETTI [a cura di], *Cronistoria dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, vol. III, Istituto FMA, Roma 1977, 216).

³⁴ Nello studio della scrivente, *Le Figlie di Maria Ausiliatrice nella società italiana (1900-1922). Problemi e percorsi di ricerca* = Il Prisma 24, LAS, Roma 2002, 70, sono citate alcune fonti interne all'Istituto, ma anche altre esterne, in cui si rintraccia la stessa lamentela nei confronti di altre superiore, durante la visita apostolica a Roma. Sarebbe ovviamente interessante studiare l'intreccio delle relazioni tra religiose (dunque relazioni femminili) e autorità ecclesiastiche, e come poteva risuonare la comunicazione in presenza di pregiudizi. La rigidità e persino la "tirannia" di qualche superiora sembra il *pendant* di una certa diffidenza nelle capacità di governo equilibrato da parte delle donne, espressa non solo da parte dei sacerdoti, ma anche delle religiose (cf. anche *ivi*, 134-135).

³⁵ Suor Giuseppina Malvino notava nel 1907 che in varie comunità la direttrice aveva «un fare libero, direi, quasi dispotico» che ricordava le antiche matrone romane (cf. *ivi*, 238-239).

³⁶ *Siate Figlie di Maria Ausiliatrice, Torino 1918*, [trascrizione della conferenza di d. Rinaldi] in *Conferenze: S. E. Mons. Marengo; Rev. do Sig. D. Rinaldi*, quaderno ms, di 130 p. numerate, in AGFMA. Il superiore invitava a coltivare un atteggiamento filiale con tutti, per essere «dolci, alla mano, senza sostenutezza e senza pretensioni, per qualunque titolo possiate avere». Nel 1922, parlando alle capitolarie, e pensando alle difficoltà che avrebbero incontrato le FMA nella loro

In più, la natura educativa dell'Istituto implicava e implica un altro rivolto nella categoria della filialità, in senso inverso. Le FMA dovevano porsi nei confronti delle ragazze come sorelle maggiori e madri, nelle accezioni assunte da questi termini nei diversi contesti e culture, ma al contempo restare accomunate dall'unico spirito. Madri e sorelle nel favorire l'educazione integrale, perché prima figlie della Madre, aiuto nella crescita spirituale e dell'intera persona, di cui le altre superiore dovevano in qualche modo mediare la presenza. Il prima e il poi, anche in questo caso, non sono cronologici, rientrando nel dinamismo unitario della persona e delle sue relazioni pluridirezionali.

Il riferimento relazionale mariano si estendeva alle bambine e alle ragazze, accomunando educatrici e giovani nel riconoscersi figlie a tutte le età. L'associazione molto diffusa delle Figlie di Maria tra le allieve, le convivitrici e le oratoriane, come pure nelle parrocchie, era un ambiente in cui sviluppare una relazione devozionale con la Vergine, ma non solo, almeno nelle intenzioni. L'imitazione doveva portare ad assumere alcuni tratti di responsabilità nella missione di apostolato, a vantaggio di altre bambine e ragazze, collaborando con le religiose³⁷. Tra le associazioni parrocchiali delle Figlie di Maria, diffuse in diversi Paesi, che facevano capo alla Primaria di Roma, con sede presso la basilica di S. Agnese³⁸, le ragazze associate nelle case FMA avevano un manuale proprio³⁹. Don Rinaldi chiari che le adolescenti dovevano sì badare alla purezza, ma anche all'amore,

missione estesa in tanti Paesi, lontane dalle superiore, aggiungeva di aver pensato: «E non sono esse le Figlie di Maria Ausiliatrice? E non hanno esse, in Maria Ausiliatrice, una madre tenerissima, sempre pronta a sostenerle, a guidarle, a confortarle? [...]. Più voi Le sarete Figlie, più essa vi sarà Madre! Più grande sarà la vostra confidenza in Lei, più materna sarà la sua sollecitudine in ogni vostro bisogno» (*Capitolo generale VIII*, 70-71).

³⁷ Cf. della scrivente, *Cenni storici sull'ispirazione mariana in istituzioni educative del XIX secolo*, in DOSIO ET ALII (a cura di), «Io ti darò la Maestra...», 241-262. Inoltre la tesi di licenza di VICTORIA RIVERA, *La formazione delle giovani nel periodico "La Figlia di Maria" (1867-1918)*. Tesi di licenza in Catechetica, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma, Anno accademico 2005-2006; come pure ELVIA CASTILLO JUÁREZ, *Le associazioni delle Figlie di Maria Ausiliatrice dopo la persecuzione religiosa messicana. Sviluppo a Città del Messico, Morelia e Chipilo (1940-1972)*. Tesi di licenza in Catechetica e Pastorale giovanile, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma, Anno accademico 2012-2013.

³⁸ Cf. *Manuale Grande ad uso delle Figlie di Maria* compilato dal Rev.mo P. Abate D. Alberto Passèri Vic. Gen. de' canonici Reg. lat. con l'aggiunta di Indulgenze e Privilegi accordati dal regnante Pontefice Leone XIII, Desclée, Lefebvre e C., Roma 1899³⁵. La prima edizione era del 1867.

³⁹ Cf. *Piccolo Manuale delle Figlie di Maria iscritte nella Confraternita di Maria Ausiliatrice*, Tip. S.A.I.D., Torino 1914; *Le Figlie di Maria dell'Oratorio Maria Ausiliatrice nel 25° anniversario*

alla carità, alla dolcezza dei modi e presentarsi nei luoghi di lavoro portando l'esempio di un cristianesimo non arcigno, ma amabile⁴⁰.

Dopo gli anni trascorsi a contatto diretto con le FMA, le testimonianze scritte delle ex allieve confermano la permanenza di una relazione improntata a maternità-filialità con le educatrici, come pure grati ricordi degli anni anteriori, associati per lo più a un immaginario idealizzato. Sia ben chiaro che si tratta delle testimonianze accessibili negli archivi delle FMA o nella rivista *Unione*, mentre difficilmente le voci più critiche sono state consegnate alla carta e alla memoria collettiva duratura⁴¹.

La fedeltà alla Chiesa, percepita pure come madre con tonalità diverse secondo i tempi, è declinata nel vissuto religioso delle FMA e nella loro partecipazione attiva alla sua missione secondo le categorie in uso, dunque con particolari relazioni con le parrocchie, le associazioni giovanili ecclesiali, le diocesi, la Santa Sede, il Papa.

Dopo aver richiamato alcune direzioni in cui si sviluppa la filialità delle FMA, con attenzione al livello spirituale, al livello istituzionale, comunitario ed espressamente educativo, occorre sottolineare che esse sono ulteriormente connotate dalle situazioni vitali, dall'ambiente nell'accezione ampia del termine e dal tempo in cui si innestano i cambiamenti culturali. Tutto questo costituisce il substrato ineludibile dell'appartenenza religiosa.

5. Connotazioni dei contesti particolari

Di certo, i termini “figlia”, “madre”, ecc., pur avendo alcune valenze universali, risuonavano e risuonano con sfumature e accezioni diverse se-

della loro fondazione sotto gli auspici dell'Ausiliatrice. Ricordando... 8 dicembre 1895 - 8-12 dicembre 1920, SEI, Torino 1920. L'Arciconfraternita dei Devoti di Maria Ausiliatrice nel 1893 aveva avuto un forte sviluppo in concomitanza col venticinquesimo della basilica di Maria Ausiliatrice a Torino. Nel 1897 (25° della fondazione dell'Istituto delle FMA) uscì il primo regolamento stampato e si diffuse in varie case delle FMA; nel 1910 il primo Manuale fu approvato dal vescovo di Acqui, mons. Disma Marchese (1844-1925), nella cui diocesi si trovava la casa madre dell'Istituto. Nel VII Capitolo generale delle FMA del 1913, una deliberazione riguardava proprio la diffusione dell'associazione.

⁴⁰ Cf. *La donna forte, autrice Thea*, in *Le Figlie di Maria dell'Oratorio* 26-27; e nel *Capitolo generale VIII*, 45, sempre don Rinaldi ricordava che la prerogativa speciale era formare alla pietà e all'azione.

⁴¹ Cf. PAOLA MANCINI, *Caleidoscopio. Memorie, cronaca e profezia della nostra Associazione*, [s.e.], Roma 2009.

condo la concezione delle relazioni interpersonali, di genere, dei rapporti intergenerazionali nei differenti contesti. Conseguentemente, anche il tipo di riferimento alla famiglia di origine non resta uguale tra le FMA di diversi contesti e periodi, sebbene dall'inizio si tenesse a mantenere i contatti con i parenti, pur badando alle esigenze religiose.

Ancor più emergono le tonalità differenti, quando questi termini sono associati a figure istituzionali rivestite di autorità e di corrispondente subordinazione (superiora, suddita), che risentono necessariamente del tipo di struttura sociale esistente a livello locale.

Oltre alle accezioni dovute alla mentalità, le differenze maturano in conformità con la vita delle famiglie nei differenti ambienti, periodi, culture in cui si inserisce un Istituto religioso femminile. Recentemente, anche la geografia culturale induce a riflettere sulla correlazione esistente tra linguaggio, simbolizzazione e risonanze nel territorio⁴². Non occorre insistere su quest'aspetto, che comunque va tenuto presente quando si accostano biografie diverse, in modo da non cadere in omologazioni, da una parte, e dall'altra per rintracciare ciò che invece accomuna al di là delle differenze culturali.

Alcune ulteriori variabili riguardano la categoria della filialità qualora si applichi a religiose, segnate da una provenienza familiare, da un'esperienza particolare pregressa quando si inseriscono in un'istituzione con caratteristiche proprie, nella quale si esprimono in ruoli e attività soprattutto educative, come nel caso delle FMA.

La molteplicità degli aspetti da tenere in conto quando si accosta una vicenda biografica evidenzia come la riflessione sulla filialità esiga accortezza per sfuggire a forzature interpretative. L'anacronismo sarebbe infatti la più grossolana infedeltà e strumentalizzazione della storia. Ogni generazione interroga inevitabilmente il passato con le domande conformi al proprio contesto culturale, tuttavia non si possono forzare le fonti per trovare le risposte desiderate, se non si vuole cadere in una storia a tesi. Per questo, è necessario cercare di entrare nella mentalità del tempo indagato per mettersi in ascolto dei testimoni, riconoscendo somiglianze e differenze tra passato e presente. Sia le une che le altre suggeriscono elementi di riflessione utili sulla propria identità nel presente, senza ripetere schemi obsoleti, ma anche per non staccarsi da una conti-

⁴² Cf. ADALBERTO VALLEGA, *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*, UTET, Torino 2003.

nuità che per se stessa, essendo viva, postula un progresso, un'apertura all'inedito.

Una corretta interpretazione delle fonti e delle testimonianze - intese nel loro vero significato - spinge a una ricomprensione che fa interrogare sulle questioni attuali non in modo generico, ma, in questo caso specifico, da educatrici. E non da educatrici generiche, ma da FMA che hanno sviluppato nel tempo un'esperienza che dovrebbe offrire come una bussola, una capacità precipua di decodificare il presente da una precisa angolatura. In altri termini, l'appartenenza a un Istituto affina certe prerogative dei suoi membri, connotando il loro modo di leggere e interpretare la realtà, in particolare giovanile, apportandovi un *quid* specifico di intuizione e proposta, un punto di vista identificabile rispetto ai possibili modi di intervenire per sviluppare l'umanità. Un'intelligenza capace di scorgere quello che è sotto gli occhi di tutti e che molti non vedono, o perché sollecitati e presi da altri interessi, o per carenza di "vulnerabilità", immaginazione e passione per l'umano di ogni persona. P. Ricoeur esprime efficacemente l'importanza di legare le tracce del passato in un orizzonte di progetto:

«Occorre che io abbia conservato qualcosa del passato per poter costruire con le sue tracce, legarle le une alle altre in un orizzonte di progetto. Non si può separare la memoria dal progetto e quindi dal futuro. Noi ci troviamo sempre fra il riepilogo di noi stessi, la volontà di dare un significato a tutto ciò che ci è capitato, e la proiezione nelle intenzioni, nelle aspettative, nelle cose da fare»⁴³.

In questa luce, le informazioni consegnate dalla storia si offrono alla comprensione elaborata con altre chiavi interpretative e integrano un patrimonio culturale che va oltre i confini di un Istituto religioso, per entrare nel bene comune di un popolo, di una intera generazione.

3. Le tre figure tra analogie e differenze

Sono tre le figure (Laura Meozzi, Maria Romero Meneses e Nancy Pereira) che si stagliano nello sviluppo diacronico dello stesso Istituto,

⁴³ RICOEUR Paul, Intervista di F. Ewald, in *Corriere della Sera* (9 settembre 2000).

ormai consolidato e in fase espansiva, quando la presenza delle FMA era allo stato nascente in Polonia⁴⁴ e (quasi) altrettanto in Nicaragua e Costa Rica⁴⁵; mentre era poco più consolidato nelle opere in alcune parti dell'India, ancora incipiente a Bangalore⁴⁶. Sia la Polonia che l'India erano terre di frontiera missionaria per le FMA; furono da esse raggiunte nel 1922, anno del giubileo d'oro dell'Istituto, in cui si riprese lo slancio missionario dopo la forzata battuta d'arresto provocata dalla prima guerra mondiale⁴⁷.

La vicenda della prima, Laura Meozzi, si snoda tra Italia e Polonia, collocandosi alle origini della presenza delle FMA in questo Paese⁴⁸. Laura era nata in Toscana, a Firenze, in un ambiente particolare dell'Italia postunitaria; era entrata nell'Istituto delle FMA a Roma, di lì passò in Sicilia come insegnante e direttrice; poi fu inviata in Polonia, non più giovane, dove divenne prima ispettrice e come tale diede un impulso grande alle opere, nonostante la seconda guerra mondiale e ancor più l'avvento del regime comunista che si impegnò a eliminare gradualmente la presenza dei religiosi, costringendoli a stravolgere le loro attività⁴⁹.

La devozione mariana era molto avvertita non solo dalle FMA, ma dal popolo polacco, che nelle fasi drammatiche nella sua storia ne aveva fatto un baluardo per coltivare l'identità nazionale, resistendo alle forze avverse. Grazie alla formazione ricevuta in Italia, nell'Istituto c'erano FMA polacche prima della fondazione delle loro opere nel Paese, per cui Laura Meozzi guidò il primo gruppo di professe costituito da due mis-

⁴⁴ Le FMA arrivarono nel 1922 e suor Laura Meozzi era la missionaria posta a capo della spedizione.

⁴⁵ Le FMA arrivarono nel 1912 e nel 1917 nei due Paesi del Centro America.

⁴⁶ Le FMA erano arrivate nel 1922.

⁴⁷ Cf. GISELDA CAPETTI, *Il cammino dell'Istituto nel corso di un secolo*, Istituto FMA, Roma 1976, vol. 3, 202-209; 211-216. Cf. notizie successive in MARIA PIA BIANCO, *Il cammino dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice nei solchi della storia* [1923-1957], 2 vol., Roma, Istituto FMA 2007-2010.

⁴⁸ Cf. MARIA DOMENICA GRASSIANO, *Nel paese delle betulle. Polonia semper fidelis*, Istituto FMA, Roma 1981 (M. Laura Meozzi F.M.A.); LINA DALCERRI, *Ascolta o figlia: lettere di madre Laura Meozzi pioniera dell'Opera delle Figlie di Maria Ausiliatrice in Polonia*, Istituto FMA, Roma 1983. Il 27 giugno 2011 suor Laura Meozzi è stata dichiarata Venerabile.

⁴⁹ Cf. BERNADETA LEWEK, *Attività educativa delle FMA in Polonia: dal 1922 agli inizi degli anni '60*, in GRAZIA LOPARCO - STANISLAW ZIMNIAK (a cura di), *L'educazione salesiana in Europa nei tempi difficili del XX secolo*. Atti del Seminario europeo di Storia dell'Opera salesiana, Cracovia, 31 ottobre - 4 novembre 2007 = Associazione Cultori di Storia Salesiana, Studi 3, LAS, Roma 2008, 439-456.

sionarie italiane e da tre FMA polacche. Queste, in particolare, avevano assimilato la devozione mariana in patria, nei primi anni di vita, e l'avevano poi sviluppata nell'Istituto. Madre Laura ebbe così modo di percepire, sin dall'inizio della sua presenza in Polonia, alcuni elementi tipici del Paese attraverso la mediazione di sorelle che erano in contatto continuo con lei.

La seconda, Maria Romero Meneses, era nata a Granada, in Nicaragua, dove fu educata in una famiglia agiata, in cui poté valorizzare le sue risorse artistiche. Da FMA visse parecchi anni in Costa Rica, fino al 1977, anno della scomparsa⁵⁰. In quella nazione, diversa dalla sua per mentalità, sebbene fossero terre contigue e situate in un'area abbastanza circoscritta, si lasciò inquietare in modo particolare dalla sua vocazione e sensibilità, fino a dare risposte inedite alle povertà rilevate soprattutto tra le donne. La sua relazione filiale con Maria appare del tutto singolare dagli scritti, dunque è accattivante scandagliare quanto abbia influito nel modo di vivere da FMA⁵¹. Da figura inserita nelle strutture istituzionali, artista e legata all'ambiente dei collegi con compiti esecutivi, sviluppò un'intraprendenza sociale tesa a favorire le donne svantaggiate, che non erano quelle socialmente più vicine alla sua esperienza di famiglia né di insegnante. Suor Maria Romero è stata beatificata nel 2002.

Con uno scarto di trent'anni per data di nascita, entrambe attive nel Novecento, madre Laura e suor Maria furono a contatto con un ambiente differente. Dall'Italia in cui si respirava il residuo conflitto tra Stato e Chiesa, e poi, dopo il biennio rosso seguito alla prima guerra mondiale - l'inizio del fascismo - Laura Meozzi si recò nella Polonia *fidelis*, nel cuore dell'Europa continentale volto verso Oriente, terra martoriata dalle spartizioni politiche, dalla guerra, poi sottoposta al regime comunista, senza però mai rinunciare al valore della famiglia né alla devozione mariana.

Lasciata un'Italia sostanzialmente cattolica, pur anticlericale in diverse aree tra cui la sua di origine, la missionaria passava in una terra molto

⁵⁰ Cf. DOMENICA GRASSIANO, *Con Maria, tutta a tutti come D. Bosco*, Istituto FMA, Roma 1986 (italiano e spagnolo).

⁵¹ Cf. HERRERA GILDA MARTHA. – SCHROEDER SOLEDAD, *De la mano de su Rey Y de su Reina. Cartas de sor Maria Romero Meneses*, Instituto Hijas de María Auxiliadora, San José-Costa Rica 2006; MARIA ROMERO, *Scritti spirituali*, a cura di Lina Dalcerci, Istituto FMA, Roma 1989-1992, 4 voll. (italiano e spagnolo). Per una bibliografia più ampia, cf. il contributo di Mauricio Viquez Lizano in questo volume.

religiosa con significative minoranze protestanti, ortodosse ed ebraiche. Si può supporre, tuttavia, che il modo di concepire le relazioni familiari non fosse molto diverso nei due Paesi, entrambi del continente europeo ancora impregnato di valori cristiani nel tessuto popolare, nonostante i fermenti di ideologie che intaccavano i valori tradizionali. I contesti contadini o borghesi delle città non avevano ancora stravolto sostanzialmente il modello familiare⁵², sebbene l'influsso della cultura francese avesse portato idee nuove, più secolari, nei ceti più colti.

Lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per il Centro America di Maria Romero che aveva conosciuto, con il dominio spagnolo, l'evangelizzazione e un certo graduale adeguamento dei costumi anche familiari alla morale cattolica. Il contesto sociale era più stratificato, molte unioni restavano al di fuori del matrimonio e in una commistione di etnie, usi locali e tradizioni, la realtà ecclesiale ed educativa più problematica per forti squilibri politici, sociali ed economici⁵³. In un'area più circoscritta, anche le risorse e le idee si assimilavano a livello locale a modo proprio, pur risentendo degli influssi dell'America del Nord e dell'Europa. Nei decenni vissuti da suor Maria Romero, i governi segnati da idee liberali e conservatrici si alternarono, a volte con eccessiva rapidità, senza riuscire a offrire al Paese - Costa Rica - una stabilità di governo con politiche volte a un progresso diffuso a vantaggio della popolazione, in modo da diminuire gli squilibri esistenti. L'emarginazione dei poveri e delle donne era alimentata e accresciuta dall'ignoranza, fonte di povertà materiale e morale, che le istituzioni civili ed ecclesiali non riuscivano a contrastare in modo adeguato. La "Casa della Madonna" è una fondazione singolare per la sintesi tra azione sociale e ispirazione religiosa, inserita in un contesto di religiosità popolare e di solidarietà.

Chiaramente diverso appare già di primo acchito il caso di Nancy Pereira, nata in India, un subcontinente mosaico di culture, lingue, religioni, dove i cattolici rappresentano una piccola minoranza in un contesto complesso, radicato e stratificato con tradizioni millenarie, prevalentemente non

⁵² Cf. PIERO MELOGRANI (a cura di), *La famiglia italiana dall'Ottocento a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1988.

⁵³ Cf. ISABEL DE LOS ANGELES RODRÍGUEZ CASTILLO, *L'inserimento delle Figlie di Maria Ausiliatrice in Nicaragua: le due fondazioni a Granada (1912-1950)*. Tesi di licenza in Catechetica e Pastorale giovanile, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma, Anno accademico 2010-2011.

cristiano⁵⁴. L'indipendenza raggiunta nel 1947 lasciava nelle mani dei governi locali un enorme impegno di sviluppo, di unificazione. A fronte dei privilegiati, stava una massa enorme di gente affetta da gravi disagi, priva della consapevolezza diffusa del valore di ogni persona. Anche la realtà della donna e del riconoscimento della sua pari dignità come figlia, sorella, moglie e madre, affrontava sfide culturali e sociali che certamente incidavano nella formazione di ogni persona, sebbene appartenente a una famiglia cristiana. Il contesto di origine, la formazione di suor Nancy Pereira, soprattutto il suo lasciarsi interpellare dall'abbandono e dalla povertà delle donne, la mosse alla fondazione della Banca dei poveri, basata sul microcredito. In una suora educatrice germinò un pensare in grande, che suscitò risonanze internazionali.

7. Prospettive di lavoro

I contesti appena richiamati indubbiamente hanno un peso rilevante in merito alla strutturazione della mentalità, anche religiosa; delle relazioni interpersonali sia parentali, sia tra generi, sia istituzionali e nella Chiesa. Per la peculiarità che essi comportano, occorre tenerne conto quando ci si pone in ascolto di un'esperienza di vita che poggia su motivazioni non sempre intelligibili dall'esterno, non tutte materialmente documentabili, ma non per questo meno reali. E, tuttavia, il progetto abbracciato nella fede, con motivazioni interiori e finalità spirituali, tanto più se vissuto in un istituto di vita attiva, non si esaurisce nelle intenzioni, poiché si esprime in gesti, parole, scritti, opere, atti devozionali che in genere lasciano traccia nella storia. Esse costituiscono le fonti a disposizione.

La filialità mariana delle tre FMA è un tema per sua natura iscrivibile nella storia della spiritualità, pertanto può essere esplorato tenendo conto di diversi livelli di lettura e chiavi ermeneutiche.

⁵⁴ Non disponiamo di uno studio complessivo sulla storia delle FMA in India, tuttavia un approfondimento storico pedagogico si deve a BERNADETTE SANGMA, *The implantation of the FMA in North-East India vis-à-vis the Service of Education: Ideals, Answers, Results*, in MATHEW KAPLIKUNNEL (ed.), *Implantation of the Salesian Charism in Asia. Ideals, Challenges, Answers, Results*. Actas of the Salesian History Seminar East Asia-Oceania Region, Batulao (Manila), 24-28 novembre 2008 = Associazione Cultori di Storia Salesiana, Varia 7, Kristu Jyoti Publications, Bangalore 2009, 321-364, e il volume della stessa autrice, BERNADETTE SANGMA, *Education of Woman in Northeast India: a historical study on the presence of the Daughters of Mary Help of Christians 1923 to 1953*, FMA Shillong Publication, Shillong 2008.

La storia studia in genere gli effetti visibili e in qualche modo documentabili dell'interiorità, delle motivazioni, messi a confronto con altre fonti esterne che integrano le informazioni. In altri termini, gli scopi, le finalità della formazione religiosa e delle opere, le ragioni dichiarate nei documenti normativi comuni e ufficiali (Costituzioni, Manuale, Regolamenti, Atti dei Capitoli Generali, Lettere circolari, libri di preghiera...) sono fondamentali chiavi di lettura del vissuto dei membri di una Congregazione religiosa, ma non l'unica, perché altri fattori incidono sull'effettiva realizzazione o meno degli obiettivi istituzionali (psicologia, formazione e mentalità delle persone, abitudini del contesto, situazione politica; capacità di inserimento nell'ambiente; condizionamenti economici, legislativi, di congregazione, ecc.). Allo stesso modo, lettere, scritti personali e testi di conferenze o discorsi formativi rivelano in modo diverso, secondo la finalità e caratteristica della fonte, il mondo interiore comunicato a una persona o a un gruppo, in modo più intimo, interpersonale, o più ufficiale per le responsabilità del ruolo ricoperto al momento della scrittura.

Nella lettura, va sempre tenuto presente che esiste per certi versi una continuità tra oggi e ieri, ma anche una differenza ineludibile di contenuto nelle categorie interpretative, legate al contesto sociale ed ecclesiale, religioso e culturale. Sotto la stessa parola o espressione, ad esempio figlia e filialità mariana, occorre dunque identificare e scandagliare livelli semantici, simbolici, religiosi, valenze particolari.

In quest'ottica nasce la domanda: che cosa ciascuna delle tre FMA considerate intendeva per filialità mariana, qualora avesse mai pensato quest'espressione o un senso equivalente? Per rispondere, occorre una ricognizione sulla mentalità religiosa vigente, tenendo conto delle novità portate a riguardo dal Concilio Vaticano II, che suor Maria Romero ebbe probabilmente modo di accostare nell'immediato periodo post conciliare, mentre suor Nancy ebbe modo di approfondire, almeno si può supporre, al passo dell'Istituto, a livello locale e generale, dati gli interscambi occorrenti tra le superiore del consiglio generale e quelle locali.

Nonostante si tratti di figure appartenenti a tre generazioni e a tre continenti, madre L. Meozzi, suor M. Romero e suor N. Pereira risultano parimenti significative secondo il progetto educativo salesiano. Il modo di leggere l'attualità di ogni contesto, partendo dall'identificazione come FMA, fu in parte diverso; la situazione interpellò difatti ciascuna a rileg-

gere, interpretare la missione propria nel concerto di quella generale dell'Istituto, secondo i propri compiti (madre Laura fu superiora, suor Maria e suor Nancy agirono dal basso con un'autorevolezza di differente connotazione, raggio d'azione e scansione cronologica). Così divennero religiose lungimiranti e molto concrete nell'iniziativa, non isolate o solitarie, ma certo apripista audaci e tenaci. Lo sguardo femminile educativo posato sul contesto reale di vita e di missione, percepito come appello personale ineludibile, le rese responsabili, intraprendenti a nome della Chiesa e dell'Istituto. Così, da una formazione comune alle FMA della propria generazione, da una mentalità condivisa nell'ambiente comunitario ed ecclesiale, secondo il ruolo e soprattutto il modo di interiorizzarlo nella situazione particolare, sono nate idee nuove, coinvolgenti e non di rado rischiose, dall'esito non garantito e non già sperimentato.

Una fede viva ha reso le tre FMA capaci di osare, ciascuna a suo modo, per il bene delle giovani, delle famiglie. Che parte vi ebbe concretamente il fatto di credere presente l'aiuto di Maria?

Gli studi che seguono offrono le linee emergenti delle tre figure, prestando attenzione alle fonti utilizzate da ognuna delle relatrici in rapporto al contesto e alla figura⁵⁵. Oltre alle fonti interne comuni dell'Istituto, sono a disposizione delle lettere e forse qualche carteggio (lettere inviate e relative risposte), alcuni scritti personali o documenti ufficiali; riferimenti in verbali e relazioni (conservati a livello locale, ispettoriale o di archivio generale), nelle cronache e ricordi di conoscenti, senza parlare di documentazione esterna reperibili in archivi ecclesiastici e civili, pubblici o privati. Nessuna delle tre religiose ha lasciato scritti teologici particolari, né sistematici testi di meditazione, sebbene tra gli scritti di suor Maria Romero abbondino i riferimenti mariani. La sobrietà letteraria non può meravigliare, poiché rientra perfettamente nello stile di vita attiva, che lascia pochi spazi a lunghe elaborazioni spirituali e predilige una spiritualità semplice, volta a una progressiva sintesi dinamica tra preghiera e vita.

Per quanto riguarda suor Maria Romero, sono a disposizione anche le testimonianze rilasciate al processo di beatificazione e canonizzazione, reperibili nella *Positio*, mentre restano ancora più riservate quelle su suor

⁵⁵ Cf. GRAZIA LOPARCO, *La storia di una Congregazione religiosa. Ermeneutica storica e metodologia scientifica*, in *Rogate ergo* 29(2008)4, 15-56; IDEM, *Fonti per la storia di un istituto educativo: le Figlie di Maria Ausiliatrice*, in *Bollettino dell'Archivio per la Storia del Movimento Sociale Cattolico in Italia* 46(2011)3, 362-377.

Laura Meozzi. Inoltre, sono quasi del tutto scomparse le persone che hanno conosciuto direttamente quest'ultima, mentre sono ancora diverse le persone che hanno conosciuto suor Maria Romero e moltissime quelle che hanno intrattenuto relazioni con suor Nancy Pereira. In questi casi, le testimonianze orali, e le fonti orali in genere, possono assumere maggiore rilevanza. Ovviamente, utilizzandole con accortezza, nel rispetto delle potenzialità e dei limiti della loro natura soggettiva, rinnovata o rimodellata nel ricordo⁵⁶.

La limitatezza delle fonti scritte, comune alle religiose di vita attiva, rimanda a chiedersi quali siano altre fonti eventualmente utili e ancora rintracciabili, a parte quelle che vengono immediatamente alla mente. Anche quelle economiche, seriali (contratti, elenchi di allieve, ospiti, persone beneficate, ecc.; registri, schede, ecc.) possono riservare informazioni utili al tema. In più, come per tutta la storia salesiana, la fonte più ricca è la biografia, nella quale, al di là delle scelte del biografo, si scrivono gli effetti visibili delle decisioni, delle scelte, del mondo interiore, dei condizionamenti. Date le realizzazioni in cui si configurò l'identità delle tre FMA, occorre considerare anche le fonti materiali, fotografiche e gli edifici in cui si è materializzata la loro intuizione di carità educativa.

Le somiglianze e le differenze probabili tra le fonti suggeriscono accortezza nell'accostare le tre figure, in modo da ponderare quanto è confrontabile e quanto invece rimane nella singolarità di una figura, dietro la quale c'è un contesto geografico e culturale, un modo differente anche di leggere e raccontare la sua esperienza. D'altronde, il mondo delle FMA è ampio e impossibile da ridurre a tela monocromatica.

Le suddette considerazioni sugli studi che seguono intendevano offrire una strumentazione per una recezione più attenta delle relazioni elaborate da due FMA e da uno studioso che condividono il Paese in cui le tre testimoni scelte hanno vissuto e operato più a lungo. Sulla base delle informazioni che raccoglieremo da essi, potranno emergere altre piste da tener presenti per completare il quadro. Sarà utile infatti chiedersi quali altri aspetti potrebbero ancora essere eventualmente approfonditi in merito al rapporto stabilito con la gente e il territorio, di origine o di missione; in merito alle opere che contribuirono in varia misura allo sviluppo del

⁵⁶ Cf. ad es. ALESSANDRO PORTELLI, *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Donzelli Editore, Roma 2007; IDEM, *Un lavoro di relazione. Osservazioni sulla storia orale*, in *Ricerche Storiche Salesiane* 19(2000)36, 125-134.

territorio e delle famiglie; in merito al modo di interpretare la fiducia, la consegna dell'Istituto di cui le tre religiose si percepivano parte viva, e così via. La documentazione potrà illustrare come la maternità correlata alla figliolanza si sia espressa in una carità effettivamente educativa, con un'assunzione diretta di responsabilità per promuovere l'autonomia, la dignità delle persone, senza distinzioni, restando nel solco della tradizione o osando un di più rispetto all'ambiente. Il test storiografico, mettendo a tema l'esigenza di non limitarsi a una lettura autoreferenziale, servirà a indicare le direttrici per un percorso di approfondimento che, per diversi aspetti, è appena iniziato.

MADRE LAURA MEOZZI TESTIMONE DI FILIALITÀ MARIANA

ANNA ŚWIĄTEK¹

1. Introduzione

Il messaggio più importante dell'ultimo Sinodo sulla *Nuova Evangelizzazione* è un invito alla testimonianza della fede con l'esempio della propria vita. Fra tante testimoni luminose presenti nella storia dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (FMA) vi è suor Laura Meozzi (1873-1951), italiana di origine, missionaria e fondatrice dell'Istituto in Polonia, poi pienamente dedicata allo sviluppo del carisma educativo di Don Bosco e di Maria Domenica Mazzarello in terra polacca. È in corso il processo della sua beatificazione, in riconoscimento dell'esemplarità della sua vita come Figlia di Maria Ausiliatrice e della sua testimonianza di santità nella Chiesa.

Prima di affrontare il tema, ossia la testimonianza della filialità mariana in Laura Meozzi, mi pare opportuno contestualizzare brevemente la sua figura e l'attività apostolica.

2. Alcuni cenni biografici e una breve contestualizzazione

Nei suoi 78 anni, vissuti come una continua testimonianza di vita evangelica, salesiana e mariana, si possono individuare diverse tappe, legate a diversi contesti, per il fatto che suor Laura Meozzi ha vissuto in Italia e in Polonia, amando ambedue con lo stesso amore, perché le considerava le sue patrie.

Ripercorrendo brevemente la sua storia personale e familiare, va messo in evidenza che Laura Meozzi proviene da una famiglia nobile e trascorre la sua infanzia a Firenze, dove nasce il 5 gennaio del 1873. Qual-

¹ Figlia di Maria Ausiliatrice della Provincia polacca Maria Ausiliatrice – Wrocław.

che mese prima, il 5 agosto del 1872, a Mornese viene fondato da Giovanni Bosco e Maria Domenica Mazzarello l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

La famiglia di Laura conduce una vita benestante, serena e felice, piena di dedizione ai figli con un'attenzione particolare rivolta alla più piccola, Laura, di salute precaria². Grazie alla saggia educazione da parte dei genitori, la ricchezza e la comodità non hanno influito negativamente sul carattere vivace della ragazza. La mamma le insegna a mortificarsi e a rinunciare ai propri desideri o diritti, spesso anche a quelli legittimi³. Nel 1877 la famiglia si trasferisce a Roma, dove Laura studia al Collegio di Santa Dorotea. È appassionata di musica, dello studio delle lingue straniere e del disegno. Insieme alla buona istruzione Laura sviluppa la sua vita spirituale amando i sacramenti e dedicandosi ai poveri e ai bisognosi. Non si sente attirata dalla vita dei salotti, caratteristica della sua famiglia. La lettura spirituale, la preghiera e la meditazione della Passione di Cristo, aprono piano piano nel suo cuore la strada della vocazione religiosa.

All'età di 21 anni, insieme alla sorella Rita, lascia la famiglia e, nonostante una ferma opposizione da parte del padre, entra nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

Con l'ingresso nell'Istituto inizia la seconda tappa della sua vita: la formazione alla vita consacrata salesiana e, in seguito, il lavoro apostolico in diverse case d'Italia. Il 17 aprile del 1898, venticinquenne, fa la prima professione a Nizza Monferrato. Terminati gli studi in preparazione all'insegnamento, cioè la scuola di pedagogia, specializzazione per i lavori manuali, per l'educazione fisica e, in seguito, la qualifica per l'educazione sportiva nelle scuole statali, è pronta per il futuro lavoro educativo⁴. Dal 1899 inizia la sua missione di insegnante e di assistente nella scuola di Nizza Monferrato. In seguito, lavora a Bordighera, a Varazze e a Genova. Nelle comunità svolge anche l'incarico di economo e poi anche di vicaria. Nel 1912 è nominata direttrice della comunità a Genova. Dal 1913, per 10 anni, è direttrice in diverse case della Sicilia: nell'Istituto *Maria Ausiliatrice* ad Ali Marina, nel Collegio di Catania e a Nunziata di Mascali.

² Cf. JADWIGA JAKUBIEC, *Poemat dobroci. Życie Sługi Bożej Matki Laury Meozzi pierwszej Przełożonej Córek Maryi Wspomożycielki w Polsce*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2011, 21.

³ Cf. *ivi*, 22.

⁴ Cf. *ivi*, 32-33.

Come consigliera ispettoriale, viene chiamata per sostituire la delegata ispettoriale per l'VIII Capitolo Generale, svoltosi a Nizza Monferrato dall'8 al 18 settembre del 1922.

L'anno 1922 è per l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice il 50° anniversario della fondazione. Per l'occasione, si pensa di fondare nuove presenze in Europa, in Asia e in Australia⁵. Suor Laura Meozzi, che ha 49 anni, viene scelta come responsabile del gruppo di missionarie mandato in Polonia. Dopo il Capitolo, non è più tornata in Sicilia; si è dedicata, invece, alla preparazione della nuova spedizione missionaria.

A novembre del 1922, inizia così la terza tappa della vita di suor Laura Meozzi: trapiantare in terra polacca e sostenere nella crescita il carisma educativo dell'Istituto. Vive in Polonia 29 anni della sua vita consacrata. Durante questo periodo, la storia e le vicende polacche le hanno messo di fronte tre diversi scenari con differenti sfide: il periodo tra le due guerre mondiali, la Seconda Guerra Mondiale e la ricostruzione del Paese nel dopoguerra, con l'affermarsi sempre più crescente ed aggressivo del regime comunista.

Quando, il 5 novembre del 1922, insieme con le altre due suore italiane e le tre polacche⁶, Laura Meozzi arriva in Polonia, deve subito affrontare il clima rigido dell'inverno ormai imminente e la grande povertà degli inizi. Tuttavia, la gioia della calorosa e fraterna accoglienza da parte dei salesiani e dei loro educandi ricompensa tutta la fatica del viaggio e del clima poco propizio. Di grande conforto per le suore al momento dell'arrivo sono anche la cordialità della gente che, nonostante la povertà, condivide con loro il necessario, e le ragazze che aspettano le FMA con ansia⁷.

La mèta del viaggio di Madre Laura è Rózanystok, una località nel nord-est della Polonia. Vicino alla casa dei salesiani quasi subito si apre un orfanotrofio per 80 bambini, orfani di guerra. Sotto lo sguardo della Madonna del quadro miracoloso del santuario di Rózanystok, tra le difficoltà e la povertà, guidate da suor Laura, le prime FMA accolgono con

⁵ Cf. *ivi*, 51.

⁶ Oltre a suor Laura Meozzi, nel gruppo delle missionarie che sono partite per la Polonia come fondatrici dell'Istituto, c'erano due FMA italiane (suor Maria Mazzoli, amica d'infanzia di Laura e sua collaboratrice in Sicilia, e suor Francesca Barucco, la più giovane e ancora di voti temporanei) e tre FMA polacche che si erano formate in Italia e lavoravano in Italia o in altri Paesi già come missionarie (suor Anna Juzek, suor Anna Walenga e suor Anna Ścisłowska). Nessuna delle tre italiane conosceva la lingua polacca (cf. *ivi*, 53).

⁷ Cf. DOMENICA GRASSIANO, *Nel paese delle betulle. Polonia semper fidelis*, Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice 1981, Roma 16-20.

affetto e attenzione educativa non solo i nuovi bambini e ragazzi dell'orfanotrofio, ma anche le prime giovani polacche che bussano alla porta per diventare FMA. Suor Laura è una vera superiora, ma la sua grande bontà e il cuore materno fanno sì che venga quasi subito chiamata dalle ragazze e dalla gente *Madre* Laura o, persino, con un diminutivo polacco *mateczka* (mamma, mamma)⁸.

All'arrivo delle FMA segue il rapido sviluppo delle case e delle opere. Nel 1929, a Rózanystok, si apre il noviziato⁹ e, nel 1931, il Consiglio Generale erige la visitatoria polacca, affidando a Madre Laura l'incarico e la responsabilità di essere visitatrice¹⁰.

Nel periodo tra le due Guerre Mondiali, Madre Laura ha potuto recarsi più volte in Italia per incontrare le Superiori, per gli Esercizi spirituali, per partecipare al X Capitolo Generale (1934) e per la beatificazione di Madre Mazzaello (1938). In quel periodo si è anche svolta la visita canonica di Madre Teresa Pentore (1937), che ha potuto notare ovunque la povertà e ammirare il buono spirito delle suore, la loro dedizione all'educazione dei bambini e delle ragazze¹¹.

Madre Laura guida con saggezza le opere ed accompagna le giovani FMA nella loro formazione spirituale e pedagogica. Le manda a studiare per ottenere i diplomi anche universitari, necessari a svolgere, con una preparazione adeguata, la missione educativa propria dal carisma dell'Istituto. L'espansione delle comunità e delle opere educative, entusiasta e ricca di progetti apostolici, è interrotta bruscamente con lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale che trova proprio la Polonia al centro delle battaglie e delle contese territoriali tra i due grandi invasori (Germania e Russia). Alcune case e opere delle FMA vengono occupate dai soldati tedeschi¹². Dopo l'invasione sovietica, avvenuta il 17 settembre del 1939, le case e le opere all'est della Polonia passano nelle mani dei Lituani e dei Russi¹³.

⁸ Cf. *ivi*, 22.

⁹ Cf. JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 75.

¹⁰ Cf. *ivi*, 89.

¹¹ Cf. *ivi*, 126.

¹² Subito all'inizio della guerra sono state occupate le case a Grabów e a Mysłowice e, più tardi, le case a Komorniki, a Łódź e a Sokołów Podlaski (cf. *ivi*, 138-139).

¹³ Le truppe sovietiche hanno trasformato l'orfanotrofio di Rózanystok in un istituto statale, licenziando ed espellendo le suore. Le case di Vilnius e di Laurów, allora nei territori polacchi, sono state annesse alla Lituania, rispettando le nuove frontiere imposte alla Polonia dopo la Seconda Guerra Mondiale (cf. *ivi*, 137, 142).

Nel periodo della guerra, per i grandi rischi che l'Istituto corre, alcune FMA si rifugiano in Italia¹⁴, altre trovano riparo presso le famiglie o presso le parrocchie dei salesiani. Otto FMA vengono deportate in Germania per i lavori forzati, due in Siberia, due hanno perso la vita durante un bombardamento. Madre Laura, nonostante l'offerta del Console Italiano, rifiuta sistematicamente l'idea e la possibilità di ritornare in Italia. A costo di perdere la propria vita, non abbandona nel pericolo né sorelle né bambini e ragazze, da lei amati come figlie e figli. Anche quando è costretta ad abbandonare la casa di Laurów e a nascondersi, continua ad essere il vero sostegno e conforto spirituale per le FMA, per gli educandi e per i bambini degli orfanotrofi.

Cessata la Seconda Guerra Mondiale, Madre Laura e le FMA polacche devono abbandonare il territorio che, ora, viene annesso alla Lituania e, nell'ottobre del 1945, con il gruppo di rimpatriati, trasferiscono in Patria un centinaio di orfani polacchi, da loro ospitati¹⁵.

In Polonia inizia il periodo di ricostruzione del Paese distrutto dalla guerra. Madre Laura con gioia accoglie le FMA che erano disperse, apre nuove comunità e nuove opere educative. A marzo del 1946, a Pogrzebie (in Slesia) apre il noviziato¹⁶, a maggio la visitatoria diventa l'ispettoria¹⁷ e a giugno Madre Laura, come Ispettrice, si trasferisce a Pogrzebień, che diventa sede dell'Ispetoria. Lì rimane fino alla morte, avvenuta nel 1951.

La situazione politica nella Polonia del dopoguerra, con l'affermarsi prepotente ed oppressivo del comunismo, diventa sempre più difficile sia per la Chiesa – visto il crescente disaccordo e la contrapposizione tra lo Stato comunista polacco e la Chiesa – sia, in particolare, per le attività educative degli istituti religiosi, considerati una minaccia per la formazione delle coscienze, specialmente dei giovani. Per Madre Laura la priorità è rimanere fedele alla Chiesa e all'Istituto, tuttavia non può mettersi in contatto e comunicare liberamente con la Madre Generale e il suo Consiglio. A luglio del 1947, non ottiene il permesso di partire per l'Italia e di partecipare, come Ispettrice della Polonia, al XI Capitolo Generale¹⁸. A gen-

¹⁴ Sono partite per Italia suor Francesca Barucco e suor Cleofe Brogginì, invece, suor Maria Mazzoli ha deciso di rimanere con Madre Laura Meozzi (cf. *ivi*, 144).

¹⁵ Cf. *ivi*, 170-173.

¹⁶ Cf. *ivi*, 179.

¹⁷ Cf. *ivi*, 183.

¹⁸ Cf. *ivi*, 191.

naio dell'anno seguente, la situazione politica si aggrava ulteriormente. Il Governo confisca la scuola a Sokołów Podlaski ed il pericolo reale di altre confische da parte dello Stato incombe sull'Istituto. Il regime comunista intende abolire le opere educative gestite da soggetti ecclesiali. Madre Laura, fedele a Cristo, alla Chiesa e al carisma dell'Istituto, in quei tempi difficili della storia della Polonia sa sostenere le FMA con attenzione e affetto materno, con saggezza e coraggio; guida l'Istituto con prudenza e lungimiranza, dedicando energie e sacrifici per mantenere vivo il carisma educativo delle FMA in Polonia¹⁹.

Nel gennaio del 1950, le Superiori affidano a Madre Laura Meozzi l'incarico di vicaria ispettoriale, sollevandola da quello di Ispettrice²⁰. Madre Laura continua ad essere la madre spirituale delle suore e fino alla morte le incoraggia con le parole, con la preghiera, con l'offerta e con il dono incondizionato di sé. Gli ultimi mesi della sua vita sono segnati da grande sofferenza.

Madre Laura muore il 30 agosto del 1951 a Pogrzebie. Tutte le persone che l'hanno conosciuta sono convinte della sua santità: le FMA, i salesiani, le educande, gli ex-ospiti degli orfanotrofi, ormai adulti, gli abitanti di Pogrzebień.

Nel 1986 si è aperto il processo di beatificazione e il 27 giugno del 2011, con un decreto della Congregazione delle Cause dei Santi²¹, le è stata riconosciuta l'eroicità delle virtù e il titolo di Venerabile.

3. L'esperienza della filialità nella vita e nella missione di Laura Meozzi

Per mettere in luce la dimensione mariana nella vita e nell'attività apostolica di Madre Laura Meozzi e, precisamente, l'esperienza della filialità mariana da lei vissuta, ho analizzato la sua esperienza, le testimonianze e gli scritti dai quali emerge attraverso la caratteristica devozionale della spiritualità del tempo una fisionomia mariana interessante e ricca di sfumature.

¹⁹ Cf. GRASSIANO, *Nel paese delle betulle* 215-220; JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 199.

²⁰ Cf. *ivi*, 208-209.

²¹ Cf. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Decretum super virtutibus Servae Dei Laurae Meozzi, Sororis Professae Congregationis Filiarum Mariae Auxiliatricis (1873-1951)*, Romae, die 27 mensis Iunii A.D. 2011.

3.1. *La filialità mariana nell'esperienza personale di Laura Meozzi*

È da tener presente che, nella vita di Madre Laura Meozzi, almeno per quanto ne sappiamo ora, non ci sono fatti, eventi, interventi così eccezionali e spettacolari come, ad esempio, nella vita di suor Maria Romero. Emerge di più, come caratteristica principale e distintiva della sua spiritualità, la sua eccezionale capacità di soffrire. Infatti, dai ricordi di chi l'ha conosciuta e dai suoi scritti emerge che ella non teme il dolore, sa sopportarlo e soffre davvero tanto. Dopo la sua morte è stata rinvenuta un'annotazione autografa, un foglietto di carta consumato dall'uso frequente, che risale probabilmente ai tempi del suo arrivo in Polonia nel 1922, in cui è scritto di suo pugno: «Crocifissione dell'anima e del corpo con Gesù, in consumazione continua. Salire, salire sempre per una strada di croci, senza arrestarsi e con il sorriso sul labbro. Gustare lentamente la croce nell'abbandono, nel disprezzo, nell'oscurità. Sacrificare gli anni goccia a goccia. Lasciarsi crocifiggere da Dio e dagli uomini, in dolcezza e umiltà, in silenzio, in gratitudine. Condurre una vita nascosta in Dio; soffrire in tutto e per tutto ciò che può far soffrire di più. Amare il dolore, desiderarlo, compiacersene, trasformarsi in Gesù per amore e per dolore»²².

Le suore testimoniano che le frasi citate sopra non esprimono soltanto un fervore giovanile, ma sono il filo rosso di tutta la sua vita: «La sofferenza per me, il sorriso per gli altri»²³. La stessa Madre Laura lo ammette quando annota: «La mia vita è stata un continuo soffrire, un incessante martirio. Non lo sapeva nessuno, tranne Dio e me. Sì, Signore, solo Tu ed io, ma tutto per Te solo, per il tuo amore»²⁴.

Il fatto che a chi conosceva bene Madre Laura Meozzi s'imponesse maggiormente la sua capacità di soffrire e offrire le sofferenze per gli altri, non esclude e non è in contrasto con la profonda spiritualità mariana, testimoniata nell'arco dell'intera sua vita. Come, però, la sua sofferenza rimaneva nascosta agli occhi degli uomini, così anche il suo forte legame con la Madonna era vissuto nella semplicità del quotidiano, senza ostentazioni o aspetti straordinari, ma incidendo fortemente sulla vita delle suore, delle educande e delle persone che frequentavano le comunità in cui ella visse.

²² Riportato in GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 16.

²³ JADWIGA DUDZIAK - ZOFIA SOWIŃSKA, *Wielkie serce matki. Matka Laura Meozzi, pierwsza przełożona prowincjalna Córki Maryi Wspomozycielki w Polsce*, Wrocław 2002, 124.

²⁴ *Ivi*, 23.

La sua formazione mariana risente certamente delle modalità e del linguaggio presenti nelle Costituzioni dell'Istituto dell'epoca. Madre Laura non solo conosce la Regola, ma la incarna e la trasmette alle suore, che considera sempre sue *figlie*²⁵ alle quali illustrare la sostanza di una vera devozione a Maria Ausiliatrice. Tale devozione, coltivata da lei alla luce delle Regole dell'Istituto di allora, va oltre gli atti devozionali e consiste nella pratica delle *virtù* proprie delle *Figlie* di Maria Ausiliatrice. In altre parole, la devozione mariana, come la infonde alle suore, implica la consapevolezza e il modo concreto di *essere* e di *agire* della FMA, una persona aperta a Dio, al mondo dei giovani e al sociale. Si tratta di un modo di essere e di agire improntato, quindi, alla carità educativa, alla paziente e solerte attenzione verso l'infanzia, verso le giovani e verso qualsiasi persona, per fare il maggior bene possibile alle anime, allo «spirito di preghiera che aiuta a far bene le pratiche di pietà e tiene l'anima alla presenza di Dio e nel perfetto abbandono alla sua santa volontà; all'obbedienza di volontà e di ragione, umiltà nell'accettare senza mormorazione le correzioni e gli uffici che vengono affidati; semplicità e modestia con santa allegrezza, spirito di mortificazione interiore ed esterna»²⁶. L'*esame di coscienza*, secondo le esigenze di allora, ricordava pure che dal vero amore nasce la pratica delle virtù della Madonna, in particolare, l'umiltà, la castità, la carità, la dedizione, lo zelo per la gloria di Dio e per la salvezza delle anime ed anche, come insegnava don Bosco, la capacità di affidare tutte le cose morali e materiali nelle mani di Maria Ausiliatrice, di parlare di Lei con amore e di offrirle ogni giorno gesti di venerazione, di chiedere la sua intercessione, di curare le feste mariane, di introdurre i bambini nella pratica di vivere alla presenza di Maria²⁷.

In tale contesto e in questa peculiare ottica, Madre Laura Meozzi forma il proprio cuore per essere Figlia di Maria Ausiliatrice. L'esame di coscienza, richiamato prima, le dà la certezza che più diventerà fi-

²⁵ È emblematico, al riguardo, il titolo scelto per la pubblicazione in italiano dell'epistolario di Madre Laura Meozzi, curato da Lina Dalcerci, *Ascolta o figlia* (LAURA MEOZZI, *Ascolta o figlia. Lettere di madre Laura Meozzi, pioniera dell'Opera delle Figlie di Maria Ausiliatrice in Polonia*, a cura di Lina Dalcerci, Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma 1984).

²⁶ *Manuale*, art. 102. 103, in *Konstytucje. Manuale. Rachunek sumienia*, Warszawa 1948. L'edizione polacca del 1948 contiene il testo delle *Costituzioni* dell'Istituto del 1922, il testo del *Manuale* del 1928 e il testo dell'*Esame di coscienza*.

²⁷ Cf. *Rachunek sumienia. Nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny*, in *Konstytucje. Manuale. Rachunek sumienia*, Warszawa 1948, 293-295.

glia di Maria piena di amore e di fiducia, più Maria sarà la sua tenera Madre²⁸.

Negli appunti personali di Madre Laura non troviamo, però, annotazioni che parlano esplicitamente del suo rapporto profondo con Maria. Forse non le scriveva. Se, invece, le scriveva – conoscendo la sua capacità di distacco dalle cose di questa terra e la sua inclinazione alle rinunzie – è lecito pensare che sia stata lei stessa a distruggerle. Infatti, se aveva ordinato alle FMA di distruggere tutte le sue lettere ed incoraggiava una FMA di Catania di bruciare gli appunti e le lettere preziose, per conservare così il cuore soltanto per Dio²⁹, tanto più si può ritenere che fosse lei la prima a liberarsi da tutti i ricordi. Conosciamo, per il momento, soltanto una preghiera mariana da lei composta. La troviamo pubblicata da suor Domenica Grassiano nella biografia, intitolata *Nel paese delle betulle*: «Ave o Maria, grazie del tuo aiuto e soccorso. Io confido in Te, o Madre mia, e sempre confiderò perché tu sei la Madre mia e la Madre di Dio. Salvami l'anima e dammi, se così è la volontà di Dio, la salute»³⁰

Laura coltiva fin dalla tenera età l'amore e la fiducia in Maria. Quando da piccola, durante le passeggiate, visitava le cappelline dedicate alla Madonna sparse tra i campi, si fermava a lungo per contemplare il dolce volto di Maria³¹. Avendo una grande fiducia in lei, otteneva numerose grazie. È noto un episodio, riguardante una donna sofferente di una malattia allora sconosciuta. Di fronte all'impotenza dei medici, la giovane Laura si è rivolta a Maria e, con il suo aiuto, le cure e le medicine applicate hanno portato al miglioramento della salute della donna³².

Anche nel momento del discernimento della volontà di Dio riguardo alla scelta della vita religiosa, contemplativa o attiva, Laura supplica la Madonna per ottenere la luce e l'aiuto³³. Come animatrice della comunità di Catania, inoltre, desiderava costruire nel cortile una grotta dedicata all'Immacolata di Lourdes. Ha realizzato il suo sogno con tanti sacrifici e rinunce, ricorrendo persino alla questua³⁴.

²⁸ Cf. *ivi*, 295.

²⁹ Cf. JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 47.

³⁰ GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 19.

³¹ Cf. DUDZIAK - SOWIŃSKA, *Wielkie serce matki*, 7-8.

³² Cf. *ivi*, 10.

³³ Cf. *ivi*, 12.

³⁴ Cf. JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 48.

Il suo amore a Maria aumenta ancora di più nei difficili anni della missione in Polonia. Durante la malattia, che sembra portarla alla morte, conferma la sua grande fiducia a Maria dicendo: «Sono tranquilla, posso morire. Forse il demonio vorrà ancora inquietarmi, ma la Madonna mi proteggerà. Lei verrà da me, ne sono sicura»³⁵. Questa certezza è stata confermata da lei stessa, affermando che la Madonna sarebbe venuta a trovarla 40 giorni prima della morte, perché così è stato scritto nella lettera. Le sue spiegazioni relative alla lettera da lei menzionata non erano chiare e le suore non riuscivano a capire di che cosa parlasse. Forse non voleva o non poteva dire di più e perciò ripeteva: «La Madonna ha promesso, bisogna dunque aver fede»³⁶. Queste parole svelano, in qualche modo, il suo profondo legame con la Madonna, un legame palpitante di amore e di abbandono.

Una notte, suor Laura Meozzi ha sognato la Madonna Ostrobramska di Vilnius e ha chiesto alle suore di offrire per lei una santa messa celebrata davanti al quadro di Maria. La richiesta è stata esaudita. Quando Madre Laura si è ripresa dalla malattia, davanti allo stesso quadro della Madonna è stata celebrata l'eucaristia di ringraziamento³⁷. Un'altra volta, un anno prima della sua morte, Madre Laura si è fermata per due ore a pregare davanti alla statua miracolosa di Maria Ausiliatrice di Twardogóra. Una delle suore presenti ricorda le sue parole: «Chiedo alla Madonna che mi conservi quel po' di vista che ho ancora per poter vedere le mie figlie fino alla fine»³⁸. La Madonna ha esaudito questa sua supplica, perché da quel momento, la vista non è più peggiorata. Nel colloquio con un salesiano, quasi riassumendo la sua vita, Madre Laura ha confessato: «Mi sforzo di vigilare su di me in modo da poter meritare che la Santissima Maria Ausiliatrice sia sempre accanto a me, come desiderava il nostro santo Fondatore. Questa mia vigilanza è diligente e continua, e nello stesso tempo gioiosa e soave. [...] Io non ho altro desiderio che questo: che cioè, Maria Ausiliatrice sia sempre presente in mezzo a noi, però non triste, ma serena e contenta delle sue figlie»³⁹.

Questa presenza costante di Maria è un altro segreto di Madre Laura, nascosto agli occhi degli altri, rivelatosi, però, alle suore che l'assistevano

³⁵ DUDZIAK - SOWIŃSKA, *Wielkie serce matki*, 69.

³⁶ *L. cit.*

³⁷ Cf. *ivi*, 71-74.

³⁸ GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 239.

³⁹ *Ivi*, 243.

e l'accompagnavano negli ultimi giorni della sua vita. La Madonna è apparsa a Madre Laura diverse volte. Con sicurezza lei stessa ha confermato di aver visto la Madonna durante l'unzione dei malati. La presenza della Madonna l'accompagnava sempre. Lei parlava incessantemente di Maria. Alle sorelle che la visitavano assicurava che la Madonna le guardava, che era contenta di loro, che le amava e non le avrebbe mai abbandonate. A una FMA ha detto: «Vedi questa bella Signora con un Bambino in braccio? Egli vuole venire da me, ma la Signora non glielo permette. Ora mi sta gettando le rose»⁴⁰. Un'altra FMA testimonia che, durante una conversazione, Madre Laura, improvvisamente, ha rivolto lo sguardo in alto, il suo volto si è illuminato di una gioia eccezionale e ha detto affascinata: «Come è bella la Madonna! Oh, se sapeste quanto è bella! Quanta luce l'avvolge!»⁴¹. A suor Helena Zaremba diceva: «Oh, suor Helena, se tu potessi vedere con i miei occhi quanto è bella la Madonna, quanto è incantevole Gesù Bambino! [...] Gli occhi della Madonna sono splendidi e il suo sguardo penetra per sempre nell'intimo dell'anima. Oh, come è bello il paradiso!»⁴². Queste visioni le davano la forza per sopportare il dolore sempre più acuto. «Oh, quanto soffro! Per fortuna che posso vedere la Madonna amata. O Gesù, non ne posso più, ma soffro per il tuo amore. Madre Santissima, accogli queste sofferenze, accoglile tutte»⁴³. Il 15 agosto del 1951, solennità dell'Assunta, Madre Laura ancora una volta parla della bellezza della Madonna che vede presente in tutta la casa: «Se sapeste quanto è bella la Madonna! Io La vedo dappertutto. I suoi meravigliosi occhi splendono come il sole»⁴⁴. Una delle suore ricorda: «Ci ha impressionato fortemente l'ultima visione di Madre Laura prima di morire. Il fatto è accaduto alla presenza di numerose FMA, alle quali Madre Laura ha raccomandato di inginocchiarsi, perché la Madonna ci stava benedicendo. Ha ripetuto anche le parole pronunciate da Maria, che ci assicurava di essere contenta di noi e che ci avrebbe protetto sempre»⁴⁵. Le suore ricordano anche, come negli ultimi giorni di vita, Madre Laura abbia cantato con voce forte e bella l'intera Ave Maria: «Questa Ave ha superato nella bellezza tutti i canti di quella

⁴⁰ JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 228-229.

⁴¹ *L. cit.*

⁴² *L. cit.*

⁴³ *L. cit.*

⁴⁴ *Ivi*, 232.

⁴⁵ *L. cit.*

giornata. L'Ave cantata per l'ultima volta su questa terra da un'anima che infinitamente amava la Santissima Vergine»⁴⁶.

Madre Laura è consapevole di essere un'amorevole e fiduciosa figlia di Maria⁴⁷, e per questo Maria è la sua tenerissima Madre. Sa che essere figlia di Maria vuole dire imitare le sue virtù, ossia diventare per gli altri come Lei. Lo afferma in modo molto concreto in una delle lettere alle sorelle dove esprime il suo desiderio di festeggiare con loro il Natale: «Credo che sarebbe cosa graditissima a tutte, e specialmente a quelle che da tempo non hanno potuto avvicinarsi e confidare le loro gioie e le loro pene al cuore di una madre, che ama ciascuna figlia e perciò ne comprende perfettamente tutti i bisogni. [...] Io sarò con ognuna di voi con il pensiero e il cuore, e in modo particolare con quella che abbisogna di più del mio affetto di madre»⁴⁸.

3.2. Riflesso della filialità mariana di Madre Laura sulla vita delle comunità

L'amore di Madre Laura per Maria trova il suo riflesso nella vita delle comunità nelle quali Dio l'ha messa. Forma le sorelle nella giusta comprensione della devozione mariana che, per lei, coincideva con l'imitare Maria ed essere fedele alle Regole. Nelle lettere istruisce così le FMA: «Noi siamo figlie della Madonna e le dobbiamo far onore ricopiando in noi tutte le sue virtù. Dunque coraggio e all'opera!»⁴⁹. «Oh, ricordiamoci, mie care, che Gesù dobbiamo seguirlo con la croce nel cuore, ma calme e tranquille, come fece la Vergine nostra Madre! Coraggio!»⁵⁰. «E noi amiamola con l'esatta osservanza delle Regole, con scambiabile carità e nelle parole e nel sacrificio continuo della nostra volontà, dei nostri gusti, dei nostri desideri, delle nostre vedute. Amiamola in un perfetto abbandono alla volontà di Dio, in una allegria serena, piacevole, che ralleghi tutti i cuori che ci sono vicini e li obblighi a farsi buoni»⁵¹. Poco prima della sua morte ha

⁴⁶ *Ivi*, 230.

⁴⁷ «Oggi ho fatto il proposito di amar tanto Gesù e la Vergine, nostra Madre» (Lettera 47, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 92).

⁴⁸ Lettera 212, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 375.

⁴⁹ Lettera 91, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 175.

⁵⁰ Lettera 198, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 347.

⁵¹ Lettera 199, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 351. Riflettendo sulle parole della fedeltà alle Regole si nota chiaramente che questo riguarda la fedeltà a Dio. Per Madre Laura l'amore alla Madonna è legato direttamente all'amore verso Dio (cf. KRYSZYŃSKA ZEBROWSKA, *Modlitwa w życiu Matki Laury Meozzi* [manoscritto], Kraków 1996, 75).

offerto alle neoprofesse l'immagine della Madonna dicendo: «Ricordatevi, è proprio Lei che per due anni avete cercato di imparare a imitare. Siate sempre sue fedeli figlie». A una di loro ha lasciato questa consegna: «Sii fedele a Maria fino alla morte osservando ogni punto delle Regole, anche più piccolo»⁵². Alla conclusione degli Esercizi spirituali lascia l'ultimo messaggio all'Ispeitrice: «Dica, per favore, alle sorelle che siano fedeli alla Madonna fino alla morte, e spieghi loro che questa fedeltà consiste nell'adempiere alla santa Regola». Alle Superiore a Torino ha chiesto di scrivere: «Abbiamo fatto il proposito di essere fedeli a Maria Ausiliatrice e alla santa Regola»⁵³.

Una FMA testimonia che Madre Laura amava tanto la Madonna e inculcava a tutti la devozione a Lei⁵⁴. Una buona opportunità per questo erano i mesi e le feste mariane. Desiderava tanto prepararsi ad esse e viverle bene. Questo atteggiamento doveva portare i frutti sia della pratica delle virtù di Maria sia della certezza di essere ascoltati nelle preghiere rivolte a Dio per intercessione della Madre Celeste⁵⁵. Scriveva nelle lettere: «Siamo generose in questo mese del Rosario con la Madonna, imitandola nell'obbedienza serena e nell'umiltà profonda»⁵⁶; «A quelle a cui ho avuto occasione di scrivere in particolare, ho già tanto raccomandato di fare bene il mese della nostra cara Madre Celeste, e adesso vengo a raccomandarlo a tutte insieme, perché mi sta proprio a cuore che quest'anno sia onorata in modo speciale la Madonna»⁵⁷. Sugeriva come addobbare l'ambiente, inviava i fioretti da praticare, raccomandava le novene e i propositi per santificare la propria anima e per il bene delle anime⁵⁸. «Vi mando i fioretti per il mese di maggio, mese a tutte tanto caro e desiderato, perché ci è dato più che mai dimostrare alla nostra cara Madre Maria, il nostro amore per Essa»⁵⁹. «Preparate una bella festa alla Madonna e ditele che volete essere le sue figlie predilette; dunque fate il proposito di essere fe-

⁵² JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 230.

⁵³ *Ivi*, 232-233.

⁵⁴ Cf. GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 233.

⁵⁵ Cf. MAŁGORZATA KUCZMA, *Duchowość maryjna Instytutu Córki Maryi Wspomożycielki przekazywana przez Sługę Bożą Matkę Laurę Meozzi na podstawie jej listów* (manoscritto), Wrocław 2006, 82.

⁵⁶ Lettera 20, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 44.

⁵⁷ Lettera 206, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 364.

⁵⁸ Cf. JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 195.

⁵⁹ Lettera 216, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 382.

deli a Lei e di imitarla»⁶⁰. «Salutami le suore e di loro che facciano una buona festa di Maria Ausiliatrice e che preghino questa cara Madonna per me»⁶¹. Pregava la Madonna per le suore visitando il santuario di Jasna Góra o di Torino. Nelle lettere assicurava loro: «A Cześćochowa ho pregato per tutte la Madonna perché vi benedica e vi consoli»⁶²; «Ieri fui a Maria Ausiliatrice e in tutto il giorno fui in chiesa nove ore e mezza. Pregai per tutte e chiesi grazie infinite per le nostre case di Polonia»⁶³. Comunicava la sua confidenza nella Madre Celeste alle suore quando avevano bisogno di qualche grazia: «Ora ci avviciniamo alla novena dell'Immacolata. Preparati ad essa fervidissimamente con l'osservanza della Regola, specie di quei punti che ti costano di più; con fervida preghiera fatta con fede viva, con speranza forte e con carità ardente. Sta' certa che riceverai tutte le grazie necessarie»⁶⁴; «Lotta con tenacia invocando l'aiuto dell'Ausiliatrice affinché ritorni la pace nella tua anima»⁶⁵.

Questi fatti non sarebbero convincenti se Madre Laura non avesse mostrato con la propria vita che essere figlia di Maria significa avere un cuore di madre. Lei era veramente una madre tenera per tutti. Lo potrebbe confermare ogni FMA che l'ha conosciuta. Richiamo solo alcune testimonianze. «Era una vera madre; finché essa visse ebbi sempre l'impressione, anzi la sicurezza, di avere la mamma vicino a me. Ero tranquilla, sentivo il suo appoggio sicuro. Ognuna di noi sapeva di poter andare da lei sempre e per tutto. Non governava con la forza della sua autorità, ma usava sempre una grande delicatezza»⁶⁶. «La sua caratteristica era la bontà materna. Ogni suora era sicura di essere amata da lei e di poter contare sulla sua comprensione. [...] Era un'ottima madre»⁶⁷. «Vicino a lei ci sentivamo bene, nonostante le difficili condizioni materiali, le scomodità, i pericoli e il molto lavoro. [...] Eravamo sicure che fino a che essa era presente, nulla ci sarebbe accaduto di male: ci sentivamo felici e tranquille come bimbi vicino alla mamma. [...] Essere tutta a tutti era il suo pro-

⁶⁰ Lettera 251, in LAURA MEOZZI, *Listy Matki Laury Meozzi, pierwszej przełożonej Córce Maryi Wspomożycielki w Polsce*, vol. II, Wrocław 2006, 30.

⁶¹ Lettera 36, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 73.

⁶² Lettera 37, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 74.

⁶³ Lettera 41, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 81.

⁶⁴ Lettera 164, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 291.

⁶⁵ Lettera 457, in MEOZZI, *Listy Matki Laury Meozzi*, vol. II, 252.

⁶⁶ GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 131.

⁶⁷ *Ivi*, 131-132.

gramma. Far felici gli altri era la sua felicità. Il dolore di ciascuna era il suo dolore, profondamente sentito dal suo cuore sensibilissimo. Essere superiore per lei era condurre le anime a Dio, mettere la sua persona nell'ombra. [...] Sapeva adattarsi ad ogni carattere, non venendo tuttavia mai meno alla sua dignità di superiora. Rispettava l'individualità di ciascuna. Fedele a san Giovanni Bosco, sottolineava piuttosto i lati buoni e sopra di essi appoggiava il suo lavoro per conquistarci alla perfezione. [...] Trovavamo sempre in lei la bontà materna, la parola di comprensione e d'incoraggiamento»⁶⁸. «Non esitava a fare un'osservazione se la riteneva necessaria e la faceva anche in modo risoluto, ma sempre da madre, sinceramente, apertamente, sì che ognuna era persuasa che lo faceva solo per il suo bene e accettava. Poi cercava di confortare chi aveva sbagliato, affinché la correzione non lasciasse amarezza nel cuore»⁶⁹.

La maternità che sgorgava dal suo cuore trovava il suo compimento nei frequenti incontri con le sorelle. Ogni giorno desiderava avvicinare ogni sorella, dirle qualche "parola all'orecchio". Questi incontri a "tu per tu", ricchi dello scambio di pensieri tra Madre e le figlie consolidavano i legami fraterni all'interno della comunità⁷⁰. Con chi non poteva incontrare personalmente continuava il dialogo tramite le lettere. Questa è una forma di accompagnamento spirituale che rispetta la singolarità della persona. Ha scritto una tale quantità di lettere personali da riempire tanti volumi di libri. Purtroppo, con lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale ha suggerito alle sorelle di bruciarle tutte. Le suore, piangendo, buttavano nel fuoco queste pagine preziose, che per loro erano non solo il *vademecum*, ma le briciole del cuore della loro Mamma⁷¹. Per fortuna questa raccomandazione non era giunta a tutte e oggi possiamo avere la testimonianza preziosa di quasi cinquecento lettere⁷². In una lettera lei stessa ha spiegato il valore di questo modo di comunicare: «Ti dico il vero che a scrivere come a leggere i miei occhi si stancano, ma scrivo con tanto piacere a tutti. Mi pare di essere vicina a voi e di parlarvi»⁷³. Una

⁶⁸ *Ivi*, 112-113.

⁶⁹ *Ivi*, 129.

⁷⁰ Cf. *ivi*, 111.

⁷¹ Cf. *ivi*, 63-64.

⁷² Oltre all'edizione italiana delle lettere di Laura Meozzi (*Ascolta, o figlia*, Roma 1984), che contiene 231 lettere, nel 2006 sono stati pubblicati 2 volumi in polacco che contengono 496 lettere.

⁷³ Lettera 65, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 128.

delle suore testimonia: «Non lasciava nessuna lettera senza risposta»⁷⁴.

Amava tutte le suore senza eccezioni⁷⁵, ma aveva un'attenzione particolare per le malate. Dove era possibile, le curava lei stessa, in altri casi le affidava ad un'infermiera⁷⁶; mandava le suore, nonostante le difficoltà economiche, per un periodo di vacanze per recuperare le forze⁷⁷, cercava le medicine adatte e dei buoni medici⁷⁸, faceva di tutto senza guardare alla spesa, per curare la maestra suor Cleofe⁷⁹ o qualsiasi altra che ne avesse bisogno. Veniva incontro alle necessità delle suore. Inoltre, con la finezza di una madre, si interessava della salute dei loro genitori e familiari, guardava con empatia le situazioni delle famiglie e le sosteneva nelle difficoltà⁸⁰.

Anche le ragazze che volevano entrare nell'Istituto, fin dal primo incontro con Madre Laura, rimanevano impressionate della sua bontà materna. Suor Weronika Milewska ricorda: «Fin dal mio primo incontro con lei, quando domandai di essere accettata nell'Istituto, mi manifestò un grande affetto materno, dicendomi: “Cara, d'ora in poi tu sei la mia figliola”, perciò mi sentii subito in famiglia»⁸¹. Suor Aniela Księżopolska ha trovato in Madre Laura l'immagine di tutto ciò che sognava nella vita religiosa: «Nel primo incontro con lei, ebbi subito l'impressione che mi leggesse nel cuore e che sapesse tutto di me, anche prima che io le parlassi»⁸². Un'altra sorella ricorda come ha conosciuto Madre Laura, mentre frequentava l'oratorio delle FMA a Myślowice: «Al primo vederla sentii che non era una persona come le altre e presto m'accorsi che era un'anima di grande ricchezza spirituale e di una maternità meravigliosa. [...] Essendo poi postulante a Wilno, sovente parlavo con Madre Laura e le sue parole mi erano fonte di nuove energie: il lavoro era molto, perché si assistevano orfane e allieve giorno e notte. La Madre mostrava interesse per ognuna e si donava con il suo grande amore materno»⁸³. Nello stesso

⁷⁴ GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 232.

⁷⁵ «Amava tutte le suore ugualmente. [...] Per tutte era una vera madre» (*ivi*, 205).

⁷⁶ Cf. JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 95-96.

⁷⁷ Cf. *ivi*, 97.

⁷⁸ Cf. *ivi*, 141.

⁷⁹ Cf. *ivi*, 197.

⁸⁰ Cf. GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 232-233.

⁸¹ Cf. *ivi*, 297.

⁸² *Ivi*, 59.

⁸³ *Ivi*, 78.

modo trattava ogni novizia⁸⁴ con un'attenzione molto personalizzata⁸⁵.

Pur lasciando l'incarico di Ispettrice, è rimasta la "madre spirituale" di tutte, come lo attestano lettere indirizzate alle diverse FMA e riportate da Domenica Grassiano nella biografia di suor Laura: «Sta' tranquilla, rimarrò sempre la vostra madre; una madre che ama le sue figlie spirituali per le quali vive e lavora secondo le possibilità»⁸⁶; «Mia cara [...], tu mi sei stata sempre e mi sei pur ora figlia cara e la mia consolazione. Sta' tranquilla e sicura ch'io sempre penso a te e ti accompagno ovunque con la mia preghiera. [...] Tu accetta questa assicurazione del mio amore materno»⁸⁷; «Ti voglio assicurare che ti ho sempre nel cuore, da cui nessuno potrà strapparti, perché tu sei la mia figlia spirituale per la quale desidero la vera felicità e la santità propria della figlia di Maria Ausiliatrice»⁸⁸. Annunciando con una lettera la fine del suo mandato come Ispettrice assicurava le sorelle: «Sarete sempre più care al mio cuore e continuerò a raccomandarvi alla nostra Celeste Ausiliatrice. [...] Vi lascio sotto il manto della nostra Mamma Celeste e vi saluto di cuore»⁸⁹. Suor Matylda Sikorska, l'Ispettrice che succedette nell'incarico a Madre Laura, ha confessato: «Per me Madre Laura è stata sempre la mia superiora, la mia madre»⁹⁰.

3.3. *La filialità mariana di Madre Laura Meozzi e la missione educativa dell'Istituto*

L'atteggiamento mariano di Laura Meozzi nel dare tutta se stessa per il bene degli altri era noto ed apprezzato anche nel campo della missione educativa. Madre Laura formava le suore perché fossero madri per gli altri: «Per amore della Madonna e per la pace in casa non irritarti mai»⁹¹; «La direttrice vi fa da madre, quindi vi vigila e non vi risparmia finché non vi siete corrette»⁹²; «Brave, sempre così, sempre *buone, materne, arcimaterne* coi piccoli che io sento di amare e portare nel cuore. Amatele queste

⁸⁴ Cf. *l. cit.*

⁸⁵ Cf. *ivi*, 147.

⁸⁶ *Ivi*, 240 (lettera a suor Helena Kwiecie).

⁸⁷ *Ivi*, 241 (lettera a suor Maria Lipińska).

⁸⁸ *Ivi*, 242.

⁸⁹ Lettera 213, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 377.

⁹⁰ GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 227.

⁹¹ *Ivi*, 129.

⁹² Lettera 219, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 388.

animucce come cosa vostra, siate per tutti uguali, meno in caso di necessità, di malattia, perché allora dovete essere ancora più madri»⁹³; «Fatevi mamme per tutte, ma tutte tenete ferme al dovere»⁹⁴.

Madre Laura desiderava che non solo le suore, ma anche le allieve crescessero nell'amore a Maria. A una FMA raccomandava: «Ci avviciniamo alla cara novena dell'Immacolata, cerca di preparare bene le ragazze, perché desidero che amino la Madonna e vivano sotto la sua protezione»⁹⁵; «In questo mese onora molto la Madonna e falla amare dalle giovani che avvicini»⁹⁶.

Già nei cuori delle sorelle e delle allieve di Catania era rimasto il ricordo del suo grande zelo nel divulgare la devozione alla Santissima Vergine, di cui erano espressione le solenni celebrazioni liturgiche, soprattutto nei giorni delle feste mariane e nelle commemorazioni di Maria Ausiliatrice⁹⁷. Con le conferenze alle ragazze ad Ali Marina insegnava loro a imitare Maria: «Cosa farebbe la Madre di Dio se fosse al tuo posto?»⁹⁸; «E la Madre Santissima non era forse la più umile delle creature? Allora l'umiltà è una virtù tanto cara a Dio. Dunque non vi sforzereste di praticarla?»⁹⁹; «E Maria Santissima, non ci dà forse un grande esempio di immacolata purezza?»¹⁰⁰; «E Maria Santissima, non era forse dedicata al lavoro e alla preghiera? Anche voi, mie care, seguite l'esempio di Gesù e di Maria»¹⁰¹; «Cercate di praticare la virtù della modestia con tutta la finezza possibile, imitando Maria Santissima, chiedendo il suo aiuto»¹⁰². Insegnava alle educande anche una grande fiducia nell'intercessione di Maria, che lei stessa sperimentava: «Abbandonatevi nelle braccia di Maria e siate sicure che le vostre preghiere saranno esaudite»¹⁰³.

Anche negli allievi più piccoli dell'orfanotrofio polacco non si stancava inculcare la devozione a Maria Ausiliatrice¹⁰⁴.

⁹³ Lettera 209, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 370.

⁹⁴ Lettera 39, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 77.

⁹⁵ Lettera 19, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 42.

⁹⁶ Lettera 153, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 277.

⁹⁷ Cf. JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 48.

⁹⁸ *Konferencje Matki Laury Meozzi. Ali Marina 1917-1921* (manoscritto), 4.

⁹⁹ *Ivi*, 32.

¹⁰⁰ *Ivi*, 37.

¹⁰¹ *Ivi*, 60.

¹⁰² *Ivi*, 74.

¹⁰³ *Ivi*, 69.

¹⁰⁴ Cf. MATYLDĄ SIKORSKA, *Moje wspomnienia o Matce Laurze Meozzi* (manoscritto), Sokółów Podlaski 1972, 9.

In prima persona si prendeva cura dei bambini con la stessa tenerezza della Madonna, Suor Matylda Sikorska ricorda: «Tanti bambini erano raffreddati. Le teste di alcuni erano coperte di croste, le mani e i piedi di altri erano congelati. La Madre medicava le ferite con una grande attenzione, con vera dolcezza di madre. Spesso visitava i bambini e se ne prendeva cura perché fossero puliti. Esigeva dalle assistenti la stessa attenzione per la perfetta pulizia degli ambienti. Frequentemente entrava in cucina per seguire la preparazione dei pasti e a volte cucinava lei stessa. [...] Le stava a cuore l'aspetto esteriore dei bambini. Nonostante le difficoltà economiche, i bambini avevano più cambi di vestiti, grembiolini, colletti ecc. Cappellini ben fatti e fiocchi trasformavano i poveri orfani in fiori di campo. Mentre andavano in passeggiata Madre Laura li guardava con gioia e come la più buona delle mamme»¹⁰⁵. Voleva bene a tutti bambini con l'amore di una buona madre e se privilegiava qualcuno, erano i più infelici, quelli di salute più delicata, gli svantaggiati, i più bisognosi di attenzione¹⁰⁶.

Di alcuni bambini Madre Laura si prendeva cura direttamente, come di una bimba di due anni trovata morente nei campi¹⁰⁷, o di un ragazzo ferito alla testa¹⁰⁸, o di uno scappato da un istituto dei salesiani¹⁰⁹, oppure di uno abbandonato e in gravi condizioni di salute¹¹⁰. Da lei ricevevano conforto, qualche buona parola e qualcosa da mangiare i ragazzi della casa di Laurów gestita ormai dai Lituani. Uno di loro ricorda: «Noi fuggivamo per andare a trovare madre Laura ed essa ci accoglieva con tutto il cuore, ci consolava, ci compativa...»¹¹¹. Un altro allievo rammenta: «Ricordo anche quanto madre Laura si prendesse cura della nostra vita cristiana. Ci esortava a partecipare alle funzioni del mese di maggio e ad altre celebrazioni, però non ci costringeva mai e noi lo facevamo volentieri, interrompendo anche il gioco nei momenti più interessanti»¹¹². Ricorda anche i tratti più caratteristici di Madre Laura: l'amore materno e lo spirito di preghiera. La chiama l'amabile madre ed

¹⁰⁵ *Ivi*, 8-9.

¹⁰⁶ Cf. DUDZIAK - SOWIŃSKA, *Wielkie serce matki*, 155.

¹⁰⁷ Cf. GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 44.

¹⁰⁸ Cf. *ivi*, 180.

¹⁰⁹ Cf. *ivi*, 100-101.

¹¹⁰ Cf. *ivi*, 134-135.

¹¹¹ *Ivi*, 169.

¹¹² *Ivi*, 157.

educatrice¹¹³. E un'altra voce di un allievo: «Aveva la vista corta eppure vedeva tutto e tutti, certo suppliva la sua intuizione di madre. Per noi era una mamma e la chiamavamo proprio *mateczka*»¹¹⁴. Le allieve dell'oratorio di Pogrzebie testimoniano: «Ci sentivamo amate da lei»; «Aveva un'attenzione personale per ognuna»; «Ricordo che quando madre Laura poteva ancora andare in cappella, passando, faceva ai bambini la crocetta sulla fronte e a tutti diceva una parolina all'orecchio: era una felicità!»¹¹⁵.

Con lo stesso amore materno trattava anche sacerdoti. Li stimava tanto, procurava per loro tutto il necessario. Don Rokita dice di lei: «Noi cercavamo l'occasione di un incontro per conversare con lei perché era la cortesia in persona, buona con tutti senza eccezioni. [...] Il suo atteggiamento materno attraeva quanti l'avvicinavano»¹¹⁶. Don Jonas, salutandola mentre lasciava Laurów, le ha chiesto la benedizione e il suo cuore ha sofferto perdendo la madre¹¹⁷. Il nunzio Apostolico di Varsavia Mons. Marmaggi, con parole affettuose, scrive in una lettera: «Carissima Madre mia!»¹¹⁸. Don Pietro Tirone, che per molti anni fu direttore ed ispettore dei salesiani in Polonia, ricorda la sua grande fiducia in Maria Ausiliatrice e la bontà veramente materna verso tutti, sia all'interno sia fuori dell'Istituto¹¹⁹. Infatti, si interessava anche delle persone legate alla casa delle suore: delle insegnanti, degli impiegati, degli operai o di qualsiasi persona veniva, soprattutto dei poveri e dei bisognosi¹²⁰. Una delle FMA ricorda: Madre Laura «teneva conto anche delle famiglie delle suore, delle famiglie povere o distrutte dalla guerra. Ad alcune di loro ha dato la possibilità di abitare nell'Istituto per il periodo necessario e cercava di soddisfare tutti i loro bisogni»¹²¹.

E, per finire, ancora la testimonianza di una signora di Pogrzebień: «Se siamo sopravvissuti – lo dico con le lacrime agli occhi – lo dobbiamo solo a madre Laura che non faceva distinzione fra polacco e tedesco, ma con bontà e generosità senza limiti aiutava tutti secondo il bisogno. Vera-

¹¹³ Cf. *l. cit.*

¹¹⁴ *Ivi*, 255.

¹¹⁵ *Ivi*, 224.

¹¹⁶ *Ivi*, 118.

¹¹⁷ Cf. JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 170.

¹¹⁸ GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 97.

¹¹⁹ Cf. JAKUBIEC, *Poemat dobroci*, 240.

¹²⁰ Cf. DUDZIAK - SOWIŃSKA, *Wielkie serce matki*, 155-156.

¹²¹ *Ivi*, 157.

mente una bontà come la sua è cosa mai vista, mai sperimentata!»¹²². Questo aiuto generoso riguardava vestiti, dolci, cibo, soggiorno dei bambini sia nella casa delle suore sia durante l'intero periodo di studio. Così può agire solo l'amore, l'amore concreto come l'amore di Maria che va in fretta per aiutare Elisabetta. Se è stato proprio l'amore ad attirare attenzione e a suscitare ammirazione per l'ambiente educativo delle prime comunità di Figlie di Maria Ausiliatrice in Polonia, è perché c'è stata Madre Laura Meozzi che, per prima, viveva di quest'amore e lo testimoniava con la propria vita¹²³. Dove c'era la Madre, c'era l'amore in abbondanza¹²⁴.

4. Conclusione

La presente narrazione dell'esperienza della filialità mariana nella vita e nell'attività apostolica di Laura Meozzi è senz'altro parziale e suscettibile di ulteriori approfondimenti, letture critiche e interpretazioni da diversi punti di vista.

Mi pare di poter affermare che, nonostante il ridondare del linguaggio e del modo di pensare la dimensione mariana espressa in termini piuttosto devozionali, dalla vita e dai testi di Madre Laura Meozzi trapela una singolare attenzione alla persona (FMA, educande, educandi, famiglie, sacerdoti, exallievi/e, collaboratori ecc.), al suo sviluppo integrale, dove imitare Maria nel modo di essere e di agire tramite l'esercizio serio delle virtù mariane, è visto non solo come fedeltà al carisma dell'Istituto, espresso nelle Regole, ma anche come una via privilegiata per arrivare a Cristo, generare ed esprimere compiutamente l'umanità di ciascuna e di ciascuno: di figlia/o, di madre/padre, di sorella/fratello.

Concludendo, vorrei riportare ancora un messaggio di Madre Laura che delinea la sua fisionomia mariana. Il brano è tratto dalla lettera intitolata «Mie carissime sorelle tutte» e recita così: «Bisogna onorare Maria, amarla come mai l'abbiamo amata, bisogna mettere fuoco nel nostro cuore per riscaldare anche quello degli altri, lavorare con zelo e ardore per la

¹²² GRASSIANO, *Nel paese delle betulle*, 225.

¹²³ Cf. GRAZYNA ŁATKA, *Duch rodzinny we wspólnotach Córek Maryi Wspomożycielki w Polsce za życia Sługi Bożej Matki Laury Meozzi w latach 1922-1951* (manoscritto), Wrocław 2005, 70.

¹²⁴ Cf. HALINA LEWANDOWSKA, *Cnoty teologiczne w życiu duchowym Matki Laury Meozzi na podstawie jej listów* (manoscritto), Wrocław 1997, 70.

salvezza delle anime. Se non ci stanno a cuore le anime e non lavoriamo alla loro salvezza, non saremo mai Figlie di Maria Ausiliatrice. Coraggio adunque! [...] Ognuna faccia il possibile per salvare anime, per aiutarle a farsi buone, ad amare Maria»¹²⁵.

¹²⁵ Lettera 199, in MEOZZI, *Ascolta o figlia*, 351.

SUOR MARÍA ROMERO, TESTIMONE DI FILIALITÀ MARIANA

MAURICIO VÍQUEZ LIZANO¹

Il tema della filialità mariana trova eco nella vita di tante Figlie di Maria Ausiliatrice [FMA] che vivono in pienezza il loro “*essere Figlie*”. È un’esperienza di filialità che si concretizza in una forma e in uno stile di vita ispirata e guidata da Maria, motivata e radicata in Lei come Madre di Gesù e, per grazia, madre nostra. Suor María Romero è una di queste FMA che, fin da piccola, incomincia a scoprire la presenza di Gesù e di Maria nella sua vita, ad affidare a loro il suo affetto e la sua fiducia, a consacrare tutto il suo essere, tanto da sentirsi la loro amata e prediletta.

Vi invito ad accostarvi a questa testimone di vita. Lo faremo attraverso alcune pennellate della sua vita e della sua spiritualità che venne plasmata nei suoi 77 anni di vita sulla terra e che continua ora a costruire nel Cielo in compagnia del suo Re e della sua Regina. Riprenderemo alcuni scritti biografici che aiuteranno ad approfondire le orme di santità che suor María ha lasciato in mezzo a noi².

¹ Docente di Filosofia e Scienze politiche presso l’Università cattolica – Costa Rica.

² Cf MARIA DOMENICA GRASSIANO, *Con María, toda para todos como Don Bosco*, Istituto Hijas de María Auxiliadora, Roma 1987; NIDIA VARELA, *La obra social realizada por Sor María Romero Meneses FMA en San José de Costa Rica durante los años 1933-1977*, in *Ricerche Storiche Salesiane*, 19(2000)2, 279-318; GILDA MARTA HERRERA – SOLEDAD SCHRÖEDER, *De la mano de su Rey y de su Reina. Cartas de sor María Romero Meneses*, Istituto FMA, San José (Costa Rica) 2006; GIULIANA MARTIRANI, *María Romero, contempl-attiva al servizio degli ultimi*, Edizioni Paoline, Milano 2002. In lingua spagnola: *María Romero*, CCS, Madrid 2002; MARÍA ROMERO, *Escritos Espirituales*, Istituto FMA, Roma 1989-1992, 4 vol.; OFICINA PROCESO, *Itinerario histórico-espiritual de la Venerable S. María Romero M. Hija de María Auxiliadora*, s.e., 2001, (pro manuscrito); MARÍA ROMERO, *Las Obras Sociales de María Auxiliadora*, M & RG, San José - Costa Rica 2009 2009; CARMEN MARÍA RUIZ, *Sor María Romero*, en www.sormariaromero.org/espiritualidad; LUIS PACHECO, *Biografía de la Beata sor María Romero*, Colegio Técnico Don Bosco, San José 2004; MARÍA ROMERO MENESES, en www.vatican.va/new_services/liturgy/2002/documents; MARIA GRAZIA CURTI, *L'amica dei poveri*, en www.donbosco-torino.it/ita/Kairos/Santo_del_mese/07-Luglio/Beata_Maria_Romero_FMA.html.

Nella prima parte del mio lavoro, presenterò in sintesi il contesto storico degli inizi della presenza delle FMA in Centro America, per comprendere come suor María Romero ha cercato di dare risposta ai tempi e alle grandi urgenze a favore dei più poveri. Nella seconda parte, metterò in evidenza la “spiritualità mariana” di suor María Romero e insieme scopriremo come il suo Re e la sua Regina sono i “*fili conduttori*” della sua vita. La relazione con la “*Mamacita María*” - come la chiama affettuosamente - la sostiene nell’andare avanti in ogni momento, nel non temere di collaborare all’estensione del Regno di Gesù occupandosi dei più poveri, come fece Maria alle nozze di Cana. Nell’ultima parte, mi servirò dell’espressione di don Bosco in riferimento a Maria: «*È Lei che ha fatto tutto*». Anche suor María ha fatto la stessa esperienza di don Bosco.

1. Prospettiva storica

Le FMA sono presenti in Centro America dal 1903. Il 20 gennaio di quell’anno giunsero a Porto de La Libertad in El Salvador. Erano sei. L’educazione fu il loro primo impegno, insieme all’apertura dell’oratorio festivo.

Nel 1912 le FMA giunsero in Nicaragua, nella città di Granada, grazie all’intervento influente nel governo e alle ammiratrici entusiaste dell’opera sia di don Bosco e che di mons. Giovanni Cagliero, il quale a quel tempo era il Delegato Apostolico per il Centro America. Arrivarono tre religiose e una novizia per un’opera destinata alla promozione delle ragazze povere. L’anno seguente si aprì un collegio a Granada ed è qui che María Romero conobbe le FMA³.

Nei disegni di Dio niente è casuale. Le suore arrivano in Centro America nel 1903 e María Romero nasce a Granada (Nicaragua) il 13 gennaio 1902 in una famiglia benestante con una grande sensibilità verso i bisogni dei più poveri che soccorre regolarmente con generosità. Orientata in famiglia agli studi artistici, presto rivela il suo talento per la musica e la pittura. All’età di dodici anni, nel collegio delle FMA giunte da poco nella sua città, incomincia a conoscere don Bosco: sintonizza immediatamente con la figura del grande apostolo della gioventù, nel quale scopre come

³ Cf GRASSIANO, *Con María*.

l'incarnazione degli ideali che vibrano nel suo spirito, in principio in modo generico e vago, poi sempre più chiaramente e con maggior capacità di entusiasmarla.

Emette la professione religiosa come FMA il 6 gennaio 1923 a El Salvador e, nel nome della Madre sua e «sua Regina» - come ama invocarla -, realizza un'instancabile attività apostolica come maestra di musica, arte, canto e meccanografia. Nel 1930, suor María fa i voti perpetui e conferma per sempre la volontà di donare la sua vita a Dio e ai fratelli.

Immediatamente dopo i voti perpetui, l'obbedienza la invia a San José (Costa Rica). In questo Paese le FMA giungono nel 1917, in mezzo a una serie di inconvenienti derivanti dalla legislazione liberale che, come conseguenza della cosmovisione liberal-anticlericale che segnava la vita del paese dal 1870, limitava l'insediamento di nuove Famiglie religiose in suolo costaricense.

In San José, incontriamo le FMA a San Francisco de Mata Redonda dove, come spiegano le Cronache e come Nidia Varela documenta, si iniziò con un oratorio e un asilo. Qualcosa anche si cercò di fare a San Antonio de Belén, a circa dieci chilometri dalla capitale, attraverso la direzione di un asilo richiesta da parte del Vescovo della diocesi di San José, mons. Juan G. Stork⁴.

Nel 1933, quando suor María Romero giunge a Costa Rica, la presenza salesiana è già su vari fronti tanto nella capitale, come in zone rurali lontane dal centro più popolato della Repubblica. Quali erano le priorità delle FMA? La formazione delle giovani e dei laici per integrarli nella vita con una chiara visione della vita e il servizio dell'evangelizzazione, soprattutto nella cornice dell'Archidiocesi che, sotto la direzione di Mons. Víctor Sanabria, aveva come progetto la promozione integrale della persona in fedeltà alle linee offerte dal magistero sociale della Chiesa, in quel momento, in promettente sviluppo.

Suor María non dubita nel dare il suo apporto in questo campo; la sua sensibilità verso i poveri la porta a sognare per loro sempre nuove soluzioni alle pressanti urgenze: forma molto presto le capacità delle giovani a partecipare come agenti nella pastorale diocesana o "misioneritas" (dell'azione o della preghiera, secondo i casi)⁵ e l'attenzione alle donne e ai

⁴ Cf. l'estratto della tesi di VARELA, *La obra social*, 290.

⁵ Cf. MARTIRANI, *María Romero*, 28.

bambini attraverso la fondazione delle “*Opere Sociali della Casa María Auxiliadora*”. Ottiene prima visite mediche gratuite, grazie all’azione volontaria di medici specialisti e, con la collaborazione di industriali del luogo, organizza corsi di formazione professionale per giovani e donne che nella povertà avrebbero trovato una pessima consigliera. In questo modo riesce a dare vita in poco tempo ad un ambulatorio con varie specializzazioni, per assicurare l’assistenza medico-farmacologica a molte persone e famiglie prive di ogni garanzia sociale. Nello stesso tempo, crea strutture adeguate per l’accoglienza dei pazienti - a volte famiglie intere - come anche aule per la catechesi e l’alfabetizzazione nei momenti di attesa, oltre alla cappella e un grazioso giardino, perfino il terrazzo con i canarini.

Per le famiglie senza tetto, ridotte con frequenza a una vita precaria sotto i ponti della periferia, fa costruire - sempre con l’aiuto di una sorprendente Provvidenza - “vere” casette, nelle quali pulizia e proprietà, insieme ai colori di un piccolo giardino, hanno la funzione pedagogica di recuperare persone amareggiate, restituire dignità ad esistenze avvilitate per l’abbandono, aprendo i cuori a orizzonti di verità, di speranza e di nuova capacità di inserimento sociale. Sorgono così le *ciudadelas de María Auxiliadora*, un’opera che continua tuttora dovuta all’interesse dei suoi collaboratori attraverso l’Associazione di laici *ASAYNE (Asociación de Ayuda a los Necesitados)*. Per suor María, quest’opera era “el broche de oro della sua vita”. Un’esperienza che ella, in una lettera senza data, intorno al 1976, descrive come «l’ultima cosa che Maria Ausiliatrice mi ha suggerito per il bene dei poveri»⁶.

In mezzo al succedersi di opere da organizzare e ad una peculiare attività sua come consigliera spirituale (ogni giorno dedica tante ore ad intensi colloqui privati, le cosiddette *consulte*), trova spazio e momenti di ardenti elevazioni dello Spirito e di una profonda vita mistica, che è in realtà la fonte della forza interiore da dove scaturisce il suo apostolato e riceve straordinaria efficacia.

Il suo ideale è amare profondamente Gesù, «su Rey» e diffondere la sua devozione insieme a quella della sua divina Madre. La sua intima gioia è la possibilità di avvicinare alla verità evangelica i bambini, i poveri, i sofferenti, gli emarginati. La più ambita ricompensa ai suoi sacrifici è quella di vedere rifiorire la pace e la fede in una vita “perduta”.

⁶ ROMERO, *Escritos Espirituales* III, 134.

Come l'Apostolo, facendosi "tutta a tutti" e dimenticando se stessa per conquistare sempre più nuovi amici al suo Gesù, si dona fino all'ultimo dei suoi giorni, il primo nel quale decise di prendersi un po' di riposo nelle Peñitas di fronte al mare nella città di León (Nicaragua). Il riposo eterno l'attendeva lì, con il «suo Re» e la «sua Regina». Era il 7 luglio 1977.

La fama della sua santità è espressa dal pianto generale dei suoi assistiti e dei suoi collaboratori; e per mezzo loro, dal continuo rifiorire delle opere da lei fondate.

2. Filiazione mariana

2.1. Essere figlie

Essere "figlia" della Madre è – in chiave salesiana – assomigliare a lei in primo luogo, inoltre, avere quell'animo sereno che porta a fare ricorso al suo cuore e, finalmente, considerare la Madonna come vera superiora.

Mara Borsi e Martha Seïde, nel fare riferimento alla vita della Beata María Romero, partendo da quel «da ora in avanti siete Voi in modo particolare mia madre e loro madre» pronunciato da don Bosco alla morte di mamma Margherita, colgono in lei una coscienza sempre lucida dell'essere figlia nelle mani della Madre, una Madre per sempre. Narrano l'episodio nel quale la Beata invia un'immagine della Madonna alla Segretaria generale, suor Clelia Genghini, in cui appare l'immagine di una bambina sovrapposta sul lato contrario nel quale si trova Gesù Bambino con la seguente nota: «Eccomi qui piccola e bimba nelle braccia della Madre vicino a Gesù»⁷. Si tratta di una donazione filiale espressione di una vita vissuta in profondità e senza mezze misure.

“Mettila la tua mano, Madre mia, mettila prima della mia”, raccomandava la Beata María Romero alle sue missionarie quando dovevano affrontare momenti critici⁸. Era il segno di una fiducia piena e attiva, una coscienza di sicurezza al momento di far ricorso a Maria.

La Regina, nel modo di esprimersi della Beata, era solo una, la sua Madre del cielo. E anzi lo scopriva come un modo di essere in conformità

⁷ Citato da BORSI Mara – SEIDE Martha, *Essere figlie*, in *Da mihi animas. Rivista delle Figlie di Maria Ausiliatrice* 53(2006)9/10, 6-7.

⁸ MARTIRANI, *María Romero*, 32.

con il primo comandamento. Una vita solo rivolta a onorare - in quanto a dedizione e fedeltà - il Re e, di conseguenza, la Madre sua. Chi è Maria per la nostra Beata? Chi è questa Regina ai piedi della quale poneva tutti i suoi affanni? Suor Maria Domenica Grassiano riporta alcuni versi di suor María Romero nei quali ella mostra il suo essere figlia convinta e profondamente matura. In poche righe scrive in atteggiamento orante ciò che il suo cuore prega: «Ricordati che sono tutta tua, interamente tua. Ricordati che mi sono consacrata a te con tutta la mia anima, la mia vita e il mio cuore»⁹.

Suor Lina Dalcetri riassume - nella sua introduzione al volume IV degli *Scritti spirituali* - come lei rispondeva alla domanda “Chi è per me, Maria?”: «È colei che possedendola posseggo il Cielo, poiché dove si trova Lei si trova Gesù e Gesù è il Cielo, godimento del possesso. È il mio tesoro senza uguali, la perla preziosa del Vangelo per possedere la quale ho venduto tutte le mie cose. È il trono regale del mio cuore affinché Gesù regni in me. La mia Regina, la mia celeste principessa, la mia delizia di Paradiso e la delizia di Gesù. È la mia moneta imperiale per pagare a Gesù i miei debiti»¹⁰.

2.2. *Monumento vivo*

Nell’impegno di rispondere in modo costante al primo “sì”, la FMA si realizza nell’esperienza filiale nel modo di vivere il quotidiano con tutto quello che ciò implica. È un cammino che, in quanto reale, oscilla tra il calore accogliente della casa di Nazareth fino alla mancanza di riparo e alla tormenta del Golgota.

È una risposta continua che, in realtà, non è altro che la realizzazione dell’ideale che si è sognato e si sogna nel *qui e ora* di ogni FMA: essere sempre “monumento vivo” di Maria.

Nella Beata María Romero questo ideale si compì con chiarezza e come risposta alla sua Regina che, il giorno stesso dei suoi voti perpetui, la premiò con il miracolo dei gigli. Ella interpretò il fatto come un invito che Maria le faceva ad essere fedele e santa, in altre parole, assomigliare a Lei, essere veramente figlia¹¹. Maria è come uno stampo e uno stampo di-

⁹ GRASSIANO, *Con María* 34 s.

¹⁰ ROMERO, *Escritos Espirituales* IV, 8.

¹¹ OFICINA PROCESO, *Itinerario histórico-espiritual*, 20..

vino: mettersi in esso e lasciarsi trasformare implica «ricevere i lineamenti di Cristo vero Dio»¹².

In questo desiderio di assomigliare a Maria giunge, perfino, ad aspirare di essere come una sua icona. Sapeva abbandonarsi alla Madre come «il Dio Bambino sul suo materno seno», vivere e camminare con Maria e in Maria, mossa da un ideale concreto: trasformarsi in Lei¹³.

A proposito di questa realtà, nell'agosto del 1950, Anno Santo, parafrasando San Paolo e applicando l'affermazione paolina alla sua esperienza mariana, la Beata scriveva alla sua superiora: «Vivo io, ma non io, è la Madonna che vive in me! La Madonna è tutto per me e io per la Madonna! Ella è (lo sa anche lei), la mia perla preziosa del vangelo»¹⁴. «Oh Maria, Vergine bella e immacolata, rendi il mio cuore puro e umile come il tuo», così dice la giaculatoria nella pratica dei quindici sabati a Maria Ausiliatrice che raccomandava di pregare¹⁵.

Alcune devozioni l'aiutavano in questo percorso. Soprattutto quelle che lei considerava come trasformanti, cioè, capaci di fare in modo che la vita del fedele sperimenti miglioramenti, trasformazioni. È il caso del *Magnificat* che la Beata María Romero pregava al suono di ogni ora. Erano devozioni che sosteneva, illuminava e diffondeva. Era il suo modo di «tradurre in apostolato pratico il suo singolare amore alla Madonna»¹⁶.

Nel 1951 scrive una nota-informativa a Suor Clelia Genghini: «Immagino che Don Bosco sia felice nel vedere estendersi sempre di più il regno della sua Regina nelle anime e nelle famiglie... E Lei? Non c'è che dire! Mentre aumentano le spese, aumentano i suoi miracoli. È la mia insigne Cooperatrice Salesiana, sempre sollecita e premurosa come alle Nozze di Cana. Non assomiglia anche a Lei?»¹⁷. Questo ardore apostolico cresce talmente che nel 1976 e nella parte finale dei suoi giorni, lascia scritto in una lettera al Padre Miguel González: «La mia vita, da un po' di tempo si è ridotta a vivere come quella degli ultimi anni di Don Bosco: a propagare la devozione a Gesù Sacramentato e a Maria Ausiliatrice, e a consolare, alleviare i cuori afflitti. In che modo? Inculcando la preghiera contemplativa e l'amore»¹⁸.

¹² ROMERO, *Escritos Espirituales* IV, 44.

¹³ Cf *ivi*, 15.

¹⁴ *Ivi*, 93.

¹⁵ *Ivi*, 114.

¹⁶ *Ivi*, 18.

¹⁷ *Ivi*, 94.

¹⁸ *Ivi*, 102.

2.3. “Prediletta da mia Madre”

La vita della Beata María Romero durante tutti gli anni di dedizione generosa e salesiana agli altri si svolse tra la vita di preghiera, la gioia solidale e il rapporto con Maria, aiuto nei tempi difficili, modello per raggiungere la santità desiderata. Dopo aver parlato delle grazie ricevute da Maria nel concepire e attuare le opere sociali, la nostra Beata chiude la sua relazione scrivendo: «Per questo, è impossibile tralasciare di dire e di ripetere di nuovo con emozione alla fine della nostra relazione con il nostro Padre e Fondatore: “Quanto è buona Maria Ausiliatrice!” ... “Tutto ha fatto Lei!”»¹⁹.

Ella si chiedeva sempre come avrebbe fatto Don Bosco al suo posto e aveva la grande consapevolezza che «ogni ora è l’ora di amare Dio».

«Mamma mia bella, che cosa ho desiderato che tu non me l’abbia dato?», si chiede. E aggiunge: «O che cosa ti ho chiesto che non me l’hai concessa?»²⁰. Questa coscienza chiara dell’essere figlia era segnata dalla fiducia piena che andava aumentando con il passare del tempo. Anche quando le opere erano in pericolo e il rischio dei passi da dare era grande, sempre ebbe una certezza che anche lasciò scritta: «Forse la Madonna ha mancato qualche volta?»²¹. Questa è la sua “scelta” di vita²².

Vivo e vigoroso è il modo con cui la stessa Beata interpretava il suo amore a Maria, soprattutto se si considera che, durante tutta la vita, dai primi momenti della sua esistenza, la presenza mariana occupò sempre un posto essenziale. Nacque in un paese che respira devozione mariana e un amore verso *La Purísima* particolarmente intenso. Nella sua terra si giunge a dire: «Nicaragua di Maria, Maria di Nicaragua».

La sua vita si andò configurando in un cammino aperto verso il mistero di Cristo con l’aiuto materno di Colei che, all’età di 12 anni, l’aveva guarita da una febbre che mise in pericolo la sua vita. Era Lei il suo aiuto, la sua maestra, il suo modello. In un’occasione una persona la chiamò “Suor Romero” e la Beata protestò e disse a quella persona: «Non mi tolga la cosa più bella che ho, il nome di Maria»²³.

¹⁹ ROMERO, *Las Obras Sociales*, M & RG, San José - Costa Rica 2009, 105.

²⁰ RUIZ, *Sor María Romero*.

²¹ PACHECO, *Biografía de la Beata*, 50.

²² Cf. MENESES, in www.vatican.va/new_services/liturgy/2002/documents.

²³ PACHECO, *Biografía de la Beata*, 118.

Sull'esempio del discepolo amato accoglie Maria nella sua casa. È il suo tesoro, "la sua Regina", colei per la quale tutto progetta e realizza. «Tutto per mezzo di Maria, Madre di Gesù e Madre mia»²⁴ è un vero «programma infantile di vita spirituale». La risposta a quella che fu la sua prima esperienza di *locuzione* (quando era nella formazione iniziale) e che sempre risuonò nella sua vita e attività: «Sei la prediletta di mia Madre».

«Oh Madre Mía, prestami il tuo cuore per ricevere in esso Gesù nella Santa Comunione. Vieni Gesù, vieni ad abitare in me per mezzo del Cuore Immacolato di Maria»²⁵. È una preghiera della Beata che rivela fiducia, familiarità e coscienza filiale chiara e decisa.

«Maria Ausiliatrice, fa' che trionfi il tuo potere e la tua misericordia», scriveva e aggiungeva: «Liberaci dal demonio e da ogni male e nascondici sotto il tuo manto»²⁶.

Perché preferiva questo titolo mariano ad altri? Ci sono tre motivi fondamentali: «1°: esprime in pienezza la divina maternità: l'Ausiliatrice porta Gesù sulle sue braccia in un singolare atteggiamento di offerta che esprime la "sollecitudine della nostra Madre la quale ci soccorre in ogni nostro bisogno" e attende la nostra cooperazione con la grazia. 2°: Questo titolo, dice chiaramente la "missione di Maria Ss.ma" come madre del popolo cristiano e come tale, Madre della Chiesa. Don Bosco, infatti, oltre ad averla chiamata egli stesso così, ha espresso in modo chiaro l'ecclesialità nel grandioso quadro della Basilica a Lei consacrata a Torino-Valdocco. 3°: È fonte di belle pratiche di devozione che esprimono un "amore inestinguibile alle creature predilette dallo stesso Dio"»²⁷.

2.4. *Fantasia della carità*

Nella Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* Giovanni Paolo II parlò di essere creativi nel vivere la carità. Giungeva a dire: «È l'ora di una nuova fantasia della carità» che promuova non tanto e non solo l'ef-

²⁴ L. cit.

²⁵ L. cit.

²⁶ *Ivi*, 104.

²⁷ ROMERO, *Escritos Espirituales* IV, 22. Con motivo del 24 de mayo pasaba horas preparando la fiesta y ello le agotaba pero mantenía su alegría, así lo hace ver en su carta a la Madre C. Genghini el 20 de mayo de 1948 y concluía en ella: «Mamá bella sonríe y yo espero que tendrá una fiesta espléndida».

ficacia degli aiuti prestati, ma la capacità di farsi vicini e solidali con chi soffre, affinché il gesto di aiuto sia percepito non come elemosina umiliante, ma come una condivisione fraterna»²⁸. In questa linea, in alcune occasioni, suor Antonia Colombo, parlò della “fantasia della carità” vissuta dalla Beata María Romero²⁹, come di una vicinanza che non umilia ed è sempre carità fraterna.

Sulle orme di don Bosco e di madre Mazzarello, suor María seppe tradurre l'amore educativo, specialmente verso i giovani e le giovani, in un'opera che, scaturita dalla sua fede granitica nel Signore e nell'assistenza della sua Regina, fu segnata dalla creatività e non poche volte dalle difficoltà che, in certe occasioni, sembravano ostacoli insuperabili. Lo stesso Giovanni Paolo II nell'omelia per la Beatificazione il 14 aprile 2002 ricordò ciò che muoveva l'opera missionaria di questa salesiana insigne: amore appassionato per Dio e fiducia nell'aiuto della Madonna. Risultato: una donna esemplare, apostolica, madre dei poveri che, senza escludere nessuno, fece dei più bisognosi i suoi prediletti.

Nel 1941 fondava l'Azione Cattolica nel collegio “María Auxiliadora” di San José di Costa Rica. Un'ex-oratoriana di quei tempi raccontò a suor María come senza un centro molte giovani sarebbero cadute nelle grinfie del male. La Beata dice: «Quella relazione produsse nelle nostre anime, com'è naturale, una ferita sanguinante che non poteva chiudersi»³⁰. Erano i primi sentimenti che la spingevano a pregare per poter avere una casa per i più bisognosi. Alla fine il sogno diventò una realtà.

Gli oratori? La stessa Beata racconta che presto furono quattordici a San José, portati avanti dalle oratoriane ed exallieve. Era un gruppo solo di lavoro che, «con lo stesso motto di Giovanni Bosco “*Da mihi animas cetera tolle*”, lavora ancora oggi unicamente per la gloria di Dio e di Maria Ausiliatrice»³¹.

Giunse a scrivere in una supplica al Signore quello che lei voleva fare ininterrottamente: «Asciugare le lacrime che incontro. Alleviare tutte le amarezze e afflizioni. Ammorbidire tutte le asprezze. Mettere un po' di balsamo in ogni ferita [...]. Sorridere a tutti i tristi e angosciati. Donare

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica al termine del grande giubileo del 2000: *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, LEV, Città del Vaticano 2001, n. 50.

²⁹ HERRERA - SCHOROEDER, *De la mano de su Rey*, Introducción.

³⁰ ROMERO, *Escritos Espirituales III*, 107.

³¹ *Ivi*, 106.

serenità a tutti i tribolati. Unire tutti i cuori separati [...]. Dare anche solo un pezzo di pane a tutti gli affamati, un bicchiere di acqua a tutti gli assetati, un pezzo di stoffa a tutti gli ignudi, un alloggio almeno nella mia anima a tutti i pellegrini. Fa', mio Dio, che possa dare un raggio di luce a tutti quelli che vagano nelle tenebre, orientare al bene tutti quelli che sono smarriti, tendere la mano a tutti quelli che stanno per cadere e rialzare con delicatezza tutti i caduti...»³².

3. “Lei ha fatto tutto”

L'esperienza della Beata María Romero nella sua relazione filiale con Maria è molto istruttiva e profondamente realista. Ella, fin da molto giovane, sicura e assennata con una confidenza totale, stabilì un rapporto diretto e personale con Maria con un atteggiamento filiale che confinava con il realismo più estremo. Lei lo vedeva e lo viveva così. Di più, invitava tutti a viverlo in questo modo e ciò in maniera costante e in tutte le circostanze. Nel passaggio del prestito alla banca, per il quale ricorreva a Maria come garanzia, dimostra questa fiducia senza limiti, soprattutto, per il fatto che conseguì il prestito a buone condizioni senza avere mai nessun dubbio di non poterlo conseguire. Lina Dalcerci ricorda un'espressione chiara di Suor María a questo riguardo: «La Madonna si incarica di tutto»³³.

L'esperienza del dolore, l'incomprensione e la critica non hanno mai offuscato il suo atteggiamento fiducioso e il suo modo di considerare la vita degli altri, compresa quella di coloro che le resero le cose più difficili. Ana María Cavallini, nel raccontare le sue esperienze con la Beata, parla di ore di fatica, pene, contrarietà. Ma, da parte sua, non ci fu mai nessun lamento in pubblico. Alcune volte solo disse che soffriva e che sentiva «il cuore con la punta verso l'alto»³⁴. La reazione: «La Madonna mi aprirà altre porte»³⁵, oppure «la Madonna si incaricherà di tutto»³⁶. In ogni caso, sapeva accettare quello che il Signore le mandava senza cercarlo. Ed era

³² *Ivi*, 149.

³³ *Ivi*, 21.

³⁴ OFICINA PROCESO, *Itinerario histórico-espiritual*, 33.

³⁵ *L. cit.*

³⁶ CURTI, *L'amica dei poveri*.

sicura del fatto che «un cristianesimo senza un Cristo crocifisso non esiste»³⁷. Si arriva a certi livelli di maturità solo a partire dalla certezza di una coscienza che è segnata da Colui e Colei dei quali si vive l'imitazione, una donazione filiale molto cosciente e ordinaria nel quotidiano, oltre ad un desiderio costante come conseguenza di fronte a una missione che la porta ad «alzarsi e a mettersi in cammino con prontezza» (cf *Lc* 1,39) e perseveranza.

Infine, un'espressione ci rivela chiaramente il proposito della vita che qui contempliamo e che è capace di interpellare la nostra mediocrità: «Impiegare il tempo al servizio di Dio e per il bene degli altri! Ci può essere forse un'occupazione più vantaggiosa per una vita così corta come la presente?»³⁸.

³⁷ ROMERO, *Escritos Espirituales* I, 137.

³⁸ *Ivi*, 139.

SUOR NANCY PEREIRA (1923-2010)
AIUTO DEI POVERI
CON L'AIUTO DI MARIA AUSILIATRICE

MARGARET MATHAI¹

1. Introduzione

Suor Nancy Pereira, «l'infaticabile imprenditrice nel servizio di assistenza ai poveri»² e la «Suora Banchiere»³, destinataria di numerose onorificenze internazionali⁴ per il suo servizio a favore delle donne emarginate e dei bambini del Sud India, è una coraggiosa ma umile Figlia di Maria Ausiliatrice [FMA]. Sì, una degna figlia di questa Madre, Maria Ausilia-

¹ Figlia di Maria Ausiliatrice della Provincia indiana Sacro Cuore di Gesù – Bangalore.

² Il 13 Maggio 1998, Giovanni Paolo II ha descritto la 75enne indiana, Sr. Nancy Pereira, Suora Salesiana di Don Bosco, come “imprenditore infaticabile” per la causa dei poveri, per la realizzazione di un programma di *self-help* in India (cf. THERESA THOMAS, *My vocation is to serve the poor. A Biography of Sister Nancy Pereira FMA*, Kristu Jyothi Publications, Bangalore 2011, 127-129).

³ Sr. Nancy ha dato inizio a una banca in India per aiutare i poveri, a imitazione della famosa Grameen Bank del Bangladesh, e per questo era conosciuta come “sorella banchiere” (RUGGERO LEONARD, “Sister Banker”. *I dirty myself with the dung of the Devil, but I save the children of God; to the discovery of the planet of Sisters*, in *Oggi* (6 maggio 1998); ROBERT BECCARIO, *The Bank of Sr. Nancy to change India*, in *Vita* (14 marzo 1998).

⁴ Durante la sua vita, Sr. Nancy ha ricevuto i seguenti riconoscimenti, in apprezzamento del lavoro umanitario che aveva fatto: 1) il 12 settembre 1994, durante il 4° incontro organizzato da Shanti Mandir ad Assisi, Italia, ONLUS (un coordinamento centrale per la promozione e organizzazione dei servizi di volontariato) Suor Nancy è stata presentata per la “A Mandir per la Pace”, premio per il suo lavoro instancabile al servizio del popolo oppresso. 2) Nel 1998, la prestigiosa Fondazione Marisa Bellisario a Milano (Italia) ha conferito il premio “Mela d'oro” a Sr. Nancy per aver creato la Banca dei Poveri. 3) Nel 2000, a Salerno, Italia, Fiction TV ha assegnato la “Mela d'oro” per la sua comunicazione missionaria. 4) Nel 2001, ha ricevuto il premio Mimosa d'oro a Catania, Italia. 5) Nel 2001 ha vinto il premio “A Mandir per la Pace” per la seconda volta. 6) Nel 2002, a Padova, Italia, ha vinto il prestigioso premio internazionale della rivista “Messaggero di S. Antonio” per la sua sensazionale testimonianza. 7) Nello stesso anno, ha vinto il “Bronzo” dell'Associazione Internazionale Sant'Antonio, in Padova, Italia. 8) Nel dicembre 2002 ha ricevuto il premio Telamone a Padova, Italia. 9) RAI UNO ha prodotto un film TV “Un dono semplice” e un documentario sul lavoro di Sr. Nancy per sensibilizzare gli italiani sulla sua bontà d'animo e la sua compassione per i poveri. 10) Il governo del Karnataka certificò e riconobbe l'opera di FIDES in Bangalore.

trice, che ha saputo tradurre il carisma e la missione salesiana in una feconda azione apostolica in terra indiana⁵. Le molte testimonianze raccolte dalle FMA dell'Ispettorato di Bangalore, provenienti sia dall'India che dall'estero, dimostrano con evidenza che suor Nancy è iniziatrice di sentieri inesplorati, capace di aprire a nuove dimensioni e nuove visioni apostoliche in fedeltà creativa al carisma originario. Pertanto, considero una preziosa opportunità presentarla, «perché è motivo di onore manifestare le opere di Dio» (*Tob* 12,11), parlare delle opere meravigliose che il Signore ha compiuto tramite suor Nancy Pereira.

A differenza di madre Laura Meozzi e di suor Maria Romero, due grandi FMA che hanno vissuto e lavorato all'inizio del ventesimo secolo, di cui è riconosciuta la santità da parte della Chiesa - la prima come *venerabile* e l'altra come *beata* -, e la cui vita è ampiamente documentata, suor Nancy Pereira è nostra contemporanea, fa parte della nostra storia, e tante di noi qui presenti possono averne sentito parlare, essere state vicine a lei e potrebbero facilmente ricordare la sua figura alta e forte, imponente e piena di fiducia, come pure ricordare il suo servizio verso i poveri e gli emarginati.

Ciò che il ricordo di suor Nancy richiama è il suo spirito energico e dinamico. Si tratta di una donna di ampie visioni, dalla volontà tenace e determinata, di una sognatrice e "visionaria" con l'unico intento di aiutare gli emarginati, i rifiutati e abbandonati dalla società, di una persona piena di entusiasmo, di creatività e di iniziativa il cui zelo per le persone la portò a lavorare interamente per il bene di tutti con un approccio affabile, affettuoso, gentile e con un'attività intraprendente a favore dei poveri, sia nei bassifondi (*slums*) di Chennai come nella città di Bangalore.

Benché l'Archivio ispettoriale⁶ abbia raccolto e conservato diligentemente una considerevole documentazione riguardante l'attività di suor Nancy, in particolare i documenti del progetto FIDES (*Family Integral*

⁵ Nel 1906, sei Salesiani, erano già avventurati in India guidati da p. Giorgio Tomatis e altri seguirono. Nel 1922, in occasione del Giubileo d'Oro dell'Istituto, Madre Caterina Daghero ha inviato sei pioniere in India. Raggiunsero il Gateway in India - Bombay il 20 novembre e andarono a Tanjore, la loro reale destinazione, il 24 novembre (cf. MARY BOUT, *The Diamond Years of the Salesian Sisters of Don Bosco. In the Province of St. Thomas the Apostle of South India, 1922-1953*, Vol. I, Madras, 33).

⁶ La Provincia di Bangalore (INK), dedicata al Sacro Cuore di Gesù è stata costituita nel 1993, dalla divisione della Provincia di Chennai. Attualmente 200 FMA lavorano in 32 case, distribuite in tre Stati: Kerala, Karnataka e Andhra Pradesh.

Development Education Scheme), a stento si è trovato materiale disponibile in riferimento al tema della *filialità mariana*⁷. Ciò è dovuto alla mancanza di uno studio sistematico in questi tre anni dopo la sua scomparsa. Per questo, tenendo presente il tema, per prima cosa ho fatto circolare un numero di domande⁸ fra le suore e le persone dei luoghi dove suor Nancy ha svolto il suo inestimabile servizio. In seguito, mi sono recata per una visita sul posto dove lei ha lavorato più intensamente. Con mia sorpresa, varie persone si sono presentate per offrire testimonianze edificanti - scritte o registrate tramite video - circa l'amore filiale a Maria vissuto e promosso da suor Nancy. Il presente lavoro è basato soprattutto su queste testimonianze.

Ci si potrebbe chiedere quale criterio mi abbia guidata nella scelta delle fonti per la presentazione di questo contributo. Mi sono basata soprattutto sulla testimonianza di persone che hanno avuto la fortuna di vivere e di interagire con suor Nancy per un considerevole periodo di tempo, e che, in qualche modo, hanno avuto responsabilità nelle Ispettorie di Chennai e Bangalore. Tra queste, vi sono le Ispettrici precedenti e le loro consigliere, le direttrici delle comunità dove suor Nancy ha vissuto, le consorelle che hanno lavorato con lei nei vari progetti, i membri dell'équipe del FIDES, i collaboratori, i benefattori e i giovani che hanno beneficiato personalmente di questi progetti. Ho cercato di evitare ogni affermazione generica o enfaticata, dando invece la priorità a fatti e dichiarazioni ripetute da più persone, tenendo conto del retroterra educativo e della possibilità di una valutazione oggettiva e critica.

Il presente lavoro è suddiviso in tre parti. Nella prima parte, intendo tracciare un suo breve profilo biografico. Nella seconda, presento la sua

⁷ Ad oggi due libri sono stati scritti su Suor Nancy e la sua opera: a) GIUSY PEDA, *Il coraggio della dignità: sr. Nancy Pereira*, San Paolo, Milano 2004; b) THOMAS, *My vocation*. Il primo sottolinea il lavoro di Nancy in Ulsoor e fornisce, come il secondo, una breve biografia e una raccolta di diversi articoli su Sr. Nancy, apparsi in riviste e giornali.

⁸ Le domande erano le seguenti: 1. Qual è il ruolo svolto da Maria nella vita di Sr. Nancy e la sua missione? Come si è associata con Maria? (Dai istanze, esortazioni, riflessioni, invocazioni che hai sentito da lei per dimostrare questo aspetto). 2. Quali sono i modi attraverso i quali si sviluppa la devozione a Maria, tra le suore e le altre persone? 3. Che importanza ha dato alle feste mariane, alla commemorazione di Maria Ausiliatrice, al mese di maggio e ottobre, ecc.? 4. Qual è il suo modo di pregare preferito e sotto quale titolo ha invocato Maria più spesso? 5. Si può dire che in qualche modo ha davvero cercato di essere come Maria? Si può vedere un collegamento tra l'opera di promuovere le povere donne e i bambini della baraccopoli e dei villaggi e la sua devozione a Maria?

missione educativa e i suoi contributi più significanti all'Ispettorìa mediante il progetto FIDES, che la qualifica "imprenditrice dei poveri". Infine, nella terza parte affronto il tema della sua testimonianza di filialità mariana.

2. Breve profilo biografico di Suor Nancy

2.1. *Retroterra storico*

Suor Nancy Pereira, una delle prime FMA provenienti dal Kerala⁹ (India), è nata il 14 agosto 1923 a Puthukkurchy, nella regione della costa di Thiruvannthapuram. Erano gli anni del dopoguerra (prima guerra mondiale: 1914-'18) e l'India stava lottando per la libertà dalla dominazione britannica. In quel tempo la guida del Partito del Congresso passava nelle mani di Mohandas Karamchand Gandhi, che lo trasformò in un'organizzazione disciplinata, pervasa di impegni morali che vanno oltre la sola indipendenza politica per l'India, fino all'elevazione sociale e alla coraggiosa autosufficienza nel più completo senso della parola. Nel 1919, egli lanciava la prima campagna nazionale *satyagraha*, come protesta alle leggi repressive. Promosse altre "disobbedienze civili e movimenti non-cooperativi" per altri 25 anni. La causa dell'Indipendenza Indiana è portata all'attenzione internazionale tramite la sua personalità. Il movimento "Lasciate l'India", che egli ha costituito del 1942, dopo quello del 1857, è la più seria e forte ribellione contro il dominio britannico. L'Indipendenza dell'India venne celebrata nell'Agosto 1947, tra violenti tragedie di spartizioni¹⁰.

⁹ Il Kerala è uno degli Stati più piccoli dell'India. Esso comprende 38.863 chilometri quadrati di superficie, con una popolazione stimata di quasi 32 milioni. La popolazione del Kerala è costituita per il 59% da indù, il 21% da cristiani, e il 20% da musulmani. Lo Stato ha la più alta alfabetizzazione del paese (93,91%), ha più femmine che maschi, gode di molti servizi sociali, e ha avuto uno sviluppo economico grazie all'esportazione di merci, nonché all'emigrazione della sua gente in diverse parti del mondo. La città di Trivandrum è la capitale e il malayalam è la lingua principale (cf. SURJIT MANSINGH, *Concise Encyclopedia of Indian History*, Vision Books, Delhi 2009, 376).

¹⁰ *Ivi*, 61 (cf. pure: B.L. GROVER, *A New look at Modern Indian History, from 1707 to Modern times*, Delhi, S. Chand and Co., 2007; V.D. MAHAJAN, *Modern Indian History, from 1707 to present day*, S. Chand & Company, Delhi 2012; BIPIN CHANDRA, *History of Modern India*, Orient Black Swan, New Delhi 2011; S.N. SEN, *History of the Freedom Movement of India, (1857-1947)*, Wiley Eastern Ltd, Delhi 1989).

Secondo il censimento realizzato nel 2001, l'80,5% della popolazione indiana appartiene all'Induismo. Dopo l'Islam (13,4%), la religione cristiana (2,3%) è la seconda più numerosa aggregazione religiosa in India. La Chiesa Cattolica ha mostrato un considerevole dinamismo dopo il Concilio Vaticano II. Il Seminario *All India*, svoltosi a Bangalore nel maggio 1969, ha segnato una svolta importante per la vitalità della fede cattolica e per il suo rinnovamento post-conciliare. Fra le tendenze di sviluppo venute alla ribalta si possono notare: il desiderio di continuare ulteriormente l'indianizzazione della liturgia, la partecipazione attiva dei laici agli organi ecclesiali, una chiara posizione circa la giustizia sociale, una formazione del clero e dei religiosi/e più aperta e un maggior interesse per l'ecumenismo. Il movimento carismatico è stato una significativa presenza nella Chiesa Cattolica in India fin dal 1960¹¹.

Dopo l'Indipendenza, lo scenario educativo in India è stato alquanto squallido. Nel 1951 la percentuale di alfabetizzazione era circa il 18%. La Chiesa, con le sue istituzioni educative di vedute non classiste e sopra ogni differenza di casta, ha impartito a tutti un'educazione di qualità basata su valori umani e cristiani¹².

2.2. *Infanzia e vocazione*

I genitori di Nancy appartenevano alla parrocchia di San Michele nella città di Puthukkurchy. Tutti gli abitanti della zona erano cattolici¹³.

¹¹ Cf. B. DAVID BARRETT, *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of Churches and religions in the modern world*, Vol.1, Oxford University 2005, 359-371.

¹² Oggi la Chiesa cattolica ha 13.004 scuole (dalla primaria inferiore fino alla scuola secondaria superiore), 243 scuole di specializzazione, 450 collegi, due università, 534 istituti tecnici, 310 istituzioni educative non formali. La comunità cristiana è orgogliosa di affermare che i missionari cristiani sono stati i primi a promuovere sistematicamente l'istruzione delle donne in India (cf. KURIAN CHITTATTUKULAM, *Church in India for nation building*, CBCI Office for Education and Culture, Delhi 2012).

¹³ Secondo la tradizione popolare, l'apostolo Tommaso venne nel sud dell'India nel primo secolo e fondò la Chiesa cristiana siriana. Si sviluppò una comunità rispettata e influente in Kerala. San Francesco Saverio arrivò a Goa nel 1542; nel 16° secolo i portoghesi portarono i gesuiti con loro e intrapresero la conversione di massa alla Chiesa cattolica romana nelle loro colonie sulla costa occidentale. Più tardi, i missionari protestanti hanno usato tattiche diverse. L'origine sociale ed etnica dei cristiani convertiti è varia, molti sono venuti dai margini estremi della società indù, tra gli intoccabili, alcuni provenivano da influenti famiglie delle caste superiori. Secondo il censimento 2011 dell'India, i cristiani erano circa 24 milioni, ovvero più del 2% della popolazione totale. Essi formano la maggioranza in Kerala, Goa, Pondicheery e in alcuni stati del nord-est (cf. MANSINGH, *Concise*, 185).

Il padre, Marian Pereira, era benestante, cristiano convinto, nella parrocchia *leader* rispettato e temuto dalla gente del vicinato. La mamma, Agnese, era una semplice casalinga che viveva nel timore di Dio. Nancy era l'ultima dei cinque figli. Il maggiore dei figli, Pius, lavorava già in Malesia quando ella nacque. Le sorelle erano Mary Rose, Caroline (Kerry) e Isabella (Bella). Suor Nancy ricordava con gioia lo zio Leon Charlie che lavorava nelle Ferrovie dello Stato. Lo zio Ambrose era il custode della proprietà della famiglia. La sorella Bella era sposata e abitava in Malesia. Delle altre due sorelle, una abitava in Kollam (Quilon) e l'altra in Thiruvananthapuram¹⁴. La stessa suor Nancy parla della sua famiglia in questi termini: «Sono nata in una famiglia benestante che possedeva estesi terreni con coltivazione di piante di cocco vicino a Madras (Chennai), e la frutta dei nostri poderi veniva esportata via mare in Inghilterra. I miei genitori erano cattolici devoti e insegnavano ai cinque figli ad essere buoni cristiani e solidali con il prossimo. Io ricevetti un'ottima educazione in una scuola di lingua inglese»¹⁵.

In un primo tempo, Nancy sperava di andare a visitare il fratello in Malesia, ma il suo vero desiderio era diventare religiosa. Suor Juliana Helen Fernandes, la quale oltre ad essere la sua guida e accompagnatrice vocazionale, le fu compagna e in seguito Ispettrice di Chennai e Mumbai, anni dopo ricorda il loro primo incontro una sera sulla spiaggia di Kollam. La giovane Nancy le aveva dichiarato che l'unico fine che si proponeva nell'essere religiosa era soltanto di fare il bene, di servire i poveri e gli emarginati. Infatti, chiese ad Helen: «Cosa fanno le Suore Salesiane?». Ella rispose: «Stanno con i poveri». Questa definizione - ricorda suor Nancy - «ha fatto vibrare una corda nel mio cuore. Ho sentito una forza straordinaria che, credo, veniva da Dio. In quel momento ho detto il mio primo "sì" a Colui che mi chiamava. Ero spinta dallo Spirito e, durante la nostra conversazione, ho confidato a Helen il mio desiderio di diventare Suora Salesiana»¹⁶.

¹⁴ Cf. THOMAS, *My Vocation*, 3.

¹⁵ *Ivi*, 4

¹⁶ Sr Nancy ha continuato: «"Oh! Come mi piace curare i lebbrosi". Helen rispose: "Che strana idea che hai! Io scapperei alla vista di un lebbroso". Coraggiosa e determinata come non lo era mai stata, scherzò: "No, no, essi sono persone che devono essere curate. Essi sono esclusi e nessuno si prende cura di loro. E noi siamo quelli che dovrebbero prendersi cura di loro"» (*Video Intervista con Madre Elena Fernandez, ex Ispettrice dell'ispettorato di Chennai e Mumbai, in INK Province Archive*).

Era molto chiaro fin dal principio che questa giovane era stata scelta per compiere grandi cose per Dio e per il Suo Regno. Il resto è storia. La vocazione di Nancy di “stare con i poveri” è maturata all’età di 17 anni, per cui decise di entrare nell’Istituto delle FMA a Chennai il 2 luglio 1942.

2.3. *Giovane religiosa*

La giovane Nancy - energica e vibrante - emise i voti religiosi nella prima Professione il 6 gennaio 1945. Subito dopo completò la sua preparazione professionale (1945-’47) conseguendo il Certificato di *Insegnante Tecnico* dal Dipartimento dell’Educazione di Chennai. Immediatamente le vennero affidati vari compiti nella scuola “Mary Immaculate” di Tirupattur, dove lavorò per 15 anni: era responsabile della cucina e dell’accoglienza, insegnante a tempo parziale, incaricata delle costruzioni, aiutante nell’amministrazione, ecc. Ci si può chiedere come potesse da sola portare avanti questi diversi compiti. Suor Nancy era di un calibro raro: efficiente, intraprendente; quanti l’hanno conosciuta affermano che lavorava come un uomo, anzi come molti uomini messi insieme. Le Superiori, conoscendo le sue capacità anche per i lavori faticosi e la sua resistenza, uniti al generoso sacrificio e al senso di responsabilità negli impegni assunti, posero sempre maggiori e più importanti incarichi su quelle giovani spalle, tra cui la costruzione dell’imponente edificio, il futuro “Auxilium College” Katpadi¹⁷. Suor Nancy era sempre in piedi, quasi come un ingegnere, seguendo da vicino i lavori della magnifica struttura edilizia, come pure le affidarono l’ampliamento del College. Lei ricordava quei giorni con queste parole: «Ho lavorato duro sotto la guida dell’ispettrice madre Cesira Gallina, trasportando mattoni e sabbia per aiutare i muratori. Era un lavoro da rompere la schiena. Il mio problema di diabete cominciò in quel periodo, probabilmente come conseguenza dell’attività faticosa e intensa portata avanti in quel periodo»¹⁸.

Nel 1964 fu mandata per una breve sosta formativa in Italia e a Torino; nella Casa Madre Mazzarello dove poté completare gli studi e conseguire il *Diploma di insegnante di Economia Domestica* rilasciato dal Ministero

¹⁷ Il Collegio Auxilium Katpadi era il sogno di Madre Gallina Cesira, una missionaria italiana. Confidando nella Divina Provvidenza, contro ogni previsione, ha comprato 90 ettari di terreno e gettato le basi per il collegio nel 1954. Il collegio ha contribuito enormemente allo sviluppo del distretto Nord Arcot in Tamil Nadu.

¹⁸ THOMAS, *My Vocation*, 7-8.

della Pubblica Istruzione¹⁹. Al suo ritorno, continuò lo stesso lavoro in diverse case. Nel 1970 iniziò l'attività di servizio sociale a tempo pieno in Vyasarpadi, conosciuta come "ingegnere" e "architetto". Va ricordato che ella ha portato avanti questo lavoro senza alcuna preparazione professionale in ingegneria, contando solo sui doni naturali e sul buon senso.

2.4. *Vita comunitaria*

Fin dalla formazione iniziale, Nancy diede prova delle ottime qualità che la caratterizzarono fino alla fine. Quando le veniva affidato un compito, lo svolgeva mettendovi il 100% del suo entusiasmo, amore, gioia e dedizione. Come San Giovanni Bosco, quando incontrava molti problemi, se non poteva sorpassarli con un salto, vi girava intorno e alla fine riusciva. Le parole di suor Cecily Thomas hanno senso in questo contesto: «Molte FMA in India hanno fatto cose eccellenti, ma tu le hai sorpassate tutte. La tua creatività, abilità nel trovare soluzioni a ogni problema, la giusta risposta a qualsiasi domanda, la generosità nel sacrificio, il tuo autentico spirito religioso, gli aspetti salesiani genuini e l'amore generoso per i più poveri ti distinguono... tu sei una tra mille»²⁰.

Si può dire che "lavoro duro" è l'altro nome di suor Nancy. Con la sua volontà ferrea e la forte determinazione, ha portato avanti la missione apostolica in modo meraviglioso ovunque fosse posta dall'obbedienza. Non è esagerato dire che non vi era compito che non potesse svolgere. Aveva il dono della preveggenza, era lungimirante e usava i suoi talenti con discernimento. «Ciò che mi colpì maggiormente - continua suor Cecily Thomas - era il suo formidabile spirito di lavoro e di sacrificio, la sua disponibilità a mettere mano a qualsiasi genere di attività, il suo inesauri-

¹⁹ Ha altri titoli al suo attivo. Lei è titolare di un certificato in Technical Examinations in Lower and Higher grade in Freehand Outline and Model Drawing in Government Technical examination - Chennai 1945 e 1951. Ha frequentato corsi brevi di servizio sociale come: Development of People-Madras Social Service Society and Cody International Institute nel 1981; Home Craft Training Course nel 1950. Ciò che colpisce di Sr. Nancy è che ha fatto uso di tutti i suoi talenti e della formazione avuta per la promozione dei poveri (cf. INK Province Archive).

²⁰ CECILY THOMAS, *Felicitazione on the occasion of the Diamond Jubilee Celebration of Sr. Nancy Pereira*, in INK Province Archive. Sr. Cecily è stata preside del Collegio Auxilium Katpadi per 13 anni. Aveva la responsabilità della Segreteria della Provincia di Bangalore negli anni 1993-1998 e più tardi divenne Ispettrice di sr Nancy (1999-2005). Al presente, è l'animatrice della comunità di Kollam.

bile talento e il suo profondo amore per le Superiore e per l'Istituto. Era capace di completare qualsiasi lavoro al minimo costo ed entro il tempo stabilito. La sua instancabile attività, capacità di sacrificio, amore per i poveri, spirito di povertà, resistenza in tempi di difficoltà, caratteristica umiltà nell'accettare critiche (anche distruttive) e lo stile di vita semplice, erano valori da ammirare in lei»²¹. Suor Anna Joseph aggiunge in modo simile: «Non vi era sostituita per il duro lavoro, sacrifici generosi, mortificazione e rinuncia di sé; soprattutto fedeltà alla preghiera, dovere, responsabilità...; il tutto veniva raccolto in un'espressione: "Tutto per Gesù", "Tutto per amor di Dio" offerto attraverso Maria. Le fatiche della vita non erano al di fuori o troppo grandi per l'amore di Dio. Aveva quello spirito in sé e lo sapeva coltivare in tutti quelli che le erano attorno. Alcuni giorni si alzava alle 4,00 del mattino, tirava l'acqua dal pozzo, riempiva i serbatoi, caricava materiale da costruzione e lo portava sul luogo del lavoro: mattoni, sabbia, barre di ferro, cemento, ecc., affinché i muratori al loro arrivo trovassero il materiale e potessero iniziare e completare il lavoro in meno tempo e così ridurre le spese. Ogni azione era accompagnata da brevi preghiere e dal rosario... Non vi erano calcoli o misure davanti al lavoro duro e ai sacrifici e alle mortificazioni; sembrava che tutto fosse all'ordine del giorno»²².

Povertà e austerità erano le sue caratteristiche. In un'occasione suor Teresa Thomas le chiese quale fosse il risultato della sua missione; ella rispose semplicemente: «Non ho mai guardato indietro per vedere i risultati e non li conto mai»²³. La sua soddisfazione consisteva nel fatto che le persone per le quali lavorava con tutte le sue energie, collaborassero con lei per il proprio bene. La divina Provvidenza le arrivava in abbondanza dall'estero; ella riceveva tutto con gratitudine ed era molto generosa verso i poveri. Nonostante la quantità di denaro che passava dalle sue mani, viveva poveramente. «Quando era trasferita in una nuova casa, non confezionava nuovi indumenti per sé, ma teneva quanto aveva in uso e con quello partiva. Non ha mai preteso di essere servita, anche quando tornava a casa dopo una giornata di lavoro faticoso. Una volta lasciato un luogo, si liberava

²¹ THOMAS, *My Vocation*, 103.

²² Sr. Pathadan Joseph Anna era pre-aspirante quando Sr. Nancy era in Tirupattur e lei la conosceva dal 1958. Ha servito l'Istituto come animatrice per molti anni ed ha intrapreso vari lavori pionieristici nelle Ispettorie di Chennai e Bangalore.

²³ THOMAS, *My Vocation*, 57.

anche da ogni più piccolo attaccamento alle persone di quel posto. Era la personificazione della povertà e del distacco. Mai ha dimostrato preferenza per una qualità di cibo, ma prendeva quanto veniva offerto»²⁴.

«A chi fu dato molto, molto sarà chiesto; a chi fu affidato molto, sarà richiesto molto più»²⁵. Suor Nancy anche in questo eccelleva. Nessuno la poteva superare quando si trattava di disponibilità generosa, di gioioso e umile servizio alla comunità. Proprio come don Bosco, aveva molte capacità e doti e se ne serviva per la fecondità e il compimento della sua missione. Sapeva disegnare, dipingere, cucire, ricamare, fare lavori di artigianato, cucinare; e insegnava queste abilità ai giovani poveri e alle donne. Allo stesso tempo si rendeva disponibile per ogni servizio in comunità. Era sempre la prima a piegare la biancheria nei giorni di lavanderia. Dopo cena, andava direttamente nella sala di ricreazione e, al buio attendeva che arrivassero le altre, perché non voleva usare la luce solo per se stessa. Era fermamente convinta che nella vita religiosa non si va mai in pensione. Quando non era più attivamente impegnata nella missione, andava in cucina subito dopo la colazione per sbucciare le cipolle e tagliare la verdura²⁶.

Anche nel momento del successo quando ricevette varie onorificenze internazionali, rimase umile, tranquilla e modesta. Quando era lodata rispondeva con sobrie parole di ringraziamento e con grande umiltà. Era gentile nel tratto e nel tono di voce. Nella sua umiltà non metteva in mostra le sue grandi imprese o i risultati acquisiti. Come Maria faceva del bene ai poveri e a quanti erano nel bisogno²⁷.

Il seguente breve dialogo intessuto fra suor Nancy e suor Mercy Itoop

²⁴ *Ivi*, 97-99; Sr. Moraes Kanickam è stata con Sr. Nancy in Tirupattur, Kotagiri, e Vyasarpadi.

²⁵ Lc 12,48.

²⁶ Puthussery Shirly è titolare del diploma in Servizio Sociale e ha lavorato con Sr. Nancy per più di dieci anni.

²⁷ La testimonianza delle suore che erano con Nancy nella casa ispettoriale assicura che era molto puntuale per la riunione della comunità; che scherzava a tavola e quando notava che qualche giovane sorella era afflitta a causa delle correzioni, si adoperava per pacificarla e renderla felice. Lei era attenta nei momenti di preghiera, alla conferenza, ai colloqui, alla buonanotte, ecc. Con tutto il cuore partecipava a tutti gli eventi della comunità e contribuiva con la sua opinione. Quando non era in grado di essere direttamente coinvolta con il lavoro FIDES, ha messo la sua esperienza a disposizione della comunità. Al suono del campanello, era la prima ad essere puntuale ai momenti comunitari: avrebbe messo in ordine tutto ciò che avrebbe trovato fuori posto. Era la prima a pulire la tavola dopo ogni mensa. Queste erano piccole cose, ma hanno toccato le nostre vite e ci hanno insegnato ad essere infaticabili lavoratrici nella vigna del Signore (Cf. THOMAS, *My Vocation*, 108, 111, 113, 244, 250).

rivela la sua umiltà e semplicità. Suor Mercy osservava: «Suor Nancy, sei così importante, hai fatto tanto bene, ci hai aiutate a educare molti bambini e giovani. Alcuni di loro sono oggi dottori, infermiere, ingegneri, insegnanti, ecc.». Ed ella: «Tutto questo non ha importanza. Ciò che conta è ciò che io sono davanti a Gesù».

Suor Mercy: «Noi preghiamo il Signore perché ci dia ancora molte vocazioni come la tua». Ed ella: «Se tu pensi che la mia vita sia stata fedele a Gesù, allora prega per questo»²⁸.

Suor Celine Jacob, nella cui comunità suor Nancy ha vissuto gli ultimi anni del suo itinerario terreno, attesta il suo spirito di obbedienza. «Sebbene a volte fosse una lotta faticosa, voleva fare la volontà di Dio ad ogni costo, come la Santissima Madre alla quale si era affidata. Era molto obbediente alle Superiori a qualunque prezzo. Un esempio lo dimostra: pochi giorni prima della morte, aveva tanta difficoltà a nutrirsi; l'infermiera lo fece notare alla Superiora. Questa esprese a suor Nancy il desiderio di avere quel giorno la gioia di poterla aiutare a nutrirsi. Proprio come una bambina, ella aprì la bocca e inghiottì il cibo. Doveva essere una vera lotta per lei, ma non voleva deludere la Direttrice, e questo l'ha ripetuto molte volte»²⁹.

Era una *leader* con doni di intelligente capacità comunicativa e organizzativa. Sapeva affrontare qualsiasi disturbo e difficoltà per una nobile causa. Quando le venne affidata la missione di lavorare con i Salesiani a Vyasarjadi, riusciva facilmente a mobilitare 10.000 donne ogni mese attraverso vari programmi formativi. Era una persona capace di dono senza sosta e sempre disponibile³⁰. Poteva affrontare qualunque incontro in qualsiasi momento e con facilità riusciva a prendere la parola in pubblico, il che stupiva le persone per la sua eloquenza. Le sue parole erano spontanee, appropriate, piacevoli, attraenti e garbate. In presenza di alte personalità, era nobilmente dignitosa e il suo atteggiamento era da loro apprezzato. Attirava l'attenzione degli ascoltatori con modi convincenti, con gentilezza, buone maniere, umiltà e scioltezza di parola. Come risultato: il più delle volte otteneva ciò che desiderava³¹.

²⁸ Itoop Mercy, ex ispettrice, aveva scritto un paio di ricordi di Sr. Nancy e li trasmise a sr. Jacob Celine, l'animatrice della comunità ispettoriale, prima della sua morte improvvisa per cancro nel 2010. Questo dialogo è avvenuto il 9 giugno 2010 (cf. INK Province Archive).

²⁹ C. JACOB, *Testimony*, in INK Province Archive.

³⁰ Cf. THOMAS, *My Vocation*, 102.

³¹ Cf. *Ivi*, 120-121. Sr. Thonippara Bridget è un'infermiera che ha collaborato con Sr. Nancy per sei anni in FIDES.

Suor Nancy era sempre molto allegra e affabile; rideva di cuore per le barzellette, sapeva far divertire e suscitare risate con le sue osservazioni argute. Nella casa di Bangalore era incaricata di suonare la campana per la comunità. Siccome era già anziana e malata, per sollevarla suor Sheela Jacob si offerse a suonarla, al che ella rilevò: «Suor Sheela, hai accettato prontamente di suonare la campana, ma non l'hai suonata nemmeno una volta».

Nella notte del 23 Marzo 2010 si aggravò seriamente. Così, dopo le preghiere della sera, la comunità rimase nella sua camera per pregare il rosario, la coroncina della Divina misericordia, ecc. L'indomani, nel primo mattino, suor Nancy, appena vide suor Celine Jacob, disse: «Signora Direttrice, sono ancora in questo mondo!»³².

Benché fosse ricca di doni, coerente e responsabile nei propri doveri, il Signore non le ha risparmiato sofferenze sia in comunità che nella missione. A volte soffriva molto a causa di atteggiamenti negativi da parte di alcune persone in comunità che giunsero fino a non permetterle di presiedere il Consiglio della casa, sebbene fosse la Direttrice. Nonostante le opposizioni, era paziente nel trattare con loro in ogni situazione³³.

Per un certo tempo, vi fu qualcuno che approfittò della generosità del Direttore di Vyasarpadi, il quale, senza verificare la condizione economica di chi l'avvicinava, distribuiva liberamente denaro. Suor Nancy aveva il compito di controllare le finanze, anche perché lei organizzava i lavori del Centro. Ciò le causò molti nemici in quel luogo: furono diffusi volantini con articoli che interpretavano negativamente la situazione, per cui era condannata dalle stesse persone che beneficava. Eppure, in quell'oceano di gente povera, continuava con zelo e sollecitudine a donare le sue cure. Essendo la sua vita in pericolo, fu trasferita, nonostante il gran bene lì realizzato³⁴.

Ella stessa ammette con grande umiltà: «La vita in comunità non era facile per me. Io ho un carattere forte e sono impetuosa, ma il buon Dio mi ama come sono, con tutti i miei difetti umani. Agli occhi delle mie consorelle questi difetti erano considerati atteggiamenti di arroganza e di ricerca di prestigio. Tutte parlavano contro di me e mi evitavano, e questo mi faceva sentire sempre più isolata. Un giorno decisi di scrivere una lettera alla mia Superiora dicendo che avevo deciso di lasciare la Congrega-

³² Itoop Mercy, *Testimony*, in INK Province Archive.

³³ THOMAS, *My Vocation*, 92-92.

³⁴ *Ivi*, 81. 88.

zione. Però prima di inviarla, andai a parlare con il mio Direttore spirituale. Non ricordo le sue parole precise, ma mi ha fatto capire che dovevo rimanere nell'Istituto. Il giorno dopo, affrontai le mie consorelle con un sorriso radiante e un saluto ad alta voce. Erano tutte sorprese a questo mio cambio improvviso di approccio. Ero convinta di essere stata chiamata da Gesù e certa che dovevo concentrarmi in Lui. Da quel tempo fino ad ora, non ricordo di essere stata mai dubbiosa o sfiduciata, perché ogni volta che succedeva qualcosa di avverso dicevo: «Grazie, Gesù, tu pensi a me». Questa è la forza della vera fede»³⁵.

Per quanto audace e impetuosa fosse stata, verso la fine della vita si era alquanto addolcita. Le sorelle che hanno lavorato con lei nel progetto FIDES affermano che a volte era molto suscettibile: «Qualunque genere di rifiuto alle sue proposte sia da parte delle Superiori che delle collaboratrici, la feriva nel vivo. Per esempio, quando l'Ispezzatrice o il Consiglio ispezzitoriale non le concessero il permesso di portare avanti un certo lavoro, prese la decisione come un atto contro di lei. Molte erano le occasioni di sofferenza intima, incomprensioni, accuse e anche lavoro non riconosciuto. L'ho sentita dire: «Dio permette ogni cosa per il bene; devo accettare le situazioni e umiliarmi per amore di Gesù e di Maria». Offriva le sue sofferenze per la buona riuscita del lavoro che aveva iniziato nei bassifondi e nei villaggi. Diceva: «Quando amiamo Gesù e Maria, sperimentiamo molte occasioni di sofferenza. Gesù permette maggiori sofferenze alle persone che ama»³⁶.

La vita di suor Nancy piena di sfide, intraprendente, complessa, raggiunse il compimento il 14 luglio 2010. Aveva 86 anni di età. Possiamo riassumere la sua esistenza con le parole di suor Marie Vazhapilly: «Suor Nancy durante tutta la vita puntava ad un nuovo modello di relazioni sociali. Insisteva sul principio che noi amiamo Dio amando il prossimo. Le relazioni interpersonali hanno la precedenza su ogni atto di carità. L'intera sua vita fu un servizio specialmente ai poveri e ai bisognosi. Accettando tutti come sorelle, fratelli, figli dello stesso Padre e Madre, senza alcuna discriminazione basata su differenze di casta, razza o genere. Ha dedicato tutta la vita alla stessa causa: contribuire a creare un ordine sociale più giusto e umano. Tutta la sua missione può essere sintetizzata nell'amore

³⁵ *Ivi*, 9.

³⁶ Sr. BRIDGET THONIPPARA, sr. CONSTANCE GOMES, *Testimony from co-workers in FIDES*, in INK Province Archive.

che cerca il bene integrale, sia spirituale che materiale delle famiglie, specialmente delle famiglie povere»³⁷.

3. Missione educativa

3.1. Contesto socio-politico-ecclesiale della sua opera

Quando suor Nancy nel 1947 cominciò la sua missione come giovane religiosa, l'India indipendente era nella sua fase iniziale di costruzione della nazione. Gli anni Cinquanta erano dominati dalla figura di Nehru, Primo Ministro. Grandiosi investimenti pubblici venivano fatti per l'agricoltura, la comunicazione, l'educazione, la salute, l'industria, l'irrigazione, i trasporti, la tecnologia per promuovere una società autosufficiente, non-ideologica e di indirizzo socialista. La popolazione dell'India, poco sopra il miliardo, comprende migliaia di gruppi etnici, linguistici, sociali e religiosi con molti tratti distintivi relativamente al costume, all'alimentazione, all'abbigliamento, al lavoro; varie forme di preghiera, di culto. Il tutto presenta uno sconcertante caleidoscopio all'osservatore che proviene da una società meno eterogenea³⁸.

La Costituzione indiana proclama la pratica ignominiosa dell'intoccabilità come offesa criminale e proibisce ogni discriminazione di casta³⁹.

³⁷ Sr. Marie Vazhapilly, era l'ex ispettrice di Shillong e successivamente è stata la Vicaria della Provincia INK e Direttrice della casa ispettoriale (*Testimony*, INK Province Archive). Sr. Imelda Joseph era una studente in Tirupattur e dopo divenne FMA. Lei ricorda come Sr. Nancy incoraggiava gli studenti e le sorelle a raccogliere soldi per la domenica delle Missioni, per costruire case per i poveri (Cf. THOMAS, *My Vocation*, 100). Sr. Isabella Joseph, che era responsabile nel National Service Scheme (NSS), e che era con Sr. Nancy in Auxilium College, ricorda che i lavoratori poveri possedevano solo capanne quando sono venuti a lavorare con Sr. Nancy, in Katpadi, ma quando se ne sono andati avevano case costruite con l'aiuto del National Education Project (NEP) e NSS. Ricorda che li trattava con rispetto e lei era molto colpita dal suo esempio (Cf. THOMAS, *My Vocation*, 88).

³⁸ Cf. MANSINGH, *Concise*, 64, 39. La popolazione dell'India, in base al censimento del 2011, raggiunge la cifra di 1.210.2 di abitanti; la popolazione mondiale arriva a 6.908.7 abitanti (cf. GOVERNMENT OF INDIA, *Ministry of Home Affairs, 2011 census*).

³⁹ Allo stesso tempo, la Costituzione prevedeva la discriminazione di protezione per le caste e tribù registrate attraverso prenotazioni per loro negli istituti scolastici e servizi pubblici. La parola casta deriva da *Castas*, utilizzato dai commercianti portoghesi del 16° secolo per descrivere le varie "specie" di persone che hanno incontrato sulla costa occidentale dell'India (Cf. MANSINGH, *Concise*, 170).

Tuttavia, le caste restano rilevanti nelle relazioni sociali come il matrimonio, sia nell'India rurale che urbana. Inoltre, nelle zone meno sviluppate della nazione, vi è una correlazione fra casta alta, educazione alta e relativa ricchezza e potere, da una parte; e casta bassa, scarsità di competenza professionale, poca o nessuna istruzione, *status* basso, e poche risorse finanziarie dall'altro lato. Suor Nancy scelse di lavorare con questa ultima porzione della società.

3.2. *La sua filosofia*

Suor Nancy credeva fermamente nell'importanza di insegnare alle persone a provvedere a se stesse più che offrire l'aiuto in elemosina. Aiutare i poveri sì, ma non incoraggiarli a elemosinare, perché improduttivo. Diceva: «Ho sempre cercato di educare la povera gente affinché diventasse autosufficiente. Non realizza il nostro scopo dar loro un pesce anche ogni giorno, ma insegnare loro a pescare»⁴⁰. Raccontava di una giovane vedova, Indira, la quale l'avvicinava con i suoi tre bambini per chiedere un po' di cibo che le veniva subito dato. Dopo qualche giorno, quando la donna e i bambini ritornarono, Suor Nancy le disse: «Ti darò tutto ciò di cui hai bisogno, ma prima di tutto voglio insegnarti come guadagnarti il cibo giornaliero». Quindi, l'accompagnò nel giardino della missione e le chiese di raccogliere qualche fiore. Insieme li legarono in mazzi secondo le diverse specie. Le suggerì poi di andare alla stazione ferroviaria locale a venderli ai viaggiatori. Così ella imparò a 'volare'. Il giorno dopo guadagnò Rs. 4, in seguito raddoppiò le entrate. Con il guadagno di due anni riuscì ad aprire un suo negozio di vendita di fiori e, in seguito, intraprese altre iniziative.

Suor Nancy non era una filantropa; era al 100% una FMA imbevuta dello spirito e del carisma di don Bosco. Scopriva l'immagine di Dio nascosta in ognuno dei suoi destinatari e li aiutava a scoprire la loro dignità di figli di Dio. Offriva loro cibo, alloggio, vestiti ed educazione, affinché diventassero buoni ed onesti cittadini di questo mondo, protesi verso quello futuro. «Aiuto le persone a vivere con dignità; Madre Teresa le aiuta a morire nella pace di Dio, ma lo zelo missionario è lo stesso»⁴¹. Senza dubbio,

⁴⁰ THOMAS, *My Vocation*, 155. Molte delle persone beneficate hanno ripetuto questa sua frase durante le interviste; ciò dimostra la convinzione di Sr. Nancy di far cambiare atteggiamento nei suoi destinatari e di favorire la loro formazione integrale.

⁴¹ THOMAS, *My Vocation*, 177.

il successo della sua opera sta nella sua profonda fede e nella fiducia nell'essere umano. Per lei nessuna persona è "buona a nulla". Era convinta che ognuna è degna di un lavoro, perciò la rendeva capace dandole ulteriori incentivi. Aveva un'enorme capacità di guadagnare i cuori delle persone e di scoprire i loro talenti, sia per aiutarle sia per coinvolgerle nei suoi progetti. Parlava loro affabilmente e non era mai turbata dalle difficoltà⁴².

La modalità principale usata per combattere la povertà e la miseria dei poveri è stata l'educazione. Fedele alla sua filosofia e con l'aiuto di sussidi esteri, ha dato inizio al '*Distant Adoption Scheme*' (Progetto di Adozione a Distanza). Migliaia di giovani, ragazzi e ragazze che hanno sperimentato il suo amore materno, le sue attenzioni e il suo generoso servizio attraverso l'educazione, sono cresciuti, maturati e diventati competenti nel servizio alla Chiesa e alla società⁴³. Mr. Raju, membro e funzionario incaricato del Programma per 10 anni, attesta: «Quando entrai nel programma FIDES, suor Nancy mi consigliò di osservare tre comandamenti: "puntualità", "regolarità" e "impegno nel lavoro". Durante il mio servizio, con parole sagge mi offrì la miglior guida e mi plasmò in degno membro della società [...]; mi aiutò a capire il bisogno dei valori morali e del servizio generoso e altruista. Mi aiutò ad acquisire e sviluppare la mia spiritualità. Le sue preghiere e il suo sostegno mi aiutarono a diventare autonomo, a cominciare dalla scuola e dal college in una zona rurale, infine a lavorare come preside e direttore»⁴⁴.

3.3. *La sua spiritualità*

Suor Nancy ereditò dai suoi genitori una forte fede in Dio, un tenero amore a Gesù Eucaristia e a Maria nostra Madre. «So che il Signore è con me; Dio dice nella Bibbia che nessun capello cade dalla testa senza il suo volere. Perciò Egli sa tutto ciò che mi capita; Egli mi è sempre vicino. Niente avverrà senza che Egli lo sappia, pertanto non ho paura di niente»⁴⁵.

«La mia vocazione è servire i poveri». Il suo motto esprime chiara-

⁴² Cf. *Ivi*, 101.

⁴³ *Video interviews of young working girls from Ulsoor*, in INK Province Archive.

⁴⁴ *L. cit.*

⁴⁵ La seguente questione mette in risalto la profondità del rapporto tra sr. Nancy e Gesù. In un'intervista, un giornalista chiese a sr Nancy: «Il Signore le parla? Sente la sua voce? Cosa ri-

mente che il solo scopo per cui ha abbracciato la vita religiosa salesiana è di elevare alla dignità di figli di Dio gli esseri umani suoi compatrioti, specialmente i più poveri, dando loro la possibilità di uno *status* sociale. Dalla sua vita e dalla sua opera risulta evidente che solo la carità di Cristo e il magistero sociale della Chiesa hanno motivato le sue coraggiose, audaci iniziative a favore dei poveri. Tale magistero trovava una forte risonanza nella sua vita. Nei suoi appunti si trova il riferimento a una frase di Papa Leone XIII in cui constatava che la miseria e la sventura pesavano ingiustamente sulle classi operaie, dove un piccolo numero di ricchi era riuscito a porre il giogo di quasi-schiavitù sulle masse dei poveri lavoratori⁴⁶.

Con i suoi numerosi e febbrili impegni, con la sua agenda piena di appuntamenti come poteva trovare tempo per Dio? Molte consorelle la videro alzarsi alle ore 3,00 del mattino per passare un tempo davanti al Signore. Ella aveva la sua risposta a quante le chiedevano una spiegazione: «Mi alzo presto perché voglio essere la prima a salutare Gesù e Maria, prima di ogni altra»⁴⁷. Così continuò fin verso la fine della vita, fino a quando suor Cecily Tomas, l'Ispeatrice di allora, le disse di non proseguire con quell'orario così rigoroso per la preghiera, perché non adatto ad una

sponde alla sua ispirazione nel silenzio?». Lei rispose: «Sì, sì, io sono sempre ispirata quando prego. Una volta ho davvero sentito come se il Signore fosse davvero molto vicino a me, in piedi vicino a me. Io non l'ho detto a nessuno, nemmeno alle mie Superiore. Le sto dicendo questo perché lei mi hai fatto una domanda diretta. Ora sto vivendo la seconda stazione della croce». Il giornalista aggiunse: «Qui sr. Nancy ha narrato in dettaglio un'esperienza fatta e mi ha chiesto di non scrivere su di essa. Mantengo la promessa per salvaguardare il segreto. Tuttavia, faccio Tesoro nel mio cuore della rivelazione di quell'episodio straordinario, che sr Nancy ha narrato con sorpresa, semplicità e trasparenza» (GIANNI ZANINI, *Note Naziane*, ottobre-dicembre 2002. Il giornalista ha visitato sr. Nancy nel dicembre 1979 e successivamente nel 2002 l'ha intervistata durante la sua visita in Italia).

⁴⁶ Cf. THOMAS, *My Vocation*, 21.

⁴⁷ Alcune testimoni dissero: «Quando era l'animaletto della casa di Pallikonda, ho visto che si alzava presto per suonare il campanello e aprire la cappella» (BRIDGET THONIPPARA, *Testimony*, in INK Province Archive). «A Vyasarpadi, l'ho vista che si alzava molto presto, alle 3.00 del mattino per pregare» (sr. LOURDES T.M. MAHIMAI, in THOMAS, *My Vocation*, 88). «Ha pregato molto. Io stessa sono testimone di questo. Spesso le ragazze l'accompagnavano quando usciva a fare commissioni. Ho avuto molte occasioni di accompagnarla. Nell'uscire dal convento desiderava raccoglierci in preghiera: il Rosario era la sua scelta preferita per affidare tutto a Dio, alla Madonna e a San Giuseppe. Noi continuavamo a camminare verso la nostra destinazione, molto spesso in molti luoghi e ritornavamo molto tardi alle 2 o 3 del pomeriggio. Niente pane, niente cibo sul cammino: solo uffici, acquisti, incontro con uomini d'affari. Tutto si faceva mentre si pregava, si ringraziava, si intercedeva, ci si affidava alla provvidenza divina» (ANNA PATHADEN JOSEPH, *Testimonies*, in INK Province Archive).

persona anziana, logora per l'età e i malanni⁴⁸. Da allora l'orario fu dalle 15,00 alle 16,00. Trovava la sua forza in Gesù e in Maria. Pregava per i suoi benefattori e destinatari, per la diffusione del Regno di Dio in tutto il mondo. Affermava con convinzione che senza preghiera, senza l'ispirazione di Dio, non avrebbe potuto far nulla. Per lei la preghiera non era limitata al tempo stabilito per la comunità. Manteneva un silenzio contemplativo lungo tutta la giornata. Durante il lavoro manuale che la occupava lungo il giorno, era sua abitudine pregare il Rosario o altra breve preghiera. Anche le suore facevano così; pure le giovani e i collaboratori che lavoravano con lei seguivano il suo esempio⁴⁹.

3.4. "Costruttrice" di strutture e di persone

Osservando la vita di suor Nancy e il suo servizio reso alla società, possiamo constatare uno spostamento di prospettiva da "costruttrice di edifici" a "costruttrice di persone". Nella prima fase della sua vita, era conosciuta per la sua personalità energica, per il dinamismo e l'impegno con cui portava avanti la costruzione di edifici da un posto all'altro. Ma Dio aveva altri piani su di lei: divenire costruttrice di persone. Con il trasferimento a Vyasarpadi per collaborare con i confratelli salesiani, si apre una nuova fase della sua vita. Davanti alla povertà e alla miseria di migliaia di persone, il suo cuore si espande in carità e in opere per l'educazione, per l'apprendimento di un mestiere, per il lavoro professionale e le strategie di responsabilizzazione.

Costruttrice di strutture

Come si è accennato sopra, chiunque abbia conosciuto suor Nancy, rimane sorpreso dal suo formidabile spirito di lavoro e di sacrificio, dalla sua prontezza a mettere mano a qualsiasi genere di attività, dalla sua inesauribile energia e dal suo profondo e sincero amore per le Superiori e l'Istituto. È un fatto noto a molti: il sudore di suor Nancy si mescolava

⁴⁸ Sr. SHIRLY PUTHUSSERY ha sentito sr. Nancy dire: «Fin dalla mia professione, ho cominciato a fare così perché la mia giornata è riempita da un programma intenso». E poi sottolinea: «L'ho vista nella cappella dalle ore 3.00 alle 4.00 ogni giorno. Anche quando ha raggiunto gli 87 anni di età, era in grado di stare accovacciata in stile indiano, di fronte alla Madonna. Rimaneva nella stessa posizione anche un'ora intera» (*Testimony*, in INK Province Archive).

⁴⁹ Cf. Sr ANNA PATHADEN JOSEPH, *Testimony*, in INK Province Archive.

con il cemento usato per le costruzioni; le sue mani hanno trasportato mattoni e sabbia, le sue gambe si sono arrampicate su ponteggi e impalcature in molti progetti di costruzione. Per la maggior parte della vita le furono affidati lavori di costruzione in diverse case dell'Ispettorato: "St. Mary's Convent", Vellore; "Sacred Heart Home", Katpadi; Kodambakkam; Kingsford; Pallikonda, Polur, Vyasarpadi, ecc. Parecchie grandi e solide strutture di scuole, internati, pensionati, oratori, case religiose, cappelle dell'Ispettorato di Chennai sono testimoni eloquenti del suo duro e intelligente lavoro.

Molte studentesse, in seguito divenute FMA, la ricordano nel periodo in cui l'*Auxilium College* era in costruzione: «Noi studenti la vedevamo spesso caricare mattoni e cemento in una grande carriola metallica, proprio come i muratori, camminare con gli operai per facilitare e velocizzare il lavoro. Uno dei collaboratori cattolici una volta ci disse: "Se voi mai pensaste di diventare Suore, entrate da queste Suore Salesiane. Guardate suor Nancy quanto lavora! Le Suore sono come uccelli... al mattino ciascuna vola al suo posto di lavoro, alla sera ritornano al nido". Queste parole descrivevano a modo suo lo spirito salesiano».⁵⁰ Suor Ruby Korah che la incontrò nel 1958, quando la costruzione del College era appena terminata, afferma: «Suor Nancy era sempre in piedi, quasi come un ingegnere, seguendo da vicino gli ultimi ritocchi delle strutture come pure l'ampliamento del *College*»⁵¹.

Suor Nancy motivava e incoraggiava altri a lavorare duro e - ricorda suor Anna Joseph che era in Tirupattur e lavorava con loro - «Ogni azione era per una causa più grande e più alta: piacere a Dio, aiutare la gente e risparmiare denaro. Suor Nancy mai pareva stancarsi per quell'intenso lavoro. Si univa ai lavoratori e alle studenti nel trasportare materiale da costruzione; aiutava a tagliare gli alberi e spezzava i rami sporgenti che usava per spazzare e pulire il terreno. Suor Nancy aveva uno spirito indomito, non misurava alcun sacrificio o fatica»⁵².

⁵⁰ THOMAS, *My Vocation*, 103.

⁵¹ Sr. RUBY KORAH è stata la prima ispettrice della Provincia INK. Ha invitato Sr. Nancy a venire nella nuova ispettoria. Attualmente è l'animatrice della casa di Guntur, Andhra Pradesh (*Testimony*, in INK Province Archive).

⁵² Tante suore hanno testimoniato questo fatto (cf. THOMAS, *My Vocation*, 75,80,85,88, 97, 99).

“Costruttrice” di esseri umani

Dopo anni di lavoro nel seguire le costruzioni, le fu chiesto di lavorare nei servizi sociali. In questo ambito è diventata famosa e ha ricevuto un premio prestigioso: *International Award Winner*. Zelante ed entusiasta secondo il suo stile, era consapevole degli insegnamenti del Concilio Vaticano II: «Le gioie e le speranze, i dolori e le ansie dei popoli di questo tempo, specialmente dei poveri e degli afflitti, sono pure le gioie e le speranze, i dolori e le ansie dei seguaci di Cristo»⁵³. Lavorava giorno e notte per creare e risvegliare la vera dignità umana nei più poveri dei poveri. Tra essi vi erano anche i cosiddetti “intoccabili” appartenenti alle caste più basse dell’India, generalmente conosciuti come “dalits”⁵⁴. Mahatma Gandhi con grande compassione chiamava queste persone *harijans* (figli/e di Dio). Questi non sono solamente molto poveri, ma sono pure umiliati, privati di ogni beneficio sociale, obbligati da altri a svolgere lavori faticosi, oltre ad essere sotto-retribuiti e sfruttati.

Padre Orfeo Mantovani, un missionario salesiano proveniente dall’Italia, aveva lo spirito, lo zelo e il sogno di aiutare i più poveri dei poveri; fu colpito fortemente dalla povertà e dalla pietosa condizione dei lebbrosi in Vyasarpadi, Chennai. Nel 1964, nella festa dell’Immacolata Concezione, acquistò il terreno che era prima una discarica pubblica e lo convertì in spazio abitabile. Questo luogo era sovraffollato da abitanti evacuati dai bassifondi e dai marciapiedi della città, oltre ai 20.000 Indiani rimpatriati dalla Birmania⁵⁵. Qui suor Nancy fu chiamata inizialmente a prestare il suo servizio. Con l’aiuto di 250 ragazze che lei aveva

⁵³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo: *Gaudium et spes* (GS), 7 dicembre 1965, n. 1, in *Enchiridion Vaticanum* (EV)1, Bologna, Dehoniane 1979¹¹, 1319.

⁵⁴ *Dalit* è una parola Marathi per coloro che sono stati colpiti, coloro che sono stati deliberatamente schiacciati e sfruttati. Il termine è stato adottato quasi come un titolo alla fine del 1960 da gruppi di caste in Maharashtra, che hanno visto nessuna riduzione significativa dell’oppressione tradizionale da parte delle caste superiori dopo l’indipendenza Indiana, nonostante le disposizioni anti-discriminatorie della Costituzione (Cf. MANSINGH, *Concise*, 212).

⁵⁵ Il controllo britannico del Bengala e l’espansione nell’India nord-orientale e nel sud-est asiatico hanno portato all’annessione della Birmania e l’istituzione della capitale a Mandalay. Gli indiani si stabilirono in Birmania come lavoratori di risaie, come commercianti e professionisti, e funzionari governativi sotto l’amministrazione Britannica. Il governo dell’India, con l’Atto del 1935, rimpatriò i Birmani dall’India. I governi indipendenti della Birmania e dell’India, in un primo momento, stabilirono una stretta e amichevole relazione. Dopo il colpo di stato militare del generale Ne Win nel 1962, tuttavia, il rapporto cominciò a cambiare. Verso la metà del 1960,

formato, è stata in grado di salvare 10.000 donne povere dei bassifondi di Vyasarpadi e dei villaggi circostanti. Ha contribuito a sradicare povertà, fame e analfabetismo, sviluppando il *Nutritious Educational Project* (NEP), *Income-Generating Scheme*, introducendo i Programmi *Self-Help* a loro vantaggio⁵⁶.

Un'assistente sociale può fare qualcosa e portare avanti la sua missione spinta dalla carità, in suor Nancy era molto chiara la sua vocazione: «La mia vocazione è essere con i poveri, la mia vocazione è mettere in pratica le Beatitudini». Il salesiano don Stanislaus Swaminathan è del parere che suor Nancy dovrebbe essere chiamata “madre”, perché era una vera madre per tutti. Non limitava le sue attenzioni ai bambini, ma offriva il suo amorevole servizio a tutte le persone, anche agli adulti incapaci e indifesi che, come bambini, erano bisognosi di cibo, di vestiti, di educazione e di ogni altro aiuto. Pertanto, il suo aiuto era esteso ai *piccoli* sia per età che per condizione sociale. Rientra nella finalità del Sistema preventivo preservare le persone dal commettere il male a causa della povertà estrema e delle condizioni deprecabili di vita. Suor Nancy le salvava per mezzo dell'educazione, le formava ai veri valori, insegnava ad acquisire capacità lavorative varie, preparandole così a una vita degna della loro vocazione umana⁵⁷.

Empowerment delle donne

Gli articoli 14 e 15 della Costituzione indiana del 1950 garantiscono i diritti fondamentali di uguaglianza, di non-discriminazione a motivo del genere. Oggi, il volto dell'India rurale sta cambiando attraverso l'emancipazione delle donne. Esse sono in un processo che le porta a riguadagnare l'uguaglianza e il potere, diritti di cui sono meritevoli e che sempre maggiormente rivendicano⁵⁸.

Suor Nancy è ricordata in Vyasarpadi come “l'architetto dello sviluppo delle donne”. Amava con compassione le donne che soffrivano a

circa mezzo milione di persone della diaspora Indiana avevano lasciato la Birmania o sono state costrette a lasciarla, private dei loro beni. L'India è stata costretta a dare asilo a migliaia di persone che sono fuggite (MANSINGH, *Concise*, 162).

⁵⁶ Cf. THOMAS, *My Vocation*, 75.

⁵⁷ STANISLAUS SWAMINATHAN, SDB, Ph.D., è docente emerito di sociologia. È la prima vocazione proveniente da Vyasarpadi. Ha avuto grande stima per sr. Nancy e ha apprezzato molto il suo servizio presso Vyasarpadi (cf. *Video interview*, in INK Province Archive).

⁵⁸ Cf. MANSINGH, *Concise*, 728.

causa del marito alcolizzato e trovava vie e mezzi per sottoporre questi uomini a cure terapeutiche. Grazie al suo aiuto Latha, che era orfana e che subiva enormi violenze fisiche e mentali da parte del marito, gode ora giorni di pace e serenità, in quanto il marito si è liberato dalla dipendenza dell'alcool e oggi è un uomo onorato che gestisce parecchie imprese familiari e provvede all'educazione dei figli.

Suor Nancy dimostrò un amore particolare verso i poveri, gli orfani, i non-desiderati. Abbiamo il caso di Sheela, un'orfana abbandonata dal marito e rimasta senza casa. Suor Nancy fece di tutto per costruire una casa per lei e il figlio; offrì loro sostegno economico, affettivo e spirituale. Seguì con dedizione e affetto il loro sviluppo integrale finché non li vide ben sistemati nella vita. Parecchie donne possono condividere simili storie grazie all'intervento fattivo di suor Nancy⁵⁹.

Family Integral Development Educational Scheme (FIDES)

Per suor Nancy si apre un nuovo capitolo quando, nel 1993, fu trasferita all'Ispettorato di Bangalore. Il "gene" dell'assistenza sociale che ibernava in lei da sette anni per mancanza di opportunità spuntò in modo nuovo. La città di Bangalore cosmopolita, conosciuta come la "Città Giardino" dell'India, è una delle più belle, con un clima delizioso, laghi, parchi e condizioni favorevoli per commercio e industrie. La città conta oltre cinque milioni di abitanti ed è chiamata la "Valle Silicio" dell'India, essendo il centro principale dell'industria tecnologica. Per questa ragione, sia i ricchi che i poveri, i giovani e gli anziani ne sono attratti facendo sì che in Asia essa sia la città che ha maggior crescita e sviluppo. Persone in cerca di lavoro migrano qui dagli Stati vicini causando il dilagarsi dei bassifondi super-colmi di povera gente che in gran parte vive al di sotto della soglia di povertà. In questa città, i ricchi sono veramente ricchi e vivono nel lusso, mentre i poveri sono veramente poveri e vivono negli "slums". A Bangalore ci sono 400 *slums*. Il sistema delle caste, che per migliaia di anni è stato la sventura e la vergogna dell'India, ha obbligato la maggioranza dei più poveri ad accettare la loro sorte e ad arrendersi davanti ai pregiudizi delle cosiddette caste alte o caste superiori. Le pratiche o consuetudini

⁵⁹ Tante ragazze orfane nella provincia di Chennai hanno fatto i loro studi superiori e sono ormai ben sistemate nella loro vita e alcuni dei loro figli detengono posizioni molto importanti nel lavoro grazie all'intervento di Sr. Nancy. La ricordano con grande gratitudine (AGNES FERNANDEZ, *Testimony*, in INK Province Archive).

sociali sono spesso usate come scuse o giustificazioni per schiacciare e calpestare le aspirazioni dei poveri⁶⁰.

La situazione di Ulsoor, - la zona dove si è sviluppato il progetto FIDES - è descritta così da suor Nancy: «Quando arrivai la prima volta nei bassifondi di Ulsoor, vi prevaleva un clima di terrore e di violenza. I residenti erano occupati in attività sociali atroci per cui si temeva persino di entrare in quella zona. Vi erano frequenti casi di suicidio; molte donne e bambini venivano picchiati dal marito o dal padre ubriaco; la maggioranza degli abitanti degli *slums* non andavano a lavorare, erano in estremo bisogno, immersi in grande miseria. Le epidemie di colera, di tifo e di epatite erano aggravate dalla mancanza di igiene dei residenti, il che peggiorava la situazione. La povera gente era abbandonata, lasciata a se stessa, ma quei poveri non avevano niente da mangiare, vivevano in totale miseria e non ricevevano aiuto da nessuno»⁶¹. Suor Nancy non si lasciò intimidire né scoraggiare da tutto questo. Visitava quel luogo e ogni giorno portava aiuto alla povera gente che gridava a squarciagola in quella zona infernale dove il suo abito bianco era spesso coperto di polvere e terra sudicia.

Sperava sempre di vedere un cambiamento in quel genere di vita. Bussava ad ogni porta, offriva aiuto e semplicemente sperava di ricevere un gesto di benvenuta. Invece veniva cacciata fuori dalla maggioranza di quei tuguri come se fosse portatrice di male, di sfortuna. La gente chiedeva che cosa volesse da loro, gli uomini la consideravano una persona spregevole, ma i bambini ne erano attratti.

Il progetto FIDES⁶² ebbe inizio nel 1993 con lo scopo di contribuire all'educazione integrale *Education to wholeness* per la popolazione della Muni Venkatapa Garden Colony (M.V.Garden) - un bassofondo urbano nella periferia della città di Bangalore. FIDES comprende persone di tutte le età, da 0 anni all'anzianità, di qualunque casta, credo o lingua. Il principale punto di attenzione sono le donne, le ragazze e i bambini. FIDES ha attirato collaboratori laici dagli stessi bassifondi e dai villaggi, rendendoli corresponsabili del proprio sviluppo. Il progetto conta pure sulla *leadership* di bambini, adolescenti e giovani, quale ri-

⁶⁰ Cf. MANSINGH, *Concise*, 122; THOMAS, *My Vocation*, 158.

⁶¹ *Ivi*, 28.

⁶² Per più dettagli su FIDES, cf. THOMAS, *My Vocation*, 32-51; PEDÀ, *Il coraggio*.

sorsa per superare e sconfiggere la povertà e per trasformare quella terribile situazione⁶³. Secondo le parole di suor Nancy: «FIDES è un progetto che è sorto vedendo la miseria attorno alla nostra casa e anche negli slums della città. Per la miseria che ho trovato in queste poverissime famiglie, ho iniziato questo progetto FIDES con 3.000 famiglie. Questo è stato scelto dopo un censimento fatto per scoprire la situazione economica del posto. Avevo circa 3.000 famiglie poverissime che vivevano con un pasto al giorno. Con quelle abbiamo iniziato questo progetto»⁶⁴.

Era convinta che l'unica soluzione per quella situazione di povertà e miseria era l'educazione, specialmente l'educazione delle giovani. Diceva che Educazione, occupazione, lavoro daranno loro sviluppo e promozione. Educazione integrale e occupazione significa *Empowerment*, potenziamento. Con questo principio chiaro in mente, stilò i *non-negotiable principles of FIDES* (*I principi non-negoziabili di FIDES*):

1. Tutti i bambini, appena compiono 5 anni, devono frequentare a tempo pieno la scuola formale; non scuole serali o centri di educazione non-formale.
2. Ogni bambino fuori dalla scuola è un "bambino lavoratore".
3. Ogni lavoro è rischioso, pericoloso e danneggia la crescita del bambino.
4. Dovrà esserci l'abolizione totale di "bambini lavoratori" (*child labour*).

Strategie adottate:

1. I bambini devono essere tolti dal lavoro attraverso la collaborazione dei bambini stessi.
2. Bambini con abbandono scolastico devono essere preparati ad entrare nella scuola formale attraverso corsi-ponte⁶⁵.

Nello spazio di quasi nove anni, suor Nancy ha salvato 3.000 famiglie

⁶³ Cf. INK Province Archive.

⁶⁴ *Intervista alla RAI*, in INK Province Archive.

⁶⁵ Cf. Documenti in FIDES, in INK Province Archive; THOMAS, *My Vocation*, 33.

da estrema miseria e degrado morale. Ha portato amore, civilizzazione, educazione e lavoro ai poveri abitanti degli *slums* e a quelli di 10 villaggi vicini. Ha concepito il progetto di offrire prestiti in linea con la *Grameen Bank* del Bangladesh, un progetto che offre a famiglie senza mezzi finanziari l'opportunità di procurarsi le proprie risorse. Ciò significa che le persone possono coinvolgersi in programmi che migliorano lo standard della loro vita in modo dignitoso. Suor Nancy è stata una delle prime ad usare il modello del *microcredito* in India per aiutare la povera gente a iniziare e sostenere attività di produzione. Ha adottato gli strumenti della microfinanza per aiutare i poveri a trovare lavoro e diventare autosufficienti, per cui è conosciuta come *Sister Banker* (Suora Banchiere) e *Entrepreneur of the poor* (Imprenditrice dei poveri).

4. La consapevolezza di essere “figlia di Maria”

Maria è stata l'ispiratrice di suor Nancy nell'intraprendere la missione di sollevare la condizione di migliaia di famiglie povere, donne, bambini e giovani e, in qualche modo, anche di uomini.

4.1. *Figlia di Maria*

Fin dall'inizio, suor Nancy era ben consapevole di essere la “figlia di Maria che è Madre”. La mamma le ricordava che era nata il 15 agosto, mentre le campane della parrocchia suonavano a festa l'*Angelus*. Pertanto, ella attribuisce la sua nascita a un amore privilegiato della Madre celeste⁶⁶. È convinta che non a caso Maria l'aveva introdotta in questo mondo in un giorno così significativo e l'aveva chiamata nella Congregazione delle Figlie di Maria Ausiliatrice, una Congregazione nata per intervento diretto di Maria. Suor Nancy è cresciuta gradualmente nel suo rapporto filiale con Maria e ha sempre cercato di trasmettere questa sua profonda devozione e affetto filiale a quanti ha avvicinato nel campo della missione fra i poveri e i bisognosi⁶⁷.

⁶⁶ La data effettiva di nascita registrata sul certificato di battesimo è il 14 agosto (cf. INK Province Archive).

⁶⁷ Cf. Sr. RUBY KORAH, Sr. MARIE VAZHAPILLY, Sr. CONSTANCE GOMES, Sr. SHIRLY PUTHUSSERY, *Testimonies*, in INK Province Archive.

4.2. *Figlia di Maria Ausiliatrice*

L'amore di suor Nancy per Maria è percepibile dalle sue pratiche mariane preferite. «Ogni 24 del mese - dice suor Ruby che era studente all'Auxilium di Katpadi - ci incoraggiava ad esprimere il nostro amore alla Madonna, offrendole un omaggio filiale: recitare, ad esempio, mille volte la giaculatoria "Maria Ausiliatrice prega per noi". Allo stesso modo, ci radunava ogni 15 del mese per iniziare la Novena a Maria Ausiliatrice. Le sue buone notti alla vigilia delle feste mariane erano indimenticabili. Sottolineava soprattutto il ruolo di Maria nella fondazione e nella vita dell'Istituto. Durante i quattro anni della mia frequenza all'«Auxilium», ho sempre visto suor Nancy sgranare il Rosario che pregava mentre assisteva gli operai. Posso attestare che la filiale devozione di suor Nancy e delle altre FMA dell'Auxilium era per me e per tante altre studenti come me un'ispirazione a intraprendere il cammino della vita salesiana come FMA»⁶⁸.

Con la vita e le esortazioni suor Nancy inculcava la devozione alla Madonna. Insisteva che il personale del progetto FIDES fosse devoto della Vergine Santa: «Non è sufficiente chiamare Maria nostra Madre in momenti di difficoltà, ma dobbiamo amarla sempre ed essere umili come Lei. Come il sole che illumina il mondo, così Maria dona luce a quanti vivono nelle tenebre, offrendo Gesù suo Figlio a tutti noi»⁶⁹. Suor Bridget Thonippara conferma che suor Nancy insisteva che i lavoratori di FIDES (Cristiani, Hindus e Musulmani) pregassero i cinque misteri del Rosario come parte della preghiera del mattino. Nel mese di ottobre, raccomandava fortemente che portassero la corona del rosario al collo o in tasca, così da poterla usare nella recita del Rosario. Suor Jane Louis ricorda che un giorno, mentre saliva sulla macchina del FIDES, sentì chiedere dall'autista: «Suora, preghiamo il rosario?». Suor Jane rimase stupita per la richiesta di Krishnappa, un Hindu, e subito iniziò a pregare il Rosario⁷⁰. Senza dubbio quell'uomo aveva appreso questa devozione filiale a Maria da Suor Nancy.

⁶⁸ KORAH, *Testimony*, in INK Province Archive.

⁶⁹ Sr. GOMES, *Testimony*, in INK Province Archive.

⁷⁰ Come raccontato da Sr. Louis Jane a Sr. Margaret Mathai. Anche Mr. Raju, il preside e presidente di una scuola e università (Hindu), parla di quello che ha imparato da Sr. Nancy: lodi e vespri, venerazione della statua della Madre Maria. Tale è l'amore che sr. Nancy ha suscitato nei cuori della gente per la Madre Maria (*Video interview*, in INK Province Archive).

Come il Fondatore don Bosco, suor Nancy iniziava ogni progetto confidando nell'aiuto di Maria: quando diede inizio al *Women's Welfare Centre* (Centro per il benessere delle donne) con 24 donne in una capanna di Vyasarpadi, pose al centro la statua della Beata Vergine Maria, e poi cominciò le lezioni per la confezione di pizzi⁷¹. Quando era l'animatrice della comunità in Pallikonda, acquistò del terreno dal Governo per costruirvi alcune case per la povera gente. Là pose una bella statua di Maria Ausiliatrice e affidò queste persone alla sua cura materna⁷².

Appena fu costruito l'ufficio del FIDES, mise una statua di Maria su uno sfondo del mare con una scritta che invitava le persone a ricorrere alla Madonna. «Se Maria vuole, andremo là» diceva alle suore quando cercavano un nuovo villaggio o uno *slum* per ampliare la loro presenza e la loro attività apostolica⁷³.

Suor Constance Gomes racconta: «Affidava le celebrazioni di *Annual day*, *Awareness programme* (programma di consapevolezza o presa di coscienza), *Medical camps* (Campi Sanitari), Campi estivi, ecc., attività che attraevano migliaia di donne e giovani alla Madonna; con serenità e senza turbamenti diceva ai collaboratori: «Lei è con noi». Al momento della Verifica attribuiva ogni successo alla protezione materna di Maria e, concludendo ogni incontro con una preghiera di ringraziamento, esclamava ad alta voce «Grazie, Maria nostra Madre, tu hai fatto tutto!»⁷⁴. «Maria, Madre mia» era la sua invocazione preferita che fioriva spontanea sulle sue labbra.

Parecchi anni dopo il suo trasferimento da Chennai, in una mia recente visita a Pallikonda, ho ammirato la bella immagine incorniciata di Maria Ausiliatrice con la «Preghiera di affidamento» che suor Nancy distribuiva. Alcuni orfani assistiti ed educati da suor Nancy in quel luogo ricordavano che, quando si sentivano soli, abbattuti e scoraggiati, lei li toccava gentilmente sulla spalla e diceva: «Perché sei così triste? Vai da Maria, la nostra Madre e ti sentirai meglio, ti sentirai sollevato e felice». In questo modo insegnava loro a coltivare l'amore filiale verso la Madre celeste.

Nei 17 anni vissuti nella Casa ispettoriale il suo posto preferito in cappella era dal lato dove si trovava la statua di Maria, in modo da poterla

⁷¹ Cf. THOMAS, *My Vocation*, 96.

⁷² Cf. ROSY ANTHONY, *Video interview*, in INK Province Archive.

⁷³ Cf. THONIPPARA, *Testimony*, in INK Province Archive.

⁷⁴ GOMES, *Testimony*.

vedere direttamente. Sebbene stanca e malaticcia, pregava sempre il rosario in ginocchio, con grande edificazione di tutte. Parecchie consorelle parlano della “corona di dodici stelle” che lei preparava per Maria. Con i suoi talenti artistici confezionò una corona che pose sul capo della Vergine e disse: «Adesso è proprio Maria Ausiliatrice. Ero così triste nel vedere la mia Madre senza la corona di 12 stelle; Lei che è la nostra Madre e Regina. Da quando sono arrivata qui, nel vedere che era senza le 12 stelle mi son sempre sentita a disagio. Adesso sono felice». Insisteva con le consorelle che il Rosario si pregasse in cappella davanti alla statua illuminata di Maria con la corona di 12 stelle. La stessa causa promosse quand’era animatrice della comunità di Pallikonda⁷⁵.

Numerose consorelle che vissero con lei testimoniano il suo immenso amore per la Madonna e per la pratica del Rosario. Se qualcuno la fermava nel corridoio dopo il suono della campana che invitava alla preghiera del Rosario, diceva: «È tempo di andare in cappella per la preghiera del Rosario, non voglio perdere l’occasione del Rosario comunitario o essere in ritardo». Altre volte, quando era malata e le suore le chiedevano di pregare il rosario in camera sua, rispondeva: «È molto meglio pregare il Rosario davanti alla Madonna in cappella che non in camera; là vedo la Vergine che mi guarda e mi sorride. Perciò non voglio perdere questa sua predilezione speciale». «Un giorno eravamo tutte nella sua camera e parlavamo fra noi e lei gentilmente disse: “Parlate sottovoce, perché la Madonna sta passando qui”. Guardava in alto con un sorriso sereno sulle sue labbra. Mi impressionò alquanto e mi fece capire il suo grande amore per Maria la Vergine Santa»⁷⁶.

4.3. *Aiuto dei poveri con l’aiuto di Maria Ausiliatrice*

Suor Nancy fu chiamata a Vyasarpadi dopo che il Salesiano Padre Mantovani fondò il Centro delle Beatitudini (*Beatitude Centre*) e Padre Schlooz ne continuava l’impresa. Dalla loro esperienza di lavoro con i poveri, i confratelli sapevano che tipo di suora era necessaria per non deviare dalla linea di azione principale, ossia lavorare per i poveri e per quanti erano afflitti da molte infermità. Molti affermano che la stessa povertà è

⁷⁵ Sr. ALICE CHACKO, Sr. SHIRLY PUTHUSSERY, Sr. BRIDGET THONIPPARA, *Testimonies*, in INK Province Archive.

⁷⁶ CELINE JACOB, *Testimony*, in INK Province Archive.

già una malattia, un terreno di riproduzione per molti altri problemi socio-economici. Questi Salesiani volevano dedicarsi a questo genere di persone e questo era il loro obiettivo. Pertanto, adottarono quale loro Patrona la Madonna “Nostra Signora degli afflitti”. Lei, l’Aiuto dei Cristiani, è innanzitutto Aiuto dei sofferenti⁷⁷. Come Figlia di Maria Ausiliatrice, suor Nancy comprese subito quale fosse il suo ruolo: essere la mano visibile di Maria per le migliaia di donne sofferenti e abbandonate, di giovani, bambini, uomini. Svolse quel ruolo e quella missione in modo eccezionale, tanto da essere ricordata con viva memoria e chiamata “Madre” da coloro che ha beneficiato e dai collaboratori anche dopo un quarto di secolo⁷⁸.

Dal mattino fino a tarda sera suor Nancy raggiungeva con il suo aiuto i poveri degli *slums*, le enormi masse di rimpatriati dalla Birmania, sfamandoli, curandone le ferite, offrendo educazione, conforto e consolazione, promozione e libertà. Era per loro una madre affettuosa e compassionevole, sempre disponibile ad ogni momento. Bambini, giovani ed anziani, poveri e malati potevano chiedere aiuto a lei a qualunque ora del giorno e della notte⁷⁹. Credeva fermamente nelle parole di don Bosco: «Chi ha fiducia in Maria vedrà che cosa sono i miracoli».

Nel giorno in cui ebbe inizio la missione negli *slums* di Ulsoor, suor Nancy chiese a suor Constance Gomes di accompagnarla per incontrare il Consigliere della zona Mr. Kumaranesan, per chiedere e ottenere il permesso di lavorare per le famiglie abbandonate. Suor Constance, conoscendo i protocolli riguardanti queste pratiche chiese con un po’ di esitazione: «Come è possibile?», al che suor Nancy prontamente rispose: «Perché sei così preoccupata? La nostra Madre Ausiliatrice ci precederà e si prenderà cura di ogni cosa». Nel ritorno dagli *slums*, suor Nancy, sebbene anziana e malandata in salute, stava in piedi nel pullman. Appena scese a terra, suor Constance le disse: «Sei stata in piedi tutto il tempo senza trovare un posto per sederti». E lei rispose: «Non è sufficiente pregare e affidare la missione alla Madonna; dobbiamo anche offrire sacrifici con amore per poter vedere i miracoli compiuti dalla nostra Madre del cielo, come ha fatto don Bosco nella sua vita e nel nostro Istituto». Il per-

⁷⁷ Cf. STANISLAUS SWAMINATHAN SDB, *Video Interview*, in INK Province Archive.

⁷⁸ Cf. le numerose testimonianze raccolte dai beneficiari, membri dello staff, Salesiani e FMA, in INK Province Archive.

⁷⁹ Cf. le testimonianze di diverse donne e di alcune delle vocazioni FMA provenienti da Vyasarpadi (*Video Interview*, in INK Province Archive).

messo fu concesso; il Consigliere Signor Kumaranesan era presente all'inaugurazione del progetto e non solamente presentò suor Nancy alla gente del luogo, ma lodò pure le suore per la fatica e l'impegno nell'intraprendere il progetto; ringraziò specialmente suor Nancy per aver iniziato tale impresa⁸⁰.

Suor Nancy incontrava regolarmente le donne al "M.V. Garden". Le commoventi e toccanti storie e la vita miserabile di quelle povere donne le ispiravano sempre idee innovative per sollevarle e ottenere per loro il necessario rispetto nelle famiglie. Spesso indicava loro Maria quale Madre e modello, ricordando che anche Lei ha dovuto affrontare e superare sfide, anche se diverse dalle loro, rinnovando così la sua fiducia e speranza in Dio che la chiamava a una missione speciale nel mondo: essere Madre di Gesù e Madre nostra. Suor Nancy è così riuscita a far risplendere di luce il volto di molte donne, cancellando dalla loro mente l'idea di dar fine alla propria vita in momenti di disperazione, colmando il loro cuore di viva speranza e di gioioso entusiasmo. Sapeva motivarle a continuare la loro vita con coraggio affrontando le sfide con grande fiducia nella Madonna, la quale camminava con loro e le guidava sulla retta strada verso il Signore.

Oggi possiamo trovare le immagini di Maria, incorniciate da suor Nancy, nel posto centrale della casa, dove queste donne insegnano ai loro figli a ricorrere con fiducia a questa celeste Madre in tutte le circostanze e i bisogni della vita⁸¹.

Al personale del progetto FIDES suor Nancy spesso parlava del ruolo di Maria alle nozze di Cana, dove con materna intuizione vide il bisogno degli sposi e si rivolse a Gesù perché venisse loro in aiuto. Così esortava i suoi collaboratori ad essere attenti ai bisogni degli altri e di intercedere presso Gesù per loro, unitamente a Maria, sua e nostra Madre. È quanto

⁸⁰ Sr. CONSTANCE GOMES ha molto da condividere dell'amore che Sr. Nancy aveva per la Madonna. «All'inizio non c'era posto nemmeno per mettere le nostre piccole cose e stavamo cercando una casa con un affitto modesto. Non c'era! Una volta sono tornata a casa delusa e ho detto a Sr. Nancy: "Io non vado più a Ulsoor perché là non c'è posto per tutti noi e per mettere le nostre cose e lavorare". Lei mi guardò e disse: "Domani, quando andrai, troverai una casa lì e poi ritornerai a dirmelo". Proprio secondo le sue parole, là c'era una piccola casa in affitto e quando ho riferito a Sr. Nancy, disse: "Oggi hai una piccola casa, accontentati di quello che hai. Successivamente avrai una grande casa con tutti i conforti. Prega il Rosario quando cammini su e giù. Anche questo diventerà realtà" (*Testimony*, in INK Province Archive).

⁸¹ Cf. RUBY KORAH, *Testimony*; Intervista video di qualche donna a Vyasarpadi and Ulsoor, in INK Province Archive.

ella stessa faceva. Vedeva la miseria degli abitanti degli *slums* in Vysarjadi, in Ulsoor e in altri luoghi dove l'obbedienza la poneva, e ovunque intercedeva per loro presso Maria. Ha fatto ciò che Egli le diceva: «Riempite le brocche d'acqua» per cambiarle in vino. È come colmare la vita dei poveri dando loro la salute della mente, del corpo e dello spirito attraverso l'educazione e lo sviluppo economico, a cominciare dal piccolo risparmio per poter ricevere un prestito e provvedere ai propri bisogni.

Il signor Rudrappa, Sostituto Cancelliere della *Cooperative Society* di Bangalore, un Hindu che ha aiutato suor Nancy nell'opera per lo sviluppo sociale, aveva grande ammirazione per lei e diceva: «Suor Nancy è una replica della Madonna. Io la paragono a Madre Teresa che si prese cura dei malati, di quelli costretti a letto. La missione di suor Nancy va oltre, non è limitata ai malati che sono a letto o ai lebbrosi, ma va a tutte le categorie dei poveri. Si è dedicata loro totalmente per sollevarli economicamente, per migliorare il loro livello di vita offrendo cibo agli affamati, educazione ai bambini, agli orfani, ai figli delle prostitute. Questi sono i successi reali di suor Nancy. È veramente una persona speciale che ho conosciuto nella mia vita ed è stata un'ispirazione per il mio servizio sociale che si è organizzato e rafforzato in modo sistematico dopo il mio incontro con suor Nancy»⁸².

Una vita austera e orante, coltivando in sé e negli altri lo spirito di vera gioia che, come Maria e a sua imitazione, la rese madre dei poveri. Ha cercato di essere la voce di quanti non hanno voce. È ammirevole ed eccezionale il suo costante impegno per sollevare gli emarginati e gli strati sociali più deboli, offrendo loro valori etici e spirituali. Suor Nancy traeva ispirazione e forza per le sue iniziative dalla presenza di Maria SS.ma. Andava avanti con coraggio e tenacia nonostante le innumerevoli difficoltà e sfide, con piena fiducia nell'aiuto della Vergine Maria. Queste testimonianze ci portano a concludere che suor Nancy fu un segno della presenza viva e dinamica di Maria Ausiliatrice, uno strumento docile nelle sue mani per costruire il Regno del suo Figlio divino nei villaggi e negli *slums* o basifondi, cuore della sua missione.

⁸² *Video Interview*, in INK Province Archive.

COSCIENZA EVANGELICA E ANTROPOLOGIA DELLA FILIALITÀ

ROBERTO MANCINI¹

1. Premessa

Nella mia relazione vorrei proporre una lettura del senso della filialità tenendo conto della rivelazione antropologica che resta custodita nei testi evangelici². In essi infatti viene rispecchiata in tutta la sua profondità la dignità umana, in un modo che a mio avviso configura il profilo della nostra identità originaria, futura e comunque già in formazione nel presente.

Il percorso della mia riflessione si sviluppa attraverso tre momenti. Nel primo cercherò di chiarire i significati dell'invito a divenire figlie e figli di Dio seguendo la via aperta da Gesù di Nazareth. Nel secondo momento proverò invece a individuare alcune tracce della coscienza della filialità rinvenibili nella cultura contemporanea, correlandole con quanto emerge dalla rivelazione evangelica. Tenendo conto delle coordinate offerte da questi due momenti potrò indicare poi nel terzo alcune implicazioni salienti per la nostra concezione dell'educazione e per il tipo di azione che ne consegue.

2. La rivelazione della filialità

La fede cristiana viene spesso fraintesa, ridotta a fideismo e a moralismo. Una delle cause di questo fraintendimento deriva dall'abitudine a

¹ Docente di filosofia teoretica presso l'Università di Macerata.

²Per una giustificazione della mia prospettiva ermeneutica in rapporto ai testi evangelici rimando ai miei scritti seguenti: *Desiderare il futuro. Fede cristiana e unità della speranza umana*, Pazzini Editore, Rimini 2008; *L'umanità promessa. Vivere il cristianesimo nell'età della globalizzazione*, Edizioni Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano 2009; *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2010; *Per un cristianesimo fedele. La gestazione del mondo nuovo*, Cittadella editrice, Assisi 2011; *Dalla disperazione alla misericordia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012; *Teologia o violenza*, Edizioni L'altrapagina, Città di Castello 2012.

non considerare il senso della fede stessa e a non cogliere la logica del Vangelo. Ci si appropria di questo messaggio riducendolo ad alcuni principi o "valori" generali, oppure a una serie di regole morali e di divieti. Del Vangelo restano in mente alcuni spezzoni, quasi dei proverbi, mentre si perde il movimento essenziale dell'esperienza di Gesù e la visione della vita che esso schiude.

Alla corrente comprensione del cristianesimo sfuggono soprattutto quattro elementi costitutivi del rapporto con il testo evangelico. Anzitutto, sfugge il fatto che il Vangelo non narra la fondazione di una nuova religione, ma la generazione di una *nuova umanità*. Questa è l'autentica terra promessa cui si riferisce la Bibbia: non un pezzo di terra da conquistare e da difendere con le armi, bensì la trasfigurazione degli esseri umani fino a che tutto in essi non divenga altro che amore. Poi non ci si avvede di come, proprio per questo, la parola del Vangelo nel suo insieme abbia natura di *parabola*, perché la storia che vi è narrata ci riguarda oggi nella nostra situazione, in un modo per cui è questo testo a "leggere" noi, a interpretare e a rispecchiare la nostra vita rivelandoci a noi stessi, mentre pensavamo di essere i soggetti che lo leggono e lo interpretano. Inoltre, spesso sfugge la condizione della comprensione dei testi evangelici: si può capire la loro parola soltanto *man mano che entriamo in essa con l'esistenza*, cioè solo se partecipiamo a esperienze corrispondenti ai significati evangelici. Quando invece restiamo a distanza, è fatale che il Vangelo sia travisato e dimenticato. Infine, manca la riflessione sul fatto che il Vangelo ha una sua *logica*, possiede una prospettiva e uno svolgimento che sussistono secondo un senso. Ed esso ci spiazza, muta il senso che noi siamo soliti dare alle cose.

Accade frequentemente che gli eventi e le parole rivelati nei Vangeli siano letti, ripresi, citati e commentati, senza rendersene conto, in una prospettiva che di fatto non è evangelica. Il testo si riduce a pretesto per affermare proiezioni e rappresentazioni di interpreti maldestri. Se si prende sul serio il problema della schermatura culturale deformante che la tradizione occidentale ha costituito - e ancora costituisce - nei confronti della tradizione evangelica, ci si rende conto del fatto che bisognerebbe parlare, più che di radici cristiane dell'Europa, di *radici europee del cristianesimo* a noi familiare. L'antica mentalità greca - da quella mitologica e religiosa a quella filosofica - e la mentalità tipica del diritto romano si sono sovrapposte come un filtro ottico e linguistico alla nostra compren-

sione. Per questa serie di ragioni, ancora oggi del Vangelo ci interpellano quelle che possono essere dette *le parole inaudite di Gesù*: parole percepite mille volte, ma subito disattese, mai realmente ascoltate e seguite. Penso in particolare alle Beatitudini, alla richiesta della misericordia invece del sacrificio, all'invito ad amare i nemici, al senso del prendere su di sé la croce, all'annuncio della resurrezione³.

Tra le parole inaudite del Vangelo c'è sicuramente la rivelazione della dignità delle figlie e dei figli di Dio. La filialità non è stata presa sul serio e molti, immaginando il Cristo, di fatto lo intendono come la realtà di Dio che ha preso sembianze umane, quasi che l'incarnazione fosse un travestimento, il presentarsi dell'Onnipotente sotto un altro aspetto. Nel titolo di Figlio riconosciuto a Gesù si è voluto vedere un'identità celeste, interna alla Trinità, che conferma ulteriormente la separazione ontologica tra il divino e l'umano. Persino il Figlio è comunque Dio: solo il Cristo è Figlio, quindi è implicito che noi non possiamo esserlo veramente.

La dottrina del peccato originale ha rafforzato notevolmente questo tipo di percezione: non siamo altro che peccatori, per bene che vada possiamo diventare pentiti e credenti. Il richiamo a essere obbedienti, fedeli, credenti ha oscurato il significato, più radicale, del diventare figlie e figli di Dio seguendo la via di Gesù. Così, dinanzi, al Vangelo sovente i credenti stessi si trovano nella situazione paradossale di dover riscoprire l'evidenza, di dover tornare a ciò che era ed è sempre stato centrale nei testi.

Che cosa vuol dire "figlio" nel linguaggio evangelico e biblico? *Figlio* è colui che, per come vive, *somiglia al Padre*. Non è tanto e solo uno che obbedisce a un'autorità superiore, quanto uno che assume in sé il modo d'essere della fonte della sua vita. Nel cristianesimo è figlio o figlia chi ama come Gesù, il quale ama al modo del Padre. Qui è decisivo il *modo*: non è un amore qualsiasi, ma è un amore creativo, generoso, paziente, fedele, misericordioso, liberante. E non è un amore prodotto dal nostro sforzo: la capacità di amare in quel modo così umano, più umano della nostra umanità immediata, deriva dall'essere stati amati così, dall'essere stati suscitati a/da questo amore.

La filialità è adesione all'amore del Padre, comunicato, reso accessi-

³ Per un approfondimento esegetico delle questioni qui appena accennate rimando alle seguenti opere di ALBERTO MAGGI: *Padre dei poveri*, vol. I: *Le Beatitudini*, Cittadella editrice, Assisi 1995; vol. II: *Il Padre nostro*, Cittadella editrice, Assisi 1996; *Parabole come pietre*, Cittadella editrice, Assisi 2007.

bile in maniera inedita e prossima a noi attraverso il Figlio. Sono allora fondate in questa filialità la fraternità e la sororità proprie del Regno di Dio. Se il mondo vede nel fratello o nella sorella nulla più che un “altro”, il Vangelo fa vedere in ogni “altro” un fratello o una sorella. Nella mentalità corrente l’altro è di fatto colui che viene dopo di me, con cui non ho un legame particolare. Infatti, nel termine “altro” restano invisibili il nome proprio, il volto, la storia, la sofferenza, la dignità, il valore di qualcuno. Invece se dico “fratello” o “sorella” sono già impegnato a vedere. Vedere il valore di queste persone, vedere il legame prezioso e indissolubile che mi lega a loro, vedere come io stesso sia partecipe di una comunione che rimanda a un’origine divina.

Non è solo l’apertura di uno spazio di consapevolezza metafisica, è una luce agapica ed etica. Infatti nella costellazione della filialità, fraternità e sororità evangelica, che include un senso nuovo della paternità e della maternità, siamo liberati dal tipo di fraternità che già conoscevamo, quella vissuta al modo di Caino: la fraternità spezzata, compromessa dalla gelosia, dall’invidia, dall’avidità, dall’ancestrale paura che mio fratello o mia sorella siano preferiti a me.

Nella filialità rivelata da Gesù ciascuno è amato in modo sovrabbondante e a nessuno è sottratto amore a vantaggio di qualcun altro. Perciò il mio modo di scoprire la fraternità e la sororità non sarà contraddistinto dal conflitto, dalla negoziazione per avere pari diritti e doveri, ma dalla gratuità, dalla solidarietà generosa, dall’ospitalità reciproca. Così posso lasciarmi alle spalle l’amore intransitivo che ha luogo quando tendo a ridurre le persone amate e il loro affetto a una proprietà privata. Mi apro all’amore transitivo, generativo, alla comunione universale con il creato, come hanno testimoniato Francesco e Chiara di Assisi proprio grazie al fatto di aver accolto la gioia della filialità evangelica nel loro cuore⁴.

Questa costellazione di significati non può essere semplicemente tematizzata; diventa esperibile nell’esistenza e nelle relazioni quotidiane se entriamo nella “coscienza evangelica”. Con tale espressione non intendo la coscienza di un certo soggetto, né una determinata teologia. Intendo piuttosto *un campo di coscienza* entro cui a un certo punto può pervenire

⁴ Cf. JULIEN GREEN, *Frère François*, Seuil, Paris 1983; ERNESTO BALDUCCI., *Francesco d’Assisi*, Edizioni Cultura della pace, San Domenico di Fiesole 1989; GIOVANNI MICCOLI, *Francesco. Il santo di Assisi all’origine dei movimenti francescani*, Donzelli, Roma 2013.

chiunque lascia affiorare nel cuore gli stessi sentimenti di Gesù e chiunque con il pensiero si metta a seguire, fidandosene, la logica del Vangelo.

Come ha mostrato Raimon Panikkar, un campo di coscienza corrisponde a un grado di consapevolezza e insieme a un grado di profondità della realtà che, una volta raggiunti, ci schiudono un modo nuovo di conoscere e di esistere: un campo di coscienza è «una sorta di intelligibilità che si presenta alla coscienza e ci introduce in un nuovo stadio della realtà»⁵. In un senso analogo Henri Bergson parla di «stati di coscienza profondi»⁶ che sanno cogliere la vita al di là dell'esperienza superficiale. La visione evangelica della realtà è riguardabile a mio parere appunto come *un campo di coscienza estremo*, sia per l'autocoscienza umana, sia rispetto al nucleo essenziale del reale e della vita.

Se si prova a raggiungere questo campo di coscienza, lasciandosi guidare dai suoi significati anziché cercare di addomesticarli riportandoli al nostro modo abituale di pensare, si attinge a una fonte di riconoscimento della nostra vera identità e del senso della vita. Questa mia affermazione non va intesa nel senso che la fede cristiana sia una condizione senza di cui sarebbe impossibile comprendere la nostra umanità. Va intesa, semmai, nel senso che la conoscenza dell'umano messa in luce nel Vangelo è così profonda che sa offrire indicazioni antropologiche di valore potenzialmente universale, che infatti trovano riscontro in altre fedi, in altre culture e, a mio avviso, nell'esperienza quotidiana delle persone.

Una volta entrati nel campo della coscienza evangelica, si vede chiaramente che l'amore è l'origine, il fondamento, il respiro e la luce della vita umana e del mondo. E ci si scopre figli o figlie, dotati di dignità divina. Una dignità che si attua amando gli "altri" come fratelli e sorelle. C'è una prova, però, un ostacolo insidioso e ricorrente: la sfida del male. Da questo punto di vista il male stesso può essere inteso come dinamica di disamore, distacco dallo Spirito divino che in sé è amore radicale e liberante. Tale distacco porta a spezzare la fraternità e la sororità, a rinnegare la filialità per vivere a partire da sé e dalla propria potenza⁷. La condizione filiale viene assunta quando, aderendo all'amore del Padre, ci si distacca a qual-

⁵ RAIMON PANIKKAR, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella Editrice, Assisi 2000, 70.

⁶ HENRI BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina editore, Milano 2002, 88.

⁷ Ho approfondito questo tema nel libro *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012.

siasi complicità con il male. Quando un uomo o una donna si sollevano al di sopra di questa perversa alleanza, lì viene alla luce il loro vero volto, il volto autenticamente umano, dunque filialmente divino, di ciascuno di noi.

3. La maturazione della filialità

Se adesso ci volgiamo a considerare il cammino della modernità - e in particolare l'orizzonte della cultura contemporanea - anzitutto ci rendiamo conto, per un verso, della difficoltà di riconoscere la costellazione semantica incentrata sulla filialità. In breve, i fattori ostativi in questo senso vanno individuati già nella riduttiva ricezione del testo evangelico che è prevalsa storicamente nella cristianità e poi nel senso di "autonomia" che ha caratterizzato la modernità. L'autonomia dei moderni è quella che, muovendo dall'io e dalla sua libertà di autodeterminazione, rovescia la forma evangelica della relazione interpersonale. Secondo il Vangelo, l'altro è un fratello o una sorella; secondo l'ottica della modernità il fratello o la sorella sono niente di più che un altro. Si è instaurato così il regime dell'alterità universale, lì dove "alterità" non dice tanto l'originalità dell'altro che è irriducibile a me e al medesimo, quanto l'irrelevanza e l'oggettività di chi definisco "altro".

In misura crescente l'individualismo metodologico ha informato di sé la visione moderna del reale sul piano antropologico ed etico, su quello politico ed economico, per cui i valori di libertà e di eguaglianza, anche quando sono stati affermati evocando insieme a essi la fraternità, come nel caso della rivoluzione francese, sono stati intesi secondo il presupposto per cui ciascuno è a sé stante e, al massimo, l'altro è un mero *alter ego*. Non a caso, la fraternità è presto caduta nell'oblio e infatti non figura più nei dizionari del pensiero politico europeo. Già Napoleone Bonaparte, nel discorso del 18 Brumaio (il 9 novembre) 1799, esplicita l'eloquente sostituzione del termine; la triade rivoluzionaria è ormai ufficialmente riformulata così: *libertà, uguaglianza, proprietà*⁸. Una simile concezione antropologica e sociale culmina nell'ideologia dell'*homo oeconomicus* che oggi trova la sua attuazione storica globale non già nell'*economia di mer-*

⁸ Cf. STEFANO RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, 2012, Bari 181-182.

cato, ma nella *società di mercato*, dove tutti i rapporti sono orientati alla regola suprema della competizione.

Per altro verso, tuttavia, soprattutto in seguito agli orrori della prima metà del Novecento, è riemersa ovunque nel mondo l'esigenza di una fondazione della convivenza che sia diversa da quella consistente nella violenza e nel dominio. La coscienza della fraternità è affiorata soprattutto in una categoria insita nella sua costellazione semantica, quella della *dignità*. Quando non solo i rappresentanti dei governi, ma i popoli stessi si sono chiesti quale fosse un criterio etico vincolante e universale in grado di fondare una convivenza equa e pacifica, la risposta che maturò negli anni tra il 1945 e il 1948 fu: l'intrinseca dignità dell'essere umano. È in questa precisa direzione che guardano la Carta dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino, le Costituzioni democratiche ovunque nel mondo.

A poco a poco si è imparato che quello della dignità non è un valore univoco, monodimensionale, ma possiede una pluralità di aspetti. Infatti esso indica il valore incondizionato della persona nella sua unicità. E, d'altra parte, indica anche il valore altrettanto incondizionato del legame interumano originario e universale. Dunque, la dignità non è solo del singolo, ma è nel contempo dell'intera comunità umana. Tale valore di legame esprime in un altro modo l'idea di fraternità, sia pure senza fare rimandi alla sua origine divina.

Nello sviluppo della comprensione dei significati della dignità è emersa inoltre una più chiara coscienza della qualità che questo legame deve avere. Se è evidente che è contrario alla dignità umana essere sfruttati, offesi, schiavizzati, è diventato altrettanto chiaro quanto sia a maggior ragione a essa contrario il fatto di sfruttare, offendere, schiavizzare, distruggere. Se la dignità è uno dei nomi possibili del legame fraterno, dovrà trattarsi di una fraternità nonviolenta, pacifica, solidale, che impegna al ripudio della guerra e del fratricidio. Mentre il dibattito giuridico internazionale, pur tra mille contraddizioni e difficoltà, riusciva a individuare questo codice della dignità che in molte situazioni è divenuto il fattore propulsivo per la costituzionalizzazione democratica della convivenza sociale, d'altro canto la stessa filosofia contemporanea maturava una più attenta cognizione del tipo di cammino, fragile ma pieno di promesse, che conduce alla scoperta e all'attuazione della dignità stessa.

Nel corso del Novecento si è sviluppata una visione antropologica

che ha mostrato le implicazioni dell'impegno a crescere in umanità e che ha riconsiderato finalmente la realtà dell'amore non solo come emozione, sentimento e passione, ma anzitutto come forma di vita e culmine dell'umanizzazione, nonché come origine metafisica della vita del mondo. Voci quali quelle di Henri Bergson, Mohandas Gandhi, Simone Weil, Dietrich Bonhoeffer, Etty Hillesum, Edith Stein, Max Scheler, Romano Guardini, Dietrich von Hildebrand, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Albert Camus, Aldo Capitini, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, María Zambrano, Leopold Senghor, Raimon Panikkar, Li Zehou, Gustavo Gutierrez, Enrique Dussel e molte altre ancora hanno richiamato la cultura contemporanea a una nuova considerazione dell'amore come nucleo vitale della condizione dell'umanità.

Con il procedere di questa consapevolezza si è fatta più profonda la coscienza della natura nascente e aperta del soggetto umano. Proprio questo tipo di cognizione apre una strada ulteriore verso la riscoperta della filialità. La ragione di questa nuova sensibilità rispetto a una simile scoperta sta nel fatto che, se si tiene conto del cammino di maturazione della persona umana, smettendo di considerarla come se venisse al mondo già pronta e formata, si comincia a riconoscere come essa sia chiamata a completare la propria nascita al di là dell'evento biologico del venire al mondo. Di conseguenza l'attenzione all'esistenza nascente porta in primo piano una caratteristica tipica della condizione filiale.

È esemplare in tal senso l'itinerario spirituale e filosofico di María Zambrano⁹. Nel suo ascolto del senso e dei percorsi dell'esistenza, la filosofa spagnola ha saputo individuare tre movimenti esistenziali diversi e ricorrenti nella vita di tutti noi. Il primo è il *delirio*. Nel mondo vivente l'essere umano è l'unico che si rifiuta di diventare quello che è, l'unico la cui esistenza può anche divenire un girare a vuoto, un errare lungo strade sbagliate ed estranee alla propria essenza.

De-lirare vuol dire passare il segno, oltrepassare la *lira*, termine latino che designa il solco, il confine tra due campi diversi. Il delirio sta nel perdere la via della propria vocazione per portarsi verso altre strade, dove possiamo solo fallire e mancare la nostra vera nascita. Singoli e collettività

⁹ Di MARIA ZAMBRANO mi limito a ricordare: *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001; *Chiari del bosco*, Bruno Mondadori editore, Milano 2004. In merito rimando al mio volume *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano*, Cittadella editrice, Assisi 2012 (Ia ed. Troina, Edizioni Città Aperta, 2007).

sono esposti al rischio di “delirare”, costruendo forme di vita antitetiche alla dignità del nostro essere e causando così grandi sofferenze. Perciò, il delirio non è anzitutto una categoria psichiatrica, ma è una categoria esistenziale. Essa riguarda, in varia misura e in tempi differenti nella biografia di ciascuno, un’esperienza comune a tutti noi, almeno in una stagione dell’esistenza.

Il secondo movimento che ci è dato di sperimentare è quello della *disnascita*. Disnascere significa disfare quanto abbiamo costruito, tornare indietro dinanzi a un confine che segnerebbe l’accesso a una nuova condizione di vita. Il ritorno sui propri passi può avere due distinte valenze: o è un tentativo di prepararsi a un cambiamento per il quale al momento non ci sentiamo ancora pronti, oppure è una fuga dinanzi a una novità essenziale. Nel primo caso, la disnascita ha un significato fisiologico, è un movimento che consente un momento di sosta per affrontare poi una maturazione che non viene rifiutata come tale. Nel secondo caso, c’è invece un significato di potenziale distruzione: non reggendo all’angoscia di superare un nuovo confine, suscitata dall’ignoto che ci attende, o alla frustrazione di trovarsi nella condizione di non essere ancora se stessi, ci si abbandona a gesti che comportano la negazione di ciò che intanto siamo.

Il terzo movimento, quello che va verso il compimento della nostra umanità originale, è la *nascita*. Molte sono le nascite con le quali dobbiamo misurarci. C’è naturalmente la nascita biologica, ma essa non è sufficiente, da sola, a generare la persona umana nel senso proprio e completo della parola. Sperimentiamo una nascita psicologica nell’assumere una certa postura interiore e una coscienza di noi stessi, come pure nell’apprendere una determinata grammatica affettiva data nelle relazioni originarie dell’esistenza, quelle con i genitori o con chi si prende cura di noi, eventualmente anche con i fratelli e le sorelle, e poi via via con tutti gli altri. D’altra parte c’è una nascita sociale, relativa al nostro inserimento in una comunità più grande dove troviamo molte altre persone e regole di comportamento per ordinare la convivenza. La mia classe a scuola è in questo senso la prima comunità propriamente sociale e politica di cui divento membro già da bambino.

Tutte queste nascite sono comprese in un dinamismo unitario e più profondo che è quello della *nascita radicale* della persona. Essa accade quando qualcuno diviene se stesso, porta a compimento la promessa della propria unicità e dignità, esprimendo entrambe nel suo modo d’essere.

Per María Zambrano i tratti tipici di questo compimento si attuano anzitutto nell'accettare la propria condizione di figlia o di figlio, poi di conseguenza si realizzano nell'adesione della persona al legame di sororità e di fraternità con tutti gli altri esseri umani. Nel contempo questo divenire figlia o figlio, sorella o fratello, secondo una universalità che supera i confini della famiglia d'origine, non può avere luogo se non c'è una libertà da qualsiasi vincolo di complicità con il male. Una persona nasce veramente quando si solleva da una simile sudditanza e, pur non essendo immune ai colpi del male, ne rifiuta la signoria e il ricatto. Quando qualcuno sperimenta questa liberazione, li s'illumina, con il suo volto, la vera umanità di tutti.

Non si può non vedere come questi tratti della nascita radicale - filialità, fraternità, libertà dal male - siano quelli vissuti da Gesù di Nazareth e, da un'altra prospettiva, da Maria. Ma qui va notato che la filosofa spagnola li ha messi in luce non partendo da un'esegesi del testo evangelico, bensì grazie a un ascolto antropologico capace di riconoscere il nucleo dell'esperienza di ogni essere umano.

Una prospettiva come questa serve inoltre a chiarire che la condizione di figlia o di figlio non riguarda esclusivamente il credente o il cristiano, ma coinvolge l'essere umano come tale, qualunque sia la sua visione della vita. Zambrano ha mostrato al tempo stesso come l'alternativa tra la costruzione artificiale dell'identità del soggetto quale individuo autocentrato, mosso dalla volontà di potenza e di competizione, da una parte, e la gestazione di una persona che assume la sua filialità nei termini ora ricapitolati, dall'altra, coincida con l'alternativa tra storia tragica e storia etica¹⁰.

Nella storia tragica l'ordine della società si fonda sul culto di un idolo (l'Impero, lo Stato, il Partito, l'Ideologia, il Mercato, il Profitto, il Potere) sotto il quale troviamo individui ridotti a funzionari esecutori, a sudditi e a vittime. Il misconoscimento della condizione filiale e il ripudio della fraternità-sororità causano sofferenze, lutti, oppressione, disperazione. Dopo di che la storia sembra semplicemente irredimibile, una sequenza immutabile e assurda di violenze. La storia etica si schiude invece, dice Zambrano, quando si delinea una società di persone, non più di personaggi, idoli, funzionari, carnefici o vittime. Una società di persone è quella in cui fraternità e sororità non sono né dimenticate né soltanto citate, perché in-

¹⁰ Cf. MARIA ZAMBRANO, *Persona e democrazia*, Bruno Mondadori editore, Milano 2000.

vece vengono tradotte in ogni tipo di relazione e di esperienza, da quelle quotidiane e familiari a quelle politiche, economiche e giuridiche.

La visione antropologica di María Zambrano non va presa isolatamente; piuttosto, essa rappresenta uno dei momenti più luminosi in una costellazione di sapienze antropologiche che tuttora custodiscono la coscienza del valore irriducibile dell'essere umano. Penso precisamente a quella convergenza che emerge, a riguardo, non appena ci poniamo in ascolto della grandi tradizioni sapienziali e religiose del mondo. In ogni cultura, infatti, al di là del suo versante più rigido, talvolta persino aggressivo e fondamentalista, esiste un versante illuminato, profetico, capace di testimoniare fedelmente l'universalità della nostra dignità.

Se leggiamo in correlazione le indicazioni antropologiche provenienti da questo secondo versante delle culture - dalle concezioni occidentali a quelle delle grandi tradizioni di pensiero asiatiche, in Cina, in Giappone, in India, dalle concezioni africane a quelle latinoamericane, dalla tradizione ebraica a quella islamica, e così via - si configura un accordo sostanziale¹¹. C'è accordo su alcuni tratti costitutivi della nostra umanità che tutti considerano irrinunciabili. Essi danno la misura delle dimensioni della dignità umana e, in effetti, si approssimano a quella pienezza di identità che nel campo di coscienza dei Vangeli si riassume nella categoria di figlia o di figlio.

I tratti antropologici irrinunciabili sono i seguenti: l'*unicità*, ossia il valore dell'originalità di ogni persona; la *relazionalità*, per cui siamo tutti legati gli uni agli altri e non siamo entità insulari; l'*apertura* al bene, alla verità, alla bellezza, all'infinito, a Dio e al divino; l'*integrità*, e cioè l'armonizzazione di tutte le dimensioni della persona; la *responsabilità*, ossia quel complesso di virtù che realizza l'essere per l'altro e che implica la coscienza, la libertà, la solidarietà, la capacità di servizio e di dono di sé.

Se collochiamo questi tratti costitutivi dell'umano nella semantica della filialità: si vede che nessuno di essi è compatibile con l'idea di un soggetto autocentrato, semplicemente fondato su se stesso, poiché anzi si addicono a una soggettività già sempre relazionale, aperta all'infinito che la fonda e disponibile alla comunione con gli altri. Si può dire, in sintesi, che la cognizione antropologica propria di alcune correnti del pensiero

¹¹ In merito rimando al volume di AA.Vv., *Essere umanità. L'antropologia nelle filosofie del mondo*, a cura di G. Ferretti e R. Mancini, Edizioni dell'Università di Macerata, Macerata 2008.

contemporaneo e anche dell'antica sapienza delle culture consente di considerare nella sua essenzialità il cammino di maturazione della filialità dall'interno della nostra stessa condizione. Sempre più nella categoria di figlio o di figlia possiamo specchiare il senso del nostro cammino nella vita. Da parte sua, il campo di coscienza custodito nei Vangeli illumina questo cammino di maturazione mediante la rivelazione cristologica: in Gesù Cristo è possibile riconoscere la via (Gv 14, 6) attraverso cui ognuno, in qualsiasi condizione e latitudine si trovi, può aderire alla condizione di figlio o di figlio di Dio, interpretandola con la propria esistenza. Il contributo ineludibile che il riferimento ai Vangeli offre sta a mio avviso nella rivelazione della verità dell'amore.

Il rimando a categorie come padre, madre, figlio, figlia, fratello, sorella perde qualsiasi significato se si dimentica che queste identità relazionali sono generate e vivificate dall'amore. Da quell'amore sconosciuto che si è rivelato come amore divino, capace di suscitare la guarigione del modo d'amare a cui siamo abituati. Si tratta infatti di un amore più umano del nostro: un amore creativo e non distruttivo, generoso e non possessivo, liberante e non opprimente e geloso, paziente e non rabbioso, fedele e mai inaffidabile, fiducioso e non disperato, misericordioso e mai sottomesso al male.

Quando entro nel campo di coscienza evangelico e guardo la vita con questa sensibilità, quando guardo le persone e le relazioni come Gesù le guardava accogliendo in me i suoi stessi sentimenti, allora finalmente comprendo che "figlio" non significa dipendente, minore, sottomesso, ma significa amato, desiderato, letteralmente fatto d'amore. Ecco, per così dire, il complemento di materia della filialità: siamo creati, generati, impastati, rinnovati e accolti nell'eternità per opera dell'amore divino. In questo senso si può dire che, più che figlie e figli di Dio, siamo figlie e figli dell'amore di Dio. Di un Dio la cui passione e la cui misericordia comunicano un amore materno, radicalmente accogliente; ed è in Dio stesso che sperimentiamo l'amore paterno, cioè un amore che ci insegna quella giustizia più grande (Mt 5, 20) che si attua nel condividere l'amore ricevuto con chiunque.

Se non sperimento su di me l'amore materno di Dio, se mi manca la percezione di come io sia abbracciato dalla sua misericordia, quando poi vado ad affermare che "Dio è Padre" non so quello che dico. Infatti, in tal caso mi mancherà quell'esperienza luminosa e liberante di accoglienza

ricevuta che mi permette di vivere la verità dell'amore divino anche dal suo nucleo paterno. L'interezza di un simile amore, dove paternità e maternità sono riunite e svelate nella loro radicalità, è ben riconosciuta dal Salmo 27, nel quale chi è stato abbandonato dai suoi può esprimersi con questa gratitudine: "mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma Tu mi hai accolto" (Sal 27, 10).

4. Ripensare l'educazione

Si è ormai delineato un orizzonte decisivo per tornare a riconoscere il senso dell'educare. La costellazione semantica della filialità e l'apertura all'amore originale di Dio fanno luce sull'essenza della relazione educativa. Non si tratta affatto di ridurre questa prospettiva a una dimensione aggiuntiva che va a sommarsi alla normale concezione dell'educazione. "Educare alla filialità" non è una modalità settoriale da integrare con altri impegni del tipo "educare alla responsabilità", "educare alla pace" e così via. In realtà la filialità è il nucleo più profondo, essenziale e universale della verità inscritta nella nostra identità umana e creaturale. In essa sono ricapitolate *tutte* le dimensioni dello sviluppo della persona e della sua vita relazionale.

Se si tiene conto di tale indicazione, si capisce che risulta impropria anche la consueta formula con cui diciamo di voler "educare a", come se si trattasse di traghettare qualcuno da una certa zona del reale a un'altra migliore. In questo modo di parlare la meta sembra priva di rapporto con la condizione iniziale e con il percorso che si farà. È una maniera dualistica di esprimersi che non rende ragione dei concreti processi educativi. Più che l'esigenza di educare *alla* filialità, si pone quella di educare *nella* filialità. Ciò significa che soltanto in un contesto in cui qualcuno ha già aderito alla vera condizione di figlia o di figlio diventa possibile condividere il dinamismo di questa trasformazione del modo di esistere, nonché di pensare se stessi e gli altri. Prima ancora di risolversi nel perseguimento di un determinato progetto formativo, educare è condividere ciò che si è e si crede, in un clima e con uno stile congruenti con la profondità di una simile condivisione.

Per evidenziare le conseguenze di una riconsiderazione del senso dell'educazione alla luce della costellazione della filialità e del riconosci-

mento del valore fondante dell'amore divino, riprendo brevemente le definizioni più attendibili dell'educare. Educare significa senza dubbio *e-ducere*, cioè estrarre e promuovere le potenzialità di chi sta crescendo. Ma significa anche sempre *preparare per i giovani il loro incontro con le forze educative del mondo*: la natura, la cultura, le presenze più illuminanti che possono farli crescere in umanità. Nell'ottica del cristianesimo è qui incluso evidentemente l'incontro con l'amore di Dio, con le sue specifiche virtù, dunque con la Parola, con i segni concreti della vita cristianamente trasformata, con coloro che sanno renderlo trasparente nei contesti della quotidianità. Nel contempo educare significa *aiutare qualcuno a completare la propria nascita*, svolgendo un'azione maieutica e liberante. Cosicché è vero, in definitiva, che *educare significa liberare* le persone e la loro capacità di amare.

Nella prospettiva aperta dalla rivelazione della filialità divina, che è propria della dignità umana, tutti questi significati dell'educare devono essere riletti in una luce nuova. Sviluppare il potenziale migliore nella personalità di ciascuno, mediare l'incontro con le forze educative del mondo, aiutare a nascere, liberare, promuovere la facoltà di rinnovare la società: sono compiti orientati a far emergere non un soggetto autocentrato, ma persone capaci di esistere con e per amore. Persone così umanizzate da consentire finalmente quella conversione corale per cui, invece del potere, potrà essere l'amore liberante a dare forma tanto all'esistenza dei singoli quanto alla convivenza sociale.

D'altra parte, non è meno vero che occorre guardare alla scoperta della filialità nelle concrete situazioni di vita delle persone facendo attenzione all'influenza che in esse ha la qualità delle relazioni educative anzitutto nella famiglia. I genitori per primi e poi le altre figure di educatori che si incontreranno hanno la responsabilità di rendere plausibile la filialità positiva, che implica una dignità radicale e non una subalternità. Per ognuno di noi nel cuore dell'esperienza della dignità c'è una storia, la propria storia di figlia o di figlio. Il sentimento per cui ci sentiamo degni, o al contrario il sentimento di indegnità, ha la sua sorgente nelle relazioni parentali originarie.

Dignità o indegnità, in quanto sentimenti di fondo che si sviluppano in profondità alle radici emotive della coscienza di sé, risalgono all'interiorizzazione dell'esperienza del trovarsi dinanzi allo sguardo dei genitori. È decisivo se in esso possiamo rispecchiarci come creature originali, dotate

di valore irriducibile, o se questo ci è negato. Se ci sentiamo voluti, amati, creduti, stimati, pienamente giustificati a esistere e a esprimere la libertà che siamo in quanto esseri unici, la coscienza della dignità sarà per noi effettiva e indelebile. Se invece in quello sguardo troviamo distrazione, sfiducia, disprezzo, distanza, il termine dignità resterà qualcosa di astratto, a cui non corrisponde un vissuto positivo interiorizzato. In questa alternativa tra riconoscimento e misconoscimento precoce si gioca l'eventuale dischiudersi dello spazio affettivo nel quale può sbocciare naturalmente la disponibilità a scoprirsi figlie o figli di Dio.

C'è ancora un significato ulteriore dell'educare che riguarda il contesto sociale dell'incontro tra le generazioni. Infatti, non bisogna dimenticare che educare è anche sempre *mettere le nuove generazioni nella condizione migliore per rinnovare il mondo*. Finora nella storia collettiva si sono affermate per lo più le tendenze a modellare la convivenza secondo la centralità di qualche forma di potere ideologico o militare, politico o economico. L'eventualità che invece sia l'amore generoso e liberante a dare forma veramente umana alla convivenza stessa rappresenta una svolta storica profondissima, di cui l'umanità non è *a priori* incapace, purché però i processi educativi, ovunque sulla terra, sappiano suscitare persone disposte a vivere nello spirito della filialità che apre alla fraternità-sororità universale, sino a comprendere il legame creaturale con il mondo naturale.

Nel tempo presente la tendenza dominante è molto diversa: ci si ostina a voler piegare la novità vivente incarnata dai giovani alle vecchie strutture di una società concepita come un unico mercato globale. Perciò, si chiede loro di essere flessibili, non fedeli alla propria dignità, competitivi, non solidali e pronti al servizio, aggressivi, non miti e accoglienti, interessati a se stessi, non appassionati alla vita e al bene comune, conformisti, non creativi e capaci di pensiero critico.

In un tempo come questo l'emergenza educativa non sono le nuove generazioni, oppresse dal cinismo e dalla disperazione tipici dell'ordine ideologico vigente nella società globalizzata, ma le generazioni adulte. Spesso, infatti, gli adulti sono umanamente spenti, bloccati, ripiegati su se stessi, protesi alla mera sopravvivenza anziché a una vita vera e felice. In un contesto del genere diventa insensato parlare di educazione se non si fa in modo che esistano realmente degli educatori. Da quanto ho cercato di mostrare, si può pensare a educatori che abbiano scoperto e scelto la

loro vocazione filiale, che quindi siano testimoni gioiosi della bellezza di un'esistenza vissuta nella fraternità, nella sororità, nella fedeltà all'incondizionata dignità umana. La stessa fedeltà a cui allude José Saramago, ateo ma a suo modo memore della filialità, con queste parole di bilancio della sua vita: "mi sono portato dentro il bimbo che ero e ho fatto in modo di non farlo vergognare di me".

ASPETTI EVOLUTIVI E PSICODINAMICI DELLA RELAZIONE FILIALE

MILENA STEVANI¹

1. Introduzione

Il Cardinale Carlo Maria Martini, nella lettera pastorale dell'anno 2000-2001, si interrogava sul senso di smarrimento sperimentato da molti credenti ed evidenziava il problema di «una sorta di vuoto della memoria, una frammentazione nel presente»². Egli notava che «se la memoria delle radici del passato si fa debole, *l'esperienza del presente* diviene frammentaria e prevale il senso della solitudine»³.

Tale affermazione focalizza un nucleo problematico soprattutto nel contesto socio-culturale occidentale in cui, per una molteplicità di fattori, il senso della “memoria”, sia a livello personale sia a livello collettivo, si è notevolmente affievolito e, con esso, il senso dei legami significativi che tessono i rapporti intergenerazionali.

La tematica della filialità si colloca proprio all'interno dei processi di memoria personali e dei legami intergenerazionali. Tale tema, dal punto di vista psicologico, fa riferimento a un aspetto fondante dell'identità personale in quanto l'esperienza relazionale con le figure genitoriali è, in misura certamente diversa, alla base del vissuto intrapsichico e dello stile di relazione di ogni individuo. L'acquisizione del senso di identità personale implica processi di connessione e differenziazione dalla madre e dal padre, per individuarsi e acquisire gradualmente la comprensione degli elementi di somiglianza e degli aspetti di differenza rispetto ad essi. Il significato che ciascuno attribuisce alle esperienze relazionali con i genitori, la mag-

¹ Docente di Psicologia dinamica e di Psicologia della religione. Direttrice dell'Istituto di ricerca pedagogica in campo educativo presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* di Roma.

² CARLO MARIA MARTINI, *La Madonna del sabato santo. Lettera pastorale 2000-2001*, Centro Ambrosiano, Milano 2000, 17.

³ *Ivi*, 18-19.

giore o minore capacità di accettare eventi e vissuti della relazione filiale, incidono notevolmente sulla possibilità di comunicare in maniera più efficace con sé e con gli altri.

La relazione filiale, aspetto importante ed essenziale del vissuto di ogni persona, va certamente sempre collocata all'interno delle molteplici esperienze e dei numerosi fattori che plasmano l'evoluzione della personalità. Occorre infatti contestualizzare l'esperienza della filialità nel più ampio quadro di riferimento storico, sociale e culturale che veicola determinati contenuti, valori, modelli di comportamento che incidono sull'elaborazione del vissuto personale⁴.

Oggi il significato dell'essere figlio/a non è scontato, ma è messo in questione dai fenomeni sociali che pongono in discussione la realtà della famiglia. Ad esempio, nel contesto europeo, di fronte al fenomeno della "pluralizzazione" della famiglia, alcuni Autori evidenziano che il rapporto di filiazione, nell'oscillazione e rottura dei legami coniugali, sta assumendo un particolare valore e significato. Altri pongono in rilievo il suo carattere ambivalente, cioè i sentimenti e comportamenti contrastanti, le tensioni nelle opinioni e nei valori che si creano tra genitori e figli, le difficoltà nella ridefinizione dei ruoli, che necessitano di essere affrontate e gestite nelle famiglie.

È inoltre molto diverso il tipo di relazione filiale che si stabilisce in un contesto europeo, in cui tale relazione è ridotta nel numero dei figli e differita nel tempo, rispetto all'intreccio di relazioni in sistemi socio-culturali diversi. La realtà familiare presenta infatti aspetti complessi e assume un significato specifico nelle molteplici e singole culture delle nazioni asiatiche, africane, latino-americane, europee. È anche certamente differente l'esperienza filiale in una famiglia che ha un quadro di riferimento religioso cristiano, buddista, musulmano, indu, ateo. Il vissuto filiale è poi chiaramente diversificato in una famiglia nucleare, con un solo genitore, in una famiglia ricostituita, multi-etnica o multi-religiosa⁵.

⁴ Zygmunt Bauman, nella sua acuta analisi delle relazioni nel contesto sociale odierno, rileva la fragilità e l'ambivalenza dei legami che le persone instaurano, la facilità con cui si stabilisce un legame e la rapidità con cui si rompe (cf. ZYGMUNT BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi* [Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds, Cambridge e Blackwell Publishing, Oxford 2003], Laterza, Roma 2004, VII-XII).

⁵ Irène Théry, nel contesto francese, avanza l'ipotesi che il legame di filiazione stia assumendo la caratteristica di una relazione incondizionata, che quindi non può essere messa in discussione, come accade invece per il legame coniugale; mentre Kurt Luscher, in Germania, sottolinea l'aspetto dell'ambivalenza che è ineliminabile nel rapporto tra generazioni diverse (cf. GIOVANNA

Oltre a ciò è da rilevare che, dal punto di vista psicologico, quindi del vissuto originale e soggettivo dell'individuo, la filialità non può essere mai considerata come una categoria astratta, cioè senza riferimenti concreti. Esistono pertanto diverse condizioni e vissuti soggettivi di filialità, poiché l'esperienza relazionale di ogni soggetto è unica e singolare.

Nello stesso tempo è da tener presente che, al di là delle differenze individuali e contestuali, le persone hanno però caratteristiche strutturali di base simili. I processi mentali si fondano, infatti, sull'attività cerebrale che elabora, in determinati modi, le informazioni provenienti dall'organismo e dal mondo esterno. È perciò possibile cercare di comprendere alcuni processi e dinamiche che incidono sull'organizzazione mentale dell'esperienza di filialità. Certamente occorre essere consapevoli che ogni descrizione o modalità di concettualizzazione è sempre parziale e riduttiva, in quanto sottolinea solo un aspetto della complessità della realtà su cui si riflette.

Ritengo fondamentale esplicitare e delimitare l'orizzonte in cui si colloca il presente contributo, in modo da evidenziare la specificità e i limiti della scelta attuata. L'approccio è psicodinamico, in quanto cerco di focalizzare alcuni processi e dinamiche del vissuto esperienziale della filialità. La tematica viene trattata integrando studi multidisciplinari poiché la questione è presente, in modo trasversale, in varie aree disciplinari che affrontano il tema della relazione.

Mi propongo, in particolare, di dare qualche spunto di riflessione sui processi psicodinamici ed evolutivi della relazione di filialità, focalizzando sia la dimensione intrapsichica sia quella interpersonale, strettamente correlate. Il vissuto filiale racchiude in sé diversi aspetti, molteplici esperienze registrate nella memoria, processi cognitivi, affettivi e comportamentali che costituiscono la trama del senso di sé e del senso dell'altro.

La filialità, dal punto di vista psicologico, è un aspetto fondante della personalità di ogni individuo che inizia a formarsi nell'infanzia, attraverso l'interiorizzazione degli scambi con i genitori, ma è comunque un processo in continua evoluzione durante l'intero arco della vita. Risulta pertanto importante l'integrazione delle diverse esperienze, che richiede una di-

sponibilità mentale a riflettere sulle relazioni significative, a riconoscere alcuni modelli di interazione conflittuali che si ripetono, l'impegno per sciogliere possibili nodi irrisolti e per potenziare le risorse latenti.

Ritengo che tale processo, di trasformazione e integrazione dei legami, ponga le basi umane per lo sviluppo di un sano atteggiamento filiale nell'esperienza cristiana di rapporto con Dio e, in particolare, anche nei confronti della figura di Maria. Infatti, il vissuto religioso non è mai sganciato dai processi psichici di elaborazione della realtà interna ed esterna, ma è piuttosto in continuità con il percorso di elaborazione della relazione filiale, quindi con l'esperienza di essere stati figli.

2. Alle origini della relazione filiale

Il riflettere sulla filialità richiede di concentrare l'attenzione su una *specifica forma di relazione*⁶, che si può sviluppare all'interno di un contesto familiare o anche al di fuori di esso, in base alle situazioni, concrete e contingenti, di avvio e sviluppo di tale esperienza. Nell'attuale contesto di mobilità sociale, ad esempio, il problema del lavoro, dell'emigrazione, della fragilità dei legami familiari che si infrangono facilmente, o il venir meno di una figura significativa per la morte di un genitore, creano complesse situazioni in cui si può interrompere improvvisamente un rapporto stabile e vitale, che rimane comunque impresso nella memoria di chi l'ha vissuto.

La relazione filiale fa riferimento a legami interpersonali particolarmente intensi, che risalgono ai primi anni di vita, e a schemi relazionali che si sono organizzati nella mente di ogni persona lungo il processo di crescita. Tale relazione implica determinate rappresentazioni di sé e delle persone significative che si sono consolidate a livello mentale, specifiche

⁶ Il termine relazione indica una sequenza di interazioni, di interscambi tra due o più persone che durano nel tempo e che, quindi, sono influenzate dalle interazioni passate e incidono sulle interazioni future. Per comprendere una relazione è necessario considerare sia gli aspetti affettivi-cognitivi sia quelli comportamentali, strettamente connessi tra di loro. È da tenere inoltre presente che il comportamento che si attua nella relazione non dipende da un solo partecipante ma dall'intreccio dinamico e complesso tra le reciproche percezioni, interpretazioni, aspettative, scopi, sentimenti, comportamenti che si attivano nello scambio (cf. ROBERT A. HINDE, *Le relazioni interpersonali* [Towards Understanding Relationships, London Academic Press 1979], Il Mulino, Bologna 1981, 31-62).

percezioni ed aspettative che orientano nel corso della vita e nella comunicazione con gli altri.

Dal momento che nessuna storia personale si evolve in modo lineare, ma è piuttosto contrassegnata da un alternarsi di esperienze gratificanti e frustranti, connesse a molteplici fattori contestuali, ritengo sia importante fare un cenno sulla modalità di organizzazione delle diverse esperienze a livello mentale, per poter poi riflettere sull'esperienza filiale. Una maggiore chiarezza sui processi mentali che mediano il vissuto della filialità può dare alcuni spunti per la comprensione del vissuto personale e può stimolare una maggiore disponibilità e flessibilità, sia nell'ambito relazionale sia nell'intervento educativo.

2.1. *Le diverse tracce nella memoria delle relazioni filiali*

Lo sviluppo della mente si fonda sia su fattori genetici e costituzionali, sia sull'organizzazione delle diverse esperienze relazionali. La mente dell'individuo si sviluppa infatti in un contesto intersoggettivo, attraverso determinate relazioni interpersonali. I dati più recenti, emergenti dalle ricerche neurologiche e psicologiche, evidenziano come le relazioni influenzano lo sviluppo delle funzioni cerebrali e della mente⁷.

Oggi, a livello scientifico, abbiamo dati importanti che permettono di comprendere alcuni aspetti della vita mentale soggettiva e del suo sottofondo relazionale. Le prime esperienze relazionali plasmano infatti lo sviluppo del cervello, attivano cioè delle connessioni fra le cellule nervose e quindi contribuiscono all'organizzazione della mente, coordinando sensazioni e risposte dell'organismo. Il fatto di accettare i progressi attuati nell'ambito della ricerca neurobiologica e psicologica non è da intendere come l'assunzione di un atteggiamento di determinismo, biologico o psicologico, ma piuttosto, come afferma Antonio Damasio, aiuta ad accostarsi alla mente umana «con rispetto per la sua dignità» e «con tenerezza per la sua fragilità»⁸.

⁷ Cf DANIEL J. SIEGEL, *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale* [The Developing Mind, s.c., Guilford Press Inc. and Mark Paterson 1999], Cortina, Milano 2001, X-XII; 1-5.

⁸ ANTONIO R. DAMASIO, *Emozioni e coscienza* [The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness, Harcourt Brace, New York 1999], Adelphi, Milano 2007, 43.

La *mente* della persona è un laboratorio in costante attività, che crea rappresentazioni della realtà esterna ed interna, attraverso l'attivazione di circuiti neurali che contengono informazioni inerenti a tali realtà. Le esperienze relazionali dei primi anni di vita non determinano in modo irrimediabile la vita dell'individuo, poiché lo sviluppo della mente continua lungo tutto il corso della vita. Attraverso nuove relazioni interpersonali e processi di riflessione, ciascuno può infatti attuare nuove connessioni ed elaborare le proprie esperienze. Ogni persona ha perciò la possibilità di riflettere e cogliere un senso più profondo delle esperienze del passato, può creare nuovi collegamenti a livello mentale, può ampliare le possibilità di comprensione di sé e degli altri, può andare quindi oltre la superficie delle esperienze e degli eventi⁹.

Quando si fa riferimento al *vissuto* esistenziale o *soggettivo* della persona ci si riferisce sempre a un insieme di esperienze soggettive che sono state assimilate a livello mentale, a rappresentazioni che influiscono sul pensiero e sul comportamento del soggetto. Per comprendere le radici relazionali della mente, in particolare la specificità della rappresentazione di sé e dell'altro, occorre tener presente che la coscienza di sé emerge all'interno delle prime esperienze di relazione¹⁰. Le rappresentazioni, di sé e degli altri, implicano dei processi di memoria, che organizzano gradualmente le diverse immagini di sé e degli oggetti (immagini uditive, visive, somatosensitive).

La *memoria*, come rileva Daniel Siegel, comprende i processi con cui la mente registra le esperienze, creando diversi tipi di rappresentazione. Nei primi anni di vita la mente del bambino sviluppa un senso di continuità nel tempo, collega le esperienze, crea rappresentazioni di sé e degli altri, costruisce così una struttura di base che permette uno scambio con il mondo esterno.

Gli *scambi* interattivi fra il bambino e i genitori, o altre figure significative, sono *registrati* nelle diverse forme di memoria e incidono sul modo in cui si formano le rappresentazioni mentali. In queste esperienze l'elemento essenziale è il tipo di comunicazione emotiva che si crea tra il bambino e chi si prende cura di lui. In questo scambio le emozioni svolgono infatti un

⁹ Cf. DANIEL J. SIEGEL - MARY HARTZELL, *Errori da non ripetere. Come la conoscenza della propria storia aiuta a essere genitori* [Parenting from the Inside Out, s.c., Penguin Group (USA) Inc. and Tarcher 2003], Cortina, Milano 2005, 11-13.

¹⁰ Cf. GIOVANNI JERVIS, *Fondamenti di psicologia dinamica. Un'introduzione allo studio della vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 1995, 181-190.

ruolo fondamentale in quanto attribuiscono un significato particolare alle rappresentazioni mentali, attuano pertanto un processo di integrazione tra il mondo interno e quello interpersonale. La realtà viene così continuamente plasmata da processi emozionali e interpersonali. Le emozioni sono quindi processi centrali dell'attività mentale e la modalità di organizzazione delle emozioni influenza il modo con cui la mente integra le varie esperienze.

Il processo di memoria è fondamentale per comprendere il vissuto filiale e, in particolare, le modalità con cui si rievocano gli eventi del proprio passato relazionale. Le esperienze vissute nelle relazioni con i genitori sono registrate nella memoria di ogni individuo attraverso dei collegamenti neuronali che permettono ad eventi del passato di influire sul presente, anche nell'assenza di precisi ricordi coscienti. Il cervello è difatti formato da reti neurali, che possono essere attivate, e le diverse esperienze portano alla creazione o al rafforzamento delle connessioni neurali.

Ciò che è stato stimolato precedentemente, a livello di circuiti cerebrali, ha quindi una maggiore probabilità di essere nuovamente attivato. *I circuiti cerebrali*, come nota Daniel Siegel, "ricordano" e apprendono dalle precedenti esperienze: le informazioni sono infatti registrate e, in seguito, recuperate attraverso le connessioni sinaptiche. I neuroni che vengono eccitati contemporaneamente una volta tendono ad essere attivati insieme anche in seguito, cioè tendono a essere collegati più rapidamente tra di loro.

L'attività della nostra memoria si basa quindi su *legami associativi tra rappresentazioni* di diverso tipo: sensoriali, emozionali, percettive. Quando noi cerchiamo di ricordare, si attivano le aree del cervello che sono responsabili dell'elaborazione delle informazioni e le rappresentazioni si associano, producendo così il ricordo.

L'impatto di un'esperienza sul cervello viene definito "engramma" e include vari aspetti dell'esperienza: un elemento di base e dettagli specifici che, col tempo, possono diventare più vaghi e meno precisi. Tale traccia mnestica deriva dal collegamento tra diverse forme di rappresentazione. Quando una persona adulta evoca, ad esempio, l'evento piacevole dell'arrivo sulla cima di una montagna il ricordo include rappresentazioni percettive (visive, uditive), somatiche (sensazioni corporee legate al momento), emozionali (emozioni provate), comportamentali (azioni compiute in quella circostanza).

Le varie esperienze attivano quindi una rete di connessioni che plasmano la struttura del cervello e creano la mente, cioè i diversi tipi di rap-

presentazione. La memoria rappresenta il processo attraverso cui il cervello crea, in seguito, nuove connessioni neuronali¹¹.

2.2. Il filtro della memoria implicita e della memoria esplicita

I collegamenti mentali vengono attuati attraverso due modalità che corrispondono a due forme diverse di memoria: *implicita ed esplicita*.

La memoria *implicita* è una forma precoce di memoria non verbale, che funziona già dalla nascita, e che si basa su processi di registrazione e di recupero delle informazioni, che non sono però a livello cosciente. Attraverso il ripetersi delle situazioni il cervello del bambino riconosce alcune somiglianze e alcune differenze: crea così delle rappresentazioni generalizzate delle esperienze, cioè degli schemi che aiutano a interpretare gli eventi e a intuire, a prevedere ciò che potrebbe ripetersi. Se un bambino vive, ad esempio, con frequenza situazioni di ansia e paura può registrare tali eventi nei circuiti cerebrali e attivarli in seguito, cioè richiamarli con maggiore rapidità, anche quando la realtà esterna non presenta elementi di pericolo.

Questi *schemi mentali inconsci* si creano quindi in base alle interazioni con la realtà esterna e incidono notevolmente sulle esperienze percettive. Essi costituiscono *un filtro che organizza la percezione della realtà e le risposte nei confronti del mondo esterno*, rappresentano pertanto ciò che il bambino “impara” per mantenersi al sicuro. La memoria implicita esercita un ruolo fondamentale, in quanto le emozioni, le percezioni, le sensazioni fisiche e gli schemi mentali inconsci possono essere riattivati nel corso della vita, senza che la persona sia però consapevole che il vissuto che sta sperimentando ha origine in eventi del suo passato. È una *memoria procedurale* che ripropone ricordi di tipo implicito, cioè ciò che si è impresso a livello somatosensoriale, emozionale, percettivo e procedurale, senza essere associato al senso cosciente di sé o del tempo. L'individuo non ha quindi la sensazione di ricordare qualche cosa, vive un'esperienza interna che ripropone un vissuto del passato, ma tale vissuto è percepito come motivato da una realtà presente.

La memoria *esplicita* è invece associata alle sensazioni interne di stare

¹¹ Cf. SIEGEL, *La mente*, 4-8; 23-28.

ricordando qualche cosa e compare nel corso del secondo anno di vita, quando il bambino sviluppa le aree cerebrali che permettono di avere dei ricordi espliciti. Comprende due tipi di memoria: semantica ed episodica.

La memoria semantica include la conoscenza di parole, simboli, che possono essere utilizzati per rappresentare fatti esterni o interni, ed emerge verso i 18 mesi di età. La memoria episodica (o autobiografica) è associata a un senso di sé, al senso della successione degli eventi, a rappresentazioni spazio-temporali e contiene informazioni su specifici episodi o eventi autobiografici. Perché le informazioni possano essere registrate a livello di memoria esplicita occorre un'attenzione cosciente e focalizzata.

È pertanto la memoria esplicita che è associata alla sensazione di ricordare, a un senso di sé in uno specifico momento del passato. Occorre tuttavia tenere presente che noi percepiamo e *filtriamo gli elementi della memoria esplicita attraverso gli schemi della memoria implicita*, di cui non siamo consapevoli. La memoria incide perciò sul vissuto soggettivo, sia a livello implicito, attivando risposte comportamentali, reazioni emozionali, schemi percettivi, sia sui ricordi espliciti di eventi, di aspetti di sé lungo il tempo.

Le prime relazioni esercitano dunque un particolare influsso nell'organizzazione del senso di sé e del mondo esterno, in quanto sensibilizzano nei confronti di alcuni aspetti della realtà interna ed esterna. Il conoscere qualche aspetto dei processi di registrazione dei ricordi aiuta a comprendere come alcune esperienze relazionali con i genitori, non elaborate o rifiutate, possono incidere nel corso della vita. Reazioni emotive ambivalenti particolarmente intense nei confronti dei genitori, sensazioni di paura, di impotenza, di rifiuto possono, ad esempio, riattivarsi in particolari circostanze e la persona può trovarsi sommersa da vissuti contrastanti che, razionalmente, non riesce a spiegarsi. Le difese erette nei confronti del vissuto emotivo potrebbero anche accentuare forme di rigidità e inflessibilità, di distacco emotivo e freddezza, ostacolare le relazioni interpersonali con gli altri.

La capacità di focalizzare l'attenzione su alcuni schemi automatici, che si ripetono con una certa frequenza, consente alla persona adulta di comprendere il significato più profondo delle sue reazioni emotive e comportamentali. Permette di accedere a elementi impliciti della propria memoria e di renderli espliciti, ampliando così la conoscenza di sé e la capacità di sintonizzarsi con gli altri¹². Il riuscire a rielaborare il presente

¹² Cf. *ivi*, 29-67; SIEGEL – HARTZELL, *Errori*, 23-26.

e il passato, stabilisce infatti dei collegamenti e ordina gli eventi. I vissuti che emergono possono perciò essere collocati in un contesto e si può prendere una giusta distanza da essi. Si impara così ad accettarli gradualmente come elementi che hanno tessuto la trama della propria vita, a modificare poi alcuni aspetti del proprio comportamento.

2.3. *La mappa interna delle rappresentazioni delle esperienze*

Ogni persona ha un suo singolare “mondo di rappresentazioni”, cioè una *mappa interna*, un’organizzazione più o meno stabile che integra le varie immagini mentali e rappresentazioni¹³, che costituiscono il contenuto della memoria.

La mente umana, che si basa sull’attività del cervello, registra le informazioni che provengono dal mondo esterno o interno, le elabora e rappresenta le varie esperienze in forme diverse: come immagini, come percezioni, come concetti. Il conoscere alcuni meccanismi basilari su cui si costruiscono i processi mentali di rappresentazione della realtà, aiuta a comprendere anche le rappresentazioni dinamiche dell’esperienza filiale.

Le *rappresentazioni* sono *processi dinamici* che permettono all’individuo di organizzare rapidamente i diversi tipi di informazioni, secondo modalità e forme distinte e specifiche¹⁴. Un primo livello di base è quello sensoriale-percettivo, che comprende le rappresentazioni sensoriali e percettive. Le *rappresentazioni sensoriali* contengono le informazioni connesse a sensazioni legate agli stimoli del mondo esterno (immagini, suoni, odori, sensazioni tattili) o agli stimoli provenienti dal corpo (attivazione fisiologica, tensione muscolare, temperatura). Tali informazioni sono registrate e integrate nelle aree sensoriali della corteccia cerebrale di ogni individuo.

Le *rappresentazioni percettive* sono invece più complesse e derivano

¹³ Può essere opportuno attuare una distinzione tra immagine e rappresentazione. L’immagine, secondo Sandler, è qualcosa di temporaneo ed è connessa all’attività della mente che registra informazioni esterne o interne, mentre la rappresentazione è uno schema più organizzato e duraturo che integra le varie immagini. Ad esempio, per un bambino le diverse immagini della madre che compie azioni diverse in momenti distinti della giornata, si integrano nella rappresentazione della madre (cf. JOSEPH SANDLER – BERNARD ROSENBLATT, *Il concetto di mondo rappresentazionale* [The Concept of the Representational World], in JOSEPH SANDLER, *La ricerca in psicoanalisi. Volume primo. Il Super-Io, L’ideale dell’Io e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1981, 107-108.

¹⁴ Cf. SIEGEL, *La mente* 163-167.

dall'elaborazione delle informazioni sensoriali. Il passaggio dalla sensazione alla percezione avviene attraverso un processo di simbolizzazione, che si fonda su un'analisi delle informazioni sensoriali ricevute e un confronto con i ricordi di esperienze precedenti. Una percezione si costruisce pertanto su una sintesi di esperienze sensoriali, legate a un particolare contesto, e su una selezione soggettiva delle informazioni, che vengono collegate a memorie di esperienze precedenti. È anche in relazione al particolare vissuto emotivo del momento in cui si attua la stimolazione sensoriale. Il soggetto può inoltre essere consapevole di avere delle sensazioni e percezioni, ma non essere in grado di poterle descrivere verbalmente.

Le rappresentazioni concettuali (o categoriche) organizzano le rappresentazioni percettive, ma non sono collegate in modo diretto con l'ambiente esterno, cioè con gli oggetti del mondo fisico. Sono infatti creazioni astratte della mente che rappresentano il proprio Sé, gli altri, le relazioni interpersonali, il mondo esterno. Le rappresentazioni concettuali della persona sono le strutture fondamentali dei suoi pensieri, delle sue credenze, delle sue intenzioni.

Le rappresentazioni linguistiche racchiudono informazioni inerenti a sensazioni, percezioni, concetti e sono espresse attraverso le parole, ossia i segnali sociali che consentono la comunicazione con l'altro mediante il linguaggio. Il poter esprimere verbalmente alcune esperienze e vissuti può favorire la riflessione sulla propria storia e dà anche la possibilità di modificare l'influenza di alcune rappresentazioni. In particolare, il processo di differenziazione e integrazione del vissuto personale permette di identificare le immagini, sensazioni, percezioni, emozioni connesse alle diverse esperienze. Dà inoltre la possibilità di capire e di gestire meglio i vissuti emotivi conflittuali.

Le diverse esperienze soggettive, organizzate in una rete di rappresentazioni sensoriali, percettive, concettuali sono codificate nella memoria, implicita ed esplicita, di ogni persona, costituiscono la base del senso di sé e dell'altro e compongono una trama coerente e unitaria. In particolare, *le rappresentazioni delle relazioni con le persone significative* dei primi anni di vita sono una fonte di relativa stabilità e coerenza nel tempo, *danno un senso di continuità*, al di là dei cambiamenti dei contesti ambientali¹⁵.

¹⁵ Secondo Emde il bambino nasce con delle predisposizioni di base che si dispiegano in un determinato contesto relazionale. Queste predisposizioni sono strettamente intrecciate tra di loro e dirigono l'esperienza non solo nel corso dell'infanzia, ma operano continuamente per tutto il corso del ciclo vitale dell'individuo. La predisposizione biologica all'attività porta a connessioni

Nella vita adulta, alcune circostanze o eventi specifici possono attivare elementi e rappresentazioni della memoria implicita, ad esempio sensazioni somatiche, percezioni, impulsi comportamentali, e riattivare così aspetti positivi o conflittuali delle esperienze relazionali del passato. In questi casi la persona molte volte non è consapevole del collegamento che si crea tra le varie rappresentazioni e può focalizzare troppo l'attenzione solo sugli aspetti della realtà esterna, che possono così essere sovraccaricati di significato. Una maggior consapevolezza dei propri vissuti, il poter integrare i vari elementi della memoria esplicita con aspetti della memoria implicita dà invece la possibilità di elaborare le rappresentazioni e i ricordi che non sono presenti alla coscienza, ma che incidono sul modo di relazionarsi con sé e con gli altri¹⁶.

3. La rappresentazione di sé e le rappresentazioni delle figure significative

La relazione che si stabilisce nei primi anni di vita tra il bambino e la persona (o le persone) che lo accudisce è di importanza fondamentale in quanto pone le basi per lo sviluppo del *legame di attaccamento*. Questo legame è il primo vincolo affettivo che un bambino stabilisce con una persona specifica che si prende cura di lui, che risponde ai suoi bisogni fisici, di protezione e di vicinanza.

Tale legame ha una componente biologica e si esprime attraverso i *comportamenti di attaccamento* che richiamano, in modo diverso, l'attenzione del genitore. I diversi comportamenti di attaccamento vengono pro-

tra i neuroni e all'integrazione dell'organizzazione comportamentale, mentre la tendenza all'autoregolazione mantiene l'autoregolazione dei sistemi comportamentali e delle funzioni evolutive vitali. La predisposizione alla socializzazione porta ad iniziare e a mantenere le interazioni con gli altri, mentre la tendenza al monitoraggio affettivo conduce all'organizzazione delle esperienze in base a ciò che è sperimentato come piacevole o spiacevole. Attraverso l'attività di queste motivazioni di base si sviluppa un nucleo affettivo dell'esperienza di sé che dà continuità all'esperienza di ogni persona, nonostante i cambiamenti che si succedono nel tempo. Questo nucleo riguarda aspetti dell'esperienza che sono molto importanti e vitali, permette di entrare in contatto con la specificità della propria esperienza e dà la possibilità di comprendere anche l'esperienza delle altre persone (cf. ROBERT N. EMDE, *Gli affetti nello sviluppo del Sé infantile*, in MASSIMO AMMANITI – NINO DAZZI [a cura di], *Affetti. Natura e sviluppo delle relazioni interpersonali*, Laterza, Roma 1997, 154-161.)

¹⁶ Cf. SIEGEL, *Errori*, 159-160.

gressivamente organizzati in un *sistema comportamentale di attaccamento* che svolge una funzione di controllo. Permette, infatti, di rispondere agli stimoli che provengono dall'esterno e che sono percepiti come un potenziale pericolo, oppure alle condizioni interne di dolore, di stanchezza, di bisogni fisiologici¹⁷.

Le esperienze quotidiane di interazione con il genitore danno così luogo, a livello cognitivo, a specifiche *rappresentazioni mentali di sé e a rappresentazioni della figura di attaccamento*, denominate modelli operativi interni (MOI). Queste rappresentazioni contengono le informazioni e le emozioni più rilevanti sulle esperienze di attaccamento, quindi sentimenti, memorie, aspettative. Includono, in particolare, aspetti cognitivi ed affettivi inerenti alla maggiore o minore disponibilità e accessibilità della figura di attaccamento, alla propria capacità o incapacità di segnalare i bisogni e di avere risposte adeguate. Tali rappresentazioni, da una parte, costituiscono un insieme organizzato di informazioni sulle esperienze di attaccamento, che filtrano e interpretano costantemente gli eventi e, dall'altra, guidano il comportamento relazionale.

Questi modelli interni sono come un *insieme di regole* che permettono o limitano l'accesso alle informazioni riguardanti l'attaccamento, alla conoscenza di aspetti di sé e della figura di attaccamento. Essi infatti limitano l'informazione disponibile a livello di memoria e modificano le diverse informazioni che provengono dall'ambiente circostante. Guidano pertanto l'attività cognitiva, l'attenzione, la memoria, i sentimenti, i comportamenti. Tali rappresentazioni costituiscono la sintesi soggettiva delle interazioni tra il bambino e la figura di attaccamento, *non* riflettono pertanto la realtà oggettiva del genitore, *ma* l'interpretazione soggettiva degli eventi sperimentati.

I processi di attaccamento sono più evidenti nell'età infantile, ma sono presenti lungo tutto l'arco della vita e costituiscono la base su cui si innesta il senso di sé, il senso degli altri e il senso del Sé con l'altro. Per capire il vissuto di relazione filiale è opportuno riflettere sugli aspetti soggettivi delle rappresentazioni dei genitori e di sé, che coinvolgono i processi di memoria, le modalità di comunicazione con l'altro, sensazioni di

¹⁷ Cf. JOHN BOWLBY, *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento* [A secure base, London, Routledge 1988], Milano, Cortina 1989, 19-35; ROSALINDA CASSIBBA, *Legami di attaccamento nell'infanzia e nell'età adulta*, in GERMANO ROSSI – MARIO ALETTI (a cura di), *Psicologia della Religione e teoria dell'attaccamento*, Aracne, Roma 2009, 7-12.

sicurezza o di paura e ansietà. Le rappresentazioni mentali di sé e delle figure di attaccamento si elaborano infatti attraverso i ripetuti scambi che creano aspettative nei confronti di queste figure. Ogni persona adulta ha un particolare stato mentale in relazione al tipo di attaccamento che ha sviluppato, ha cioè specifici ricordi, un'organizzazione a livello cognitivo delle esperienze di relazione con le figure significative, un particolare vissuto affettivo¹⁸.

3.1. *Le rappresentazioni di sé e dei genitori nei soggetti con uno stile di attaccamento sicuro*

I dati delle ricerche effettuate su soggetti adulti, assumendo il paradigma dell'attaccamento evidenziano alcune modalità diverse di rappresentazioni di sé e dell'altro, che non vanno ovviamente intese in modo rigido, ma come piste per approfondire, in modo flessibile, l'aspetto del vissuto filiale. I percorsi di crescita di ogni persona sono infatti unici e singolari, come anche le modalità di organizzazione dell'esperienza personale.

Diverse indagini realizzate in questo ambito¹⁹ hanno rilevato che quando i soggetti hanno sviluppato uno *stile di attaccamento sicuro* hanno una *rappresentazione del genitore* o dei genitori equilibrata, non troppo idealizzata, che include elementi positivi e anche di limite. Essi percepiscono infatti i genitori come persone che li hanno sostenuti lungo l'arco del loro sviluppo e disponibili in caso di bisogno. Anche la *rappresentazione di sé* è coerente e unitaria, infatti i soggetti percepiscono i propri aspetti di forza e anche di debolezza, hanno una sufficiente fiducia in sé e sono aperti alla relazione con gli altri, capaci di affrontare le situazioni di difficoltà.

Dalle ricerche emerge che gli adulti che hanno uno stato mentale si-

¹⁸ Cf. BOWLBY, *Una base*, 115-130; MARY MAIN – NANCY KAPLAN – JUDE CASSIDY, *La sicurezza nella prima infanzia, nella seconda infanzia e nell'età adulta: il livello rappresentazionale*, in CRISTINA RIVA CRUGNOLA (a cura di), *Lo sviluppo affettivo del bambino. Tra psicoanalisi e psicologia evolutiva*, Milano, Cortina 1993, 109-152.

¹⁹ Cf. MAIN – KAPLAN – CASSIDY, *La sicurezza*, 143; ERIK HESSE, *L'Adult Attachment Interview: prospettive storiche e attuali*, in JUDE CASSIDY – PHILLIP R. SHAVER (a cura di), *Manuale dell'attaccamento. Teoria, ricerca e applicazioni cliniche*, Fioriti, Roma 2002, 450-493; GIOVANNI LIOTTI, *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Roma 1998, 77-83; 105-108; ROBERTO LORENZINI – SANDRA SASSAROLI, *Attaccamento, conoscenza e disturbi della personalità*, Cortina, Milano 1995, 82-107; SIEGEL, *La mente*, 69-119.

curo, nell'ambito dell'attaccamento, sono capaci di richiamare alla memoria i ricordi inerenti alle esperienze di attaccamento, sanno valutare gli aspetti positivi e negativi delle vicende infantili. Sono inoltre in grado di riconoscere e parlare in modo più oggettivo dell'influsso di queste esperienze sulla loro vita. Manifestano quindi la capacità di riflettere sulla loro storia, di riconoscere i bisogni di attaccamento, sanno sperimentare i vissuti emotivi e sono in grado di interagire in modo più efficace con gli altri. Le loro rappresentazioni della/e figura/e di attaccamento sono "sicure", non evidenziano cioè questioni irrisolte e disturbanti, che potrebbero bloccare il flusso di informazioni.

Questi adulti mostrano perciò una sufficiente chiarezza a livello mentale ed emozionale, sono consapevoli dei sentimenti positivi e negativi che hanno sperimentato. Sanno rileggere inoltre il passato, riconoscendo il proprio punto di vista infantile e comprendendo anche il possibile punto di vista dei genitori. La lettura degli eventi è quindi sufficientemente decentrata e ampia, capace di integrare le esperienze negative e gli eventi dolorosi, in quanto hanno saputo elaborarli e gestirli. Rivelano pertanto la capacità di organizzare i diversi aspetti del Sé e una discreta tolleranza verso gli aspetti di imperfezione, senza il bisogno di idealizzare se stessi o i genitori.

3.2. *Le rappresentazioni di sé e dei genitori nei soggetti con uno stile di attaccamento insicuro*

Gli adulti che hanno sviluppato uno *stile di attaccamento insicuro evitante o distanziante* non hanno invece, a livello soggettivo, percepito una sufficiente protezione e conforto nel rapporto con le figure genitoriali. Nelle ricerche essi evidenziano una *rappresentazione* interna *del genitore* come di una persona distante emotivamente. Tale rappresentazione può includere impressioni di essere stati rifiutati, nei tentativi di avvicinamento o nelle richieste di protezione, di non aver ricevuto l'aiuto nel momento del bisogno.

In genere questi adulti hanno difficoltà nel ricordare le esperienze specifiche inerenti all'infanzia ed evidenziano un processo di adattamento mentale che porta a ritirarsi dal rapporto con il genitore, a vivere in un mondo isolato, a livello emotivo e comunicativo. Possono anche tendere ad idealizzare i genitori, a descrivere le relazioni con loro solo in modo positivo, ma non sanno ricordare in questo caso episodi specifici e con-

creti. Essi attuano, inconsapevolmente, una separazione tra elementi della memoria semantica (ad esempio, possono dire che il genitore aveva molte attenzioni) e della memoria episodica (non hanno nessun ricordo di una presenza affettuosa del genitore). Il modello della figura di attaccamento può essere quello di una persona assente nel momento del bisogno o indifferente, ostile o rigida, rifiutante e lontana.

Gli studi mettono in luce che l'adulto evitante ha una *rappresentazione di sé* che esclude dalla coscienza gli elementi emotivi. L'immagine di sé è di una persona poco amabile, che ha scarse capacità di suscitare una risposta positiva da parte dell'altro, che si deve quindi mantenere a una certa distanza pur avendo il desiderio di avvicinarsi. Egli evidenzia una forma di adattamento che evita le emozioni nell'interazione con l'altro e inibisce il sistema di attaccamento; le comunicazioni sono quindi piuttosto fredde e distanti. È un soggetto che tende a rafforzare l'indipendenza, il distacco emotivo dagli elementi di disagio, che non attribuisce importanza e svaluta sia le esperienze di attaccamento, sia l'incidenza delle esperienze infantili sulla propria vita.

Nell'adulto evitante, prevalgono spesso sensazioni di distanza e di distacco, sia da sé che dagli altri, che lo portano a tentare di diminuire il senso di frustrazione comportandosi come se non avesse bisogno di nessuno. Le strategie cognitive, per gestire il vissuto di disagio e distanziarsi dal bisogno di attaccamento, possono essere diverse: l'idealizzazione, cioè la rappresentazione positiva del genitore, che evita l'emergere delle emozioni negative di rabbia, di dolore; la svalutazione della figura di attaccamento, attraverso un distanziamento da essa; la sopravvalutazione di sé, che dà un senso di forza e di indipendenza compensativa.

Le esperienze di difficoltà nell'avvicinarsi alla figura di attaccamento portano quindi a sviluppare un'attitudine di ritiro da essa, a non manifestare i propri bisogni. A volte questi soggetti concentrano l'attenzione più sul mondo inanimato e meno sulle persone. Il modello di sé può essere inoltre oscillante, può esserci infatti un modello di sé positivo in ambiti diversi da quello della relazione interpersonale, che potrebbe accentuare una fiducia compensativa in sé e far concentrare troppo l'attenzione su una particolare area personale, rafforzando l'atteggiamento di allontanamento e di distacco dagli altri.

Le persone adulte che hanno sviluppato una modalità di *attaccamento insicura ambivalente o preoccupata*, manifestano, nelle ricerche, una rap-

presentazione della figura di attaccamento come di una persona accessibile ma, allo stesso tempo, imprevedibile, incostante oppure intrusiva. La figura di attaccamento è stata difatti percepita in alcuni momenti come accettante e accessibile, ossia capace di accudire e di proteggere, disponibile alle richieste ma in altri momenti anche come rifiutante e distante, lontana e non disponibile, incapace di rispondere in modo appropriato. L'altro è pertanto percepito come disponibile e responsivo, ma in modo discontinuo e incoerente.

Le esperienze all'origine di questa forma ansiosa di attaccamento possono essere molto diverse. L'oscillazione della disponibilità della figura significativa a rispondere in modo adeguato alle richieste del figlio, di vicinanza e conforto o di aiuto, può rafforzare impressioni di imprevedibilità. Una modalità troppo accentuata di intervento protettivo o di critica, da parte della figura di attaccamento, che limita lo sviluppo di un comportamento più autonomo del figlio può alimentare, invece, vissuti di intrusività. Questi adulti in genere vivono con ansia e preoccupazione il rapporto affettivo, che viene intensamente cercato ma percepito come incerto, in quanto le rappresentazioni dell'altro e di sé sono contrastanti e confuse.

La rappresentazione dell'altro, come di una persona che accetta e che rifiuta, impedisce il consolidamento di un'immagine di sé positiva e stabile. Questi adulti sono capaci di richiamare molti ricordi della loro esperienza infantile, connessi anche ad eventi conflittuali, che suscitano reazioni di rabbia e ansia, ma non sono in grado di integrare le loro esperienze prendendo una giusta distanza dalla situazione. A volte essi possono assumere un atteggiamento di rivendicazione nei confronti dei genitori, nell'incapacità di accettare il limite delle figure significative.

Anche nella *rappresentazione di sé* emergono elementi contrastanti e incoerenti, oscillazioni nella percezione di sé (o buono o cattivo). Il modello di sé non è pertanto unitario ed è molto legato ai cambiamenti che si verificano a livello affettivo. La rappresentazione di sé è caratterizzata da un senso di incertezza e da una certa inquietudine, legati alle esperienze del passato, da vissuti di frustrazione e rabbia, da sensi di colpa, da un'attenzione eccessiva alle risposte della figura di attaccamento, da una ricerca ansiosa di conforto che però lascia sempre un profondo senso di insoddisfazione. I soggetti non si sentono capaci di affrontare le situazioni più difficili da soli e cercano l'appoggio degli altri, tendono a relazionarsi con chi offre protezione e sicurezza. Per evitare di perdere la vicinanza con la

figura significativa, essi accentuano allora la tendenza ad agire per mantenere il rapporto, convinti che tale rapporto va meritato e conquistato con le proprie prestazioni. La tendenza al controllo continuo della figura di attaccamento esprime quindi il tentativo ansioso di diminuire il rischio dell'imprevedibilità nel rapporto con lei.

I risultati delle ricerche evidenziano anche la possibilità di rappresentazioni mentali di tipo *disorganizzato o disorientato*. In questo stile di attaccamento prevalgono dei meccanismi dissociativi nei processi di memoria e nell'organizzazione delle informazioni. Questo stato della mente confuso e disorientato può essere dovuto a traumi che si sono subito precocemente, oppure a traumi o lutti irrisolti e non elaborati dalla figura di attaccamento. Può anche essere collegato a relazioni disorientanti che hanno fatto prevalere profonde sensazioni di paura, di isolamento, di terrore, di collera, oscillazioni tra il bisogno di avvicinarsi alla figura di attaccamento e, contemporaneamente, di allontanarsi da essa, perché veniva percepita spaventata o come spaventante. I modelli di sé e della figura di attaccamento possono essere, in questi casi, molteplici e incoerenti, caratterizzati dalla presenza di aspetti contraddittori e non conciliabili tra di loro.

Quando è presente un vissuto di attaccamento disorientato la *figura di attaccamento* può essere percepita con un senso di minaccia, di pericolo da cui ci si deve difendere, attraverso la fuga o l'ostilità, ma potrebbero anche esserci ricordi di momenti positivi di interazione, percezioni di momenti di conforto, che non possono però essere integrati in modo coerente in una rappresentazione unitaria.

In questi soggetti la *rappresentazione di sé* non presenta un senso di unità e di continuità, prevale l'instabilità emotiva insieme alla poca capacità di organizzazione cognitiva coerente. L'immagine di sé è di un soggetto impotente e vulnerabile, in pericolo costante di fronte a una realtà esterna minacciosa. Nello stesso tempo il soggetto può percepirsi come responsabile della paura o dell'ostilità che la figura di attaccamento esprime, quando egli si relaziona con lei, oppure può cercare di confortarla e proteggerla²⁰. Queste diverse immagini contraddittorie sono però

²⁰ I risultati delle ricerche indicano che i modelli multipli di sé sono presenti negli adulti che hanno un'immagine di sé come di una persona responsabile della paura della figura di attaccamento, o che si rappresentano capaci di consolare e proteggere il genitore, oppure in chi si raffigura come debole e spaventato nella relazione con le figure di attaccamento (cf LIOTTI, *La dimensione*, 103-104.)

incompatibili e ostacolano l'organizzazione unitaria della rappresentazione di sé.

4. Le relazioni filiali: un laboratorio in cui si costruiscono le competenze relazionali

I modelli di interazione, attraverso cui si attua lo scambio tra il bambino e i genitori, iniziano ad organizzarsi nei primi mesi di vita a livello di rappresentazioni rudimentali presimboliche. Il bambino riconosce gradualmente le interazioni che sono ricorrenti, le prevede e le ricorda, le generalizza e inizia così ad organizzare in modo rudimentale le immagini sensoriali, le informazioni percettive, quindi le sue esperienze. Da queste iniziali rappresentazioni si sviluppano poi, verso la fine del primo anno di vita, le rappresentazioni simboliche di sé e dei genitori²¹.

La relazione che si instaura tra i figli e i genitori si basa quindi su processi che interiorizzano gli scambi interattivi e portano a specifiche rappresentazioni. Le emozioni che si sperimentano in questi scambi permeano le rappresentazioni con determinate tonalità affettive e incidono sull'organizzazione delle diverse esperienze. Le emozioni che sono state sperimentate più frequentemente in queste interazioni forniscono un senso di coerenza interna nonostante il passare del tempo, un senso di continuità dell'esperienza di sé in relazione con gli altri²².

Le prime esperienze relazionali sono pertanto attivamente presenti nella memoria di ogni persona, con i vissuti emotivi piacevoli o spiacevoli corrispondenti. Le esperienze che si sono ripetute con una certa regolarità costituiscono dei "modelli" di esperienza, che attivano determinate aspettative di scambi reciproci e specifiche strategie di regolazione emotiva.

²¹ Cf. BEATRICE BEEBE – FRANK M. LACHMANN, *Infant Research e trattamento degli adulti. Un modello sistemico-diadico delle interazioni* [Infant Research and Adult Treatment: Co-constructing Interactions, New York, The Analytic Press 2002], Cortina, Milano 2003, 12-13; 59-61; 109-112.

²² Cf. ROBERT N. EMDE, *L'esperienza relazionale nel bambino piccolo: aspetti evolutivi ed affettivi*, in ARNOLD J. SAMEROFF - ROBERT N. EMDE, *I disturbi delle relazioni nella prima infanzia* [Relationships Disturbances in Early Childhood. A Developmental Approach, New York, Basic Books 1989] Boringhieri, Torino 1991, 46; 55-56.

4.1. Relazioni filiali e processi di regolazione emotiva

Le esperienze emotive vissute nei primi due anni di vita sono codificate nella memoria implicita di ogni persona ed esercitano il loro influsso sul modo di percepire la realtà, sulle emozioni e sui comportamenti individuali. Man mano che il bambino registra dei successi nello scambio relazionale, costruisce un nucleo di sé positivo, una rappresentazione di sé come di un soggetto competente ed efficace e rappresentazioni degli altri come di persone affidabili. Apprende inoltre a stabilire dei confini più delineati tra sé e gli altri. I processi di sintonizzazione emotiva con i genitori, il sentirsi cioè capito da loro, dà il senso di esistere nella mente dell'altro, di essere riconosciuto e considerato. Questa "corrispondenza" affettiva implica una disponibilità affettiva da parte del genitore e costituisce una forma di empatia che facilita l'emergere dell'autoregolazione emotiva nel figlio.

Al contrario, le esperienze in cui la regolazione dell'adulto è vissuta in modo negativo accentuano le aspettative di una regolazione disturbata, cioè di esperienze di contrasto, di perdita di controllo, di rottura. In questo caso il figlio sperimenta un fallimento nello scambio comunicativo con i genitori e ha più difficoltà nel gestire gli affetti negativi. Diventa prioritaria, in queste situazioni, la necessità di regolare gli affetti negativi; l'attenzione si concentra maggiormente su di sé e ciò ostacola e limita lo scambio con gli altri²³.

Le differenze qualitative nelle rappresentazioni delle relazioni filiali si basano pertanto sui modelli precoci di interazione e possono influenzare le esperienze successive. I modelli interattivi che si organizzano rappresentano, in particolare, il Sé in relazione con l'altro, quindi la relazione interpersonale in cui ciascuno svolge un particolare ruolo. Le esperienze di sintonizzazione affettiva e di regolazione delle emozioni da parte dell'adulto, permettono lo sviluppo della capacità di autoregolazione degli stati emotivi, in particolare aiutano a ridurre l'attivazione fisiologica, e rafforzano l'esperienza di controllo sul proprio corpo. Al contrario, le esperienze in cui la regolazione dell'adulto è vissuta in modo negativo accentuano le aspettative di una regolazione disturbata, cioè di esperienze

²³ Cf. EDWARD Z. TRONICK, *Le emozioni e la comunicazione affettiva nei bambini*, in CRISTINA RIVA CRUGNOLA (a cura di), *La comunicazione affettiva tra il bambino e i suoi partner*, Milano, Cortina 1999, 53-56.

di contrasto, di perdita di controllo, di rottura, o di una sovr eccitazione emotiva che è difficile da gestire²⁴.

Quando la persona adulta evoca dalla memoria le immagini delle figure genitoriali, oppure quando l'adulto interagisce direttamente con i propri genitori, possono riattivarsi sentimenti ed emozioni²⁵ latenti di diversa tonalità. A questo proposito Damasio rileva che ogni immagine, sia quando è evocata nella memoria, sia quando è percepita direttamente nell'ambiente, è sempre accompagnata da qualche risposta emotiva. Le *emozioni positive* sono collegate a una sensazione di benessere e di piacere, mentre le *emozioni negative* (di angoscia, di paura, di tristezza, di disgusto), sono associate a sensazioni di dolore. Quando si richiama la rappresentazione di un genitore (o di un'altra persona significativa) vengono immediatamente richiamati i dati sensoriali relativi agli scambi attuati con quella persona, cioè le immagini registrate nella memoria esplicita. Sono però anche riattivate le reazioni emotive e motorie sperimentate nei confronti di quella persona, che sono registrate nella memoria implicita²⁶.

Le esperienze precoci di alcune reazioni dei genitori nei confronti di affetti negativi espressi dal bambino possono, in particolare, incidere sullo sviluppo di particolari strategie di regolazione affettiva. Segnalo due strategie che vengono utilizzate soprattutto nei confronti di una relazione filiale di attaccamento che suscita affetti contrastanti: la strategia della disattivazione e la strategia di ipervigilanza²⁷.

Nel caso della *disattivazione* il soggetto si allontana dal vissuto emotivo negativo, ignora le impressioni emotive positive, reprime il bisogno di affetto e assume una forma di distacco emozionale dalle figure significative. Il distogliere l'attenzione dall'altro, il disconnettersi emotivamente

²⁴ Cf. BEEBE – LACHMANN, *Infant*, 157-170.

²⁵ Per Antonio Damasio il termine emozione indica una rapida e intensa risposta dell'organismo, mentre il sentimento è la rappresentazione mentale di un'emozione, uno stato del sentire che diviene conscio. L'emozione è una manifestazione della "logica della sopravvivenza", cioè di regolazione dello stato interno dell'organismo per prepararlo a una reazione specifica (cf. DAMASIO, 53-65.)

²⁶ Cf. *ivi*, 76-79; 197.

²⁷ Cf. CAROL MAGAI, *Affettività, immaginazione e attaccamento: modelli operativi dell'affettività interpersonale e della comunicazione emozionale*, in JUDE CASSIDY – PHILLIP R. SHAVER (a cura di), *Manuale dell'attaccamento. Teoria, ricerca e applicazioni cliniche*, Fioriti, Roma 2002, 890-908.

permette di evitare l'emergere delle emozioni e quindi di un possibile turbamento interno. Quando, invece, la strategia è quella dell'*ipervigilanza* c'è l'amplificazione dell'affettività, con vissuti conflittuali molto intensi, sia positivi che negativi. L'attenzione si concentra infatti in modo eccessivo sulla figura di attaccamento e si intensificano i vissuti di preoccupazione e di frustrazione, di collera e di rifiuto.

Nel vissuto di relazione filiale della persona adulta possono esserci pertanto nuclei di difficoltà connessi ad emozioni che non sono state obiettivate ed elaborate, che si manifestano attraverso reazioni emotive intense o forme di chiusura e blocco di fronte alle figure significative. Quando alcuni comportamenti sono fonte di disagio e di sofferenza, per sé e per le persone a cui si è strettamente legate, è opportuno riflettere sulle proprie esperienze per diventare più consapevoli dei *processi emozionali* che sono *registrati, sia nel corpo che nella mente*, per poterli comprendere e gestire in modo più adeguato.

Le esperienze relazionali di attaccamento con i genitori caratterizzate da conflittualità possono facilmente attivare, soprattutto in circostanze di stress, stati emozionali negativi e difensivi, in cui le persone coinvolte si sentono sole, separate e isolate. In queste circostanze esse non sono in grado di rimettere a fuoco l'importanza del legame, della sintonizzazione con l'altro e innalzano facilmente muri difensivi che possono esprimersi attraverso comportamenti aggressivi o mediante forme di ritiro. Il muro difensivo impedisce però di riflettere su di sé, sulle proprie emozioni e rende incapaci di capire le emozioni e il vissuto delle persone significative²⁸.

Le rappresentazioni e il vissuto di relazione filiale possono pertanto essere contrassegnati dalla capacità di regolazione emotiva, da scambi comunicativi improntati alla comprensione e collaborazione oppure dalla fatica nella regolazione delle proprie emozioni, dalla difficoltà di sentirsi in sintonia e di comprendere il vissuto emotivo dell'altro, da dinamiche ambivalenti sia di rifiuto ostile che di bisogno di contatto. Una adeguata capacità di regolazione emotiva implica di saper riflettere sulle proprie esperienze relazionali e sui propri stati affettivi, di saper mantenere un sufficiente equilibrio tra gli affetti positivi e negativi, di saper moderare e gestire le proprie risposte affettive negli scambi relazionali.

²⁸ Cf. SIEGEL, *Errori*, 66-68.

4.2. Relazioni filiali ed interiorizzazione morale

Nella relazione con i genitori il figlio/a interiorizza interessi, valori, norme, ed elabora rappresentazioni di valori e di regole che facilitano il suo sviluppo sociale e morale. Quando i genitori hanno uno stile autorevole coniugano la *funzione di sostegno* e la *funzione di guida* e possono diventare un valido riferimento, sia a livello affettivo sia a livello etico. Essi rispondono infatti ai bisogni dei figli di ricevere cura, protezione, fiducia e all'esigenza di essere guidati, regolati e orientati.

Un'esperienza filiale in cui si è percepita la cura responsabile dei genitori fornisce gli elementi affettivi vitali di protezione e cura affettuosa e rappresenta una "base sicura" del ciclo personale di vita. Oltre all'aspetto affettivo, la cura responsabile dei genitori si esprime anche in uno stile educativo autorevole che orienta il processo di crescita, attraverso l'acquisizione del senso del limite e del rispetto delle norme, ed è un patrimonio di notevole valore lungo il corso della vita. Gli aspetti normativi permettono di comprendere il significato di ciò che è buono e giusto attuare, di ciò che, invece, è da evitare, per sé e per gli altri. Pongono inoltre di fronte al senso del limite, personale o situazionale, e orientano verso l'acquisizione di principi di valore, all'elaborazione di mete ideali verso cui tendere. I genitori sono quindi persone autorevoli, quando sanno coniugare, nel rapporto con i figli, l'affetto con la disciplina, il sostegno con la fermezza.

Quando i genitori accentuano, invece, solo l'aspetto dell'affetto o solo l'aspetto della legge, possono attivare vissuti e stili di relazione problematici. Se si focalizza infatti solo il polo dell'affetto il figlio può rimanere come invischiato nello stile invasivo e iperprotettivo dei genitori, può rinchiusersi in forme di egocentrismo e non elaborare il senso degli altri. Se, al contrario, si pone in rilievo soltanto il polo della legge, della norma il figlio può percepire che i suoi bisogni non sono considerati e potrebbe sviluppare forme di adesione esteriore alle norme, motivate dalla paura, oppure forme di ribellione più o meno aperte, vissuti di imposizione²⁹.

Nella relazione tra genitori e figli avviene quindi una trasmissione esplicita ed implicita di valori e norme, che costituiscono per i figli un fon-

²⁹ Cf. EUGENIA SCABINI – VITTORIO CIGOLI, *Il familiare. Legami, simboli e transizioni*, Corina, Milano 2000, 115-116.

damentale modello di riferimento. I figli interagiscono in modo attivo nel processo di ricezione dei valori trasmessi, in una dialettica di scambio che implica accoglienza, interiorizzazione, contrasti, resistenze e differenziazione, rispetto a quanto è trasmesso.

Il desiderio dei genitori di trasmettere il patrimonio acquisito, nel corso dell'esperienza, si incontra così con l'aspettativa del figlio di essere orientato, nel processo di adattamento e di inserimento nella società. I valori morali connessi alla giustizia, all'onestà, al rispetto degli altri, alla responsabilità sono veicolati nello scambio relazionale tra genitori e figli, in un determinato contesto sociale che, a sua volta, propone valori che possono essere in sintonia o dissonanti, creando in tal modo una maggiore conflittualità. Un patrimonio valoriale condiviso, che si è elaborato attraverso lo scambio con i genitori e processi di riflessione, crea un senso di appartenenza, di solidarietà, di continuità e, nello stesso tempo, stimola a un rinnovamento continuo e a modalità creative nell'espressione dell'eredità viva che è stata trasmessa³⁰.

4.3. Relazioni filiali e qualità della comunicazione con gli altri

Le emozioni, come è stato rilevato, hanno un ruolo fondamentale nell'attribuire un valore e un significato piacevole o spiacevole, alle esperienze. I processi di organizzazione del Sé si fondano sulla regolazione delle prime emozioni, delle comunicazioni emotive che si creano tra i genitori e i figli. Determinate modalità di apprendimento di regolazione delle emozioni e di rappresentazione delle relazioni di attaccamento portano in seguito a particolari modalità di interazione e comunicazione interpersonale.

I modelli interiorizzati delle figure significative dei genitori sono un punto di riferimento costante, a livello cognitivo ed affettivo per ogni individuo. Se il rapporto è stato sufficientemente adeguato e ha fornito un senso di sicurezza emotiva di base, facilita l'emergere del senso degli altri e di una maggiore disponibilità nei loro confronti. Quando, invece, la persona ha difficoltà nell'integrare le percezioni e i vissuti legati alle sue esperienze con le persone significative, ha più difficoltà nel decentrarsi da sé.

³⁰ Cf. DANIELA BARNI, *Trasmettere valori. Tre generazioni familiari a confronto*, Unicopli, Milano 2009, 55-66.

Anche la percezione degli altri può essere poco differenziata, i propri vissuti tendono allora a confondersi con i vissuti degli altri oppure c'è il rischio dell'uso di eccessive tendenze difensive, motivate dalla necessità di proteggersi dal senso di minaccia percepito nel rapporto.

Una maggiore comprensione dell'incidenza delle prime esperienze relazionali sul proprio stile comunicativo può aiutare ad affrontare, se è necessario, questioni irrisolte e vissuti emotivi contrastanti. Per giungere a questo tipo di comprensione è però necessario capire la *differenza tra la rappresentazione mentale di un'esperienza relazionale e la capacità di riflettere sull'origine di tale rappresentazione*. Occorre cioè *distinguere tra il pensare a un'esperienza*, a una persona e *la capacità di riflettere sul proprio modo di pensare*, tra l'esperienza affettiva che può essere ricordata e l'elaborazione di tale esperienza.

Occorre infatti tener presente che i processi difensivi che si attivano precocemente attuano delle esclusioni di alcuni elementi della realtà, creano delle scissioni o distorsioni a livello di processi percettivi, affettivi, cognitivi, attentivi, di memoria³¹. Quando gli aspetti cognitivi e affettivi delle rappresentazioni di sé e delle figure significative presentano elementi troppo dissonanti non vengono integrati: si può così consolidare un vissuto di insicurezza personale che rende più instabile e precario il rapporto con l'altro.

L'importanza della capacità di "mentalizzare" integrando elementi cognitivi ed affettivi

Un aspetto essenziale del processo di crescita personale è di diventare gradualmente capaci di *tenere in considerazione sia il proprio stato mentale sia lo stato mentale degli altri*, cioè di riflettere sui propri pensieri, sentimenti, desideri, intenzioni, convinzioni, comportamenti e su quelli degli altri. È importante imparare a ripensare le esperienze soggettive per poter capire l'altro «dal di dentro», apprendere cioè a «mentalizzare». Occorre perciò non fermare l'attenzione solo sui comportamenti esteriori

³¹ Cf. MARY MAIN, *Conoscenza metacognitiva, monitoraggio metacognitivo e modello di attaccamento unitario (coerente) rispetto a un modello di attaccamento multiplo (incoerente). Dati e indicazioni per la ricerca futura*, in IDEM, *L'attaccamento. Dal comportamento alla rappresentazione*, Cortina, Milano 2008, 214; 237.

delle persone, ma cercare di riflettere sui processi mentali che li attivano.

La *capacità di mentalizzare* corrisponde alla capacità di rappresentarsi i contenuti della propria mente e i contenuti di altre menti. Aiuta a percepire e a comprendere il comportamento (proprio e degli altri) in termini di stati mentali intenzionali (cioè di bisogni, sentimenti, credenze, mete, propositi). È quindi un processo che porta a riflettere sulla propria mente, sulle proprie intenzioni, desideri e pensieri e a riflettere sulla mente degli altri. Le emozioni negative intense possono però incidere sulla capacità di mentalizzare, perché inducono comportamenti e risposte impulsive che impediscono di riflettere, mentre le emozioni positive aumentano le capacità percettive e cognitive dell'individuo.

La persona capace di “mentalizzare” è più in grado di regolare le proprie emozioni e ha la possibilità di mettersi in rapporto in modo costruttivo con gli altri. Chi sa mentalizzare è capace, quando riflette sulla propria esperienza, di *avere presente nella mente il proprio stato*, i propri *desideri e scopi* e, quando riflette sul comportamento di un'altra persona, di *tenere presenti* nella propria mente *il possibile stato, desideri e fini dell'altra*. Il cercare di essere consapevole degli stati mentali, propri e altrui, permette di regolare gli affetti e di relazionarsi in modo più adeguato nello scambio interpersonale. Si diventa capaci di “sentire”, a livello affettivo, e di “pensare”, cioè di *riflettere sul sentire, integrando emozioni e cognizione*.

La capacità di mentalizzare porta a una maggior comprensione nel rapporto interpersonale, facilita l'emergere di un senso di empatia nei confronti degli altri, favorisce un *senso di connessione interna e di connessione con gli altri*. L'empatia è, infatti, una risposta affettiva allo stato interno di un'altra persona, che implica rappresentazioni dello stato interiore dell'altro.

Lungo il corso della vita diventa pertanto importante saper riconoscere i propri stati mentali, soprattutto emotivi, in modo tale da poter contemporaneamente “pensare” e “sentire”. Ciò permette di integrare gradualmente le emozioni e le cognizioni, di distinguere e separare il vissuto emotivo del passato dal vissuto presente, di distinguere le aspettative dalla realtà, di differenziare la propria esperienza da quella altrui³². Me-

³² Cf. JON G. ALLEN, *Il mentalizzare in pratica*, in IDEM – FONAGY PETER (a cura di), *La mentalizzazione. Psicopatologia e trattamento* [Mentalization-Based Treatment, Chichester, Wiley & Sons, 2006], Il Mulino, Bologna 2008, 31-45; PETER FONAGY, *L'approccio allo sviluppo sociale mirato alla mentalizzazione*, in ALLEN – FONAGY, *La mentalizzazione* 91-143.

dianche questi processi si attua una graduale distinzione tra sé e l'altro e si sviluppa il senso dell'altro.

L'importanza di "saper comprendere" la prospettiva di un'altra persona

La capacità di *comprendere la prospettiva di un'altra persona*, il suo stato cognitivo ed affettivo, porta allo sviluppo del *senso dell'altro*, come persona distinta da sé. La differenziazione tra il proprio vissuto e quello degli altri consente di riconoscere che gli altri hanno esperienze psicologiche diverse dalle proprie, quindi percezioni, sentimenti, pensieri, valori diversi dai propri.

È fondamentale, anzitutto, la distinzione psicologica tra sé e l'altro e poi la capacità di assumere la prospettiva cognitiva o il ruolo dell'altra persona. Lo sviluppo del senso dell'altro permette di tener presente che l'altro ha una sua individualità e una specifica storia evolutiva, diversa dalla propria. Può rendere più consapevoli delle percezioni, reazioni emotive, pensieri degli altri, che possono essere simili o diversi dai propri. Ciò aiuta a collocare il vissuto dell'altro in un contesto esperienziale più ampio, non ristretto quindi solo alla propria esperienza o alle situazioni contingenti. Si può allora immaginarsi al suo posto, comprendere il suo punto di vista immaginandosi nei suoi pensieri, sentimenti e azioni. Il vivere in modo immaginativo le esperienze altrui aiuta a decentrarsi, cognitivamente e affettivamente, da sé e a percepire l'altro "diverso da sé". Il saper decentrarsi da sé e l'immedesimarsi in un'altra persona è un traguardo evolutivo molto importante e una tappa fondamentale nello sviluppo della capacità empatica³³.

Il decentramento affettivo ha quindi un ruolo rilevante, perché crea una *disponibilità emotiva* che permette di dare una risposta affettiva "vicariante" allo stato affettivo di un'altra persona, di immedesimarsi nei suoi sentimenti positivi o negativi, di sentire con l'altro, mantenendo il *senso dei propri confini* come persona. Il mantenere la coscienza della propria individualità permette di non lasciarsi travolgere emotivamente da forme di identificazione inconscia, in cui si attua una mescolanza e confusione, tra i propri sentimenti e bisogni con i sentimenti e i bisogni dell'altro.

³³ Cf. MILENA STEVANI, *La dimensione evolutiva della capacità di empatia*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 34(1996)3, 347-372.

Nelle relazioni interpersonali occorre pertanto saper distinguere tra i propri vissuti e quelli degli altri, avere la disponibilità delle forze affettive, della propria memoria, dei propri processi cognitivi, saper gestire le frustrazioni e le tendenze difensive. È necessario mantenere in costante interazione la capacità di “sentire” e di “pensare”, di “immedesimarsi” e di “distinguersi” dagli altri.

Dal punto di vista evolutivo la disponibilità empatica verso l'altro *implica* un graduale *decentramento* a livello cognitivo ed affettivo. *Dal punto di vista cognitivo* per poter comprendere il vissuto di un'altra persona occorre aver maturato il senso dell'altro, aver superato lo stato di indifferenziazione psicologica con le altre persone, a livello di pensieri e di sentimenti. È necessario aver sviluppato la capacità di differenziare le caratteristiche specifiche dell'altro e di percepire ciò che egli percepisce o sente, mantenendo cosciente la distinzione dei vissuti.

Dal punto di vista affettivo la capacità di “sentire con l'altro”, di immedesimarsi e partecipare al vissuto altrui richiede un decentramento dal proprio vissuto affettivo, una sufficiente sicurezza emotiva, la capacità di gestire la propria ambivalenza e di riconoscere le tendenze difensive che si attivano in situazioni in cui si è più fragili psicologicamente.

Queste risorse relazionali e comunicative si costruiscono sulla base dei vissuti di relazione filiale e, in particolare, delle modalità con cui si sono gestite le situazioni di conflitto e di frustrazione. Nella relazione tra genitori e figli, è normale che sorgano momenti di conflitto, di incomprendimento dovuti a desideri, obiettivi e vissuti diversi, difficoltà di comunicazione che possono essere percepite come “rotture”. È comunque essenziale poter ristabilire il legame positivo e la collaborazione, cioè poter risintonizzarsi, “riparare” la rottura. Quando, dopo una rottura, non si giunge alla riparazione si può instaurare un senso di profondo distacco emotivo tra il figlio e il genitore che, col passar del tempo, può attivare sensazioni di vergogna, di incomprendimento e solitudine. Quando il *collegamento mentale* con una persona significativa *si rompe*, si percepisce *uno stato di tensione* che necessita di essere affrontato, per evitare che si consolidino forme di chiusura relazionale. È quindi essenziale comprendere le proprie esperienze emozionali e poter risintonizzarsi in seguito, superando il possibile senso di colpa, di blocco e di rabbia che può emergere.

Le interruzioni di sintonia e le divergenze sono aspetti normali delle

esperienze relazionali, anche con le persone più importanti della propria vita. Occorre pertanto guardare a queste esperienze con *realismo e tolleranza*. Ogni esperienza di fatica relazionale può allora diventare un'opportunità di apprendimento di modalità diverse di comunicazione con l'altro. Si tratta di riuscire a ritrovare un *sano equilibrio tra il bisogno di entrare in contatto con gli altri e il bisogno di autonomia*. Occorre inoltre essere coscienti che i sentimenti di frustrazione, di vergogna, di umiliazione e di rabbia, sperimentati nelle relazioni con i genitori, possono riattivarsi in determinate circostanze e portare a stati mentali di rottura relazionale e a reazioni automatiche di difesa. In alcune situazioni, la persona può così essere sommersa da forti emozioni e reazioni difensive, diventare molto vulnerabile nei confronti del giudizio altrui e attivare modalità rigide di risposta, forme di inflessibilità a livello di comportamento.

È anche opportuno tenere presente che le rotture, che potrebbero esserci state in passato con i genitori, vanno superate attraverso nuove opportunità che le situazioni presentano, che divengono così occasioni per una crescita personale e un cambiamento di aspetti meno adeguati. Per avviare un processo di riparazione è però necessario imparare a riflettere, sia sulla propria esperienza sia sull'esperienza delle persone significative, rielaborare le rappresentazioni di sé e delle persone che sono state importanti nella propria vita. Occorre poi riconoscere e rispettare lo stile personale dei genitori cercando vie per la rielaborazione delle rotture, senza arrendersi quando i primi tentativi sembrano fallire³⁴.

5. Dal vissuto filiale alla capacità di prendersi cura

La qualità delle rappresentazioni che ogni persona ha, dell'accudimento ricevuto dai genitori, incide sulla percezione di sé come persona capace di prendersi cura di altre persone. L'esperienza relazionale vissuta come figlio/a si può infatti prolungare nella capacità o nella difficoltà di assumere un ruolo di cura, un atteggiamento generativo che richiede di sapersi dedicare in modo responsabile all'altro, ma anche di lasciare spazio alla realtà dell'altro, diverso da sé.

³⁴ Cf. SIEGEL, *Errori*, 175-189.

5.1. *La capacità di prendersi cura come espressione di un percorso evolutivo*

Alcuni giovani adulti, soprattutto nei contesti occidentali, centrano prevalentemente l'attenzione sul "sentirsi generati" e non hanno ancora elaborato la capacità di generare. Evidenziano un atteggiamento di centrazione su di sé e non sono in grado di comprendere la complessità dei legami filiali che si intrecciano tra le diverse generazioni (nonni, genitori, figli) e che coinvolgono più generazioni.

Il legame e le rappresentazioni delle figure di attaccamento dovrebbero riorganizzarsi lungo il ciclo evolutivo dell'individuo, in modo tale da poter attuare il passaggio dall'aspettativa di essere accettato e amato, alla capacità di dare supporto e cure all'altro. Ciò permette l'assunzione di un ruolo generativo che sa equilibrare l'aspetto del sostegno e l'aspetto della guida nel rapporto educativo. La cura responsabile nei confronti dell'altro richiede comunque di saper gestire i propri vissuti in modo tale da ridurre il rischio di appropriarsi dell'altro ai fini di una gratificazione personale, o di esercitare un potere e controllo eccessivo, che non riconosce e non concede spazi personali di libertà³⁵.

La necessità di andare oltre all'idealizzazione dell'altro e di accettare le "perdite"

La capacità di prendersi cura si costruisce lungo un percorso evolutivo, molto diverso e singolare per ogni persona, che implica il superamento di alcuni passaggi critici o momenti di crisi, che costituiscono una opportunità per attuare dei cambiamenti a livello di rappresentazione di sé e dell'altro. I momenti di crisi sono certamente situazioni di rischio, ma danno anche a ciascuno la possibilità di attuare un cambiamento, di affrontare ed elaborare le proprie aspettative, le idealizzazioni dell'altro o di sé. Offrono l'opportunità di differenziarsi dall'altro e di affrontare le "perdite" che sono necessarie.

L'idealizzazione di sé o dell'altro necessita infatti di essere *superata* per poter vedere sé e l'altro in modo più realistico, con gli aspetti positivi

³⁵ Cf. EUGENIA SCABINI, *Presentazione*, in RAFFAELLA IAFRATE – ROSA ROSNATI, *Riconoscersi genitori. I percorsi di promozione e arricchimento del legame genitoriale*, Erickson, Trento 2007, 13; LUCIA CARLI, *Prefazione. Il ciclo evolutivo dell'attaccamento e il ciclo di vita della famiglia*, in IDEM (a cura di), *Dalla diade alla famiglia. I legami di attaccamento nella rete familiare*, Cortina, Milano 1999, XV; ROSSI – CARRA MITTINI, *La relazione*, 205.

e gli elementi di limite. Il processo di differenziazione tra sé e l'altro porta a superare il vissuto psicologico in cui vengono eliminate tutte le differenze, cioè la tendenza a mantenere un senso di sintonia piena e di annullamento dei confini personali. Il *saper accettare* e gestire le "perdite" di alcuni *elementi della rappresentazione di sé e dell'altro*, di alcune *modalità di legame precedente* può portare a una visione più realistica della relazione, a ridurre l'esigenza che l'altro cambi e ad accettare di relazionarsi alla persona così come è. Può inoltre aiutare a superare la tendenza a mantenere concentrata l'attenzione sulle frustrazioni sperimentate, sottolineando continuamente ciò che non si è ricevuto.

Fondamentalmente si tratta di lasciare da parte, di "perdere" i desideri e i sogni inerenti al tipo di relazione desiderata e di imparare a cogliere il valore del presente, di ciò che è possibile attuare nell'oggi, "qui ed ora". Sicuramente sono passaggi critici, resi a volte più difficili a motivo dell'attività incessante del pensiero e dell'intensità del vissuto affettivo, che si focalizzano sulle possibilità che non si sono realizzate e impediscono di accettare l'esperienza del limite, quindi della rinuncia al proprio desiderio, alle proprie aspettative³⁶.

Nella donna/uomo adulta/o, alcuni aspetti della relazione stabilita con i genitori possono essere sia elementi di forza sia componenti di fragilità. La capacità di prendersi cura, *non in modo episodico* ma stabile, *non solo* nei confronti delle persone con cui esiste una sintonia o con cui ci si può identificare per alcuni elementi di similarità, si basa infatti su un *iter evolutivo* in cui intervengono molteplici fattori.

Attraverso processi di identificazione con i genitori il figlio/a interiorizza, cioè assume dentro di sé aspetti della rappresentazione della figura materna/paterna e si coinvolge intensamente a livello emotivo. Ciò porta a percepire alcuni elementi dell'altra persona come importanti per sé, a concentrare cioè l'attenzione su alcuni interessi, ruoli, valori, ideali che diventano particolarmente significativi. La rappresentazione di sé subisce quindi una modificazione in base alla stimolazione fornita dal modello che coinvolge emotivamente. Importanti capacità relazionali sono connesse ai processi identificatori che si attuano con una pluralità di modelli diversi, lungo il corso del ciclo vitale dell'individuo. *L'integrazione delle identificazioni* attuate con i genitori è comunque fondamentale, in quanto permette la maturazione della coscienza

³⁶ Cf. MICHELE MINOLLI – ROMINA CONI, *Amarsi, amando. Per una psicoanalisi della relazione di coppia*, Borla, Roma 2007, 13-171.

za morale e l'assunzione di determinati valori e modelli ideali di riferimento.

L'identificazione con una madre sufficientemente sensibile favorisce l'emergere della capacità di comprensione cognitiva ed emotiva degli altri, attiva una maggior disponibilità ad accettare la responsabilità di prendersi cura degli altri. Sicuramente queste risorse relazionali implicano l'elaborazione delle esperienze e percezioni di sé e dell'altro contrassegnate da vissuti affettivi contrastanti, la tolleranza delle dinamiche ambivalenti, l'accettazione degli inevitabili elementi di frustrazione che ogni relazione comporta, la valorizzazione del patrimonio di scambio emotivo e cognitivo con i genitori.

Le dinamiche relazionali che si sviluppano, in particolare, tra la madre e la figlia/o assumono un valore rilevante nell'evoluzione dell'individuo e la capacità di identificarsi con essa, unita alla capacità di differenziarsi da essa, hanno un ruolo non trascurabile per lo sviluppo della capacità di prendersi cura. Chiaramente occorre sempre tenere presente che tale relazione non è mai isolata: si intreccia infatti con altre relazioni e con una serie di influssi ambientali collegati tra loro.

Possibili difficoltà nello sviluppo della capacità di prendersi cura

Quando il figlio/a non riesce a identificarsi con aspetti positivi della figura materna o paterna oppure quando accentua solo aspetti negativi nelle rappresentazioni genitoriali, permane in una posizione difensiva e reattiva. Ciò può portare all'incapacità di integrare le precedenti esperienze relazionali, positive e negative, con i genitori e a scindere immediatamente, anche nella vita reale, gli elementi frustranti da quelli gratificanti. In queste situazioni la persona non è capace di provare empatia nei confronti degli altri e ha notevoli difficoltà nell'affrontare le frustrazioni che la vita presenta. A livello relazionale può sperimentare tendenze ad isolarsi o a reagire in modo impulsivo, assumere atteggiamenti di esigenza affettiva o di eccessiva protezione verso gli altri. *La difficoltà di integrazione personale* può pertanto riflettersi nel comportamento incostante e contraddittorio, in una dinamica conflittuale di rapporto con una figura materna o paterna percepita come poco disponibile, da cui si è preso troppa distanza oppure con cui si è mantenuta una relazione di costante contrasto³⁷.

³⁷ Cf. MILENA STEVANI, *La maternità in una prospettiva evolutiva*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 26(1988)1, 67-85.

I risultati di una ricerca attuata da Wendy Haft e Arietta Slade su un gruppo di donne, assumendo il modello teorico dell'attaccamento, offrono elementi di riflessione sul rapporto tra il vissuto di relazione filiale e la capacità di sintonizzarsi con l'altro. In questa indagine si voleva verificare se le differenze esistenti tra un gruppo di madri, nella capacità di accedere alle proprie emozioni ed esperienze passate, influenzava la loro capacità di riconoscere le emozioni nei figli. Si è riscontrato che le donne evitanti e distanzianti tendevano a negare i loro sentimenti e le reazioni negative, usavano l'idealizzazione per mantenere il controllo del vissuto emotivo, ed erano incapaci di riconoscere i bisogni di affetto del bambino. Emergeva inoltre la tendenza a distorcere gli affetti negativi del piccolo, a respingere i suoi bisogni di conforto e di rassicurazione, la tendenza a sintonizzarsi piuttosto con le manifestazioni di indipendenza del bimbo.

Le donne ambivalenti evidenziavano, invece, un alternarsi di vissuti di rabbia e di dipendenza e una incapacità a soffermarsi sul sentimento di tristezza e di abbandono del piccolo, perché ciò poteva attivare le proprie forti esperienze emotive irrisolte³⁸. I dati di altre ricerche evidenziano che le esperienze emotive con cui il genitore non si sintonizza restano facilmente al di fuori delle esperienze che si condividono con gli altri, col rischio della negazione di questi eventi. Nel caso invece in cui la madre si sintonizza con un'emozione negativa, il bambino potrebbe tendere a ricreare questo stato emotivo negativo, in quanto è una delle poche possibilità che ha per mantenere un senso di unione con la madre.

I risultati di diverse indagini empiriche convergono nel rilevare che le persone adulte che hanno sviluppato uno stato della mente evitante o distanziante, rispetto all'attaccamento, a livello emotivo mantengono un certo distacco e sembrano non aver bisogno degli altri, fanno fatica a sintonizzarsi con gli altri. I soggetti in cui prevale invece una forma di attaccamento ambivalente e che, a volte, hanno percepito atteggiamenti intrusivi da parte dei genitori, percepiscono un forte senso di vulnerabilità personale e hanno un'intensa paura di perdere il rapporto con gli altri. Tutto ciò incide sull'atteggiamento e sulla comunicazione che si instaura

³⁸ Cf. WENDY L. HAFT – ARIETTA SLADE, *Sintonizzazione affettiva e attaccamento materno*, in CRISTINA RIVA CRUGNOLA (a cura di), *La comunicazione affettiva tra il bambino e i suoi partner*, Cortina, Milano 1999, 170-184.

con le altre persone, sulla capacità di percepire i loro bisogni e di prendersi cura, in modo adeguato, delle loro necessità³⁹.

5.2. *Importanza dei processi di differenziazione e di connessione nella relazione della figlia con la madre*

Il senso di essere figlia è una componente fondamentale dell'identità femminile, ma non si può dare per scontato nell'evoluzione personale, in quanto l'organizzazione mentale delle relazioni con la madre può essere contrassegnata da rappresentazioni con tonalità emotive positive o negative, non sempre adeguatamente integrate. Il rapporto della figlia con la madre può essere in realtà caratterizzato dalla percezione di aspetti di similarità e di differenza, da dinamiche di autonomia e di identificazione, ma può anche evolversi in dinamiche conflittuali ambivalenti in cui il desiderio dello scambio con la madre si scontra con reazioni di ostilità e rifiuto nei suoi confronti.

Un *sano rapporto con la madre* può portare al rafforzamento del senso della propria identità femminile, allo sviluppo di determinate capacità relazionali, di interessi, di ideali di realizzazione di sé. Ciò permette di elaborare un senso di valore personale, una maggior capacità di gestire l'ambivalenza in sé e nelle relazioni con gli altri, di maturare le proprie scelte personali. Possono però anche consolidarsi forme di identificazione in cui la giovane o la donna adulta tende ancora a mantenere un legame indifferenziato con la madre, contrassegnato da dinamiche di unità illusoria in cui non sono ben delineati i confini tra sé e l'altra persona. In altri casi può invece essere troppo accentuato il bisogno di indipendenza nei confronti di una madre percepita come iperprotettiva e invasiva. Possono pure esserci forme di identificazione inconscia con l'immagine debole e svantaggiata della madre e, quindi, di sé come donna⁴⁰. Può inoltre accentuarsi il rifiuto di ciò che è percepito come debolezza nella madre e la tendenza a sviluppare atteggiamenti mascholini e dominanti.

Anche l'integrazione delle esperienze di *rapporto col padre* svolge certamente un ruolo significativo per lo sviluppo del senso di identità fem-

³⁹ Cf. SIEGEL, *La mente*, 280-289.

⁴⁰ Cf. CATERINA ARCIDIACONO, *Introduzione*, in IDEM (a cura di), *Identità genere differenza. Lo sviluppo psichico femminile nella psicologia e nella psicoanalisi*, Angeli, Milano 1991, 22.

minile, per l'accettazione della propria femminilità e per un'interazione costruttiva con l'altro sesso. Un'interazione sufficientemente positiva della figlia col padre comporta un senso di valorizzazione di sé, una condivisione di valori, un arricchimento della vita affettiva. Un rapporto inadeguato col padre può invece accentuare dinamiche di interazione conflittuale con l'altro sesso o rafforzare forme di attaccamento esclusivo alla madre. Interventi frustranti del padre che svalutano la femminilità, o l'assenza di coinvolgimento nel rapporto con la figlia, possono rinforzare il rifiuto per la femminilità o il timore per la mascolinità.

Il processo di differenziazione e individuazione della figlia rispetto alla madre

Secondo Janet Surrey è centrale, nel rapporto che la figlia stabilisce con la propria madre, che essa possa realizzare un processo di crescita in cui sviluppa la sua autonomia, ma nello stesso tempo costruisce legami di reciprocità. Quando si crea un legame che ha la qualità della reciprocità c'è un impegno nei confronti dell'altra persona, cioè sorge interesse, attenzione, partecipazione emotiva, c'è il desiderio di comprendere l'altra e di essere riconosciuta da lei, di gestire le inevitabili conflittualità. Ciò permette lo sviluppo della capacità di "connessione" psicologica, una predisposizione che è presente, ma che necessita di essere attivata mediante gli scambi interpersonali, prima con la madre e poi con altre persone durante il ciclo di vita.

Il *processo di individuazione e separazione dalla madre* è necessario per delineare i *confini personali*, ma va attuato costruendo, contemporaneamente, legami profondi con lei in cui si matura un *senso di connessione psicologica*, di empatia che amplia le frontiere della propria esperienza, comprendendo e includendo anche l'esperienza dell'altra persona significativa. Più che di separazione si tratta di attuare un processo di crescita in cui avvengono dei cambiamenti graduali nella relazione. Il rapporto della figlia con la madre dovrebbe cioè evolversi e trasformarsi lungo il percorso evolutivo passando da forme iniziali di unità simbiotica oppure di contrapposizione conflittuale, a forme più empatiche in cui si è in grado di collegare bisogni diversi, esperienze diverse, sapendo integrare componenti di vicinanza e di distanza.

Quando però questo non si realizza, possono permanere relazioni

conflittuali tra la figlia e la madre che evidenziano la frustrazione del desiderio di connessione e che alimentano sensi di ansia, di rabbia, di impotenza nel gestire un rapporto di importanza fondamentale. In queste situazioni permane nella figlia un vissuto di forte ambivalenza tra la tendenza all'autonomia e la difficoltà a separarsi psicologicamente. Il vissuto di vuoto e di mancanza di amore, di attenzione, di comunicazione, di sostegno, di protezione porta allora a tentare continuamente di avere delle risposte, esigendo e rivendicando ancora quanto si pensa di non avere ricevuto⁴¹.

La crescita del rapporto tra figlia e madre va quindi intesa come mediata da processi di *differenziazione* e di *individuazione*, cioè di separazione delle rappresentazioni di sé dalle rappresentazioni della madre, e dallo sviluppo della capacità di interconnessione, cioè della capacità di essere in relazione, di immedesimarsi, di partecipare, di ascoltare. La relazione con la madre è centrale per l'evoluzione di ogni essere umano e, in particolare, per lo sviluppo psichico femminile⁴². Ovviamente occorre sempre considerare la *relazione tra figlia e madre in uno specifico contesto sociale* che veicola determinate aspettative, richieste di ruolo, modelli di donna che possono facilitare oppure ostacolare l'interiorizzazione dell'esperienza relazionale della figlia con la madre.

Lungo il corso della vita è quindi necessario riuscire a *differenziare l'immagine fusionale* e indifferenziata della madre, tipica delle prime forme di identificazione primaria, *dall'immagine della madre come donna* adulta con cui ci si può identificare. Occorre riconoscere che la madre ha dato un sostegno lungo gli anni della crescita personale, che è stata il primo ponte attraverso cui si è conosciuta la realtà circostante, che ha elementi di similarità ma anche di differenza rispetto al proprio Sé. Secondo Jessica Benjamin il nodo cruciale del processo di differenziazione personale è il "*riconoscimento*" dell'altro e ciò implica l'accettazione del fatto che l'altro esiste in modo autonomo, *non solo in funzione del proprio Sé*. Si può così superare la contrapposizione tra il proprio Sé e quello dell'altro, perché non c'è spazio solo per il proprio sé o, al contrario, non esiste solo il sé

⁴¹ Cf. JANET SURREY, *Crescita in connessione: il modello del "Sé in relazione" nello sviluppo psichico femminile*, in CATERINA ARCIDIACONO, *Identità genere differenza. Lo sviluppo psichico femminile nella psicologia e nella psicoanalisi*, Angeli, Milano 1991, 74-82.

⁴² Cf. CATERINA ARCIDIACONO, *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Angeli, Milano 1994, 24; 67.

dell'altro a cui ci si deve sottomettere. È possibile allora impostare un rapporto sulla base di un rispetto reciproco.

Il riconoscimento permette di conciliare le tendenze alla dipendenza con l'affermazione di sé, aiuta a rendersi conto che l'altro è diverso da sé, ma che per alcuni aspetti è anche simile a sé. *L'identità e la differenza* possono allora coesistere e rafforzarsi in un movimento continuo di attenzione a sé e all'altro. Il senso del legame diventa così più reale, si accetta l'autonomia dell'altro e si può superare la tendenza a controllarlo o a volerlo cambiare⁴³.

È quindi fondamentale ancorare il senso del proprio Sé alla relazione fondante e significativa che è alla base della capacità di connessione con sé e con gli altri e, nel caso di rapporti conflittuali, è opportuno cercare di ristabilire i legami che sono vitali e salvaguardano il senso di sé. Chiaramente ciò richiede di *diventare più consapevoli* delle esperienze relazionali con la propria madre, di darsi conto delle forme di identificazione illusoria con una madre ideale oppure delle forme di rifiuto, di opposizione, di risentimento nei confronti di una madre di cui non si accettano i limiti. Diversamente si può rimanere legate al desiderio illusorio di una relazione incondizionata con una figura materna ideale e non si accolgono gli aspetti di limite della madre reale. È inoltre fondamentale riconoscere e accettare le dinamiche emotive contrastanti e riconciliarsi, gradualmente, con la propria storia relazionale⁴⁴.

L'importanza di "riscoprire" la relazione con la propria madre

A livello educativo ritengo sia necessario *aiutare* le ragazze e le giovani a *riscoprire l'importanza della relazione* con la propria madre, per comprendere e valorizzare quanto è stato assimilato e interiorizzato in questo rapporto vitale. Ciò consente di superare la tendenza a mantenersi solo sul piano della richiesta esigente che non considera l'altra come persona, ma la vede solo in funzione di sé.

Ciò implica passaggi graduali: anzitutto di saper «ripensare» alla pro-

⁴³ Cf. JESSICA BENJAMIN, *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose* [The Bonds of Love, Pantheon Books, New York 1988], Rosenberg & Sellier, Torino 1991, 29-52.

⁴⁴ Cf. CAROL GILLIGAN, *Con voce di donna, Etica e formazione della personalità* [In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Harvard University Press, Cambridge 1982], Feltrinelli, Milano 1987, 86.

pria madre per *scoprire la persona*, la donna che si nasconde dietro alla madre. È poi importante cercare una comunicazione con lei nella sua peculiarità di persona e, per fare questo, occorre provare a costruire una relazione che ha alla base non solo il proprio bisogno che esige, che cerca un rapporto gratificante per sé. È infatti necessario costruire una relazione fondata su un sano desiderio di scambio che sa però attendere, che sa lasciar cadere la pretesa di essere subito corrisposta, che sa anche rinunciare considerando i vari aspetti della realtà⁴⁵. Questo può, ad esempio, far attuare il passaggio da un atteggiamento in cui prevale il bisogno, passivo o esigente, di considerazione e di comunicazione, a un atteggiamento più autonomo di disponibilità e di scambio, accettando i limiti in cui è possibile concretizzare la comunicazione.

Nell'ottica di uno sviluppo delle varie dimensioni della persona è necessario mirare alla conquista di una separazione e autonomia psicologica nei confronti della madre, in un processo non di contrapposizione ma di continua *differenziazione e interconnessione*. Il processo di differenziazione dalla madre è quindi di fondamentale rilevanza, ma è altrettanto importante il legame di un sano attaccamento, il desiderio di comprendere e potenziare il rapporto con la madre.

È quindi opportuno non creare dicotomie tra l'elaborazione del senso di identità personale e l'esigenza di relazione. Occorre infatti essere attenti a non atrofizzare le potenzialità relazionali perseguendo modelli unilaterali di sviluppo, ristretti all'orizzonte dell'affermazione di sé in contrapposizione all'altro. Tali modelli, particolarmente accentuati oggi, in diversi contesti socioculturali, sono riduttivi e delimitano in confini troppo ristretti l'evoluzione della personalità⁴⁶.

Il saper riconoscere e accettare la specificità e le differenze individuali può così far emergere le potenzialità e le risorse insite in ogni persona. Può ridurre le dicotomie tra la tendenza all'affermazione di sé e l'esigenza di stabilire legami con gli altri, tra l'esigenza dell'autonomia e l'esigenza della connessione con gli altri. Il contesto culturale odierno, soprattutto nelle società occidentali, evidenzia una accentuazione e stimo-

⁴⁵ Cf. MARIE DI BLASI – TECLA SCANDURA, *Per una nuova epistemologia della soggettività femminile*, in ANGELA M. DI VITA – PAOLA MIANO (a cura di), *Ritratti in chiaroscuro. Costrutti psicologici delle differenze di genere*, Angeli, Milano 2011, 195.

⁴⁶ Cf. MILENA STEVANI, *La reciprocità: una sfida per lo sviluppo umano, femminile e maschile*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 37(1999) 2, 197-227.

lazione della tendenza all'affermazione personale, per cui è urgente un impegno comune di ricerca ai fini di delineare percorsi evolutivi che permettano alle nuove generazioni di *crescere sia nell'ambito dell'autonomia sia dei rapporti intersoggettivi*.

Una crescita che, per essere integrale, non deve solo mirare alla formazione di abilità relazionali superficiali o di competenze tecniche, che sono sicuramente anche importanti, ma deve tenere piuttosto presente l'elaborazione di immagini di sé più adeguate e in connessione con la storia personale. Tali rappresentazioni non devono perciò contrapporsi in modo difensivo alle immagini di altre persone, sottolineando solamente le differenze, ma devono includere il senso di sé e il senso dell'altro.

Occorre quindi tener conto del processo di individuazione e del processo di attaccamento. È necessario riconoscere sia le differenze sia le similarità, con la propria madre, in quanto è proprio il riconoscimento e l'accettazione della similarità, nei suoi aspetti di forza e di limite, che rinforza il senso di identità nella tappa dell'adolescenza e lungo il corso della vita. Secondo Peter Fonagy, Mary Target e Gyorgy Gergely la sfida più forte è quella di accettare la similarità. Quando, invece, la figlia/o attua una rivendicazione troppo accentuata della propria differenza, può segnalare una modalità di relazione difensiva con l'altro, una non accettazione del limite. Chi ha un senso di connessione e di similarità con il *caregiver* può tollerare di separarsi, in seguito, per intraprendere un percorso personale nella vita e, nello stesso tempo, mantiene vivo lo scambio e la comunicazione con la persona significativa⁴⁷.

5.3. *Percorsi di integrazione dei vissuti e di riconciliazione con i genitori che si dispiegano lungo il corso della vita*

La mente umana ha la capacità di coordinare le diverse esperienze, nel corso del tempo o in un determinato momento. Quando alcune informazioni ed esperienze vengono collegate tra di loro, si colgono elementi che prima non erano stati considerati e altri aspetti possono essere relativizzati.

⁴⁷ Cf. PETER FONAGY – GYORGY GERGELY – ELLIOT L. JURIST – MARY TARGET, *Regolazione affettiva, mentalizzazione, e sviluppo del Sé* [Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self, University College of London, London 2002], Cortina, Milano 2005, 229.

Apprendere a “dare un senso” alle proprie esperienze di figlia/o

Nei processi di integrazione le emozioni svolgono un ruolo centrale, in quanto gli stati mentali, caratterizzati da intensa paura o forte rabbia, che non sono integrati, possono essere isolati dalla coscienza e interferire con la capacità di adattamento. L'integrazione delle esperienze è, d'altra parte, un processo continuo che dura tutta la vita. Inizia però, come è stato evidenziato, nei primi anni, attraverso l'elaborazione di determinati modelli di attaccamento di sé e dell'altro, che possono creare un senso di coesione interna oppure di vulnerabilità e conflittualità relazionale.

Diventa quindi importante riuscire a creare una maggiore coerenza all'interno della mente, attuando *collegamenti tra esperienze diverse*, cercando di “dare un senso” alle proprie esperienze, mediante l'integrazione di processi riflessivi, emozionali e somatosensoriali che collegano le varie immagini, per ridurre l'incoerenza interna. Non è sufficiente cercare di creare spiegazioni della realtà relazionale basandosi solo su deduzioni razionali, che lavorano sulle informazioni coscienti e stabiliscono relazioni di causa ed effetto. È infatti necessario tener conto anche delle informazioni degli stati affettivi e della memoria implicita, che possono attribuire un particolare senso alle esperienze.

Durante l'intera esistenza la mente cerca di creare un *senso di coerenza nelle esperienze* interne e interpersonali. L'acquisizione di una maggior capacità di connessione interna e interpersonale può dare maggior coerenza alla mente, creare un senso di vitalità e di coinvolgimento più profondi nella normalità delle esperienze quotidiane. I processi di integrazione permettono lo sviluppo di un senso di congruenza mentale nel flusso delle informazioni, l'incoerenza invece è caratterizzata dal contrasto tra rappresentazioni o bisogni conflittuali⁴⁸.

Ogni esperienza nel corso della vita può essere un'occasione per apprendere dei significati più profondi, che non sono solo legati ai dati esterni, ma che aiutano a penetrare maggiormente nella complessità dei vissuti relazionali. Quando l'attenzione si concentra troppo sulla realtà ideale desiderata o sui valori da realizzare, senza considerare la componente di limite personale e situazionale, può esserci il rischio di rifiutare

⁴⁸ Cf. SIEGEL, *La mente*, 293-326.

l'errore degli altri, il limite da cui sono scaturite delle conseguenze che esercitano un influsso sul vissuto personale.

La relazione filiale è basilare per l'organizzazione della personalità e comprende tutto ciò che si è sedimentato nella persona a livello di rappresentazioni, di norme, di valori, di modelli di comportamento. Secondo Ivan Boszormenyi-Nagy e Geraldine Spark all'interno di ogni famiglia si crea una trama di lealtà, cioè di responsabilità tra le persone, che implica delle aspettative reciproche sull'impegno di ciascun membro. Questi impegni di lealtà costituiscono delle "fibre invisibili ma solide" che mantengono uniti i membri tra di loro.

La *cura della relazione*, cioè il saper mantenere un atteggiamento di interesse fattivo per l'altro, è una qualità tipica del legame familiare che assume forme diverse, in base ai processi cognitivi, affettivi e all'orientamento etico delle persone. Per quanto riguarda la relazione tra il figlio/a e il genitore la cura del legame dovrebbe sfociare nella riconoscenza, cioè nel "riconoscere" le proprie origini e quanto si è ricevuto nello scambio intergenerazionale⁴⁹.

La "cura" della riconoscenza e della relazione

L'identità personale si fonda sulla relazione filiale, la posizione di figlio/a è una componente che non viene meno lungo il corso dell'esistenza, ma è piuttosto il significato che si attribuisce a questa relazione che assume modalità diverse. Ogni persona ha il compito di una lenta e graduale riorganizzazione della relazione con le due figure genitoriali nel corso della vita.

La rappresentazione di sé come figlia/o va infatti collocata all'interno di una storia multigenerazionale. L'inizio di ogni percorso di vita è diverso in quanto sono differenti le risorse e i vincoli che sono presenti nei genitori, sono diverse le difficoltà dovute a fattori sociali esterni che interagiscono e possono pesare sulla famiglia.

La *cura della riconoscenza e la dinamica della lealtà* permettono di sentire e individuare ciò che lega le diverse generazioni, di riconoscere e

⁴⁹ Cf. IVAN BOSZORMENYI – GERALDINE SPARK, *La lealtà*, in VITTORIO CIGOLI (a cura di), *Terapia familiare: l'orientamento psicoanalitico*, Angeli, Milano 1983, 150-155; EUGENIA SCABINI, *Psicologia sociale della famiglia. Sviluppo dei legami e trasformazioni sociali*, Boringhieri, Torino 1997, 80-83; 93.

consolidare il senso di reciproca appartenenza⁵⁰. Includono anche la capacità di saper comprendere e «perdonare», se necessario, i limiti o gli errori dei genitori. Ciò aiuta ad attenuare i vissuti emotivi contrastanti nei loro confronti e a ridurre le forme di allontanamento psicologico o fisico da loro.

Il *perdono* deve chiaramente attuarsi a livello cognitivo, affettivo e comportamentale per avere una forza trasformante e per ridare una nuova forma al legame interpersonale. A livello cognitivo richiede una riorganizzazione dell'immagine di sé e dell'altro, comprendendo che ciò che è stato motivo di dolore non è stato intenzionale, ma piuttosto connesso ad atteggiamenti non consapevoli o all'intervento di molteplici fattori.

A livello affettivo è necessario rielaborare i vissuti conflittuali, le aspettative frustrate, riconoscere le disillusioni e accettare il contrasto tra il desiderio e la realtà. A livello comportamentale è fondamentale ristabilire il rapporto con l'altro, uno scambio che certamente sarà a livelli diversi ma che concretizza il perdono in comportamenti concreti. Il perdono costituisce infatti una grande risorsa a livello relazionale che può riattivare il senso di connessione con l'altro.

Il riuscire a dare un senso alle esperienze, che possono essere state percepite come eventi negativi o contrastanti con le proprie attese, aiuta a “normalizzare” le situazioni critiche e a collocare il disagio vissuto in un contesto più ampio. Questo dà la possibilità di avviare dei cambiamenti positivi anche nei casi di relazioni filiali più difficili⁵¹.

Saper attuare processi di riconnessione e riconciliazione

I processi di *riconnessione e riconciliazione*, come sottolinea Froma Walsh, possono attuarsi in ogni momento della vita, quando si comprende il valore che essi possono avere per sé e per l'altro. Si tratta di apprendere a sanare le ferite relazionali attraverso una visione più ampia, che sa contestualizzare le difficoltà e le avversità sperimentate.

Il processo di crescita offre diverse possibilità di integrare le espe-

⁵⁰ Cf. GIANCARLO TAMANZA, *Cura dell'eredità familiare*, in EUGENIA SCABINI – GIOVANNA ROSSI (a cura di), *Le parole della famiglia*, Vita e Pensiero, Milano 2006, 144-148.

⁵¹ Cf. GIORGIA F. PALEARI – CAMILLO REGALIA, *Il perdono nella letteratura psicologica*, in EUGENIA SCABINI – GIOVANNA ROSSI (a cura di), *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 193-216.

rienze meno positive e di imparare a sviluppare una *prospettiva diversa, più realista e meno autocentrata*. Nelle relazioni filiali ci sono spesso dei conflitti, più o meno intensi, che vanno obiettivati, compresi e affrontati. Possono esserci stati dei motivi di delusione e di rabbia che necessitano di essere riconosciuti e gestiti, ci sono rappresentazioni di sé e dell'altro che vanno rielaborate e modificate. Gli aspetti di sé più fragili, legati a bisogni vitali che non sono stati compresi e riconosciuti dai genitori, molte volte non sono riconosciuti e accettati in sé. Potrebbero anche non essere riconosciuti negli altri e far rimanere in un'attitudine di ostilità e di rifiuto.

Le questioni relazionali che sono rimaste irrisolte possono condizionare e bloccare la capacità di vedere con uno sguardo più sereno e realistico i genitori e quindi incidere sul modo di rapportarsi con loro. Soprattutto quando i conflitti sono stati più intensi può essere forte l'ambivalenza che si prova nei loro confronti e può essere più difficile riconoscere gli elementi di fatica e di limite che ci sono stati nel rapporto, si può sentire una resistenza ad affrontare l'esperienza di dolore, ma è necessario avere il coraggio di farlo.

Occorre pertanto riflettere e cercare di *comprendere anche le esperienze dei genitori*, mettere insieme alcuni frammenti della loro vita per capire le loro fatiche e i loro punti di forza, per considerarli nella loro concretezza di persone che hanno dovuto affrontare difficoltà e ostacoli nella loro esperienza di vita.

Chiaramente è un processo di riconciliazione che richiede coraggio e forza per *perseverare nell'impegno* e necessita a volte di *tempi lunghi*. Attraverso questo impegno di riconciliazione si possono rivalutare in modo diverso i vincoli e le risorse della relazione con il padre e la madre. Si possono valorizzare le *risorse trascurate* e si colgono le opportunità, che ancora esistono, di superare le barriere e le resistenze a riconciliarsi. Si apprende così a cercare delle vie per riavvicinarsi, a prendere l'iniziativa dello scambio, a non arenarsi e reagire in modo negativo quando non ci sono risposte positive ai primi approcci, a continuare nell'impegno di riavvicinarsi, affrontando gli ostacoli che si incontrano.

Ciò aiuta a non fermarsi a una visione statica e negativa dei possibili limiti dei genitori, ma ad elaborare una visione più profonda della loro storia personale. Permette di *passare da una visione riduttiva e parziale dell'altro a una visione più ampia*, che sa integrare gli elementi positivi e quelli negativi, da un atteggiamento contrassegnato da reazioni affettive

estreme (o...o) che assolutizzano gli eventi, a un atteggiamento che sa riconoscere e accogliere sia la componente negativa sia quella positiva (ad esempio la madre ha aspetti di durezza e di disponibilità, il padre è una persona responsabile ma fa fatica a comunicare).

La consapevolezza della complessità delle esperienze che hanno segnato la vita dei genitori e la propria vita può aiutare ad integrare queste esperienze, a riconnettersi con l'altro e a riconciliarsi. Chiaramente gli eventi non si possono cancellare, ma è possibile *cambiare la percezione di questi eventi*, si possono *attenuare* i sentimenti e *i vissuti emotivi contrastanti*, che sono connessi ad essi, e si possono *apprendere stili di comportamento diversi*. Questo dà la possibilità di guardare i genitori in modo differente, di cercare di cambiare il proprio modo di relazionarsi con loro, di lasciare cadere la pretesa che cambino, cogliendo le opportunità di relazione che si presentano. Anche quando gli eventi sono stati particolarmente critici è importante andare oltre l'esperienza negativa e orientarsi in una direzione costruttiva⁵².

Si impara allora a *fare il passo verso* i propri genitori, a dare qualcosa di sé, non perché si è obbligati a farlo ma per una scelta libera, motivata dall'affetto e dalla gratitudine, in particolare quando nelle situazioni concrete della vita essi diventano più fragili e vulnerabili. Il legame con i genitori può raggiungere allora un livello di intimità relazionale più profonda e il rapporto emotivo può essere caratterizzato da una profonda tenerezza.

Il compito evolutivo di riequilibrare il rapporto intergenerazionale

Secondo Donald Williamson⁵³, tra i 30 e i 40 anni un *compito* fondamentale da portare a compimento nei confronti dei genitori è di *superare forme di dipendenza infantile e riequilibrare le dinamiche intergenerazionali*. Tale processo si realizza attraverso eventi e situazioni che si succedono nel corso degli anni. Si tratta di imparare ad essere vicini ai genitori mantenendo i confini personali, non pretendendo che essi cambino, ma

⁵² Cf. FROMA WALSH, *La resilienza familiare* [Strengthening Family Resilience, The Guilford Press, New York], Cortina, Milano 2008, 403-420.

⁵³ Cf. DONALD S. WILLIAMSON, *La conquista dell'autorità personale nel superamento del confine gerarchico intergenerazionale*, in *Terapia Familiare* 6(1982)11,79-87.

recuperando il senso della loro “alterità”, scoprendoli, comprendendoli e accettandoli nella loro umanità.

Molte volte il rapporto che si è stabilito con loro è in funzione del loro essere genitori, *si vedono* cioè *in riferimento a sé, alle proprie attese*, a ciò che hanno dato o non hanno potuto dare ai figli. Spesso prevale un’attitudine di critica, non c’è quindi una conoscenza di loro in quanto persone, una conoscenza delle loro esperienze e dei loro vissuti di uomo e di donna, della loro storia personale.

Per Williamson, questo passaggio evolutivo richiede di essere riusciti a differenziarsi mediante un lavoro di autoosservazione e distinzione rispetto ai genitori, di avere rinunciato all’illusione dell’amore assoluto e alla illusione di una vita facile e lineare.

Richiede anche di aver rinunciato al bisogno di continuare a ricevere nel ruolo di figlia/o e di aver fatto una certa esperienza di un impegno responsabile nei confronti delle nuove generazioni. Solo quando si è percorso un certo tratto di cammino, si può iniziare a provare un *sentimento di “compassione” autentica* nei confronti dell’uomo e della donna che sono stati i propri genitori. Questo sentimento può sorgere solo quando si ha una conoscenza più diretta del significato più profondo dell’esperienza umana dei genitori e si riesce ad accettarla. Di solito esso emerge dopo i 30 anni.

È un percorso molto diverso da persona a persona, ma è umanizzante e può portare a sperimentare un senso di gratitudine che, come nota Melanie Klein, costituisce un’espressione della capacità di amore della persona. Una persona che è in grado di riconoscere e apprezzare ciò che ha ricevuto dall’altro e desidera ricambiare in qualche modo, sa conservare l’amore per l’altro anche quando vede e riconosce i suoi difetti⁵⁴.

6. Dal rapporto con le figure parentali al rapporto con Maria

La vicenda storica di Maria di Nazaret è delineata in modo scarno ed essenziale in alcuni brani evangelici ed ha assunto un grande valore sim-

⁵⁴ Cf. MELANIE KLEIN, *Invidia e gratitudine* [Envy and Gratitude, Tavistock Publications, London 1957], Martinelli, Firenze 1969, 29;31;40.

bolico soprattutto per i cristiani che la considerano un anello fondamentale della storia salvifica. Il riferimento a Lei non è però ristretto all'orizzonte della fede cristiana; è presente in diversi contesti culturali in cui la sua figura è stata presentata, risvegliando esigenze umane profonde⁵⁵. Di Maria conosciamo solo alcuni fatti che la descrivono come una donna profondamente religiosa, che ha vissuto gli eventi fondamentali che segnano l'esistenza umana: eventi di gioia e di dolore, di speranza e di frustrazione, di solitudine e di impegno responsabile.

Dal punto di vista della psicologia della religione il rapporto con Dio, nella religione cristiana anche il rapporto con Maria, riguarda non solo il livello intellettuale ma coinvolge tutta la personalità nella complessità delle sue componenti psichiche. La fede infatti si costruisce e si consolida sulla struttura concreta della persona, che include i motivi coscienti e i motivi meno coscienti, le rappresentazioni di sé e dell'altro, i desideri e i timori, le aspirazioni e le aspettative, cioè il tessuto complesso dell'esperienza psichica individuale.

6.1. *Rappresentazioni dei genitori e modalità diverse di percezione della figura di Maria*

Le rappresentazioni delle figure parentali, che includono le immagini interne delle esperienze vissute, hanno una forte valenza simbolica e un'intensa carica affettiva; esse rendono più attenti e sensibili ad alcuni aspetti della realtà. Queste rappresentazioni esercitano un influsso anche sullo sviluppo dell'atteggiamento religioso della persona in quanto portano a selezionare alcuni aspetti dei contenuti religiosi di fede, concentrano l'attenzione su alcuni elementi della rappresentazione di Dio, mantenendo così un senso di continuità esperienziale⁵⁶. L'immagine interna delle figure genitoriali può orientare anche nel rapporto con Maria mediante un processo di selezione che identifica alcuni elementi e ne trascura altri, facendo concentrare maggiormente l'attenzione su alcuni aspetti della sua figura e attivando particolari dinamiche psichiche.

⁵⁵ Cf. LUCIO PINKUS, *Il mito di Maria. Un approccio simbolico*, Borla, Roma 1986, 10.

⁵⁶ Cf. ANTOINE VERGOTE, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico* [Religion, foi, incroyance. Etude psychologique, Mardaga, Bruxelles 1983], Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 234-242.

Rappresentazioni dei genitori e attenzione selettiva ad alcuni aspetti dell'esperienza religiosa

Un'insufficiente elaborazione del rapporto con le figure parentali, rappresentazioni contrastanti di sé o delle figure significative danno luogo a conflittualità psichiche che possono poi esprimersi anche nel rapporto con le realtà simboliche religiose. Nel rapporto religioso si attivano infatti sia le dinamiche emotive, sia le rappresentazioni mentali delle prime esperienze relazionali significative. In particolare, nella religione cristiana in cui Dio è presentato come Padre e Maria è percepita in un ruolo materno, possono riattivarsi attese profonde di conferma di sé, di considerazione e accettazione, di valorizzazione, e anche sentimenti di timore o di delusione oppure di ostilità connessi alle relazioni interiorizzate.

Come nota Antoine Vergote, il *simbolo paterno di Dio* e il *simbolo materno di Maria* evocano qualità particolari e rappresentazioni mentali riferite a un *modello ideale* di padre o di madre. Nello stesso tempo le rappresentazioni mentali individuali, legate alle specifiche esperienze con i propri genitori, agiscono mediante una proiezione sull'immagine simbolica di vissuti affettivi che possono essere più o meno positivi.

Una rappresentazione positiva e un buon legame con la figura di attaccamento può focalizzare l'attenzione su alcuni particolari dell'immagine di Dio, ad esempio la misericordia, la bontà, la comprensione, la vicinanza alle persone⁵⁷. La rappresentazione di Dio si basa, a livello cognitivo, su specifici contenuti religiosi ma, a livello più profondo, si intreccia con la mappa delle rappresentazioni interne permeate dalle specifiche tonalità emotive che caratterizzano il vissuto personale.

I legami affettivi con i genitori che non sono stati invece elaborati, le esperienze percepite come frustranti possono accentuare processi identificatori idealizzanti, che rifiutano l'elemento di limite umano e ricercano sicurezza nella dimensione trascendente. Quando il bisogno di amore è troppo acuto la persona può infatti orientarsi verso una figura simbolica che viene idealizzata e vista solo in funzione di sé. Questo può portare a forme di relazione religiosa troppo soggettive, che selezionano quegli aspetti dei contenuti religiosi che rispondono ai bisogni di rassicurazione e valorizzazione personale.

⁵⁷ Cf. *ivi*, 243-245; 295-296.

Se non sono state superate le forme di identificazione negativa con le figure genitoriali, che mantengono una rappresentazione negativa di sé, la persona può permanere in forme di conflittualità ambivalente che oscillano tra desideri e speranze insoddisfatte (di conferma, di amore, di sostegno) e forme di risentimento o di ostilità quando i bisogni sono frustrati. Il rapporto religioso può essere così contrassegnato da forme di rivendicazione compensativa, per i legami non elaborati con le figure significative. Le identificazioni negative creano una notevole conflittualità perché l'individuo percepisce un contrasto tra il bisogno di conferma, di amore e la paura di essere frustrato o di essere costretto dall'altro⁵⁸.

Quando invece la persona è in grado di riconoscere la ricchezza del patrimonio relazionale del proprio vissuto filiale, quando cerca di gestire le possibili conflittualità ed ha attuato una riconciliazione con sé e con i propri genitori è anche più in grado di rinunciare alle sue aspettative e pretese nei confronti degli altri, può scoprire le proprie risorse personali, sperimentare un senso di autonomia e sviluppare relazioni differenziate.

Naturalmente è sempre da tenere presente che il processo di elaborazione della rappresentazione di Dio è complesso e legato a una *molteplicità di fattori* personali, culturali, sociali che incidono a livello esperienziale. L'aspetto dell'attaccamento costituisce inoltre solo un elemento del vissuto psichico, riguarda una modalità in cui si può esprimere la relazione interpersonale e la relazione religiosa. La componente dell'attaccamento è sempre da considerare in stretta interdipendenza con altri vissuti dell'individuo, con le diverse motivazioni che possono orientare verso l'esperienza religiosa e anche in riferimento allo specifico contesto socio-culturale in cui la persona è collocata⁵⁹. I percorsi di ogni persona sono quindi unici e molto diversificati.

Lee A. Kirkpatrick avanza *due ipotesi*, confermate da alcuni studi empirici, per spiegare il possibile legame tra i modelli operativi interni, connessi alle relazioni di attaccamento con i genitori, e le rappresentazioni del rapporto con Dio, che ritengo possano essere applicate anche alla relazione con Maria.

⁵⁸ Cf. GERTRUD STICKLER, *Amore-odio filiale e conflittualità religiosa*, in SIPS, *La religione in clinica psicologica*, Convegno Nazionale Bologna, 28 ottobre 1990, Proing, s.l., 1991, 39-47.

⁵⁹ Cf. MARIO ALETTI, *Psicoanalisi e teoria dell'attaccamento. Due approcci a religione e spiritualità*, in GERMANO ROSSI – MARIO ALETTI, *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento*, Aracne, Roma 2009, 112-113.

La prima ipotesi, definita della *corrispondenza*, rileva che le persone che hanno una rappresentazione positiva della relazione con i propri genitori elaborano un'immagine di Dio e della relazione con Lui positive, lo percepiscono come accessibile e disponibile a sostenerli nei momenti di maggiore difficoltà. Quando invece la persona ha dovuto fare a meno del sostegno delle figure significative può elaborare, con maggiore probabilità, una rappresentazione di Dio, e anche di Maria, come di una figura lontana, distaccata, marginale per sé.

L'ipotesi della *compensazione* rileva che chi non ha sperimentato sicurezza nelle relazioni con le figure significative può percepire la relazione con Dio o con altri esseri soprannaturali, considerati come disponibili e sensibili, come una relazione compensativa delle esperienze negative⁶⁰.

È anche da tenere presente che, come nota Rosalinda Cassibba, *una profonda esperienza di fede* può, a sua volta, *incidere* sulla esperienza relazionale del soggetto. Questo però avviene quando è coinvolta tutta la personalità, quando sono riorganizzati i modelli delle rappresentazioni di sé e dell'altro, con ripercussioni sul modo di vivere la relazione nella concretezza del quotidiano⁶¹.

L'esperienza religiosa può stimolare dei cambiamenti quando coinvolge tutta la persona

Nell'esperienza simbolica religiosa la persona percepisce che un particolare segno o aspetto è rilevante per sé⁶². In base ai livelli di rappresentazione che sono attivati, e all'organizzazione personale, l'esperienza può stimolare dei *cambiamenti* che però possono essere a un *livello* più *esterno* o più *profondo*. Quando il cambiamento è esterno si cambiano solo aspetti superficiali del comportamento, ma non si modificano le rappresentazioni

⁶⁰ Cf. LEE A. KIRKPATRICK, *Attaccamento e rappresentazioni e comportamenti religiosi*, in JUDE CASSIDY – PHILLIP R. SHAVER (a cura di), *Manuale dell'attaccamento. Teoria, ricerca e applicazioni cliniche*, Fioriti, Roma 2002, 909-930.

⁶¹ Cf. CASSIBBA, *Legami*, 22-23.

⁶² Cf. MARIO ALETTI, *Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. Verso nuovi punti di vista clinico-ermeneutici*, in DANIELA FAGNANI – MARIA TERESA ROSSI (a cura di), *Simbolo, metafora, invocazione. Tra religione e psicoanalisi. Atti del VI Convegno Nazionale della Società Italiana di Psicologia della Religione*, Milano, 12-13 ottobre 1996, Moretti & Vitali, Bergamo 1998, 14.

relative a sé e agli altri. Quando invece il cambiamento si attua a un livello più profondo, anche le rappresentazioni di sé e degli altri subiscono delle trasformazioni. L'esperienza di relazione con Dio può influire in questo caso a livelli più profondi, in quanto la persona impara a riflettere sulla sua esperienza relazionale precedente e, sulla base della nuova relazione costruita con Dio mediante l'esperienza di fede, cerca di riorganizzare la sua visione della realtà. Ciò contribuisce gradualmente a modificare le rappresentazioni interne, il modo di relazionarsi con sé e con gli altri, stimola a dei cambiamenti a livello comportamentale.

Anche nel caso dell'orientamento verso Dio mosso da dinamiche narcisistiche o di compensazione è da tenere presente che il risveglio di aspirazioni ideali, di bisogni di conferma e di accoglienza proiettati su Dio può essere il punto di partenza che apre una prospettiva diversa, un orizzonte nuovo, la possibilità di una maggiore elaborazione di sé, di un impegno sociale ed ecclesiale, di una progressiva crescita a livello umano e religioso. Qui si colloca il valore dell'*intervento educativo* che sa individuare dove si situa il soggetto e sa orientare gradualmente. È infatti importante far intravedere la meta ideale, ma evitare il rischio di accentuare le tendenze idealizzanti, è bene orientare all'impegno personale e all'accoglienza del limite, personale e delle situazioni⁶³.

Un elemento da tenere presente, dal punto di vista educativo, è di evitare di orientare a forme di idealizzazione religiosa, che amplificano in modo immaginario una realtà a cui la persona si aggrappa ricercando sicurezza. Attraverso questo processo si trasferiscono sull'altra persona o sul simbolo delle qualità positive che si desiderano e si ammirano, ma ci si può allontanare dalla realtà concreta. Come rileva Vergote, il linguaggio religioso stimola l'idealizzazione perché sottolinea l'aspetto della potenza divina, della liberazione dal male e della felicità che Dio darà a coloro che lo accolgono. Questi elementi risvegliano desideri vitali e profondi di armonia, di potenza, di valorizzazione che possono attivare l'orientamento verso Dio. Occorre però mantenersi sempre in *contatto con la realtà concreta*, personale e situazionale, che è il luogo in cui si attua il percorso di fede.

⁶³ Cf. GERTRUD STICKLER, *Ferite narcisistiche e dinamiche dell'evoluzione religiosa*, in MARIO ALETTI – GERMANO ROSSI, *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici all'identità religiosa in una società pluralista*, Centro Scientifico Torinese, Torino 1999, 58-59.

Quando le dinamiche idealizzanti sono troppo accentuate i modelli si ammirano e si esaltano, si amplificano così i vissuti affettivi di ammirazione, di entusiasmo, ma non avviene poi un passaggio ulteriore alla propria vita concreta. Nel momento della frustrazione, dell'incontro con ostacoli e difficoltà, la persona non riesce a riflettere, a stabilire connessioni, non sa richiamare e collegare aspetti del modello ammirato con ciò che sta vivendo.

L'esperienza religiosa integra, in un movimento circolare, un oggetto (persona, simbolo), che è percepito con alcune specifiche caratteristiche, e il linguaggio religioso. L'affettività orienta l'attenzione su specifiche qualità, che sono percepite negli oggetti o nei simboli e che, a loro volta, richiamano il linguaggio, cioè le convinzioni su Dio e sul mondo, che danno un senso più ampio alle diverse realtà. Si possono distinguere, in particolare, due movimenti: uno ascendente, dal visibile all'invisibile, e uno discendente, che si intersecano tra di loro.

Partendo, ad esempio, *da esperienze umane* che danno un contenuto concreto, vissuto e simbolico (bellezza della natura, profondità di uno scambio, oppure contrasto in una relazione), si percepiscono le qualità divine che il linguaggio religioso presenta. Quindi questo movimento ascensionale è molto importante perché dà una densità di esperienza vissuta al linguaggio utilizzato. Attraverso il movimento discendente si parte invece *dal linguaggio religioso* e si calano i suoi significati nei segni della percezione, si ha così un ampliamento del senso umano della realtà. Si passa in questo modo, mediante questi due movimenti, dalla vita concreta al simbolo e dal simbolo alla vita pratica⁶⁴. La comprensione dei vissuti interni, che attivano l'attenzione nei confronti di una determinata realtà, e il confronto con il simbolo, cioè con la realtà esterna a sé, può favorire processi di integrazione delle proprie esperienze.

Rapporto con Maria e vissuto esperienziale

Occorre pertanto essere consapevoli che anche *nel modo di relazionarsi con la figura di Maria* la persona è *presente con tutto il suo vissuto esperienziale*, con i suoi desideri e le sue rappresentazioni mentali, con le sue aspettative e le sue delusioni. Il rapporto con Maria si strut-

⁶⁴ Cf. VERGOTE, *Religione*, 181-191; 282-283.

tura in base a particolari dinamiche psichiche e al messaggio religioso che le mobilita e può, col tempo, se è un'esperienza che coinvolge i vari aspetti della personalità, modificare alcuni elementi del vissuto personale. Le dinamiche che risultano dalla storia personale di ciascuno orientano nella *selezione di caratteristiche diverse* della figura simbolica di Maria, dando luogo a una pluralità di prospettive personali e stili di rapporto.

Il modo di vivere il *legame con Maria* è pertanto legato a un *intreccio* complesso di *variabili*, tra cui hanno anche un peso notevole le esperienze relazionali con i genitori. Si entra in rapporto con Maria, attraverso gli stili e gli atteggiamenti che si sono costruiti nella propria storia personale. Le relazioni significative lasciano tracce nella memoria che portano a riprodurre o a compensare, nelle relazioni adulte, i modelli relazionali sperimentati in precedenza. In particolare, la rappresentazione della madre, che include aspettative, qualità positive e negative, ideali e valori, può avere una sua specifica incidenza.

Un rapporto conflittuale con la madre e con le figure femminili può *influire* sulla relazione con Maria. Ad esempio, a livello di esperienza clinica si riscontra che il tipo di rapporto che la persona ha sperimentato con la figura materna può facilitare la relazione con Maria oppure ostacolarla. Quando permangono, nella donna religiosa adulta, forme di conflittualità con la figura materna è frequente il riscontro di una certa distanza, di una percezione della figura di Maria come di una realtà non significativa nella propria vita.

Il *mondo interno delle rappresentazioni* delle figure genitoriali, permeato da forti vissuti affettivi, *orienta* pertanto anche *nella percezione dell'esperienza religiosa* e degli aspetti che sono significativi per la propria vita. La figura di Maria, a livello simbolico, può esercitare un potere di suggestione ma, per poter agire a livello profondo, richiede passaggi evolutivi di differenziazione e gestione dei propri vissuti, di integrazione del passato relazionale. È su questa base che si può elaborare una rappresentazione più realistica di sé che permette di identificarsi con Maria, di interiorizzare aspetti significativi della sua figura simbolica.

Chiaramente il *riferimento a Maria* sarà molto *diverso lungo il ciclo vitale* della persona. Nell'infanzia saranno percepite e sottolineate alcune caratteristiche più connesse al ruolo materno e a colei che prepara e

orienta alla vita. Nell'adolescenza potrà essere evidenziato maggiormente l'aspetto di capacità di scelta nel collaborare a un progetto che allarga gli spazi personali e che porta a definirsi come persona, a impegnarsi per gli altri. Nell'età adulta potrà essere percepita come compagna di viaggio nel percorso della vita.

6.2. *Alcuni spunti per un confronto vitale con Maria*

Stefano De Fiores sottolinea che la Vergine Maria è un segno rilevante per il cammino di fede religiosa e che il cristiano di oggi tende a un incontro personale con Maria attraverso il contatto con la Parola e un dialogo con lei. Per molti uomini e donne Maria è una figura materna accogliente che fa da ponte per l'incontro con Cristo. La sua figura è significativa per molte persone. Ciò è particolarmente evidente nella storia quotidiana del popolo che stabilisce con lei un dialogo vitale. È un dialogo che nella pietà mariana popolare si traduce in gesti ed espressioni semplici, densi di significato, come può essere il sostare davanti a un'immagine mariana o in un santuario, il portarle dei fiori, il far riferimento con fiducia a lei nei momenti più difficili, legati ai problemi della vita quotidiana.

La figura di Maria esercita però un richiamo stimolante quando è collocata nell'orizzonte globale della vita cristiana e nel tessuto ordinario della vita quotidiana. È quindi fondamentale cercare di inculturare questa figura per renderla più concreta e significativa all'interno dei diversi contesti culturali. Ogni inculturazione dovrebbe portare a un contatto spirituale con Lei, mettendo a fuoco aspetti peculiari della sua figura che sono particolarmente densi di significato in un determinato ambiente. Ogni realtà culturale presenta infatti elementi distintivi che vanno riscoperti e rifocalizzati nel presentare la figura di Maria.

È da valorizzare, ad esempio, il senso profondo della memoria e della venerazione degli antenati di molti contesti africani e asiatici, la religiosità popolare di molte nazioni latino-americane e di gruppi di immigrati che cercano di ricollegarsi alle loro radici culturali e alle tradizioni in cui sono cresciuti. All'interno dell'orizzonte cristiano è importante, in particolare, presentare Maria come una persona che è simbolo di valori di cui il mondo di oggi ha particolarmente bisogno, senza mai staccarsi però dalla vita concreta delle persone, tessuta di speranze,

di conflitti, di conquiste, di delusioni, di gioie, di sfide, di impegno perseverante⁶⁵.

Lucio Pinkus nota che è fondamentale presentare dei *contenuti essenziali ed esistenziali* che siano una sintesi vitale tra l'esperienza della tradizione ecclesiale e le esigenze del tempo presente. Se questa sintesi è centrata sui problemi della vita può essere incisiva, diversamente si può correre il rischio di non tener conto delle trasformazioni culturali che si sono attuate e ci si può fermare a un livello di astrazione intellettuale che non tocca la vita⁶⁶.

Funzione simbolica della figura di Maria

Nel percorso di crescita personale, a livello umano e di fede, la figura di Maria può svolgere un'importante funzione simbolica, in quanto costituisce un esempio e un modello di donna collocata in uno specifico contesto storico, che essa ha assunto con lucidità e in cui ha agito in modo responsabile. Lungo il corso della storia, in base alle varie situazioni storiche e alle specifiche sensibilità culturali, Maria è stata presentata con diverse *categorie simboliche* che sottolineano differenti aspetti della sua figura.

È da osservare che alcune di queste categorie, che la pongono a un livello superiore esaltandone le prerogative che la rendono una creatura eccezionale, sono state particolarmente accentuate. Esse hanno avuto una notevole rilevanza soprattutto in particolari periodi storici e possono essere ancora significative oggi in alcuni contesti socio-culturali e per le persone che sono particolarmente sensibili a questi aspetti. È però da rilevare che, in altri contesti, queste categorie la possono far sentire troppo diversa, lontana dall'esperienza umana oppure potrebbero anche favorire processi di idealizzazione che allontanano dalla realtà quotidiana.

Le scarse informazioni che si trovano nel Nuovo Testamento sulla

⁶⁵ Cf. STEFANO DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Edizioni AMI, Roma 2003, 3; IDEM, *Presenza e significato di Maria in una riespressione culturale e della fede in Italia*, in SERVIZIO NAZIONALE DELLA CEI PER IL PROGETTO CULTURALE E ASSOCIAZIONI TEOLOGICHE ITALIANE, *Identità nazionale, culturale e religiosa*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 162; 172-177.

⁶⁶ Cf. LUCIO M. PINKUS, *Sul processo di fede*, in CARMELO DOTOLO, *Il credo oggi. Percorsi interdisciplinari*, Dehoniane, Bologna 2001, 29-32; IDEM, *La Madonna nella formazione del cristiano*, in AA.VV., *La Madonna nella catechesi. Atti della XI settimana di studi mariani*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1971, 46.

vicenda storica di Maria di Nazaret possono infatti indurre alcune persone a costruire una personalità di donna glorificata, su cui vengono proiettati alcuni desideri personali di potere e grandezza. Il rischio in questi casi è di accentuare *dinamiche di scissione* in quanto, da una parte si rifiutano i limiti della realtà ordinaria e, dall'altra, si tende a idealizzare la figura di Maria che viene vista, anche nella sua vicenda umana, come dotata di ogni perfezione.

Le dinamiche idealizzanti concentrano l'attenzione solo sull'aspetto che attrae, su ciò che si desidera e non riconoscono il limite, non considerano gli aspetti più duri della realtà. Se non si tiene presente anche l'aspetto dell'umanità di Maria si corre il rischio di una esaltazione della sua figura perfetta e di scindere, nella concretezza dell'esperienza quotidiana, gli aspetti di fatica della crescita umana e del cammino di fede di Maria e di ogni persona.

Un altro rischio è di sentirsi indegni di fronte a lei, accentuando le differenze tra la propria vita e la sua, e si può creare un abisso tra la propria esperienza personale di fatica e di lotta e quella di Maria, considerata in modo non realistico. È pertanto *l'integralità dell'esperienza umana e spirituale* che Maria di Nazaret ha vissuto, in un affidamento costante a Dio, che la rende una persona simbolo significativa e stimolante nel cammino della fede sia personale che comunitario⁶⁷.

Paolo VI nell'Esortazione Apostolica *Marialis Cultus* afferma che Maria è «vera nostra sorella» in quanto «ha condiviso pienamente, donna umile e povera, la nostra condizione»⁶⁸. Va quindi considerata *non solo* nei suoi aspetti di *differenza* rispetto a noi, *ma* anche negli elementi di *somiglianza*. Ritengo sia un compito prioritario ed essenziale cercare di accostarsi alla Madre del Signore percepita nella sua esperienza storica personale, cioè come una persona simile e vicina a noi, quindi come nostra compagna nel percorso della vita, a cui ci si può rivolgere con confidenza e fiducia perché ella stessa ha percorso e conosce bene questo cammino.

⁶⁷ Cf. PINKUS, *Il mito*, 75-77; 129-131; IDEM, *Maria di Nazaret fra storia e mito*, Padova, Edizioni Messaggero 2009, 63; IDEM, *Maria, realizzazione totale e perfetta della persona umana*, in AA.VV., *La donna: memoria e attualità. Vol. II, 1. Donna ed esperienza di Dio nei solchi della Storia. Parte prima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 163.

⁶⁸ PAOLO VI, Esortazione apostolica sul culto della Vergine Maria: *Marialis cultus (MC)*, 2 febbraio 1974, n. 56, in *Enchiridion Vaticanum (EV)/5*, Bologna, Dehoniane 1979, 90.

Riscoprire Maria come una donna storica e reale

Mi sembra offra interessanti spunti di riflessione la proposta, avanzata dalla teologa statunitense Elizabeth Johnson, di riscoprire e recuperare Maria come una donna storica e concreta, una *donna ebrea* che ha avuto una sua *specificità* e unica *esperienza, umana e spirituale*, nel contesto storico e culturale in cui essa è vissuta. La sua vita è stata segnata da momenti di luce e di oscurità, di speranza e di lotta, da specifici rapporti familiari e sociali, da un particolare percorso di fede.⁶⁹ Il recupero di questi aspetti evita il rischio di costruire delle interpretazioni speculative sterili, che possono certamente alimentare l'immaginazione, ma si staccano dalla concretezza storica e non stimolano a un confronto costruttivo e vitale con lei.

I riferimenti evangelici a Maria sono scarni, ma offrono linee di riflessione preziose. Non è irrilevante e da trascurare, ad esempio, il fatto che Maria di Nazaret sia vissuta in un ambiente modesto, collocato nella cultura contadina ebraica, oppresso politicamente. È un aspetto che può farla sentire vicina e solidale ai milioni di uomini e donne che sono vissuti e vivono marginalmente nella storia, senza lasciare traccia di sé. L'esperienza dell'emigrazione in un altro paese, che anche Maria ha vissuto, è un evento che può avvicinarla alla condizione di schiere interminabili di profughi e di persone che si spostano continuamente in cerca di uno spazio in cui sia permesso vivere. La sua capacità di riflessione sugli eventi, di anticipazione e previsione di una trasformazione futura della storia, alla luce della fede nelle promesse di Dio, che emerge nell'incontro con Elisabetta, la rendono vicina a chi lavora, con dedizione e perseveranza, per un cambiamento di situazioni e condizioni sociali che mortificano e annientano la dignità delle persone.

Maria di Nazaret va perciò accostata e considerata *sia come persona storica* sia come *figura simbolica*: essa può evocare vissuti, indicare delle mete ideali, stimolare e spronare nel percorso della vita. Lei ha vissuto la sua esperienza umana di donna e di madre e, pur nella scarsità dei dati

⁶⁹ Cf. ELIZABETH JOHNSON, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei Santi* [Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints, The Continuum International Publishing Group, New York 2003], Queriniana, Brescia 2005, 11-12; ELENA BARTOLINI, *Maria di Nazaret, figlia del suo popolo, madre di Gesù nella tradizione ebraica*, in MARCELLA FARINA – MARIA MARCHI (a cura di), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. La pedagogia interroga alcune fonte biblico-teologiche*, LAS, Roma 2002, 87-109.

storici a disposizione, ha offerto un modello di atteggiamenti umani e religiosi che possono orientare lungo la strada dell'esistenza. Può essere pertanto una figura che sollecita all'impegno, alla speranza costruttiva, alla resilienza di fronte agli ostacoli e alle frustrazioni, all'azione perseverante nei confronti di chi è più svantaggiato, a diversi livelli, e ha più bisogno di sperimentare, attraverso chi si avvicina a lui, l'amore salvifico di Dio, rivolto alla totalità della sua persona.

La vicenda storica e simbolica di Maria può diventare, in particolare, un modello, un esempio dei processi di differenziazione, integrazione e riconciliazione a livello umano e religioso. Ogni persona infatti, lungo il corso della sua vita, ha il compito di riflettere sugli eventi, personali e del contesto storico in cui vive, e di integrare costantemente gli aspetti del suo divenire psicologico e sociale, umano e spirituale religioso⁷⁰. Sono proprio gli eventi critici della vita che fanno sorgere interrogativi, che stimolano alla riflessione, a prendere coscienza di determinate realtà, a realizzare scelte più personali, ad adattarsi in modo costruttivo, ad aprirsi ad una progettualità salvifica più ampia.

Il sapere differenziare, nei momenti critici, i diversi elementi che si intrecciano nella situazione che si vive, quindi gli aspetti personali e gli aspetti oggettivi, permette di acquisire una visione più ampia ed evita di concentrare l'attenzione su un solo aspetto. Il rischio di assolutizzare un elemento della realtà, personale o ambientale, è infatti sempre presente. Alcuni momenti di difficoltà costituiscono pertanto una possibilità di attuare dei passaggi molto importanti: da modalità di rapporto più esteriore a un rapporto più profondo con sé e con gli altri, dalle proprie aspettative ideali a un adattamento alla realtà concreta e limitata che interpella, da schemi di azione abitudinari a comportamenti più flessibili.

Stefano De Fiores sottolinea che Maria non è un' «immagine statica da contemplare, ma madre e sorella che ci precede»⁷¹. Ella realizza nella sua persona due aspetti costitutivi dell'individuo: la *responsabilità* e la *relazionalità*. Il suo senso di responsabilità l'ha portata ad essere attenta nei confronti della realtà, a custodire in cuore gli eventi e a riflettere su di essi

⁷⁰ Cf. *ivi*, 208-224; 274-309; PINKUS, *Maria di Nazareth* 63-69; 128; IDEM, *Il mito*, 86.

⁷¹ STEFANO DE FIORES, *Maria, paradigma antropologico per il terzo millennio*, in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Maria "Aurora luminosa e guida sicura" della nuova evangelizzazione*, Editrice Vaticana 2002, Città del Vaticano, 52.

(cf Lc 2,19; 2,50-51). Ha quindi cercato di capire e confrontare i diversi elementi delle situazioni che viveva, di individuare e collegare nella memoria ciò che era chiaro ed esplicito e ciò che, invece, era oscuro, non comprensibile, contraddittorio. La sua capacità di accettazione della realtà, non la realtà “pensata” o desiderata, ma quella concreta segnata da eventi imprevisi e contrastanti, evidenzia una saggezza interiore che sgorga dal saper rileggere le esperienze personali e storiche in un orizzonte di realismo umano e di fede profonda. A livello relazionale Maria esprime nella relazione con Dio il senso della sua creaturelità e la sua autonomia responsabile. Nella relazione con gli altri è capace di intuire il bisogno, di mettersi al posto dell’altro; un profondo senso di solidarietà con Elisabetta, con gli sposi a Cana, con il suo popolo⁷².

Confrontarsi con Maria sugli aspetti della responsabilità e della relazionalità

La memoria di alcune persone va oltre il tempo e la cultura in cui sono vissute, le loro scelte di vita indicano dei percorsi che altri possono percorrere partendo dalla riflessione sulla loro esperienza. Maria di Nazaret è vissuta nella concretezza di una realtà storica, ma la sua esperienza trascende il contesto temporale e culturale in cui è vissuta e può stimolare percorsi differenziati, nella relazione con Dio e con gli altri. I due aspetti strettamente intrecciati, della *responsabilità* e della *relazionalità* che si possono individuare nella sua figura attraverso i passi evangelici in cui si parla di lei, sono elementi importanti per un confronto costruttivo soprattutto in particolari momenti della vita.

Il confronto con Maria, *Madre di Dio*, come figli, può rendere più consapevoli del compito di sviluppare il senso di *responsabilità personale*, riconoscendo ciò che fa parte del proprio bagaglio esperienziale e valorizzando la possibilità di un rapporto con lei, che può rafforzare il processo di riconciliazione anche nell’ambito di possibili relazioni conflittuali con i propri genitori. Può stimolare ad affidarsi emotivamente a lei che ha già percorso uno specifico cammino a livello umano e di fede e ha delineato una strada in cui si intrecciano i molteplici vissuti che caratterizzano ogni esperienza umana. Ciò permette di stabilire una

⁷² Cf. *ivi*, 43-51.

relazione in cui ci si rivolge a Lei attraverso richieste di una intercessione, sostenute però da un impegno personale, superando l'attitudine di attesa passiva di interventi miracolistici senza impegnarsi personalmente⁷³.

Il confronto con Maria, *Vergine dell'annunciazione*, può essere un richiamo ad assumersi le proprie responsabilità, a sviluppare un senso di solidarietà reale nei confronti di chi si trova in condizioni di bisogno, nel contesto socioculturale in cui si vive. Può spronare ad affidarsi a Dio anche nelle circostanze in cui il futuro può sembrare oscuro, sapendo attuare delle scelte e assumendosi determinati impegni nei confronti di sé e degli altri. Ciò però implica che, come Maria, si abbia una sufficiente conoscenza e accettazione della propria realtà personale, che è la base su cui può svilupparsi l'accettazione delle situazioni e della realtà altrui, soprattutto quando sono in contrasto con le proprie aspettative.

Maria esprime questa consapevolezza nel canto del Magnificat, in cui si manifesta consapevole della sua situazione di creatura limitata: esprime una coscienza realistica della propria piccolezza e si rivela, contemporaneamente, una donna aperta ai problemi sociali del suo tempo. È infatti una donna cosciente delle contraddizioni esistenti nel suo contesto storico sia a livello politico che economico, con lucidità vede l'abuso del potere su chi è più svantaggiato e coglie la disuguaglianza sociale. Esprime, nello stesso tempo, la certezza nel cambiamento e nella trasformazione delle situazioni, che Dio può operare nel corso della storia. Non si rassegna passivamente e dà in una specifica situazione di necessità il suo contributo concreto di presenza solidale.

Il confronto con *Maria ai piedi della croce* può aiutare ad affrontare i momenti critici della vita in cui occorre andare al di là del ragionamento e della logica umana, senza cedere a vissuti di impotenza o di aggressività. Maria mostra una grande forza interiore: sa restare accanto al Figlio che viene ucciso, vivendo il dramma dell'impotenza e della complessità delle situazioni personali e storiche che sono motivo di sofferenza e di angoscia profonda. Sono situazioni che, a volte, vanno affrontate direttamente attraverso l'impegno responsabile, condividendo la sofferenza degli altri e, in altre, richiedono di essere accolte con realismo umano e con uno sguardo di fede. Infatti, ci sono situazioni che

⁷³ Cf. PINKUS, *Maria di Nazaret*, 70-71; IDEM, *Il mito*, 128-129.

vanno accettate nella loro opacità e contraddittorietà, perché sono legate a limiti e resistenze personali e a una molteplicità di cause sociali che si intrecciano a vari livelli⁷⁴.

Maria non è quindi vissuta in modo angelico, lontana dalla nostra condizione umana, al di fuori della storia, ma ha affrontato la vita quotidiana, ordinaria, intessuta di gioie e di fatiche, di speranze e di delusioni. Ha probabilmente sperimentato momenti di ansietà, di preoccupazione, di frustrazione, come ogni persona. Ha conosciuto le contraddizioni esistenziali, le difficoltà nel comprendere gli eventi, nel discernere cosa fare, ha condiviso la sofferenza e l'oppressione del suo popolo, la sua vita è stata un pellegrinaggio ininterrotto nella fede⁷⁵.

Riuscire a scoprire la persona nella propria madre, come è stato rilevato, porta a un rapporto diverso con lei, stabilisce un maggior senso di connessione, di sintonia con la sua esperienza di vita. In modo analogo, il riscoprire la persona storica di Maria di Nazaret può aiutare a percepirla più vicina alla propria condizione di creaturalità, può richiamare alla memoria il suo assiduo pellegrinaggio nella fede e nell'amore, una strada percorribile anche da noi.

Il confronto con Maria può così far emergere gli aspetti personali di somiglianza e gli elementi di differenza, può contribuire a rafforzare il senso della propria individualità, differenziata dalla sua, e aiutare a integrare maggiormente le proprie esperienze, favorendo un senso di responsabilità personale. La figura di Maria può perciò diventare un elemento di forza e una risorsa nella propria vita, può essere richiamata nella memoria in diversi momenti in cui è necessario ritrovare dei punti di riferimento essenziali che aiutano a relativizzare la situazione in cui si vive e ad attuare delle scelte personali.

Come il ricordo degli atteggiamenti e degli esempi di vita dei genitori costituisce, in alcuni momenti critici della vita, un elemento di forza per continuare il proprio impegno responsabile, al di là delle contraddizioni che si constatano, così il ricordo di Maria di Nazareth può essere un punto di riferimento costante e vitale. Le immagini interne interiorizzate, dei genitori e di Maria, possono allora diventare elementi significativi e risorse importanti per la propria vita e incidere a livello operativo.

⁷⁴ Cf. PINKUS, *Maria di Nazaret*, 95-96; 113-116; IDEM, *Il mito*, 93-96.

⁷⁵ Cf. JOHNSON, *Vera nostra sorella*, 155-157.

7. Conclusione

Certamente sono molteplici e diversificati i contesti socioculturali in cui può essere presentata la figura di Maria, ma ritengo che ogni persona, al di là della sua appartenenza a un particolare ambiente e a uno specifico credo religioso, possa scorgere in Lei un profondo *realismo umano* e una grande *apertura alla dimensione religiosa*.

Il realismo umano si nota nella capacità di percezione della realtà: il momento critico vissuto dagli sposi a Cana, l'intuizione del bisogno di Elisabetta che stava vivendo l'evento della gravidanza inattesa, la ricerca del figlio il quale non era più con il gruppo che stava tornando da Gerusalemme. Maria è pienamente inserita in un peculiare contesto storico, vive le contraddizioni sociali e culturali del suo tempo, è consapevole delle necessità umane basilari, vede le forti disuguaglianze sociali, la concentrazione delle ricchezze del potere e dei privilegi nelle mani di pochi e la lotta per la sopravvivenza di tanti altri.

Nello stesso tempo è aperta alla dimensione Trascendente, al rapporto con Dio percepito presente nella sua storia personale e nella storia del suo popolo. È una donna che sa vibrare emotivamente, che sa cogliere elementi positivi della realtà, che sa rallegrarsi e gioire profondamente nella visita a Elisabetta, che sa riconoscere la sua dipendenza da Dio e affermare la sua fiducia in Lui nel canto del Magnificat. È una donna che crede nella fedeltà di Dio e nella sua misericordiosa tenerezza per il suo popolo, che dà il suo contributo responsabile affidandosi a Lui.

Il confronto personale con alcuni aspetti della sua esperienza di vita, espressa in modo sobrio nei passi evangelici, può essere uno stimolo a impegnarsi in modo responsabile, per promuovere condizioni che favoriscono la crescita integrale di ogni persona, può incoraggiare nel cammino perseverante di fede e di speranza. Può spronare a prendere in considerazione gli aspetti concreti e semplici della vita, a prestare più attenzione a quanto si snoda nella quotidianità dello scambio relazionale e che costituisce la trama su cui si costruisce ogni rapporto educativo. Può risvegliare o rafforzare un amore creativo che sa intervenire in diversi modi per curare la vita nelle sue molteplici forme. Può incoraggiare a perseverare con fiducia e speranza nella educazione delle/dei giovani in vista del ruolo che possono assumere nel cambiamento sociale ed ecclesiale.

Concludo con due espressioni della preghiera che Papa Francesco

ha rivolto a Maria il 23 maggio 2013, alla fine dell'incontro con i Vescovi italiani: «Madre del silenzio, che custodisce il mistero di Dio, liberaci dall'idolatria del presente, a cui si condanna chi dimentica. Purifica gli occhi [...] con il collirio della memoria [...]. Madre della tenerezza, che avvolge di pazienza e di misericordia, aiutaci a bruciare tristezze, impazienze e rigidità di chi non conosce appartenenza»⁷⁶.

⁷⁶ PAPA FRANCESCO, *Professione di fede con i Vescovi della Conferenza Episcopale italiana*, 23 maggio 2013, in http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130523_omelia-professio-fidei-cei_it.html (15 giugno 2013).

I TRE LIVELLI DELLA FILIAZIONE SECONDO IL NUOVO TESTAMENTO

ROMANO PENNA¹

Nel cristianesimo, ma non solo in esso, è impossibile parlare della filiazione del credente/cristiano senza relazionarla alla paternità di Dio, se non altro perché non c'è l'una senza l'altra. Il suo significato e la sua portata, infatti, dipendono totalmente dall'idea che si ha di questa. Anche a livello naturale, in tanto si è figli in quanto si ha un (certo) padre; d'altronde, come si direbbe con un proverbiale adagio latino, *qualis pater talis filius*²! Per quanto riguarda la dimensione religiosa, questa idea, con l'eccezione probabilmente unica dell'Islam³, appartiene di fatto a tutte le religioni e perciò non rappresenta di per sé l'originalità propria del cristianesimo⁴.

Ma per venire più da vicino alla concezione neotestamentaria della

¹ Docente di Nuovo testamento presso la Pontificia Università Lateranense.

² Questo detto non ha un autore preciso, ma l'equivalente si trova già nel commediografo greco ARISTOFANE, *Uccelli* 767 («è rampollo di suo padre») e ancor più in Ez 16,44 al femminile («Quale la madre tale la figlia»); cf. anche MARCO TULLIO CICERONE, *De officiis* 1,121.

³ L'Islam infatti è probabilmente l'unica religione non solo a non ammettere alcuna paternità di Dio (cf. l'assenza del titolo di *Padre* tra i «99 bei nomi di Allah»), ma perfino a negarla esplicitamente, sia nei confronti dell'umanità in generale sia nei confronti di un qualche personaggio particolare, com'è Gesù per i cristiani (cf. *Corano*, Sura 4,171; 6,100-101; 112,3). Sicché gli appellativi di Dio «clemente e misericordioso» (*Rahmān e Rahīm*), con cui comincia ogni Sura, non richiamano la bontà di un padre ma quella di un sovrano: il padre, cioè, è sostituito dal despota, secondo uno schema frequente di interscambiabilità fra i due (cf. più avanti); o, meglio, la seconda qualifica, che religionisticamente è pur sempre una componente della prima (cioè il Dio è *insieme* padre e signore), prevale sull'aspetto parentale fino ad escluderlo per mantenere intatta la sua totale diversità di natura (cf. LOUIS GARDET, *L'Islam: Religion et Communauté*, Paris 1967, 53-65).

⁴ Cf. in breve la documentazione religionista addotta da WITOLD MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (AB 19), Institut Biblique Pontificale, Romae 1963 (1971²), 20-27. Va aggiunto che addirittura, secondo alcuni fenomenologi della religione, l'idea di una «dea Madre» avrebbe di gran lunga preceduto quella di un Dio-Padre (cf. GERARDUS VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris 1955, 82-94 e 175-180; GIORGIO STACUL, *La grande madre: introduzione all'arte neolitica in Europa*, De Luca, Roma 1963); altri

paternità di Dio e della filiazione ad essa correlata, dobbiamo constatare che si esprime in più di una forma. In effetti il Nuovo Testamento dimostra di essere erede di altre concezioni già preesistenti: di esse, da una parte, si appropria, e, dall'altra, vi costruisce sopra una nuova idea di paternità/filiazione. In concreto, vi troviamo documentati tre livelli o tre diverse modalità del suo manifestarsi: l'una è di derivazione pagana e riguarda la paternità/filiazione universale; l'altra è di origine giudaica e riguarda la paternità/filiazione limitata nei confronti di Israele (e dei discepoli di Gesù); la terza è quella di pretta origine cristiana e concerne la peculiare paternità di Dio nei confronti di Gesù Cristo stesso come Figlio⁵. Qui di seguito intendo dunque offrire un quadro complessivo del tema, distinguendo tra la situazione dei testi e la spiegazione circa l'origine o il parallelismo delle loro affermazioni.

1. La paternità/filiazione universale

1.1. *La situazione*

È raro leggere negli scritti neotestamentari l'affermazione di una derivazione di tutti gli uomini da un solo padre divino, anche se si tratta certamente di testi forti. Di fatto non se ne contano più di tre.

A. Il più evidente proviene dal racconto lucano dell'intervento di Paolo all'areopago di Atene⁶. Qui l'Apostolo si rivolge a un uditorio com-

tuttavia preferiscono parlare semplicemente di «Grande Dea», poiché le funzioni di una primordiale figura divina femminile non sarebbero limitate alla maternità ma comprenderebbero anche quelle della distruzione e del rinnovamento (cf. MARIJA GIMBUTAS, *Il linguaggio della dea: mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Feltrinelli, Milano 1990, 316-317), identificata in definitiva con la Natura eterna. Accenniamo poi soltanto di passaggio alle tesi psicanalistiche di S. Freud, espresse in varie opere (cf. per esempio *Totem e tabù*; *Mosè e la religione monoteista*), secondo cui la religione nasce come ritorno all'infanzia e al suo bisogno di una protezione paterna (cf. JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, Editorial Verbo divino, Estella [Navarra] 1998, 149-172).

⁵ In generale, cf. GOTTLÖB SCHRENK - GOTTFRIED QUELL, *Patër*, in GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT) IX*, Paideia, Brescia 1974, 1111-1306.

⁶ Oltre ai commenti, cf. ROMANO PENNA, *Paolo nell'Agorà e nell'Areopago di Atene (Atti 17,16-34). Un confronto tra vangelo e cultura*, in IDEM, *Vangelo e inculturazione*, San Paolo, Cinesello Balsamo 2001, 365-390.

posto, tra l'altro, da esponenti della cultura greca come alcuni filosofi stoici ed epicurei (cf. At 17,18). Il suo discorso è ben mirato, poiché, dopo un esordio sulla religiosità degli ateniesi (cf. 17,21-23) e prima di passare all'annuncio cristiano vero e proprio (cf. 17,30-31: poi interrotto), si diffonde a parlare di Dio e del rischioso destino della sua ricerca da parte dell'uomo. Ciò che Paolo dice in proposito ha tutto il sapore di una *captatio benevolentiae*, poiché di fatto è condiviso dagli intellettuali che lo ascoltano, anche se non lo sarebbe stato del tutto dal popolino. Egli infatti fa tre affermazioni principali: la prima è che Dio non abita in templi manufatti né ha bisogno di un particolare culto rituale (cf. 17,24-25); la terza è che un tale Dio non ha neanche bisogno di immagini materiali che lo raffigurino (cf. 17,29); l'affermazione intermedia, la più sviluppata, riguarda l'uomo come vera e unica immagine della divinità e destinato alla sua ricerca (cf. 17,26-28). È qui che l'Apostolo ricorre alla citazione di un poeta greco, che gli torna utile per sottolineare la somiglianza esistente tra l'uomo e Dio, col dire che «di lui infatti discendenza noi siamo» (17,28: *toù gàr ghénos esmén = Arato di Soli, Fenomeni 5*)⁷. La qualifica di "padre" certo non è direttamente presente, ma sta ovviamente sullo sfondo. Infatti il greco *ghénos* ha quattro significati fondamentali e tra loro sinonimi ("nascita, discendenza"; "stirpe, famiglia"; "casato, nazione"; "razza, specie"), che richiamano inevitabilmente l'idea di progenitori o antenati diretti⁸. Ebbene, questa discendenza divina vale per "tutto il genere umano" (17,26: *pân éthnos anthrōpōn*), il quale perciò si trova accomunato nell'andare a tastoni (cf. 17,27) verso l'incontro con un dio, che per quanto "ignoto" (17,23) ha comunque il volto di un padre uguale per tutti. Nel NT però questa concezione è sostanzialmente lucana, cioè di tipo redazionale, poiché cozza con l'epistolario autentico di Paolo, dove la paternità di Dio non è mai affermata nei confronti né del mondo né degli uomini in generale ed è invece precisata in senso diretto soltanto nei confronti di Gesù Cristo (cf. sotto) e in senso adottivo soltanto nei confronti dei cristiani (cf. Rm 8,15.23; Gal 4,5s).

⁷ Cf. M.J. EDWARDS, *Quoting Aratus: Acts 17,28*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (ZNW), 83(1992), 266-269.

⁸ Cf. FRANCO MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 1995, s.v.; qui si danno come esempi due passi omerici, in cui l'idea di provenienza è esplicita (cf. *Il.* 6,209: «Non disonorare la stirpe degli antenati [*patērōn*]; *Od.* 4,62: «In voi due non si è spenta la stirpe dei genitori [*tokēōn*]).

B. Una eccezione sembrerebbe essere un testo paolino, in cui è detto che, se pur nel mondo ci sono molti dèi e molti signori, «per noi invece c'è un solo Dio, il Padre, dal quale sono tutte le cose e noi siamo per lui, e un solo Signore Gesù Cristo...» (1Cor 8,6a). Questo sarebbe l'unico caso in cui l'Apostolo sembra affermare la paternità universale di Dio. E ciò sorprende, dato che per lui, come abbiamo appena detto, il rapporto paternità-filiazione tra Dio e l'uomo si gioca non a livello naturale o creaturale⁹, ma per adozione e quindi per grazia. Ma bisogna fare un paio di precisazioni, che ci aiutano a stemperare la sorpresa. L'una è che il passo rappresenta con ogni probabilità la ripresa di una confessione di fede già pre-paolina¹⁰, come risulta dalla sua costruzione bimembre, dai parallelismi con l'ambiente culturale greco e giudeo-ellenistico (stoicismo e Filone Alessandrino), e dal confronto polemico e giudeo-cristiano con la preghiera dello Šemac (ma con lo sdoppiamento della qualifica di "Dio" e "Signore"). L'altra è che la qualifica di Dio come "padre", ben situata a livello cosmologico nella greicità (cf. sotto), nel contesto del pensiero paolino invece non può non acquistare una valenza sia cristologica (= Padre di Gesù Cristo) sia di antropologia soprannaturale (= Padre dei battezzati)¹¹. Probabilmente, dunque, la dizione "il Padre" ha valore parentetico tra «un solo Dio» e la frase ad esso collegata "dal quale sono tutte le cose e noi siamo per lui": essa è posta qui quasi a indicare un nome proprio¹² per specificare qual è il Dio della fede cristiana, la quale lo confessa non come padre dell'universo ma come padre di Gesù Cristo e dei cristiani (vedi più avanti).

C. Un terzo testo, appartenente alla tradizione post-paolina, è nella lettera agli Efesini, dove leggiamo: «Piego le ginocchia davanti al Padre, da

⁹ In ciò è presente una precomprensione di tipo giudaico-biblico, di cui diremo nel secondo paragrafo.

¹⁰ Cf. P.H. LANGKAMMER, *Literarische und theologische Einzelstücke in I Kor. VIII.6*, in *New Testament Studies (NTS)*, 17(1970-71), 193-197; R. KERST, *I Kor. 8.6 - ein vorpaulinisches Taufbekenntnis?*, in *ZNW*, 66(1975), 130-139; R.A. HORSLEY, *The Background of the Confessional Formula in I Kor. 8.6*, in *ZNW*, 69(1978), 130-135; JEROME MURPHY - O'CONNOR, *I Kor. 8.6: Cosmology or Soteriology?*, in *Revue Biblique* 85(1978), 253-267. Tra i commenti, cf. CHRISTIAN WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (THNT 7), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1996, 172-177 ("Exkurs: Das Bekenntnis 1. Kor. 8.6").

¹¹ Cf. *ivi* 173: «A motivo della prosecuzione del testo bisogna ora pensare al Padre di Gesù Cristo, il quale mediante Cristo è anche Padre dei credenti; questa è la caratteristica che contraddistingue l'unico Dio dagli altri dèi».

¹² Analogamente avviene nella seconda metà della confessione, dove «Gesù Cristo» sta a specificare l'identità di colui che è gratificato del titolo di «Signore», che gli è preposto.

cui prende nome ogni stirpe (*pâsa patriá*) nei cieli e sulla terra... Un solo Dio e Padre di tutti (*heîs theòs kai patēr pántōn*), che è sopra a tutto e attraverso tutto e in tutto» (3,14-15 e 4,6)¹³. La prima frase, dato che il termine greco ha il significato concreto di “clan, tribù, nazione, razza, progenie, schiatta”, riconosce che Dio è l’origine ultima della famiglia umana e dei suoi vari tronconi. La sua portata nel contesto è data dall’affermazione precedente, secondo cui Dio ha rivelato il suo mistero alle “genti” (cf. 3,1.6.8) per cooptarle al popolo di Dio e farle diventare «concittadini dei santi» (2,19). La preghiera dell’autore va dunque a un Dio dalle prospettive universalistiche, di fronte al quale non tengono le divisioni create dagli uomini, e la diversità, per non dire la contrapposizione, tra giudei e gentili viene annullata, ancor prima che sia Cristo a diventare “la nostra pace” (2,14) o, meglio, proprio perché Dio in Cristo dimostra di avere un progetto unitario¹⁴.

La seconda frase non è di facile comprensione, dato che il greco ha una serie di genitivi e un dativo plurali (^{6a}...*patēr pántōn* ^{6b} *ho epì pántōn kai diá pántōn kai en pâsin*), da cui risulta difficile stabilire se essi siano di genere maschile (= solo gli uomini) o neutro (= tutte le cose) e quindi se la paternità di Dio vada intesa in senso solo antropologico oppure cosmologico. I commentatori si dividono. A me però sembra meglio distinguere tra il v. 6a e il v. 6b: nel primo, dato il contesto epistolare di tipo parentetico-ecclesiologicalo, non si può fare a meno di riferire il pronome a “tutti” i battezzati, e solo ad essi, come membri dell’unica chiesa, a prescindere dalla loro diversa provenienza giudaica o gentile; nel secondo, invece, riecheggia una formula tripartita di origine greca che afferma la presenza del dio in tutte le cose¹⁵. L’autore sa che Dio, padre dei cristiani, è anche colui che insieme trascende, permea e abita tutte le cose, e perciò vuol dire che colui che fa l’unità del cosmo tanto più deve fare l’unità della chiesa¹⁶.

¹³ Tra i commenti, cf. ROMANO PENNA, *Lettera agli Efesini* (SOC 10), Dehoniane, Bologna 2000²; e ERNEST BEST, *A critical and exegetical commentary on Ephesians*, (ICC), T & T Clark, Edinburgh 1998.

¹⁴ Cf. DANIEL VON ALLMEN, *La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme* (OBO 41), Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg - Göttingen 1981, 225s.

¹⁵ Cf. W. PÖHLMANN, *Die hymnischen All-prädikationen in Kol 1,15-20*, in ZNW, 64(1973), 53-74.

¹⁶ Senza alcun fondamento esegetico è l’ipotesi di CHARLES MASSON, *L’épître de S. Paul aux Ephésiens* (CNT 9), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1953, che nel v. 6b vede un’allusione trinitaria rispettivamente alla trascendenza del Padre, all’attività immanente dello Spirito e all’inabitazione del Figlio.

D. Altri testi neotestamentari, apparentemente incasellabili in questa serie, di fatto non vi appartengono. Così è di Mt 5,45 («...perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti»); 6,26 («Guardate gli uccelli del cielo: ...eppure il Padre vostro celeste li nutre»). Qui la dimensione cosmologica della paternità di Dio è solo apparente, poiché egli è detto esplicitamente «Padre vostro», cosicché la sua paternità riguarda i discepoli di Gesù (cf. sotto). Analogamente si deve dire di Eb 2,11: «Colui che santifica e coloro che sono santificati vengono tutti da uno solo (*ex henós*); per questo motivo non si vergogna di chiamarli fratelli». L'autore nel contesto sviluppa l'idea di una profonda comunione che, a differenza degli angeli, vincola Gesù in una stretta solidarietà con gli uomini; si pone però il problema di sapere se il complemento greco riportato voglia significare una stessa materia costitutiva di entrambi (= sono della stessa natura) oppure un medesimo punto di provenienza, sia esso Adamo o Dio¹⁷. Le interpretazioni migliori sono quelle che intendono o la stessa natura o la stessa origine da Adamo; infatti, affermare un'origine da Dio non avrebbe senso, dato che la fede cristiana proclama piuttosto la differenza tra Gesù e gli altri uomini¹⁸.

1.2. *La provenienza del tema*

L'idea di una paternità universale di Dio è di chiara provenienza greco-pagana. Anzi, possiamo computarla come uno degli apporti o contributi migliori del paganesimo alla concezione di Dio. In effetti, è da Omero che si comincia a cantare Zeus come «padre degli dèi e degli uomini» (*Il.* 1,544; *Od.* 1,18)¹⁹. Ma è poi soprattutto con Platone che si opera

¹⁷ Tra i commentatori, l'interpretazione che intende il greco come un complemento di materia al neutro è sostenuta da Vanhoye, Weiss, Grässer. Altri invece tengono il complemento di origine al maschile, sia che come punto di inizio si intenda Adamo (così alcuni antichi; cf. At 17,26) o Abramo (così Buchanan, con riferimento ad Eb 2,16 e 11,12 [ma qui c'è la preposizione *apó*]) o Dio stesso (così molti: oltre agli antichi, anche Braun, Hegermann, Lane, Attridge, Casalini; cf. 1Cor 8,6a).

¹⁸ Cf. ALBERT VANHOYE, *Situation du Christ. L'épître aux Hébreux 1-2* (LD 58), Cerf, Paris 1969, 331-335.

¹⁹ Un titolo analogo è riservato dagli *Inni* omerici all'anonima «madre di tutti gli dèi e di tutti gli uomini» (*Inni* 14,1), tradizionalmente identificata con Cibele o Dea frigia; anche Gea, la Terra,

una riflessione filosofica su di una paternità divina²⁰. Nel *Timeo*, infatti, dove si tratta dell'origine del cosmo, si parla del Demiurgo esplicitamente definito come «artefice e padre di questo universo» (*Tim.* 28C: *poiētēs kai patēr toude tou pantós*), anche se di lui si dice che «è molto difficile trovarlo e, trovato, è difficile parlarne a tutti». Da parte sua, il cosmo è chiaramente detto suo “unigenito” (30B: *monogenēs*), e il rapporto fra i due è quello di una “generazione” (27D, 28B, 29CE: *genesis*)²¹ tanto che il Demiurgo viene anche qualificato come «il Generatore dell'Universo» (41A: *tò pân gennēsan*).

Particolarmente significativi sono i testi di preghiera, anche se di conio letterario. Fondamentale in proposito resta il proemio del già citato poema di Arato di Soli, *Fenomeni*, dell'inizio del secolo III a.C., dedicato alle costellazioni, alle stagioni e ai fenomeni atmosferici che regolano la vita dell'agricoltore e del marinaio; il suo *incipit* suona così: «Cominciamo da Zeus, che mai noi uomini lasceremo / impronunciato: di Zeus infatti sono piene tutte le strade / e tutte le piazze degli uomini, pieni sono il mare / e i porti; sempre, tutti noi abbiamo bisogno di Zeus. / Di lui infatti siamo anche progenie (*toû gàr kai génos eimén*), ed egli benigno agli uomini / rivela segni propizi e incita le genti al lavoro ... / Salve, Padre, grande meraviglia (*Chaîre, Páter, mégá thaûma*), potente soccorso agli uomini!» (vv. 1-6.15). A questo testo fa eco il contemporaneo, celebre *Inno a Zeus* di Cleante, che comincia così: «Gloriosissimo tra gli immortali, dai molti nomi, sempre onnipotente, / Zeus, principio della natura, che tutte le cose con legge governi, / salve! È giusto infatti che tutti i mortali si rivolgano a te, / poiché da te siamo nati (*ek sou gàr genómetha*), avendo in sorte l'immagine di dio (*theou mímēma*) / noi soli fra quanti esseri mortali vivono

è cantata come «madre universale» (*ib.* 30.1). Ancora nel sec. II d.C. Apuleio, *Metam.* 11.5 fa dire a Iside: «Eccomi: io sono la genitrice dell'universo, la sovrana di tutti gli elementi, l'origine prima dei secoli, la regina delle ombre, la prima dei celesti (*En adsum, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, regina manium, prima coelitum*); io riassumo nel mio volto l'aspetto di tutte le divinità maschili e femminili... Io vengo a te perché ho pietà delle tue disavventure (*Adsum tuos miserata casus*)».

²⁰ Di altro genere è il frammento eracleiteo, che, definendo il Tutto come combinazione di opposti (tra cui «divisibile indivisibile... mortale immortale»), lo chiama anche «generato ingenerato... padre figlio» (framm. 50: *patēr hyiós*).

²¹ Il termine greco nel contesto non significa solo genericamente “origine”, ma comporta una vera “generazione”, e con questo termine giustamente traduce GIOVANNI REALE (a cura), *Timeo*, Milano 1994, rispettivamente 83, 85, 87, 91.

e si muovono sulla terra» (vv. 1-5)²². Lo stesso Cleante in un suo frammento prega così: «Conducimi, o Padre dominatore dell'alto cielo, / dovunque tu voglia (*Duc, o parens...*, *quocumque placuit*): non esiterò a ubbidirti»²³. Il titolo di «Padre» dato a Zeus in Arato induce questo poeta a considerare il dio come provvidenza benevola, che offre agli uomini segni particolari non tanto per essere conosciuto quanto per rendere loro un servizio a loro beneficio²⁴. In queste preghiere traspare una autentica esperienza spirituale che sembra addirittura presupporre una concezione personale di Dio²⁵.

Una particolare idea di paternità divina, considerata dal risvolto della filiazione umana, si troverà più tardi in Epitteto (cf. *Diatr.* 1,19,9, dove, contro il timore di un tiranno, si afferma la libertà per natura: «Zeus mi ha fatto libero; o credi tu che egli lasci asservire il suo proprio figlio [*tòn ídion hyiôn*]? Tu sei padrone solo del mio cadavere: prendilo!»). Tra le righe si scorge l'idea secondo cui solo il saggio è il vero figlio di Dio e che quindi il saggio questi è veramente padre; e nel contesto dello stoicismo la definizione di Dio come padre dei saggi implica necessariamente una esortazione alla virtù: per essere figli di Dio occorre vivere nell'esercizio della virtù (cf. l'esempio di Socrate in: *ib.* 1,9,22-25)!

L'antica concezione pagana della paternità divina, tuttavia e curiosamente, non ha come conseguenza né di teorizzare né di suscitare il sentimento di una fratellanza universale tra gli uomini²⁶. Poiché il dio

²² Analogamente in Eschilo, *I sette contro Tebe*, 140-141, il coro delle fanciulle tebane rivolgendosi alla Cipride/Afrodite per invocarne l'aiuto contro gli assalitori canta: «Dal tuo sangue infatti / noi siamo nati (*sêthen gàr haimatos gegónamen*)».

²³ HANS FRIEDRICH VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 1,119 (= R. Radice [a cura], *Stoici Antichi*, Milano 1998, 232). Il testo continua così: «Vengo sollecito (*adsum impiger*). Se mi opponessi, ti dovrei comunque seguire, ma lamentandomi, / e subirei da uomo malvagio quello che era giusto sopportare da virtuoso. / Il fato conduce chi accetta, trascina chi lo rifiuta (*ducunt volentem fata, nolentem trabunt*)».

²⁴ Per una discussione dei due poemi, cf. ANDRÉ. JEAN FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste - II. Le Dieu cosmique*, Gabalda, Paris 1949, 310-340.

²⁵ VANHOYE, *Situation du Christ*, distingue giustamente tra "sistema" e "poema" per dire che, se il sistema stoico suppone una concezione monistico-panteistica, un poema invece può esprimere una dimensione spirituale diversa: ed è quindi significativo che non sia uno stoicismo di sistema quello accolto da Paolo all'areopago.

²⁶ Il tema è appena accennato in Eschilo, *Pers.* 185-186, dove la Grecia e la barbara Asia appaiono come «una coppia di sorelle della stessa razza», ma in lite fra loro tanto che l'una sopraffà l'altra.

celebrato è sostanzialmente un “dio cosmico”, in qualche modo identificato con la natura, la risultante che ne deriva è piuttosto quella di una “parentela”, una *cognatio*, in greco una *syggéneia*, che lega vicendevolmente non soltanto gli uomini quanto piuttosto tutti gli esseri dell’universo tra di loro e con gli dèi per la comune connaturalità²⁷. Riportiamo in proposito un testo significativo, che, pur provenendo dal giudaismo ellenistico, dimostra come nemmeno il monoteismo potesse premunire da una concezione del genere: nel contesto di un rifiuto dell’idolatria, Filone Alessandrino esorta a «non adorare degli oggetti che per natura sono nostri fratelli... poiché tutti gli esseri creati in quanto creati sono fratelli tra di loro, avendo tutti per padre l’unico artefice di tutte le cose»²⁸, dove nel greco è sintomatico il passaggio del termine “fratelli” dal genere maschile al genere neutro.

Una conseguenza di questo stato di cose è la concezione di come la divinità s’interessa degli uomini ed eventualmente interviene a loro favore. Ebbene, la figura del “padre” qui scompare. Ciò che emerge in primo piano non è tanto la metafora della bontà del cuore quanto quella della razionalità della mente. L’idea fondamentale e riassuntiva in proposito è quella di “provvidenza”, *prónoia*, da intendersi come forza divina impersonale ma razionale, che pianifica l’universo secondo un ordine perfetto, che è quello in cui esso ci appare. Il concetto ha una sua storia²⁹. Ma nella

²⁷ Cf. EDOUARD DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l’homme avec Dieu d’Homère à la Patristique*, Klincksieck, Paris 1964, con tutta una serie di autori e di testi. Vedi per esempio Platone (che definisce l’anima come ciò che «dalla terra ci innalza verso la parentela del cielo in quanto noi siamo piante non terrestri ma celesti»: *Tim.* 90A; cf. *Leg.* 899D), Posidonio (in Nemesio di Emesa: «L’intero creato è unitario e stretto da parentela, *mian kai syggenê*»), Cicerone (*De nat. deor.* 2,19: *tanta rerum consentiens conspirans continuata cognatio*), Dione di Prusa (*Or.* 12,27: la nozione innata degli dèi, propria di ogni essere ragionevole, «viene dalla natura a motivo della loro parentela con essi»), Seneca (*Ep.* 95,52: «Tutto l’insieme delle cose divine e umane forma una unità: siamo membra di un grande corpo, e la natura ci ha generati parenti, *natura nos cognatos edidit*»),

²⁸ *Decal.* 64: *toüs adelfoüs fýsei më proskynômen ... adelfa d’allêlôn tà genômena kathò gégonen emei kai patêr hapântôn heis ho poiêtês tôn hólôn estín*. Nell’antichità l’appellativo di “fratello-i”, a livello sociologico, poteva essere impiegato per significare la semplice appartenenza a uno stesso paese o clan o anche a uno stesso gruppo religioso, ma senza riferimenti all’idea di un Padre divino (vedi la documentazione in BÉDA RIGAUX, *Les deux épîtres aux Thessaloniens*, Gabalda, Paris 1956, 370).

²⁹ Cf. l’ottimo studio di ALDO MAGRIS, *L’idea di destino nel pensiero antico. I. Dalle origini al V secolo a.C.; - II. Da Platone a S. Agostino*, Del Bianco, Udine 1984-1985, 609-708 («Il concetto di provvidenza»).

filosofia dominante al tempo delle origini cristiane, cioè nello stoicismo, esso ha due caratteristiche di fondo: «La dottrina della provvidenza aveva anzitutto lo scopo di negare in modo assoluto il caso in tutte le sue forme, anche meccanicistiche: e giustamente Marco Aurelio la sintetizza nella formula “o la *prónoia* o gli *átomoi*”. In secondo luogo voleva essere un appello a comprendere ogni singolo fenomeno o evento a partire dalla totalità in cui il piano divino lo ha fatalmente collocato. Allora la provvidenza veramente altro non è che il destino, o meglio l’interpretazione religiosa del destino»³⁰.

2. La paternità nei confronti di un gruppo

Più volte nel NT si afferma anche una paternità di Dio specifica, a cui corrisponde una analoga filiazione, per così dire ristretta e settoriale, limitata al gruppo dei soli cristiani: ai discepoli di Gesù nello stadio gesuano, e ai membri della chiesa nello stadio post-pasquale. Anche qui distinguiamo tra la situazione dei testi e la spiegazione circa la provenienza di questa concezione.

2.1. *La situazione*

I testi che presuppongono e affermano un tale tipo di paternità divina/filiazione sono certamente molti di più di quelli precedenti, ma tutto sommato meno di quelli del terzo livello che vedremo in seguito. In realtà, non si tratta qui di prendere in considerazione dei testi singoli quanto piuttosto degli insiemi testuali, diversificati quanto ad ambiti letterari, ma uniti dalla medesima prospettiva teologica. Ne individuiamo quattro.

A. In primo luogo poniamo tutte quelle parole di Gesù, in cui egli, rivolgendosi ai suoi discepoli, per parlare di Dio usa il costrutto “Padre vostro”. La situazione in proposito risente certamente di un intervento re-

³⁰ MAGRIS, *L’idea di destino*, II, 658. La sentenza di Marco Aurelio (tratta da *Ricordi* 4,3,2) sintetizza il principio stoico, secondo cui l’uomo così nell’universo come nella società è un essere relazionale, legato non solo a se stesso ma a tutti quanti gli altri (cf. *SVF* III, 492): analogamente ciò vale per tutti gli esseri.

dazionale, poiché è diversa a seconda dei vari strati della tradizione evangelica³¹. Dovrebbe comunque essere abbastanza chiaro che con l'appellativo "Padre vostro" Gesù intende parlare non di una paternità divina in generale, benché essa non sia negata, ma del rapporto peculiare che lega Dio al gruppo dei discepoli di Gesù stesso (o, detto inversamente, che lega il gruppo dei discepoli al Dio predicato da Gesù). Ciò traspare già con sufficiente chiarezza nel fatto che Mt, in cui l'appellativo è più attestato, lo impiega in larga maggioranza nel Discorso della Montagna, dove si tratta appunto dell'identità del discepolo; così, per esempio, in 5,15 («... perché vedano le vostre opere buone e glorifichino il Padre vostro che è nei cieli») si suppone che la testimonianza resa dal discepolo di Gesù non porti a glorificare genericamente Dio, ma precisamente il "Padre vostro", cioè il Dio dei discepoli, che è il Dio evangelico predicato da Gesù stesso e accolto appunto dai suoi discepoli: il che suppone che con questo Dio si sia verificato e si stia vivendo un rapporto del tutto speciale, fatto di estrema fiducia. Ed è per assicurare i suoi discepoli che Gesù propone un Dio che s'interessa premurosamente di loro (cf. 6,26; 7,11; 10,20.29). Anche là dove si parla di Dio che «fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5,45), richiamando attività cosmologiche il più universali possibile, in realtà è per ammonire i discepoli ad adottare lo stesso metro di una generosità che non guarda in faccia nessuno: «Perché siate figli del Padre vostro»; certo l'ammonimento è a superare ogni grettezza d'animo e a non chiudersi in sé, ma il punto di partenza di questa visuale "ecumenica" è il Dio dei discepoli, che ha delle sue proprietà tipiche ma non per questo si mette i paraocchi. Ciò, d'altronde, è confermato dal fatto che in una se-

³¹ La situazione è la seguente:

- mai nel solo Mc né nella triplice tradizione;
- 1 sola volta in Mc-Mt (Mc 11,25: «Quando vi mettete a pregare, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate, perché anche il Padre vostro che è nei cieli perdoni a voi i vostri peccati» / Mt 6,14);
- 2 volte in Q (Lc 5,36: «Siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro» / Mt 5,48; e Lc 12,30: «Il Padre vostro sa che ne avete bisogno» / Mt 6,8.32);
- 9 volte nel solo Mt (5,16.45; 6,1.15.26; 7,11; 10,20.29; 23,9: «Nessuno chiamerete sulla terra vostro padre, poiché uno solo è il vostro padre, quello celeste»);
- 1 volta nel solo Lc (12,32: «Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il regno»);
- 1 sola volta in Gv (20,17: «Io salgo al Padre mio e Padre vostro...»).

zione escatologica di Mt, Gesù commenta la parabola del buon grano col dire: «Allora i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro» (13,43); evidentemente la paternità di Dio qui è riservata al gruppo escatologico dei giusti, di cui i discepoli di Gesù dovrebbero essere l'anticipo su questa terra. La cosa poi è ancora più chiara nel *loghion* di Lc 12,32: «Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il regno»; qui il gruppo dei discepoli è esplicitamente denotato come "gregge", cioè, al di là della metafora, come unità ben delimitata e a sé stante: ebbene, Dio è qualificato come "Padre vostro", cioè appunto come Padre specifico di questo gregge, con il quale ha evidentemente dei rapporti speciali tanto da aver donato a loro e solo a loro "il regno"³². Con queste premesse si comprende ancor meglio il rapporto indiretto che Mt 23,8-9 stabilisce tra "l'unico Padre celeste" e i discepoli che tra loro sono "tutti fratelli".

B. Particolarmente eloquente è la redazione matteana della preghiera del *Pater*, che, a differenza di quella lucana, integra l'invocazione al "Padre" con il possessivo plurale "nostro": *Páter hēmōn* (Mt 6,9b)³³. Che una simile invocazione intenda riferirsi a Dio come Padre del solo gruppo dei discepoli risulta sia dall'introduzione: «Così dunque pregherete voi» (Mt 6,9a; con una esplicita presa di distanza dalle preghiere pagane nei precedenti vv. 7-8), sia dal parallelo racconto lucano, in cui Gesù risponde a una esplicita richiesta dei discepoli: «Signore, insegnaci a pregare, così come anche Giovanni insegnò ai suoi discepoli» (Lc 11,1); si tratta dunque di una preghiera specifica del gruppo dei discepoli di Gesù. Se poi essa viene correlata all'invocazione personale propria di Gesù, che chiama Dio 'Abbā' (vedi più avanti), allora ci si rende conto che «egli dà ai "piccoli" [sinonimo evangelico per "discepoli"] la prerogativa di imitarlo... Come membri della famiglia di Dio, essi possono dirgli "padre" e chiedergli in dono dei beni... Gesù rendeva così partecipi i discepoli della sua potestà

³² Non è possibile quindi accettare ciò che scrive PIERRE GRELOT, *Dieu, le Père de Jésus Christ*, Desclée, Paris 1994, quando riferisce questi testi alla «paternité de Dieu à l'égard de tous les hommes» (108). In verità, egli tace su Lc 12,32, che invece è ben commentato da JOHN NOLLAND, *Luke 9:21-18:34* (WBC 35B). Dallas 1993,694: «This language is spoken not to a general audience but to those who have responded to the ministry of Jesus and in connection with whom the prophetic promises alluded to are to come to their fulfillment».

³³ Oltre ai molti commenti, cf. JEAN CARMIGNAC, *Recherches sur le "Notre Père"*, Letouzey, Paris 1969, che pensa a un originale ebraico; e PIERRE GRELOT, *L'arrière-plan araméen du Pater*, in RB 91(1984), 531-556, che pensa invece a un originale aramaico.

di figlio»³⁴. In effetti, come diremo tra poco, dal punto di vista puramente letterario-terminologico questa preghiera può essere considerata un testo puramente giudaico, non avendo nella sua formulazione nulla di specificamente cristiano³⁵. Ciò che la rende una vera preghiera cristiana non sono le parole, ma l'intenzione, cioè la precomprensione che l'orante vi premette come una chiave su di un rigo musicale, cioè la partecipazione, personale e insieme comunitaria, alla filiazione unica e irripetibile di Gesù Cristo. È solo questo che distingue il cristiano da qualunque altro orante, che volesse servirsi dello stesso testo soltanto per la sua sostanza morale³⁶. L'aggettivo «nostro», nel contesto, corregge e integra la formula «Padre mio» che è presupposta poco prima nelle altre parole di Gesù, polemiche contro l'ipocrisia pubblica: «Tu, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo che è nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà» (Mt 6,6). Di fronte a Dio come Padre, il discepolo non è mai solo ma appartiene a una comunità di figli, che appunto costituiscono la sua famiglia (cf. Mt 12,5: «Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre»)³⁷.

³⁴ JOACHIM JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1972, 226, con opportuno rimando a Rom 8,15 e Gal 4,6.

³⁵ «Scrivendo per una comunità a maggioranza giudeo-cristiana, l'editore finale di Mt greco ha ripreso come invocazione iniziale il formulario abituale della preghiera giudaica» (GRELOT, *Dieu, le Père*, 112).

³⁶ Si può ricordare in proposito la testimonianza personale dello scrittore IGNAZIO SILONE, *L'avventura d'un povero cristiano*, Mondadori, Milano 1968, 40-41: «Quel che nella mente rimane, stando fuori di ogni chiesa o partito, non può essere dichiarato in forma di credo e paragrafi... Rimane un cristianesimo demitizzato, ridotto alla sua sostanza morale... A ben riflettere e proprio per tutto dire, rimane il Pater Noster».

³⁷ Vedi in generale SANTI GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia nel Vangelo di Matteo* (Supplementi alla Rivista biblica 29), Dehoniane, Bologna 1993, 207: «Sperimentare la paternità di Dio significa scoprire una nuova relazione con Gesù: la fraternità; d'altra parte vivere quest'ultima vuol dire scoprire il nuovo volto di Dio Padre, che viene rivelato attraverso il fratello Gesù». Questo riferimento di tipo familiare alla madre, oltre alla risposta di Gesù alla donna che proclamava «beato» il suo grembo materno e il seno da cui era stato allattato («Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano»: Lc 11,27-28), potrebbe richiamare anche quei testi in cui Gesù non solo è detto «nato da donna» (Gal 4,4), ma soprattutto quelli in cui si fa esplicito riferimento a Maria come «madre» sua (Lc 1,31-43; At 1,14; Gv 2,1,3,5; 19,26; Ap 12,4-5?) e poi madre dei discepoli: così in Gv 19,26-27 dove è propriamente dalla croce che «il Figlio crea la madre» (ARISTIDE SERRA, *Maria presso la Croce. Solo l'Addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni 19,25-27*, Messaggero, Padova 2011, 342s; cf. anche UGO VANNI, *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Una ipotesi di evoluzione da Gv 2,1-12 e 19,26-27 ad Ap 12,1-6*, in *Rassegna di Teologia*, 26[1985], 28-47).

C. Nelle lettere autentiche di Paolo si trova alcune volte l'espressione «Dio e Padre nostro», limitata per lo più alle formule di saluto epistolare (cf. 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2; Flm 3; Rom 1,7: «Grazia a voi e pace da Dio Padre nostro...») o a formule eucologico-dossologiche (cf. 1Tes 3,11; Fil 4,20; Gal 1,4: Gesù ha dato se stesso «per liberarci dal presente tempo malvagio secondo la volontà del Dio e Padre nostro, al quale la gloria...») e solo raramente in contesti discorsivi (cf. 1Tes 1,3;3,13: «Il Signore vi riempia abbondantemente di amore vicendevole... per confermare i vostri cuori irreprensibili nella santità davanti al Dio e Padre nostro nella *parusia* del Signore nostro...»); va poi notato che in 2Cor 6,18 l'Apostolo trasforma arditamente al plurale con dimensione comunitaria («Io sarò per voi un padre e voi sarete per me figli e figlie») un testo biblico che nell'originale era costruito solo al singolare in senso individuale-messianico (cf. 2Sam 7,14: «Io sarò per lui un padre ed egli sarà per me un figlio»)³⁸. Comunque, anche se è prevalentemente di tipo formulare, anzi forse proprio per questo, il costrutto indica qualcosa che non solo è acquisito alla coscienza cristiana, ma che soprattutto appartiene ai rapporti peculiari delle chiese con Dio. Si confessa in questo modo che egli si è davvero dimostrato Padre nei loro confronti, come dimostra il passo di 1Tes 1,3-4: «Continuamente memori... davanti al Dio e Padre nostro, ben conoscendo, fratelli amati da Dio, la vostra elezione». Come si vede, l'idea di elezione della comunità cristiana è collegata con l'amore e la paternità di Dio, secondo uno schema che, come diremo, ripete quello veterotestamentario del rapporto padre-figlio tra Yhwh e Israele³⁹. Questa associazione della paternità di Dio con il suo amore è fondamentale: essa, infatti, nei testi indicati non è mai spiegata propriamente con l'idea di una generazione diretta dei cristiani, ma è piuttosto illuminata dall'idea dell'amore da parte di Dio e di una appartenenza fiduciosa da parte della comunità. D'altronde, si può osservare l'assenza contestuale pressoché totale di un qualche legame tra il Padre e gli altri nomi di membri della famiglia (come: madre, figlio, fratello, o schiavo); e ciò colpisce ancor più, se si osserva invece il legame contestuale tra il titolo di Padre dato a Dio e quello di Si-

³⁸ Queste dodici occorrenze (pur aggiungendovi quelle della tradizione paolina: Ef 1,2; Col 1,2; 2Ts 1,1; 2,16) sono comunque minoritarie rispetto alle 31 occorrenze nelle sole lettere autentiche del costrutto "Signore nostro" riferito a Gesù Cristo.

³⁹ Cf. PAOLO IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi* (SOC 13), Dehoniane, Bologna 1992, 96.

gnore dato a Gesù Cristo. Questa prassi paolina tende a mettere in luce il fatto che la paternità di Dio nei confronti dei battezzati non è diretta, ma è mediata dalla filiazione unica di Gesù Cristo⁴⁰.

D. Negli scritti giovannei il nesso esplicito tra la paternità di Dio e la filiazione dei cristiani è piuttosto raro. Esso viene piuttosto segnalato col parlare genericamente di una “generazione da Dio” (Gv 1,13; 1Gv 2,29; 3,9bis; 4,7; 5,1bis.4.18bis), salvo specificazioni d’altro genere (così in Gv 3,5-8 il nesso è con lo Spirito). Ma il titolo di Padre, dove non è in forma assoluta (molto spesso), è cristologicamente collegato con la figura di Gesù⁴¹. È sintomatico in proposito ciò che leggiamo in 1Gv 1,3: «La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo». Evidentemente la comunione del cristiano con Dio in quanto Padre passa attraverso quella di chi gli è veramente Figlio, cioè Gesù Cristo. Con tutto ciò, forse nessuno come la comunità giovannea alle origini cristiane ha sentito tanto fortemente la propria identità, oltre che in contrasto con un gruppo di secessionisti interni, soprattutto in alternativa con il “mondo” non credente⁴².

2.2. La provenienza del tema

L’idea di una paternità di Dio ristretta esclusivamente a un gruppo di fedeli non appartiene alla grecità pagana⁴³ e neanche alle religioni dell’Antico Vicino Oriente⁴⁴. Essa ha la sua matrice solo in Israele ed è ben

⁴⁰ Cf. VON ALLMEN, *La famille de Dieu*, 209-238. Giustamente scrive RIGAUX, *Les deux épîtres*, 368: «Il credente è uno che ha Dio davanti a sé e, grazie al Cristo, sa che egli è un Padre».

⁴¹ A ciò si collega l’osservazione che negli scritti giovannei (con la sola eccezione già segnalata di Gv 20,17) non si parla mai né di “Padre vostro” né di “Padre nostro”.

⁴² Cf. RAYMOND EDWARD BROWN, *The epistles of John* (AB 30), Garden City 1982, 180-187. «La strada verso il Padre passa attraverso il Figlio» (HANS JOSEF KLAUCK, *Der erste, zweite und dritte Johannesbrief* [Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XXIII/1], Benziger, Zürich/Neukirchen 1991,70).

⁴³ Neanche il titolo latino di Dioniso/Bacco, *Liber Pater*, sembra avere alcun rapporto con i membri del suo titolo.

⁴⁴ A parte Num 21,29 (dove il popolo di Moab viene detto figlio di Camos), i testi addotti da MARCHEL, *Abba, Père!*, 17-19, riguardano la paternità di vari dèi verso gli uomini in generale ma non verso un singolo popolo; vedi anche HENRI CAZELLES, *La Bible et son Dieu*, Desclée, Paris 1989, 29.47.152; e JACQUES SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus* (LD 129), Cerf, Paris 1987, 107. Un paragone con la paternità umana si trova in un inno della letteratura accadica, dove in una richiesta di perdono al dio Marduk si legge: la colpa è stata commessa «nei riguardi della tua grande divinità / come nei riguardi di un padre umano» (da: GIANFRANCO RAVASI, *L’Antico Testamento e le culture del tempo: testi scelti*, Borla, Roma 1990, 36).

testimoniata nell'AT ebraico, il quale però, pur celebrando Dio come creatore e signore del cielo e della terra, non conosce l'idea di una sua paternità universale o almeno non la esplicita.

A ben vedere, ciò non esclude che si parli di una sua tenerezza persino materna verso tutti gli esseri creati (cf. Sal 145,7.9: «...il ricordo della tua bontà immensa... Buono è il Signore verso tutti, la sua tenerezza [*rahāmāw*] si espande su tutte le sue creature») e in particolare verso le persone che lo temono (cf. Sal 103,13: «Come un padre ha pietà dei suoi figli, così il Signore ha pietà di quanti lo temono»). In ogni caso, l'uomo ha con Dio legami più stretti di ogni altra creatura, dato che solo di lui si legge che Dio lo creò a propria immagine (cf. Gen 1,26), donandogli direttamente un soffio di vita di origine divina (cf. Gen 2,7). Si veda anche la celebre definizione che si legge in Es 34,6s: «Il Signore è il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato» (e però continua: «ma non lascia senza punizione e castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione»). Tuttavia, la misericordia celebrata in questi testi non è spiegabile tanto con la metafora del padre, che non è utilizzata, quanto piuttosto con quella del sovrano, come si vede bene nel citato Sal 145 dove ricorrono i concetti di “regno” (vv. 1.11.12.13), “potenza” (vv. 6.11), “dominio” (v. 13). D'altronde, nell'antichità il concetto di paternità si combina sempre con quello di sovranità, come si vede già in Omero (cf. *Od.* 1,45: «O nostro padre Cronide, sovrano supremo», *Hô páter hēmétere Kronídē, hýpate kreíontōn*), nell'ebreo Fl. Giuseppe (cf. *Ant.* 5,93: «Dio, padre e padrone della razza ebraica», *Ho theòs patēr kai despótēs tou̅ Hebraiōn génoús*) e particolarmente nel concetto giuridico romano di *pater familias*⁴⁵.

Va però notato che il binomio padre-sovrano applicato a Dio viene disgiunto in qualche testo, come in Sap 11,10: «Provasti gli uni come un padre che ammonisce, mentre traesti gli altri al tuo tribunale come un re severo che condanna» (il riferimento è rispettivamente alle prove degli ebrei nel deserto e alla condanna degli egiziani in Egitto; cf. *ib.* 12,22). Del resto il tema del padre che corregge il figlio è un tema sapienziale diffuso (cf. Dt 8,5: «Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo cor-

⁴⁵ Vedi anche SCHRENK, *Patēr*, 1118-1132.

regge il figlio, così il Signore tuo Dio ti corregge»; in particolare Pr 3,11: «Il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto»⁴⁶). In ogni caso, come si vede, la metafora riguarda Israele.

Il motivo dell'assenza della paternità universale di Dio dalle Scritture ebraiche risiede probabilmente nel fatto che essa, comportando il tema di una certa connaturalità tra il generante e il generato, poteva giustificare la divinizzazione del cosmo e di conseguenza l'idolatria. Solo il giudaismo ellenistico, più libero nei confronti con la grecità, ce ne offre discrete tracce⁴⁷.

L'AT attesta su vasta scala l'idea secondo cui Dio è padre di Israele e questi è il suo figlio⁴⁸. Riportiamo qui una serie di testi tra i più significativi. Innanzitutto vengono quelli in cui ricorre l'epiteto di "padre", da solo o specificato con gli aggettivi "tuo-nostro", a volte sostituito da un verbo di generazione: «Non è lui il padre tuo che ti ha formato (*'ābikā qānekā*)?» (Dt 32,6; cf. v. 18: «la roccia che ti ha generato [*šūr y'lād'kā*] tu hai trascurato»); «Tu sei nostro padre (*'attāh ābinū*)... Tu, Signore, sei no-

⁴⁶ Questo testo è ripreso in Eb 12,6 ma secondo la versione dei LXX (che dice: «Il Signore corregge chi ama, punisce [*mastigo*] il figlio prediletto»), dove nel paragone dell'originale ebraico «come un padre» (*k' 'ab*) si legge per assonanza il verbo *kā'ab*, «punire, affliggere»: il testo neotestamentario infatti continua: «È per la vostra correzione che voi soffrite! Dio vi tratta come figli: e qual è il figlio che non è corretto dal padre?». Questo tradizionale tema sapienziale diventa frequente sia in ambito giudaico (cf. 2Mac 6,12-17; Filone Al., *Det.pot.ins.* 145-146; *Leg. alleg.* 2,90; e Strack-Billerbeck II,193-197, 274-282; III, 245, 445, 747), sia in ambito cristiano (cf. 2Cor 6,9; Ef 6,4; 1Tim 1,20; Ap 8,19); vedi HAROLD W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1989, 361; GIUSEPPE SCARPAT (a cura di), *Libro della Sapienza* II, Paideia, Brescia 1996, 371-371 e 403. Tuttavia, non va esclusa una motivazione cristologica, perché di fatto la sorte di Gesù Figlio di Dio fu di tipo drammatico: infatti, poco prima in Eb 12,2 si legge appunto di Gesù che «per la gioia propostagli sostenne la croce, disprezzando la vergogna»; ma cf. anche 5,8: «Pur essendo Figlio imparò da ciò che patì l'obbedienza» (vedi anche il bel passo dell'apocrifo *Sal. Salom.* 13,9: «Dio ammonisce il giusto come un figlio prediletto, e la sua correzione è come quella del primogenito»; ma qui il figlio primogenito è Israele, come si conferma in 18,4: «La tua correzione su di noi è come si corregge un figlio primogenito unico»).

⁴⁷ In questo senso, oltre a Filone Alessandrino (cf. per esempio *Dec.* 64 [riportato sopra nota 27]; *Det.pot.* 54; *Spec.leg.* 2,30; 3,189: gli esseri del mondo «non si sono costituiti spontaneamente grazie a impulsi irrazionali, ma grazie all'intelligenza di un Dio, che è giusto chiamare Padre e Creatore»; vedi SCHRENK, *Patēr*, 1114-1144), si possono citare Sap 13,3,5 (*genesiarhēs ... genesiourgós*, "progenitore... generatore", cioè, della bellezza delle creature; forse anche 14,3, dove c'è l'associazione del titolo di "Padre" con il termine "provvidenza"); Sir 23,1 («Signore, Padre e Padrone della mia vita»); 3Mac 2,21 (*propáter*, «padre supremo»).

⁴⁸ In generale cf. ERNEST JENNI - CLAUD WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* I, Marietti, Torino, 1-15 (voce '*ab, padre*): MARCHEL, *Abba, Père!*, 9-97; e la sintesi di JACQUES SCHLÖSSER, *Le Dieu de Jesus: étude exégétique* (LD 129), Cerf, Paris 1987, 105-122.

stro padre ('attāh Yhwh 'ābīnū), da sempre ti chiami nostro redentore» (Is 63,16); «Io sono un padre per Israele, Efraim è il mio primogenito» (Ger 31,9); «Non abbiamo forse tutti noi [sottinteso: israeliti] un solo Padre ('āb 'eḥād)?» (Mal 2,10); «È lui il nostro Padre» (Tb 13,4). Ma il concetto è altrettanto evidente là dove, correlativamente, si definisce il popolo d'Israele come “figlio” di Dio: «Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito (b'ni b'korī yiśrā'ēl)» (Es 4,22)⁴⁹; «Voi siete figli per il Signore Dio vostro» (Dt 14,1); «Dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Os 11,1, con allusione all'esodo; cf. Mat 2,15); «Ritornate, figli travati» (Ger 3,14.22); «Come un padre ha pietà dei suoi figli» (Sal 103,13)⁵⁰.

Il tema è ben testimoniato anche nel giudaismo contemporaneo delle origini cristiane. Così leggiamo nell'apocrifo *Libro dei Giubilei* della fine del secolo II a.C.: «La loro anima mi seguirà in tutti i miei comandamenti... ed io sarò, per loro, il Padre ed essi mi saranno figli. E tutti... sapranno che essi sono miei figli e che io li amerò e che sono, in rettitudine e giustizia, loro padre..., e tutti sapranno che sono il Dio di Israele, il Padre di tutti i figli di Giacobbe» (*Giub.* 1,24.25.28)⁵¹; così negli *Inni di Qumran*: «Tu sei un padre per tutti [quelli che partecipano] della tua verità. In essi ti rallegri come una madre tenera verso il suo bambino e come una nutrice tieni al seno tutte le tue creature» (1QH 9,35-36)⁵².

⁴⁹ Il titolo di “primogenito” non intende che Dio abbia avuto altri figli dopo Israele; esso è condizionato dal contesto narrativo in opposizione al “primogenito” del faraone (cf. Es 4,23) destinato a morire con tutti i primogeniti degli egiziani; in questo senso, Sap 18,23 dice che gli egiziani alla morte dei loro primogeniti confessarono: «Questo popolo è figlio di Dio».

⁵⁰ Vedi anche il bel paragone di Dt 1,31: «Nel deserto... il Signore tuo Dio ti ha portato come un uomo porta il proprio figlio»; Os 11,4: «Ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia»; e la definizione che si legge in Sal 68,6: «Padre degli orfani e difensore delle vedove» (sottinteso: di Israele).

⁵¹ Traduzione dall'etiopico di L. Fusella in: PAOLO SACCHI (a cura). *Apocrifi dell'Antico Testamento II*, Morcelliana, Torino 1981, 220-221.

⁵² Traduzione di C. Martone in: FLORENTINO GARCIA MARTINEZ - CORRADO MARTONE, *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996, 552. Su questo testo facciamo le seguenti osservazioni: (1) la definizione di Dio come «padre per tutti» è in realtà limitata a coloro che «partecipano della verità» di Dio, che è un modo per riferirsi alla comunità di Qumran (cf. 1QS 1,1-10; 3,5-10); (2) l'espressione «madre tenera» è una perifrasi per rendere l'originale ebraico *m'rahemet* (participio presente attivo *pi'el* del verbo *rāham*, “essere preso da tenero amore, avere compassione”; cf. *rehem*, “utero”); si evidenzia così la femminilità di Dio che si specifica come maternità (in questo senso, vedi anche Is 49,15 e Sal 27,10); (3) la metafora della nutrice applicata a «tutte le creature» sottolinea la benevolenza universale di Dio (come in Sal 104,27-28), che però non è mai collegata con la metafora del padre.

Nei testi di preghiera, poi, mentre è rarissima l'invocazione al singolare: «Padre mio»⁵³, è molto ben testimoniata quella al plurale: «Padre nostro». Lo si vede soprattutto nelle due più antiche preghiere sinagogali, l'una in aramaico e l'altra in ebraico. Nel *Qaddish* ci si augura che la preghiera sia accolta insieme alla supplica di tutta la casa d'Israele «davanti al Padre nostro che è nei cieli» (*'bunāh d'bišmayā*). Nella *Amidah* o *Preghiera delle Diciotto Benedizioni*, alla sesta benedizione si legge: «Padre nostro (*'ābinū*), perdonaci, poiché abbiamo peccato contro di te» (§ 6)⁵⁴. In più, la *Mishnah* testimonia più volte lo stesso costrutto attribuito a Maestri diversi: «R. Pinchas ben Iair diceva: Dopo la distruzione del sacro Tempio... in chi dobbiamo noi cercare appoggio? Nel nostro padre celeste. R. Eliezer il grande diceva: ...a chi dobbiamo noi appoggiarci? Al nostro padre celeste... In chi dobbiamo noi cercare appoggio? Nel nostro padre celeste» (*m.Sot.* 9,15)⁵⁵.

La concezione israelitica della paternità divina ha la funzione specifica di conferire al popolo la coscienza di una forte identità, con la quale Israele si ritaglia una fisionomia propria dai contorni ben definiti, non assimilabile a quella degli altri popoli (cf. il concetto di elezione). A differenza di quella pagana, essa conosce il concetto di una fratellanza reciproca⁵⁶, anche se applicato a casi particolari e non teorizzato. Vedi tuttavia il celebre precetto di Lev 19,17-18: «Non coverai nel tuo cuore odio verso il tuo fratello (*'ahikā*)... Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo (*b'nē 'ammekā*), ma amerai il tuo prossimo (*re'ākā*) come te stesso»⁵⁷. Analogamente si legge in Ger 34,9.14.17: «Al compiersi di sette anni

⁵³ In Ger 3,4 ha valore collettivo, essendo un grido del popolo. Vedi invece Sal 89,27 («Egli [Davide] mi invocherà: Padre mio sei tu, *'ābi 'attāh*»). Quanto a Sir 51,10 è l'ebraico ad avere: «Signore, mio padre tu sei», mentre il greco ha: «Signore, padre del mio signore». Inoltre, in un paio di testi qumranici frammentari si legge l'invocazione: «Padre mio e Dio mio» (4Q372 1.16) e «Padre mio e Signore mio» (4Q460 5). Quanto alla dizione «Padre tuo», si legge per esempio nella *Mishnah*: «Sii fiero come il leopardo, veloce come il cervo, e forte come il leone nel compiere la volontà del Padre tuo che è nei cieli» (*m.Ab.* 5,20).

⁵⁴ Vedi il testo completo delle due preghiere in ROMANO PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, Dehoniane, Bologna 2012⁶, rispettivamente 36 e 33-35.

⁵⁵ Traduzione di V. CASTIGLIONI, *Mishnaïot*, II, Roma 1962, 191-192.

⁵⁶ Cf. ERNST JENNI - CLAUS WESTERMANN, *Dizionario teologico*, Marietti, Torino 1978, coll. 85-90 (voce *'ah*, «fratello»).

⁵⁷ Come poi si leggerà nel *midrash* rabbinico *Mek.Ex.* 21,35, la figura del «prossimo» e quindi del «fratello» esclude le seguenti persone: il subordinato, il samaritano, lo straniero e il residente forestiero; si tratta quindi del puro membro del popolo d'Israele.

ognuno rimanderà (libero) il suo fratello ebreo che si sarà venduto a te». Così spesso nel Deuteronomio (cf. Dt 15,2.3.7.9.11.12; 17,15.20; 18,15.18; ecc.). Il passo di Sal 133,1 («Ecco com'è bello e soave che i fratelli [*'ahîm*] abitino insieme») esprime ottimamente il legame familiare che unisce insieme i membri del popolo⁵⁸.

D'altra parte, il concetto greco di "provvidenza" è sostituito da quello più caldo e personale di amore, perdono, misericordia (cf. nel Sal 136 il ritornello: «Perché eterna è la sua misericordia»: 26 volte su 26 versetti). Ma va detto che, cosa tipica delle Scritture di Israele, la metafora del "padre" applicata a Dio si integra paradossalmente con quella dello "sposo", che non è meno determinante per la teologia del popolo eletto, ma che qui tralasciamo.

3. La paternità nei confronti di un'unica persona: Gesù

Il discorso più ampio e insieme più originale, fatto dalle origini cristiane sulla paternità di Dio, riguarda il suo rapporto con il solo Gesù (e soltanto indirettamente poi anche con i cristiani). Essa riempie letteralmente ogni pagina del Nuovo Testamento⁵⁹.

3.1. *La situazione*

Per verificare con chiarezza la situazione dei testi, procedo con una distinzione metodologica tra i due corpi letterari maggiori, che sono i Vangeli e le lettere di Paolo, corrispondenti grosso modo alla storia di Gesù prima della morte in croce e alla riflessione poi condotta su quest'ultima.

A. *I racconti evangelici* ci danno il materiale di fondo per parlare di Dio come Padre nei confronti del Gesù terreno. Lasciando da parte la

⁵⁸ «La dichiarazione di "insiemeità" (*yahad*) di unità e di fraternità è così ampia e solenne da adattarsi perfettamente alla congregazione cultica di Israele nel tempio o ad una raffigurazione della comunità dell'alleanza» (GIANFRANCO RAVASI, *Il libro dei Salmi*, III, Dehoniane, Bologna 1993⁶, 695).

⁵⁹ Basti pensare, per esempio, che in un libro come l'Apocalisse di Giovanni tutte le occorrenze del titolo riguardano sempre e soltanto la paternità di Dio verso Gesù, espressa mediante la dizione «Padre mio» (Ap 2,27; 3,5.21) o «Padre suo» (cf. Ap 1,6; 14,1). Anche gli Atti degli Apostoli, che impiegano solo tre volte il titolo in riferimento a Dio (cf. At 1,4.7; 2,33), lo scrivono in forma assoluta ma con un implicito riferimento cristologico.

voce 'fuori campo' che viene dal cielo nei due momenti del battesimo e della trasfigurazione⁶⁰, dividiamo il materiale concernente la paternità di Dio secondo tre aspetti diversi: nella preghiera di Gesù, nelle sue parole, nella sua prassi.

Aa. La preghiera personale di Gesù ci fa toccare con mano dal vivo come egli si rivolgesse concretamente a Dio, riconoscendogli una peculiare paternità nei propri confronti. I vangeli nella loro sobrietà biografica ci tramandano cinque momenti del genere, che elenchiamo secondo un ordine genericamente cronologico⁶¹.

1) Il cosiddetto grido di giubilo (proveniente dalla fonte Q). In un certo momento della sua vita pubblica, che Lc collega con il ritorno dei settantadue discepoli e Mt con le parole di condanna per le città del lago di Galilea, Gesù prorompe in uno sfogo dell'anima: «Esultò nello Spirito Santo e disse: Ti rendo lode, o Padre, signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è stato il tuo beneplacito» (Lc 10,21 / Mt 11,25). Benché il passo riecheggi alcuni motivi sapienziali, esso in realtà ne capovolge i valori parodiandone i tradizionali esponenti: la vicinanza del Regno di Dio mette ormai in crisi le gerarchie umane e crea un nuovo ordine di cose⁶². La doppia ricorrenza dell'appellativo di Padre in questo contesto acquista dei tratti molto personali e addirittura intimi. Se nel primo caso esso è integrato dalla caratteristica di un dominio universale⁶³, ciò non toglie nulla al fatto che la paternità sia proclamata in forma assoluta, come del resto avviene nella seconda frase. Gesù si rimette al disegno insondabile di Dio, che, come un *pater familias*, dispone sovranamente

⁶⁰ Cf. rispettivamente Mc 1,11 («tu sei mio figlio prediletto...»); 9,7 («Questi è il figlio mio prediletto...»). Invece nel Quarto Vangelo, che non conosce la trasfigurazione, la testimonianza al Battesimo non viene dal cielo ma è quella dello stesso Battista: «Questi è il Figlio di Dio» (Gv 1,34).

⁶¹ Un altro momento probabilmente è quello in cui Gesù si trova in un luogo a pregare da solo e i discepoli gli chiedono di insegnare anche a loro a pregare: il fatto che egli in questa occasione insegni il «Padre nostro» (o il «Padre», secondo Lc) può essere un indizio che la sua personale preghiera in quel momento era appunto materiata da un rapporto vivo con Dio come suo Padre celeste.

⁶² Oltre ai commenti, cf. ALAN KIRK, *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony, and Wisdom Redaction in Q* (Supplements to Novum Testamentum 91), Brill, Leiden 1998, 362-363.

⁶³ Il testo non vuol dire che Dio sia anche «Padre... del cielo e della terra»; piuttosto, la paternità è una cosa, e la signoria sul cielo e sulla terra è un'altra.

della vita della casa (cf. il concetto di *eudokía*, “beneplacito”); in questo caso, egli ha preposto i “piccoli”, i semplici, ai sapienti e agli intelligenti: mentre questi hanno rifiutato l’evangelo, quelli lo hanno accolto ingenuamente come dei bambini, senza frapparvi pregiudizi (cf. Mt 18,1-4). E Gesù è sulla stessa lunghezza d’onda delle decisioni del Padre.

2) La risurrezione di Lazzaro. In Gv 11,41s, mentre gli astanti tolgono la pietra dal sepolcro, Gesù, alzando gli occhi al cielo, assume anche fisicamente un atteggiamento di preghiera e dice: «Padre, ti ringrazio di avermi ascoltato. Io so che mi ascolti sempre; ma l’ho detto per la folla presente, perché credano che tu mi hai mandato»⁶⁴. Il passo insiste sulla proclamazione pubblica dell’unità di intenti tra Gesù e il Padre suo: la folla deve sapere che egli non agisce per la propria gloria, ma è strettamente unito a Dio suo mandante, e quindi è per così dire garantito e sostenuto da lui. Egli conferma così le altre sue parole: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30)⁶⁵, che a loro volta richiamano quanto già fin dal Prologo era stato detto sull’intimità del Logos con Dio come fondamento della rivelazione portata da Gesù: «Nessuno ha mai visto Dio, ma il dio unigenito, che è nel seno del Padre, egli ce lo ha rivelato» (1,18). È proprio questa intimità che sta alla base dell’estrema consonanza tra preghiera ed esaudimento: «Colui che mi ha mandato è con me e non mi ha lasciato solo, perché io faccio sempre le cose che gli sono gradite» (8,29).

3) La cosiddetta preghiera sacerdotale. Al termine dei discorsi dell’Ultima Cena, il Quarto vangelo inserisce una lunga preghiera di Gesù, che, alzando ancora una volta gli occhi al cielo, dice: «Padre, è venuta l’ora: glorifica il Figlio tuo, perché il Figlio glorifichi te...» (Gv 17,1). Bisogna innanzitutto avere presente il momento in cui questa preghiera è pronunciata. Siamo all’inizio del racconto della passione, l’“ora” suprema di Gesù⁶⁶, verso cui gravita tutta la composizione giovannea e anche, si può ben dire, l’intera storia della salvezza. Se poi teniamo presente che

⁶⁴ Un’affinità tra queste parole e il Sal 118,21 («Ti rendo grazie, perché mi hai esaudito»), 28 («Sei tu il mio Dio e ti rendo grazie, sei il mio Dio e ti esalto») è stata richiamata da M. WILCOX, *The “Prayer” of Jesus in John 1 1,41b-42*, in *NTS*, 24(1977), 128-132.

⁶⁵ «Egli offre una opportunità ai discepoli (cf. vv. 15.42), ai “Giudei” (cf. v. 42), e a Marta (cf. vv. 21-22.26-27.39.42) e Maria (cf. vv. 33.42) per credere che Dio viene fatto conoscere attraverso le parole e le azioni del suo Inviato, Gesù» (Francis J. MOLONEY, *The Gospel of John* [SP 4], Liturgical Press, Collegeville 1998, 333).

⁶⁶ Cf. GIUSEPPE FERRARO, *L’“ora” di Cristo nel quarto Vangelo* (Aloisiana 10), Herder, Roma 1974.

nel Quarto vangelo Dio è essenzialmente Padre di Gesù (vedi più avanti; come abbiamo già detto, a differenza dei Sinottici, solo una volta in Gv 20,17 si parla di «Padre vostro»), allora è vero che «solo Gesù ha il diritto assoluto e primario di chiamare Dio col nome di “padre”»⁶⁷. L'appellativo di “Padre”, messo quasi in chiave dell'intera preghiera del cap. 17, ne condiziona in qualche modo l'intera formulazione; del resto, l'invocazione ricorre ancora ripetutamente nei vv. 5.11 («Padre santo»).21.24 («Padre»).25 («Padre giustoe). È evidente allora che i temi ricorrenti nella preghiera (la gloria, la rivelazione, la conoscenza-fede, l'unità, e la santificazione) recano il timbro di questa paternità divina e della corrispondente filiazione di Gesù, come a dire che questi due poli racchiudono in sé e danno valore a tutte le componenti della storia di salvezza e della identità cristiana.

4) L'invocazione 'Abbà' nel Getsemani. Secondo il vangelo di Marco, dopo la Cena, nell'Orto degli ulivi, Gesù prega Dio in questi termini: «'Abbà', Padre, tutto ti è possibile: rimuovi da me questo calice; ma non quello che voglio io, bensì quello che vuoi tu» (Mc 14,36). L'appellativo di Dio come Padre in questo preciso momento è attestato dalla quadruplice tradizione evangelica (cf. anche Mt 26,39.42 / Lc 22,42 / Gv 12,26.28) e va ritenuto un tratto storico. Quanto allo specifico appellativo aramaico in funzione eucologica, fonte di ampie discussioni⁶⁸, esso rappresenta sicuramente una novità nel giudaismo del tempo, non essendo attestato in alcun documento prima dell'era volgare. Ma non va necessariamente inteso come un modo infantile di rivolgersi al proprio “papà”, essendo invece normale sulla bocca degli adulti, come si vede sia dalle epigrafi sugli ossuari, sia dall'uso dei Targumim, sia dal fatto che nel NT è normalmente tradotto con *ho patēr* o con *páter*, che è parola usata dagli adulti, e mai invece con uno dei possibili diminutivi o vezzeggiativi (del tipo *pápas*, *páppa*, *apfýs*, *átta*). In ogni caso, ciò non toglie nulla alla dimensione di intimità familiare che esso comunque comporta ed esprime; del resto, il fatto che sia stato conservato alla lettera solo nel contesto di

⁶⁷ GIUSEPPE SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Gv 17)* (SB 63), Paideia, Brescia 1983, 100.

⁶⁸ Per uno *status quaestionis*, cf. G. SCHELBERT, *Abba, Vater! Stand der Frage*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 40(1993), 259-281. Vedi anche ROMANO PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria* - I. *Gli inizi* (SBA 1), ediz. riv., Cinisello Balsamo 2010, 118-124.

una agonia la dice lunga sulla sua dimensione di totale abbandono confidenziale nelle mani di Dio e della sua accogliente paternità. Infine, come ha dimostrato Jeremias, è pressoché certo che l'appellativo 'Abba' doveva costituire il modo normale con cui Gesù si rivolgeva a Dio in tutte le sue preghiere⁶⁹, ben al di là, dunque, della sola agonia nel Getsemani.

5) La preghiera sulla croce. Il vangelo di Luca ci dà due preghiere di Gesù mentre è appeso alla croce. In un primo momento, egli dice: «Padre, perdona loro, poiché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). L'autenticità di queste parole è discussa a motivo della situazione manoscritta⁷⁰; ma, come ci ricorda il professore ebreo David Flusser, il contenuto della preghiera è ben all'altezza del precetto evangelico dell'amore per i nemici e quindi del tutto conforme sia alla redazione lucana del vangelo sia allo spirito di Gesù stesso⁷¹. La preghiera, infatti, non rivela tanto l'eroicità del disinteresse e del perdono di Gesù per i suoi torturatori in mezzo alle sofferenze quanto piuttosto costituisce un appello all'amore di Dio stesso per i peccatori, quale egli ha sempre dimostrato nel ministero terreno (cf. sotto). Non è solo al proprio Padre, dunque, che Gesù si rivolge, ma anche al Padre di tutti coloro che hanno bisogno della sua misericordia. In un secondo momento, poi, prega ancora così: «Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito» (Lc 23,46). La frase di affidamento proviene da Sal 31,6, ma il titolo di "Padre" preposto ad essa manca nel Salmo, che invece in apertura ha "Signore". In più, se si tiene conto che queste parole sostituiscono quelle angosciose dell'abbandono presenti in Mc-Mt, si vede come Lc scorga fin nelle ultime parole del Gesù terreno un sentimento di massimo abbandono fiduciale a Dio, che per l'ultima volta chiama col titolo affettuoso e insieme riverente di "Padre".

Questi cinque casi, gli unici riportati dal racconto della storia di Gesù, ci fanno vedere come fosse normale per lui rivolgersi a Dio con l'appellativo di "Padre". Infatti, l'unica volta che egli adotta l'appellativo più neutro di "Dio", anche se personalizzato in "Dio mio", è nella citazione di un

⁶⁹ Cf. MARCHEL, *Abba, Père!*, 129-145; JOACHIM JEREMIAS, *Abba*, in *GLNT Suppl.* 1, Paideia, Brescia 1968, 57-59.

⁷⁰ Vedi la discussione in SCHLÖSSER, *Le Dieu de Jésus*, 153-155; e GÉRARD. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Roma 1992, 974-975, nota 127.

⁷¹ Cf. D. FLUSSER, "Sie wissen nicht, was sie tun". *Geschichte eines Herrenwortes*, in PAUL GERHARD MÜLLER - WERNER STENGER (edd.), *Kontinuität und Einheit. Für Franz Mussner*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981, 393-410, qui 396 e 399 (cit. in SCHLÖSSER, *Le Dieu de Jésus*, 155).

testo biblico: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34 / Mt 27,46 = Sal 23,1); anzi, proprio questa constatazione ci conferma nel fatto che in quel momento Gesù sta appunto utilizzando un'espressione non sua.

Ab. Il modo con cui Gesù parla abitualmente di Dio come Padre, a prescindere dalla qualifica comunitaria di "Padre vostro-nostro", di cui abbiamo parlato più sopra⁷², dimostra quanto stretto sia il loro rapporto vicendevole. Distinguiamo in proposito i due modi di fatto ricorrenti: da una parte i testi in cui egli parla specificamente del "Padre mio", e dall'altra i testi in cui si riferisce a "il Padre" in forma assoluta.

1) L'attestazione del costrutto "Padre mio" varia a seconda dei diversi strati della tradizione evangelica. La situazione è la seguente:

- non è mai presente in Mc; solo una volta vi si trova l'espressione "Padre suo", alla terza persona, con la quale Gesù si riferisce direttamente al Figlio dell'uomo (Mc 8,38 / Mt 16,27: «quando verrà nella gloria del Padre suo») e solo indirettamente a se stesso;

- è rarissimo nella fonte Q: certo in Lc 10,22 / Mt 11,27 («Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio, e nessuno conosce il Figlio se non il Padre...»); forse anche Lc 22,29+30b («Io preparo per voi un regno, come il Padre mio l'ha preparato per me... e siederete in trono a giudicare le dodici tribù d'Israele»), ma il suo parallelo riconosciuto (cf. Mt 19,28: «Quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele») non comporta la nostra locuzione, a meno di attribuire quella lucana solo a uno stadio redazionale⁷³. In ogni caso, è il contesto escatologico del costrutto a orientarne la semantica⁷⁴;

- non più di due volte è presente nel solo Lc: cf. 2,49 («Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?») e 24,49 («Io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso», cioè lo Spirito Santo);

⁷² Notiamo qui che non c'è alcun testo evangelico in cui Gesù si accomuni ai suoi discepoli nel dire insieme "Padre nostro"; egli, al contrario, mantiene sempre ben distinte le attribuzioni (cf. il caso più evidente in Gv 20,17).

⁷³ Così SIEGFRIED SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Theologischer Verlag, Zurich 1972, 331. Un'altra soluzione sarebbe di considerare parallelo al solo Lc 22,30a («perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno») il passo di Mt 26,29 («... fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio»).

⁷⁴ Cf. CHRISTOPHER M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, T & T Clark, Edinburgh 1996, 139-163 ("Eschatology").

- è invece frequentissimo nel solo Mt: 18 volte (cf. 7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.14.19.35; 20,23; 25,34.41; 26,29.39.42.53);

- ancora di più è attestato dal quarto vangelo: ben 24 volte (cf. 2,16; 5,17.43; 6,32.40; 8,19bis.49.54; 10,18.25.29.37; 14,2.7.20.21.23; 15,1.8.15.23.24; 20,27).

Questa crescita progressiva nelle redazioni evangeliche dimostra, se non altro, che la tradizione della chiesa postpasquale era sempre più disposta a riconoscere la speciale filiazione di Gesù nei confronti di Dio, comunque ritenuta ben diversa da quella dei cristiani. Infatti, il sintagma "Padre mio" (detto di Dio) non verrà mai usato da singoli cristiani, nemmeno da san Paolo⁷⁵. I vari contesti, in cui esso ricorre⁷⁶, dimostrano poi che la relazione di Gesù con il Padre «suo» domina tutti i settori della predicazione gesuana e della stessa fede cristiana.

2) Il linguaggio concernente "il Padre" in forma assoluta è del tutto tipico del quarto vangelo⁷⁷. In questo modo l'evangelista intende ulteriormente sottolineare (oltre il frequente costrutto cristologico "Padre mio") il rapporto unico di paternità che vincola Dio a Gesù Cristo più che non agli uomini. Infatti, a parte l'affermazione iniziale sull'intima comunione

⁷⁵ Esso riapparirà soltanto in Ap 2,27;3,5.21 ma pronunciato unicamente da Gesù. Solo Mt impiega alcune volte il sintagma "Padre tuo" riferito al discepolo (cf. 6,4.6bis.18bis); altrimenti si parla sempre di "Padre nostro" (cf. Mt 6,9; Rm 1,7; 1Cor 1,3; 8,6; ecc.) oppure si conia l'espressione "Padre del Signore nostro Gesù Cristo" (solo paolina: cf. sotto); inoltre, si impiega la forma assoluta "il Padre" o "Dio Padre" (cf. At 1,4; 1Cor 15,24; Fil 2,11; 1Tes 1,1; Gc 1,27; 1Gv 1,2; frequentissimo in Gv) per designare un rapporto che riguarda però o il solo Gesù Cristo o tutti i battezzati insieme.

⁷⁶ Bisognerebbe fare una analisi separata per Mt e per Gv. Sommarariamente si può dire che per Mt essi vanno dall'etica (cf. Mt 7,21: «Colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli») all'escatologia (cf. Mt 10,33: «Lo rinnegherò davanti al Padre mio»), dalla rivelazione celeste (cf. Mt 16,17: «Te lo ha rivelato il Padre mio che è nei cieli») alla supplica nell'angoscia (cf. Mt 26,39: «Padre mio, se è possibile passi da me...»). Per Gv i contesti preferiti sono quelli della fedeltà alla missione ricevuta (cf. Gv 10,25: «Le opere che compio le faccio nel nome del Padre mio»), della identità cristologica (cf. Gv 8,19: «Se conoscesti me conosceresti anche il Padre mio») e del dono celeste (cf. Gv 6,32: «Il Padre mio vi dà il pane dal cielo»).

⁷⁷ Qui su 118 impieghi della qualifica di "Padre" in rapporto a Dio, ben 94 sono in forma assoluta. Fuori di Gv, questa prassi è presente solo una volta in Q (cf. Lc 10,22 / Mt 11,27: vedi sopra), una volta in Mc-Mt (cf. Mc 13,32 / Mt 24,36: «Quanto a quel giorno e a quell'ora nessuno lo sa... se non il Padre solo»), una volta nel solo Mt (cf. 28,19: «...battezzandole nel nome del Padre...»), e una volta nel solo Lc (cf. 9,26: «Quando verrà nella gloria sua e del Padre e dei santi angeli»; qui i testi paralleli di Mc-Mt hanno "Padre suo": cf. sopra).

vicendevole (cf. 1,18: «nel seno del Padre»), i contesti di ricorrenza in cui il Padre è soggetto di un'azione sono quelli dell'amore (cf. 3,35: «Il Padre ama il Figlio»; 5,20; 10,17; 15,9; 17,24.26), della missione (cf. la formula «il Padre che mi ha mandato»: 5,23.37; 6,44.57; 8,16; 12,49), della donazione (cf. 13,3: «Il Padre gli ha dato tutto nelle mani»; 3,35; 5,26s; 6,37.39; 10,28-29; 17,2), e della rivelazione (cf. 8,19: «Se conosceste me conoscereste anche il Padre»; 14,7-10: «Chi vede me vede il Padre»). Ciò che ne risulta è il quadro di una assoluta coincidenza, non solo di intenti ma anche di natura, tra il Figlio e il Padre (cf. 10,30: «Io e il Padre siamo una cosa sola»; e 14,11)⁷⁸.

Ac. Anche la prassi di Gesù è un luogo privilegiato per la rivelazione del profondo nesso esistente tra Gesù e la paternità di Dio. Il testo classico in proposito è la parabola lucana cosiddetta del figlio prodigo, che però dovrebbe essere etichettata con più verità come del padre misericordioso (cf. Lc 15,11-32). Senza soffermarci in dettaglio sull'esegesi del testo⁷⁹, qui c'interessa mettere in luce due aspetti complementari inerenti rispettivamente alla parabola e al contesto storico in cui essa è stata raccontata.

1) È ormai acquisito il fatto che protagonista del racconto non è il figlio minore, che si allontana da casa e poi vi ritorna pentito, e tanto meno il figlio maggiore, che entra in scena solo nell'ultima sezione del racconto. Personaggio centrale piuttosto è la figura del padre. È lui che tiene unite in sé tutte e tre le parti narrative del racconto (cioè: vv. 11-20a.20b-24.25-32), primeggiando soprattutto nella parte centrale (vv. 20b-24), quando egli riaccoglie con infinita tenerezza il figlio minore tornato a casa, letteralmente subissandolo di segni di gioia e di festa. Ma la sua paterna bontà è ben presente sia nella parte prima (vv. 11-20a) con il concedere subito senza opposizioni al figlio minore ciò che egli domanda, sia nella parte terza, quando incoraggia il maggiore a riabbracciare il fratello perduto e ritrovato andando oltre ogni meschino

⁷⁸ Se in Gv 14,28 Gesù dice: «Il Padre è più grande di me», nella storia dell'esegesi a queste parole è stata data un'interpretazione che salva comunque la divinità di Cristo, intendendole variamente come allusione o alla generazione divina (cf. Origene, Crisostomo) o alla natura umana (cf. Ambrogio, Agostino) o all'incarnazione e alla morte (cf. C.K. Barrett) o allo stadio della glorificazione (cf. R. Schnackenburg) o semplicemente al fatto che egli è un inviato (cf. R.E. Brown, X. Léon-Dufour; cf. il midrash *Ber. Rab.* 78,1: «Colui che invia è maggiore dell'inviato»).

⁷⁹ Oltre i commenti, cf. JEAN-NOËL ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Dehoniane, Roma 1996, 167-205.

sentimento di gelosia e di orgoglio⁸⁰. Orbene, è evidente che il *tertium comparationis* del racconto è Dio stesso che, come nelle due precedenti parabole della pecora (15,3-7) e della dracma (15,8-10) smarrite, si rivela non solo disponibile ma assolutamente pronto e addirittura impaziente ad accogliere i peccatori in una rinnovata comunione con sé.

2) La comprensione della parabola sarebbe però incompleta se la si isolasse dal suo contesto redazionale. È qui invece che se ne scopre una importante dimensione cristologica, che sfuggirebbe se ci si concentrasse soltanto sul racconto parabolico, come purtroppo normalmente avviene. Infatti, il cap. 15 inizia col rilevare che «si avvicinavano a lui (=Gesù) tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo; e i farisei e gli scribi mormoravano dicendo: Costui accoglie i peccatori e mangia con loro» (15,1-2). È appunto per rispondere a questa obiezione che Gesù racconta le tre parabole, culminanti in quella più ampia e indubbiamente più provocante del padre misericordioso. Infatti, «Gesù non illustra genericamente la misericordia di Dio come verità astratta ed atemporale, ma difende la propria prassi di accogliere pubblicani e peccatori fino al punto di offrire loro la sua commensalità. E proprio qui c'è qualcosa di strano, di misterioso: gli avversari non avevano criticato Dio ma Gesù, eppure Gesù risponde parlando di Dio. Come mai? Tale replica sarebbe incongrua se non presupponesse, pur senza formularlo esplicitamente, che Dio agisce qui e adesso attraverso Gesù, che attraverso Gesù è Dio stesso che cerca e trova i suoi figli "perduti"»⁸¹. Dunque, il messaggio di Gesù sulla paternità di Dio non è di tipo teorico, meramente didattico, ma è intrinsecamente legato al suo ministero provocatorio; esso infatti promana dal suo concreto comporta-

⁸⁰ È vero tuttavia che la parabola termina con un velo di amarezza o almeno lascia il lettore in sospeso, poiché non solo non dice quale sia stata la reazione ultima del fratello maggiore (se di accettazione dell'invito paterno o di riaffermata ostinazione), ma lascia intendere che l'invito sia stato inascoltato, mentre invece risalta ancora nella conclusione l'accogliente bontà del padre che ripete le parole: «Bisognava fare festa e rallegrarsi...». Il racconto, del resto, trova il suo vero centro d'interesse (*la pointe*) non tanto nel sottolineare il ritorno del figlio minore (che, tutto sommato, sembra avvenuto più per un calcolo interessato che per un sincero pentimento), quanto piuttosto nella necessità di convincere il figlio maggiore ad accettare il comportamento "eccessivo" del padre e quindi a partecipare con convinzione alla festa da lui imbandita. La parabola perciò finisce col suggerire che il dispiacere più grande è venuto al padre meno dal più giovane, riaccolto nella sua comunione, quanto invece dal più vecchio, ostinato nella chiusura del suo orgoglio.

⁸¹ VITTORIO FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983, 144-168, qui 160-161.

mento di accoglienza e di commensalità con coloro che la società del tempo bollava come peccatori/impuri, rifiutandoli. In questo senso, per il Gesù lucano valgono in pieno le parole giovanee: «Io e il Padre siamo una cosa sola», anche se verificate ora a livello prevalentemente funzionale. In Gesù è il Padre celeste che agisce: quindi, Gesù è davvero il rivelatore concreto del Padre. Ancora una volta, rifacendoci a un'altra dichiarazione giovannea, è davvero in Gesù che si vede chi è Dio e come egli manifesta la sua paternità (cf. Gv 14,9: «Chi vede me vede il Padre»).

Come *conclusione* di queste analisi vale una doppia considerazione. (1) La prima è di tipo ontologico: Gesù risulta personalmente figlio di Dio come nessun altro essere né umano né angelico; la fede cristiana perciò, in quanto tale, non potrà mai porre nessuno sul suo piano, non soltanto in senso soteriologico (cf. At 4,12: «Non c'è infatti in nessun altro la salvezza...») quanto soprattutto in senso ontologico (come si vede dal titolo giovanneo di «Unigenito»)⁸². (2) La seconda è di tipo funzionale: per la fede cristiana, è in Gesù che si rivela in pienezza la paternità di Dio; questi ormai non è più soltanto un «padre nostro che è nei cieli», ma ha concretamente manifestato se stesso e la sua paternità (in Tit 3,4 si parla di *philanthropía*) in Gesù di Nazaret, cioè nelle coordinate spazio-temporali proprie della storia (= una paternità incarnata), e lo ha fatto con modalità estreme, addirittura scandalose (= una paternità assolutamente accogliente)⁸³.

B. *L'apostolo Paolo*, da parte sua, articola il suo discorso sulla paternità di Dio in due momenti diversi e complementari.

Ba. La sua prima affermazione, comune alla tradizione cristiana, riguarda appunto la paternità di Dio nei riguardi di Gesù. Secondo l'Apostolo essa si è esercitata in tre momenti successivi: nella missione stessa del Figlio nel mondo, avvenuta nella «pienezza del tempo» (Gal 4,4) e «in condizione di affinità con la carne di peccato» (Rom 8,3), cioè pienamente

⁸² Questo giudizio non toglie nulla alle eventuali pretese soteriologiche di altre religioni, ma le relega al loro posto specifico, che è e rimane comunque diverso dalla rivendicazione cristiana. Se per ipotesi altre religioni affermassero sincretisticamente che Gesù è figlio di Dio alla maniera di altri «fondatori», un cristiano non potrà certamente condividere un simile assunto, pur essendo pronto a riconoscere la specificità religiosa altrui. L'importante è non fare confusioni.

⁸³ Vale la pena ricordare che nel celebre dipinto di Rembrandt, *Il figlio prodigo*, conservato all'Ermitage di San Pietroburgo, il padre abbraccia il figlio tornato a casa con due mani che risultano chiaramente l'una maschile (la sinistra) e l'altra femminile (la destra); cf. HENRY J.M. NOUWEN, *L'abbraccio benediciente*, [tit. orig. *The Return of the Prodigal Son. A Meditation on Fathers, Brothers, and Sons*. New York, Doubleday 1992] Queriniana, Brescia 1998¹⁰, 144-149.

umana; nel momento doloroso della croce (cf. Rom 8,32: «Egli che non risparmiò il Figlio suo ma lo diede per tutti noi...»)⁸⁴; e infine nell'evento della risurrezione (cf. Rom 6,4: «Cristo fu risuscitato dai morti mediante la gloria del Padre»)⁸⁵. Quest'ultima espressione è tanto più rilevante perché unica, dato che altrove Paolo attribuisce la risurrezione di Gesù allo Spirito di Dio (cf. Rom 8,11) o alla sua potenza (cf. 2Cor 13,4). Qui invece viene sottolineata la premura paterna di Chi, pur avendolo consegnato alla croce, non può lasciare il Figlio suo nella morte (cf. At 2,24).

Su queste basi si comprende la tipica designazione paolina di Dio come «Padre del Signore nostro Gesù Cristo» (Rom 15,6; 2Cor 1,3; 11,31), ripresa anche dalla tradizione che fa capo all'Apostolo (cf. Col 1,3; Ef 1,3.17; 1Pt 1,3). La definizione, come si vede dalle sigle di citazione, ricorre soprattutto in formule di benedizione che stanno all'inizio delle lettere (cf. 2Cor 1,3: «Benedetto il Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre delle misericordie e Dio di ogni consolazione»). Questa sua caratteristica eucologica implica tacitamente una presa di distanza da analoghe *berakôt* giudaiche, che evidenziano invece la paternità di Dio nei riguardi dell'intero popolo d'Israele, come si legge per esempio in 2Cr 29,10: «Sii benedetto, Signore Dio d'Israele, nostro Padre, ora e sempre» (cf. sopra). Per il cristiano, dunque, la paternità di Dio non si misura più primariamente in rapporto all'universo o a un popolo specifico, ma in rapporto a Gesù Cristo, la cui filiazione unica definisce Dio stesso.

Bb. Ma caratteristica di san Paolo è l'affermazione di una paternità di Dio nei confronti dei cristiani in quanto costituiti figli adottivi. È solo l'Apostolo infatti a impiegare il termine tecnico *hyiothesía*, «accettazione/adozione come figlio»: riconosciuto come valido già per Israele (cf. Rom 9,4), il vocabolo ora designa la condizione dei battezzati, sia in quanto loro propria già oggi (cf. Rom 8,15; Gal 4,5; Ef 1,5), sia in quanto ancora attesa nella sua pienezza (cf. Rom 8,23)⁸⁶. Il concetto com-

⁸⁴ Qui gioca lo schema giudaico della consegna sofferta ma pronta del figlio Isacco da parte di Abramo in Gn 22. Cf. in proposito ROMANO PENNA, *Il motivo della aqedah sullo sfondo di Rm 8,32*, in IDEM, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 171-199.

⁸⁵ Analogamente in Gal 1,1 si legge di «Dio Padre che lo [= Gesù Cristo] ha risuscitato dai morti».

⁸⁶ Oltre ai commenti, cf. WÜLFING VON MARTITZ · EDUARD SCHWEIZER, *hyiothesía*, in *GLNT XIV*, Paideia, Brescia 1984, 268-274.

prende due sfumature semantiche ugualmente importanti: quella di una libera assunzione nell'intimità divina da parte di Dio stesso e per conseguenza quella di una filiazione solo indiretta, per quanto effettiva, da parte del battezzato. Ma ciò che rende possibile questo tipo di filiazione come nuova, stabile condizione del cristiano è soltanto la partecipazione alla filiazione unica e irripetibile di Gesù Cristo. Ciò è messo bene in luce da Paolo mediante l'attribuzione al battezzato della stessa invocazione a Dio Padre con cui pregava lo stesso Gesù terreno: "Abbà!" (Rm 8,15; Gal 4,6; cf. sopra); infatti è «lo Spirito del Figlio suo» che «grida» nei nostri cuori non tanto con questo arcaico termine aramaico quanto soprattutto con il peculiare, inaudito tono di familiarità che esso comporta. Non per nulla nel NT, a parte la preghiera insegnata da Gesù secondo la redazione mattea vista più sopra, è solo Paolo a parlare ripetutamente di Dio come "Padre nostro" (vedi sopra: 2.1.3)⁸⁷. Va però sempre ribadito che la filiazione del cristiano in rapporto a Dio non è diretta ma indiretta, poiché passa inevitabilmente attraverso la mediazione della filiazione di Gesù.

3.2. *La provenienza del tema*

Come abbiamo visto sopra, l'idea della paternità di Dio sia nella sua dimensione universale sia nella sua dimensione limitata a una comunità ha una chiara matrice extra-cristiana, rispettivamente nel paganesimo greco e nella tradizione d'Israele. La prima dimensione viene pressoché assunta tale e quale, solo con la correzione dell'identità di Dio (= monoteismo) e mantenendo la distinzione ebraica tra Dio e le sue creature, cioè evitando di affermare la loro connaturalità (= creazionismo). La seconda dimensione, invece, viene assunta a integrazione della precedente (= elezione comunitaria), ma viene corretta in quanto la comunità cristiana non ritiene di avere con Dio un rapporto di filiazione diretta bensì solo indi-

⁸⁷ Cf. MARCHEL, *Abba, Père!*, 181-243. L'autore ritiene giustamente che l'invocazione "Abbà!" come preghiera dei battezzati non derivi né da uno specifico invito da parte del Gesù terreno né da una successiva preghiera estatica propria dei glossòli, ma da una progressiva presa di coscienza da parte dei primi cristiani: «La coscienza viva e operante che essi avevano di essere uniti a Cristo e la convinzione di possedere in qualche modo un Padre comune. Padre di Gesù e dei suoi discepoli (cf. Gv 20,17), permise loro di riprendere in proprio, sotto la mozione dello Spirito, la preghiera personale di Gesù. Quanto più la chiesa primitiva prende vivamente coscienza della sua unione a Cristo e, nel Cristo, della sua unione al Padre, tanto più essa comprende di poter fare propria la preghiera di Gesù» (185).

retta, resa possibile unicamente dalla filiazione di Gesù (= cristologia).

Resta però l'interrogativo: sarà forse possibile dire che anche l'idea della peculiare paternità di Dio nei confronti di Gesù abbia una sua matrice esterna alla esperienza personale di Gesù stesso? La risposta, diciamo subito, non potrà che essere negativa, e ne esponiamo brevemente i motivi.

Nell'antichità mediterranea orientale è abbastanza diffusa l'attribuzione della qualifica di "figlio di Dio" a personaggi di vario genere. Lo si constata sia sul versante greco-ellenistico sia sul versante israelitico-giudaico⁸⁸. Tuttavia, nonostante qualche apparenza contraria, dobbiamo scartare *in toto* la serie delle tre possibili forme di parallelismo offerte dalla storia delle religioni. La prima consiste in una categoria di persone, che possiamo denominare mitologiche: gli eroi nella greicità (figli di un dio e di una donna mortale, come Eracle/Ercole) e gli angeli in Israele; Gesù infatti non appare di fatto catalogabile né tra gli uni né tra gli altri⁸⁹. Neppure in una seconda categoria è facile inserire Gesù: quella dei cosiddetti "uomini divini" della greicità e quella dei giusti in Israele; infatti, egli propriamente né si presenta come "dio"⁹⁰ né è semplicemente annoverabile tra i giusti osservanti della Torah mosaica⁹¹. Infine, non si può neanche

⁸⁸ Cf. in sintesi PENNA, *I ritratti originali*, I, 150-160.

⁸⁹ Che egli non sia un angelo è fin troppo chiaro. Che poi non sia etichettabile come "eroe" risulta da varie considerazioni: in generale, egli è connotato da una dimensione storica ben precisa (quindi non tiene il paragone per esempio con Ercole, di cui pur si legge in Ovidio che era «illustre prole di Giove» [*Metamor*, IX, 229] e che alla sua morte sulla pira «il Padre onnipotente lo rapì tra le profonde nubi e lo portò tra gli astri radiosi» [*ivi*, 271s]): in particolare, va detto che il concepimento verginale di Gesù né è proclamato da tutti gli scrittori neotestamentari (per es. Paolo lo ignora; ma cf. anche Gv) né è inteso da chi lo tramanda (Mt 1 e Lc 1) come un intercorso sessuale tra un dio e una donna mortale (visto che si tratta semplicemente di Dio stesso).

⁹⁰ Vedi i casi di Empedocle, Pitagora, Platone. Quanto al più recente Apollonio di Tiana (seconda metà del secolo I d.C.), vedi ciò che ne scrive Filostrato, *Vita di Apoll.* 1,6: «I suoi conterranei dicono bensì che Apollonio è figlio di Zeus, ma l'interessato si dice figlio di Apollonio» (tr. D. Del Corno). Cf. ROMANO PENNA, *Gesù di Nazaret, "uomo divino"? Verifica critica di una categoria ermeneutica*, in IDEM, *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*, Dehoniane, Bologna 2012, 131-152.

⁹¹ Infatti, da una parte, i racconti di miracolo che lo riguardano non solo non esprimono tutta la sua identità, ma forse neanche quella più tipica (cf. PENNA, *I ritratti originali*, I, 60-69), e d'altronde l'appellativo *theós* a lui attribuito è tardivo e raro e comunque implica una partecipazione all'unico *Theós* (cf. *ivi*, II, passim); dall'altra, egli dimostra una notevole libertà nei confronti della Legge mosaica, tanto da non poter apparire *tout court* come un semplice giusto (cf. *ivi*, 74-86).

dire che egli appartenga alla terza categoria possibile dei “figli di Dio”, cioè quella dei sovrani che godono della regalità: certo, non a quelli di ambito ellenistico-pagano; diverso semmai è il caso del Messia d’Israele, la cui filiazione divina è l’unico parallelo possibile al caso-Gesù. Anche qui, tuttavia, ci sono due fattori complementari che contraddistinguono Gesù dal Messia davidico. Da una parte, il concetto di regalità non è inteso da Gesù in senso terrenistico-politico, tanto che la sua identità viene espressa anche da altre categorie come quella del profeta e del Figlio dell’uomo (sofferente!). Dall’altra, il concetto di filiazione divina è inteso da Gesù in un senso molto più forte di quanto avvenga nei testi ebraici che lo attribuiscono al Messia, poiché va ben al di là di una semplice adozione⁹².

In definitiva, e questo è un fatto incontrovertibile, né nella gremità pagana né in Israele si dà mai il caso di un movimento religioso che venga fatto risalire e si raccolga attorno al nome di un personaggio storico (quindi non mitologico e non riservato soltanto al futuro escatologico), di cui si affermi un rapporto di filiazione con Dio e quindi di paternità da parte di Dio, che sia di tipo unico ed esclusivo. Ma proprio questo è il caso di Gesù. Perciò va riconosciuto che di fatto la dimensione della paternità di Dio nei suoi confronti è davvero senza paragoni. Come unico condizionamento culturale si può annoverare la concezione giudaica del Messia come particolare figlio di Dio; ma poi tutto si gioca sulla coscienza e sull’esperienza propria ed esclusiva di Gesù stesso. In questo senso la paternità di Dio nei suoi confronti costituisce la componente più tipica della fede cristiana.

4. Conclusione

Con le nostre analisi abbiamo acquisito dal Nuovo Testamento un concetto denso e complesso della paternità di Dio e della filiazione nei suoi confronti, quale di fatto non è dato reperire in altre tradizioni religiose. È una realtà che trabocca e si espande su tre livelli, diversi l’uno dall’altro ma complementari, sicché ciascuno ne rivela una specifica componente. La loro diversità di origine non impedisce che in qualche modo essi si fondano insieme in una prospettiva cristiana. Se le Scritture ebraiche

⁹² Cf. PENNA, *I ritratti originali*, I, rispettivamente 128-139 e 150-160.

non accolgono la paternità/filiazione universale di Dio, il cristianesimo invece se l'appropria senza difficoltà, sia pure con parsimonia; in più esso fa propria anche l'idea israelitica di una paternità divina peculiare, limitata a un solo gruppo di persone. Ma è senz'altro la dimensione cristologica il fattore decisivo per la comprensione cristiana di Dio come "padre"⁹³.

Si può dire che, con il passaggio da un orizzonte universale all'ambito di un popolo-chiesa e poi a una irripetibile esperienza singola, il movimento va da un'estensione di superficie a una sempre maggiore profondità.

Si potrebbe anche addurre il paragone di un cannocchiale prolungabile a tre componenti. È solo a partire dalla piccola lente del terzo stadio che si può integrare nella potenza del campo visivo dell'osservatore ciò che appartiene in crescendo tanto al secondo quanto al terzo stadio. Senza di essa, per quanto lo strumento fosse grande, non si avrebbe nemmeno la possibilità di utilizzarlo. Allo stesso modo, la fede in Gesù come unico Figlio di Dio in pienezza è il fattore che permette al cristiano di considerare, sia la specifica paternità di Dio nei confronti della comunità dei battezzati, sia la sua indistinta paternità nei confronti di tutti gli uomini.

Se dal punto di vista storico e *religionsgeschichtlich* si è passati da una paternità di Dio verso tutti alla paternità verso i molti e infine a quella verso l'Unico⁹⁴, dal punto di vista della fede cristiana il movimento ha una direzione inversa. È dall'Unico che si può passare ai molti e di qui a tutti; non viceversa. Certo, la fede avente per oggetto la paternità di Dio nei confronti di Gesù non è affatto un dato costitutivo dell'esperienza religiosa, poiché a questa invece appartiene semmai l'attribuzione a Dio di

⁹³ Ben lo aveva capito già nel secolo II il filosofo pagano Celso quando scrive contro i cristiani: «Se tu ti metti ad insegnare loro che questi [= Gesù] non è figlio di Dio, ma che Dio è padre di tutti, e che lui solo bisogna veramente onorare, essi non vogliono ascoltare, se non si aggiunge anche costui, che è il capo della loro sedizione» (in ORIGENE, *Contra Celsum* 8,14; tr. A. Colonna).

⁹⁴ In effetti, secondo il celebre linguista Émile Benveniste, l'indoeuropeo con il termine *pater* indica non direttamente la relazione di paternità fisica individuale (presente invece nel termine *átta* testimoniato dall'ittita, dal greco, dal gotico e dallo slavo), ma quella di una relazione collettiva e universale. Il termine infatti «è pregnante nell'uso mitologico. È la qualifica permanente del dio supremo degli Indoeuropei. Figura al vocativo nel nome divino di *Jupiter*. la forma lat. *Jápter* è nata da una formula di invocazione: *dyeu pater* "Cielo padre", che corrisponde esattamente al vocativo greco *Zeû pater*. Ora, in questa figurazione originaria, la relazione di paternità fisica è esclusa..., e *pater* non può designare il "padre" in senso personale» (EMILE BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee - I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 1976, 162).

una paternità nei confronti di tutti gli uomini, come ben si vede nella tradizione pagana.

Anche qui vale la distinzione tra fede e religione. Ma ciò che voglio dire è che, se la religione non produce la fede, questa invece recupera la religione e la rivaluta, sia pur considerandola sotto un nuovo angolo visuale. In ogni caso, è una paternità ricca e polivalente quella che si dispiega ai nostri occhi, soprattutto nel Dio misericordioso proprio della parola e della prassi di Gesù. E per quanto il linguaggio che la riguarda si muova sul piano della metafora⁹⁵, non può non stupire il fatto che essa, da una parte, pretenda di connotare in profondità la natura di Dio stesso, e, dall'altra, investa ampiamente la vita degli uomini in molteplici sue espressioni.

Anche il cristiano, dunque, sia pure dal suo specifico punto di vista, può legittimamente esclamare nell'estasi dell'adorazione insieme al citato poeta greco e anzi con più verità: «Salve, Padre, grande meraviglia!».

⁹⁵ Ma sul valore positivo della metafora nel linguaggio teologico e sul suo rapporto con l'analogia, cf. GIUSEPPE LORIZIO, *Analogia e/o metafora nel linguaggio teologico su Dio Padre*, in *L'Atteranum* 66(2000), 43-64.

PROSPETTIVE DI MARIOLOGIA CONTEMPORANEA E FILIALITÀ

ALFONSO LANGELLA¹

1. Premessa

Le funzioni della Vergine nella storia della salvezza sono tradizionalmente descritte anche attraverso termini ricavati dal campo semantico della famiglia. Tra questi prevalgono quelli di madre, vergine, sposa; recentemente sta riemergendo, soprattutto nella teologia femminista, quello di sorella, già presente nella tradizione monastica. Sul tema della filialità, invece, la mariologia non ha prodotto generalmente studi compiuti e sistematici; anche la riflessione contemporanea solo in qualche occasione e all'interno di questioni particolari ha approfondito i possibili significati di questo aspetto dell'esistenza della ragazza di Nazaret.

Eppure il capitolo VIII della *Lumen gentium*, definito da Giovanni Paolo II «la *magna charta* della mariologia della nostra epoca»², offre ben cinque menzioni di questo termine, che sembrano dettare gli itinerari principali di un possibile approfondimento del tema della filialità. Tre di esse riguardano le caratteristiche della stessa persona di Maria: la prima, all'interno della prospettiva trinitaria, è ovviamente nella descrizione del suo rapporto con il Padre («prediletta figlia del Padre»: LG 53); quindi, i padri conciliari riscoprono il titolo di «eccelsa figlia di Sion» (LG 55) per definire i legami che ella mantiene con Israele; ancora, sottolineano il suo essere «figlia di Adamo», riconoscendo la sua piena appartenenza all'umanità (LG 56). In altre due occasioni, invece, i padri conciliari si riferiscono all'«affetto di pietà filiale» (LG 53) e all'«amore filiale» che la Chiesa nutre verso di lei (LG 67).

¹ Docente di Mariologia presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale.

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'udienza generale*, 2 maggio 1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/1, Città del Vaticano 1979, 1034.

Alla luce delle conquiste della mariologia postconciliare³, che ha assunto i dati del capitolo VIII della *Lumen gentium*, proseguendo proficuamente sulla strada da esso indicata, individueremo alcune piste di riflessione sulla declinazione del tema della filialità significative per l'oggi della fede.

2. La Mariologia postconciliare come Mariologia “in contesto” e la filialità

La riflessione mariana contemporanea si è sviluppata a partire dal rinnovamento prodotto dalla promulgazione del capitolo VIII della *Lumen gentium*, che ha realizzato il superamento di alcune impostazioni tipiche della mariologia dell'età moderna e ha determinato, da un lato, un ritorno ai dati fontali della trasmissione della fede sulla Vergine, dall'altro, l'ingresso nella riflessione mariana di temi ai quali la cultura del nostro tempo appare particolarmente sensibile.

2.1. *Il rinnovamento metodologico della mariologia e la filialità*

In primo luogo, l'impostazione conciliare ha segnato la *fine dell'isolamento* della mariologia rispetto agli altri trattati teologici. In questo fu decisiva la scelta dei padri conciliari di inserire lo schema mariano nella Costituzione sulla Chiesa e la riscoperta della sua natura *funzionale*, per cui il mistero di Maria appare totalmente *relativo* alle altre verità cristiane, soprattutto al mistero cristologico (cf. LG 67).

La mariologia del nostro tempo, pertanto, ha acquisito il carattere fondamentale della *interdisciplinarietà*, che impone necessariamente di impostare la riflessione sulla Vergine in maniera “pericoretica” rispetto alle altre discipline teologiche, tenendo sempre presenti non solo le implicazioni trinitarie, cristologiche e pneumatologiche, ma anche quelle ecclesologiche, per comprendere appieno la portata simbolica della raffigurazione che ne danno i Vangeli; quelle antropologiche e soteriolo-

³ Cf. STEFANO DE FIORES, *Conquiste attuali della mariologia e loro impatto sulla pastorale del nostro tempo*, in ALFONSO LANGELLA - GIUSEPPE FALANGA (a cura di), *La figura di Maria nella predicazione e nella pietà oggi*, PFTIM - Sez. San Tommaso – Verbum ferens, Napoli 2013, 11-30.

giche, per chiarire il senso della santità, del rapporto tra la grazia e la libertà, della cooperazione alla grazia; quelle escatologiche, per delineare, alla luce della sua assunzione, il senso del destino finale dell'uomo; quelle spirituali e liturgiche, per fondare l'autentico atteggiamento cristiano di fronte al Dio trinitario⁴. La mariologia ha assunto in una forma interdisciplinare anche le scienze umane, dalla sociologia alla psicologia, dalla filosofia alla pedagogia, fino ad incontrarsi con le altre espressioni culturali (dall'arte alla letteratura, dal cinema al teatro, e così via).

In secondo luogo, proprio l'impostazione interdisciplinare fa emergere la funzione *paradigmatica* della mariologia, ossia la sua attitudine a sintetizzare i dati dell'intera rivelazione cristiana, attitudine già riconosciuta dal Concilio, quando afferma che Maria «per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce e per così dire riverbera i massimi dati della fede» (LG 65). In precedenza Romano Guardini aveva sostenuto che la mariologia «costituisce il sistema di coordinate del pensiero cristiano»⁵. I mariologi dell'età postconciliare hanno poi individuato in Maria la microstoria della salvezza⁶, il *verbum abbreviatum* della dottrina cristiana⁷, la chiave del mistero cristiano⁸, e nella mariologia il crocevia della teologia⁹, una disciplina di raccordo e di sintesi¹⁰, che esige di essere studiata «in rete»¹¹.

In terzo luogo, la riflessione mariana postconciliare ha superato l'impostazione autoreferenziale logico-sistemica e ontologico-deduttiva. In

⁴ Cf. J.V. GIRARDI, *La mariología como convergencia interdisciplinar en teología*, in *María icona del Misterio. Presencia de María en el tercer milenio. Actas del Congreso mariológico de México D. F.*, 18-20 de abril de 1988, Mexico D. F. 1990, 83-105; *La mariología hoy. Estructura y contenidos*, *Estudios marianos* 57(1992); JOSEP GIL I RIBAS, *Interdisciplinaridad de la mariología*, in *Ephemerides Mariologicae* 49(1999), 333-354. L'Associazione mariologica interdisciplinare italiana (AMI), sorta nel 1990, ha voluto inserire nella sua intestazione come nei suoi criteri ispirativi il tema dell'interdisciplinarietà.

⁵ ROMANO GUARDINI, *La Madre del Signore. Una lettera*, Morcelliana, Brescia 1997, 9.

⁶ STEFANO DE FIORES, *María Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Dehoniane, Bologna 199, 247.

⁷ BRUNO FORTE, *María la donna icona del mistero*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, 36.

⁸ RENÉ LAURENTIN, *María chiave del mistero cristiano. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

⁹ IGNACIO CALABUIG, *La mariología: servicio e crocevia della riflessione teologica*, in *Marianum*, 60(1998), 7-16

¹⁰ PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE, *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della beata Vergine Maria*, LEV, Città del Vaticano 2000, n. 20.

¹¹ JOSÉ C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología in cammino: prospettive all'inizio del secolo XXI*, in *Marianum*, 63(2001), 284 (tutto l'articolo è interessante: 273-296).

esse la Vergine diveniva sempre più un *locus theologicus* astratto e la riflessione mariana era strutturata, secondo una forma coerente in se stessa, su uno o più principi primi (la maternità divina, l'analogia col mistero di Cristo, l'associazione della madre di Gesù alla missione redentrice del Figlio, eccetera) dai quali venivano dedotti, per via argomentativa, i suoi diversi "privilegi". La mariologia "dei privilegi" lascia il posto ad una mariologia *carismatica* o "di servizio", in cui le prerogative mariane sono sempre descritte non solo come delle ricchezze personali della Vergine, ma soprattutto come degli "uffici", delle funzioni che ella compie al servizio della vita di Cristo o della Chiesa. Così in LG 53 la maternità divina è considerata prima una "funzione" e poi una "dignità" («*summo munere ac dignitate*»).

Infine, le indicazioni conciliari del *Decreto sulla formazione nei seminari "Optatam totius"*, hanno spinto a valorizzare in teologia il metodo storico-salvifico il quale, partendo dai dati della Scrittura e della Tradizione, è chiamato ad elaborare una trattazione sistematica e pastorale degli argomenti, individuando i legami con la liturgia e la vita della Chiesa, oltre al rapporto con la cultura e con i problemi del mondo (cf. *Optatam totius* 16).

Queste prospettive, che hanno indotto i teologi (e i mariologi) a mettere in primo piano la Parola di Dio nel fondare le argomentazioni teologiche, non sono apparse sufficienti alla luce dell'evoluzione della cultura e hanno determinato, negli anni Ottanta del secolo scorso l'ingresso di un nuovo indirizzo metodologico. Oggi si tende, infatti, a seguire piuttosto la strada segnata dal cosiddetto *circolo ermeneutico*, derivato dalla filosofia del Novecento. A partire dall'analisi delle pre-comprensioni del contesto culturale attuale (*auditus mundi*), si determina una rilettura dei dati fontali della Parola di Dio e della tradizione ecclesiale (*auditus Verbi*), per cogliere, infine, attraverso una riflessione organica, le nuove proposte teologiche capaci di porsi in dialogo con la cultura e con l'esperienza vitale del mondo contemporaneo, per offrire il contributo decisivo della fede (*pro mundi vita*)¹². Si tratta, dunque, di produrre una mariologia *inculturata*, capace di ascoltare le domande dell'uomo di oggi e di proporsi a lui in maniera significativa, senza perdere la memoria evangelica ed ecclesiale¹³.

¹² Questo percorso è stato seguito, ad esempio in STEFANO DE FIORES - SALVATORE MEO (a cura di) *Nuovo Dizionario di mariologia* (NDM), Paoline, Cinisello Balsamo 1985 (cf. la *Presentazione* di DE FIORES e MEO, *ivi*, VIII-X), oltre che da molti manuali recenti: cf. FORTE, *Maria la donna icona del mistero*; DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*; M. PONCE CUÉLLAR, *Maria, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1996; ecc.

Se la teologia ha il compito di acquisire una comprensione sempre più profonda del mistero e di contribuire alla comunicazione della fede¹⁴, anche la mariologia assume il ruolo di disciplina “mediatrice” tra l’intelligenza dei dati della rivelazione sulla Vergine e le sfide del contesto. In questo senso restano valide le immagini che il compianto Stefano De Fiores ha più volte utilizzato per indicare il ruolo del mariologo, il quale «non è più lo specialista conoscitore di tutto quanto è stato scritto su Maria, ma il mediatore tra la rivelazione biblica e la cultura del suo tempo. È il barcaiolo che fa la spola fra le due sponde, umana e divina, per un incontro profondo e riuscito»¹⁵; oppure è il «barometro dei tempi»¹⁶, o il «sismografo che registra i movimenti del mondo» o l’«antenna che capta i suoi messaggi»¹⁷.

Alla luce di questa ridefinizione dello «statuto epistemologico» della mariologia, la riflessione sulla filialità di Maria concorre a recuperare la dimensione relazionale: il termine figlia indica immediatamente i rapporti della Vergine con il mistero trinitario, con quello della Chiesa, con la vita dell’uomo e così via. Inoltre, consente di riscoprire la concretezza storica della figlia di Sion, contro ogni sua idealizzazione o ontologizzazione. Ancora, la categoria della filialità potrebbe essere considerata uno di quei «nuclei organizzatori» che facilitano la comprensione del carattere paradigmatico della mariologia nei confronti di tutta la dottrina cristiana. Si tratta, infine, di una categoria biblicamente fondata, che rivela molti aspetti del ruolo di Maria nella storia della salvezza.

2.2. *Le sfide attuali alla mariologia*

La mariologia contemporanea si caratterizza innanzi tutto, per l’attitudine all’ascolto delle sfide del nostro tempo che costituiscono il

¹³ ANGELO AMATO, *Inculturazione e mariologia*, in *Theotokos*, 2(1994), 163-195; STEFANO DE FIORES, *La figura inculturata di Maria: fatto, significato, rischi*, in *Marianum*, 56(1994), 477-495 (sul Simposio del Marianum, i cui atti sono presentati in *L’immagine teologica di Maria, oggi. Fede e cultura*. Atti del X Simposio internazionale di mariologia, Marianum, Roma 1994).

¹⁴ Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 24 maggio 1990, nn. 6-7, in AAS 82(1990), 1553.

¹⁵ DE FIORES, *La figura inculturata di Maria*, 418.

¹⁶ IDEM, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana “Madre della Chiesa”, Roma 1991, 512.

¹⁷ IDEM, *Palingenesi della mariologia*, in *Marianum* 52(1990), 207.

terreno sul quale dovranno sviluppare le argomentazioni teologiche.

Negli anni Settanta, immediatamente dopo la svolta conciliare, il magistero di Paolo VI risultò decisivo nel promuovere il passaggio da una mariologia ancora estranea alla cultura contemporanea ad una mariologia in dialogo col mondo. La pubblicazione della *Marialis cultus* nel 1974, infatti, scaturì proprio dalla convinzione che l'incontro della devozione mariana con la cultura contemporanea potesse eliminare «il divario tra certi suoi contenuti e le odierne concezioni antropologiche e la realtà psicosociologica, profondamente mutata, in cui gli uomini del nostro tempo vivono ed operano»¹⁸ e mostrare la Vergine come «specchio delle attese degli uomini del nostro tempo»¹⁹.

Il superamento di questo divario è legato alla comprensione delle istanze del mondo contemporaneo. È rispetto ad esse che anche la mariologia del nuovo millennio deve interrogarsi superando le rappresentazioni della Vergine che tendono ad isolarla dalla storia, che la relegano sul piano esclusivamente simbolico dell'ideale e che riducono il suo influsso sul mondo alla sola intercessione per i mali della società.

Sul piano delle *sfide di carattere sociologico*, poi, la mariologia deve domandarsi, ad esempio, se la riflessione sull'umile madre di Gesù abbia ancora qualcosa da dire alla cultura femminista che dall'Occidente si è diffusa in tutto il pianeta, mirante a liberare le donne dal legame - finora ritenuto inscindibile e naturale - con il ruolo materno e domestico, proiettandole in tutti i campi della vita pubblica tradizionale attribuiti ai maschi. La mariologia deve pure domandarsi in che modo la devozione verso la «serva del Signore» possa animare la cultura dei poveri della terra che reclamano una più equa distribuzione delle risorse mondiali; o, ancora, come la lode dell'immacolata possa rispondere alla sensibilità ecologica del nostro tempo, tesa a evitare che sia ulteriormente violata la bellezza del creato.

Sul piano delle *domande etiche*, ad esempio, rispetto alla rivoluzione sessuale degli anni Sessanta, che ha determinato una nuova comprensione ed un esercizio più libero dei gesti sessuali, è necessario interrogarsi sul senso della riflessione cristiana sulla «sempre Vergine»; o, riguardo alle sfide della bioetica e della biotecnologia, è necessario cercare il significato

¹⁸ PAOLO VI, Esortazione apostolica: *Marialis cultus* (MC), 2 febbraio 1974, n. 34, in AAS 66(1975), 143.

¹⁹ *Ivi*, n. 37.

dell'esperienza della *Theotokos* che ha concepito per opera dello Spirito.

Queste considerazioni spingono a proporre una prima via di rinnovamento della mariologia, che, come tutte le discipline teologiche, deve sempre più ridefinirsi per via *induttiva*, a partire cioè dalle sfide dei contesti, prima ancora che per via *deduttiva*, cioè a partire dai principi primi astratti, tenendo conto particolarmente delle prospettive dell'antropologia contemporanea. Vedremo quanto questo possa influire anche sulla comprensione della categoria della "filialità".

L'attenzione al dialogo con la cultura impone, tuttavia, che la mariologia venga «ricontestualizzata». Non si possono riproporre modelli mariani che avevano la loro ragion d'essere in altri tempi, fossero anche i tempi nei quali la stessa Vergine è vissuta. Occorre piuttosto individuare gli elementi permanenti della sua figura e riproporli secondo il contesto attuale. Anche qui la *Marialis cultus* è stata profetica, quando ha affermato che «la Chiesa [...] non si lega agli schemi rappresentativi delle varie epoche culturali e alle concezioni antropologiche che stanno alla loro base, e comprende come talune espressioni di culto, perfettamente valide in se stesse, siano meno adatte a uomini che appartengono ad epoche e civiltà diverse»²⁰; d'altra parte, il papa asserisce che «la Vergine Maria è stata sempre proposta dalla Chiesa all'imitazione dei fedeli non precisamente per il tipo di vita che condusse e, tanto meno, per l'ambiente socio-culturale in cui essa si svolse, oggi quasi dappertutto superato; ma perché nella sua condizione concreta di vita, ella aderì totalmente e responsabilmente alla volontà di Dio [...]: il che ha un valore esemplare, universale, permanente»²¹. Per questo, conclude, «la nostra epoca, come le precedenti, è chiamata a [...] confrontare le sue concezioni antropologiche e i problemi che ne derivano con la figura della Vergine»²².

Le sfide della cultura contemporanea mettono in discussione la stessa categoria della filialità. Cinquant'anni fa lo psicologo tedesco Alexander Mitscherlich († 1982) profetizzava l'avvento di una «società senza padre»²³ e le conseguenze che da essa sarebbero scaturite (la fine dell'autorità e della

²⁰ *Ivi*, n. 36.

²¹ *Ivi*, n. 35.

²² *Ivi*, n. 37.

²³ ALEXANDER MITSCHERLICH, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano 1970 (l'edizione tedesca originale *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft: Ideen zur Sozialpsychologie* è del 1963).

trasmissione dei valori tradizionali consolidati da una generazione all'altra), auspicando la nascita di una civiltà in cui l'uomo avrebbe trovato il suo equilibrio attraverso un'educazione all'autonomia, in cui né le forze istintive abbandonate a se stesse né le norme morali repressive avrebbero ostacolato la sua maturazione. La crisi della famiglia e il sorgere di organizzazioni parentali più complesse sembrano confermare le difficoltà dell'accoglienza di una riflessione mariologica sulla filialità nel nostro tempo. La stessa emancipazione femminile sembra in contrasto con la riscoperta di Maria come donna-figlia che sembra rimandare direttamente alla subordinazione. Più accettato è il tema della sororità, che libera la Vergine da ogni relazione di dipendenza e la inserisce nell'orizzonte delle relazioni di reciprocità²⁴.

2.3. Le "vie" della mariologia contemporanea e la filialità

La riflessione mariana contemporanea, posta di fronte alle molteplici sfide, deve necessariamente adeguarsi alla complessità e alla necessità di percorrere strade differenziate, sebbene scaturenti tutte dalla contemplazione della stessa figura evangelica della Madre di Gesù. Il pluralismo, d'altra parte, è presente nella stessa raffigurazione di Maria nel Nuovo Testamento, in cui si confrontano armonicamente la prospettiva paolina e marciiana, diverse da quella matteana e giovannea²⁵. E così la riflessione mariana ricerca «i molti volti di Maria»²⁶, oppure le numerose «icone mariane» nella teologia contemporanea²⁷, o legge «Maria nel conflitto delle interpretazioni»²⁸ o individua i «modelli» di mariologia del nostro tempo²⁹,

²⁴ Cf. CETTINA MILITELLO, *Questione femminile e mariologia*, in *Theotokos* 1(1993), 171-190; IDEM, *Maria nostra sorella*, in *Ephemerides mariologicae* 55(2005), 269-284; ELIZABETH JOHNSON, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Queriniana, Brescia 2005 (edizione originale *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, The Continuum International Publishing Group, New York 2003).

²⁵ Cf., tra gli studi recenti sulla figura biblica di Maria, ALBERTO VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Dehoniane, Bologna 2007.

²⁶ Cf. *Concilium* 44(2008), n. 4 (n. monografico su «I molti volti di Maria»).

²⁷ Cf. SALVATORE M. PERRELLA, *Percorsi teologici postconciliari: dalla Lumen gentium ad oggi*, in ERMANNO M. TONIOLO (a cura di), *Maria nel Concilio. Approfondimenti e percorsi a 40 anni dalla "Lumen gentium"*, Centro di cultura mariana "Madre della Chiesa", Roma 2005, 299-302 (tutto l'articolo in 175-312), che dai titoli dei principali studi mariologici dell'epoca postconciliare elenca oltre una trentina di moderne "icone mariane".

²⁸ Cf. MARIO MASINI, *Maria nel conflitto delle interpretazioni*, Messaggero, Padova 2005.

²⁹ Cf. STEFANO DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 379-538.

o – è la terminologia che utilizzo in questo intervento – le diverse «vie» mariologiche che conducono per strade diverse all'unica vergine di Nazaret. La metafora del cammino³⁰, appare particolarmente comprensibile alla società del movimento, della creatività, della leggerezza, in cui prevale il dinamismo piuttosto che la staticità, i piccoli passi “terreni” compiuti dagli uomini che agiscono in nome del “pensiero debole”, piuttosto che gli sguardi onnicomprensivi di chi è in alto per comprendere il tutto, l'attenzione alla storia sociale e culturale degli uomini, piuttosto che alla storia dei potenti che sembrano guidarla, la molteplicità dei percorsi che, pur divergendo tra loro e poi incrociandosi di nuovo, conducono verso la meta.

Nel 1975 Paolo VI indicò la possibilità di percorrere due vie nell'approccio alla Vergine: la *via veritatis* e la *via pulchritudinis*. Così ne spiegò le differenze:

La *via veritatis*, anzitutto, cioè della speculazione biblico-storico-teologica, che concerne l'esatta collocazione di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa: è la via dei dotti, quella che voi seguite, necessaria certamente, di cui si avvantaggia la dottrina mariologica. Ma vi è anche, oltre a questa, una via accessibile a tutti, anche alle anime semplici: è la *via pulchritudinis*, alla quale ci conduce, alla fine, la dottrina misteriosa, meravigliosa e stupenda che forma il tema del congresso mariano: Maria e lo Spirito Santo. Infatti, Maria è la creatura “*tota pulchra*”: è lo “*speculum sine macula*”; è l'ideale supremo di perfezione che in ogni tempo gli artisti hanno cercato di riprodurre nelle loro opere; è “la Donna vestita di sole” (Ap 12,1), nella quale i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale³¹.

Accanto a queste due vie principali, la teologia postconciliare ha percorso innumerevoli altre strade (la via dei poveri, la via della donna, la via della spiritualità, la via della narrazione, la via del dialogo, la via etica, la via dell'inculturazione, ecc.), che, intrecciandosi tra loro, consentono una lettura “sinfonica” del mistero di Maria.

³⁰ JOSÉ C.R. GARCÍA PAREDES, *Mariologia in cammino: prospettive mariologiche all'inizio del secolo XXI*, in *Marianum* 63(2001), 273-296.

³¹ PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti del VII Congresso-mariologico internazionale e del XIV Congresso mariano internazionali*, 17 maggio 1975, in AAS 67(1975), 338. Altre interessanti intuizioni sul tema della bellezza di Maria sono presenti in quattro omelie del papa per la celebrazione dell'Immacolata degli anni 1965, 1966, 1968, 1975: cf. rispettivamente *Encicliche e discorsi di Paolo VI*, VIII/1965, LEV, Roma 1966, 555s.; XI/1966, LEV, Roma 1967, 418; XVII/1968, LEV, Roma 1969, 423-425; XXVI/1975, LEV, Roma 1976, 687s.

Tutte queste vie offrono notevoli spunti in ordine alla riflessione sulla filialità, che sostanzialmente può essere declinata secondo due movimenti: da un lato – soprattutto sul piano della teologia – essa implica una riflessione sul senso in cui la Vergine ha vissuto il suo essere “figlia” in rapporto a Dio e agli uomini; dall’altro – soprattutto in riferimento alla spiritualità – induce a considerare i modi in cui le donne e gli uomini incontrano la Madre di Dio come suoi figlie e figli.

3. La via trinitaria: Maria figlia del Padre, nel Figlio, per opera dello Spirito

Alla luce di quanto è stato detto sugli sviluppi della mariologia postconciliare, appare evidente che il percorso speculativo è un percorso relazionale in cui il mistero di Maria è compreso nei suoi rapporti con gli altri aspetti dell’economia della salvezza. La dimensione funzionale della mariologia implica che la figura della Vergine sia considerata all’interno della «gerarchia delle verità» cristiane. Ora il mistero «centrale» della nostra fede e della vita cristiana è il mistero della Trinità³², che è il mistero che anima tutta la dottrina e la prassi dei cristiani e illumina la riflessione sulla Chiesa, sul significato della vita dell’uomo, sulle realtà escatologiche e così via.

La teologia postconciliare è stata segnata dalla fine dell’«esilio della Trinità» e dal suo «ritorno alla patria trinitaria»³³. La stessa mariologia ha imparato sempre più a fare i conti con questo asserto, recuperando la relazione della Vergine con il Padre e con lo Spirito³⁴.

³² Si ricordi che il *Catechismo maggiore* di Pio X (1905) indicava in appendice i “due” misteri principali della fede: 1. Unità e Trinità di Dio; 2. Incarnazione, Passione, Morte e Risurrezione di Nostro Signore Gesù Cristo. Il nuovo *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992), invece, ribadisce che «il mistero della Trinità è il mistero centrale della fede e della vita cristiana» (CCC n. 234), affermazione confermata nel *Compendio del catechismo della Chiesa* (2005) (CCCC n. 44).

³³ Cf. BRUNO FORTE, *Trinità come storia*. Saggio sul Dio cristiano, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 13-24.

³⁴ Cf. tra gli altri, FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*; ANGELO AMATO, *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; *De Trinitatis mysterio in Maria*. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Romae anno 2000 celebrati, PAMI, Roma 2004; STEFANO DE FIORES, *Trinità*, in *Maria. Nuovissimo dizionario*, II, Dehoniane, Bologna 2006, 1717-1745; IDEM, *Trinità*, in STEFANO DE FIORES – VALERIA FERRARI SCHIEFER - SALVATORE PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 1219-1231.

3.1. *Maria, figlia del Padre: dipendenza e libertà*

La relazione filiale è per la Vergine, come per ciascuna persona, direttamente connessa con la persona divina del Padre, una relazione che fa riferimento direttamente alla protologia. La filialità di Maria nei confronti del Padre, infatti, scaturisce in primo luogo dalla creazione. L'essere figlia del Padre per lei, come per tutte le creature, vuol dire esistere nel paradosso di una totale dipendenza dal Padre, che è frutto di una piena libertà personale. La filialità, infatti, impone in primo luogo, l'affermazione dell'«infinita distanza essenziale, eterna, qualitativa» tra il Creatore e la creatura, così ben definita da Søren Kierkegaard³⁵ e illustrata dalla teologia apofatica e indica l'impossibilità del figlio creato di sostituirsi al Padre. Essere figlia del Padre, per Maria come per noi, implica il riconoscersi in tutto assolutamente dipendente da colui che l'ha creata. Lo stesso dono della piena santità, di cui è stata colmata sin dal primo istante del suo concepimento, è un frutto assoluto e gratuito dell'iniziativa divina.

Nel Magnificat la Vergine testimonia questo rapporto di profonda distanza dal Padre, quando riconosce che Egli è «il Potente» e «Santo è il suo nome» (Lc 1,49), espressioni che nell'Antico Testamento indicano l'assoluta trascendenza di Dio. Rispetto a Dio totalmente altro si proclama «sua serva» (Lc 1,48; cf. 1, 38), immersa nel suo «essere in basso» (*tapéinosis*: Lc 1,48)³⁶.

La tradizione patristica, sin dai primi secoli, ha contrapposto la figura di Eva nell'esperienza del peccato e quella di Maria nell'annunciazione³⁷, un parallelismo che ha avuto molta fortuna in tutta la storia della mariologia, ripreso dal Concilio in LG 56 ed analizzato anche nel nostro tempo³⁸.

³⁵ SOREN KIERKEGAARD, *On Authority and Revelation*, Princeton University Press, Princeton 1955, 112 (orig.: *Bogen om Adler, eller en Cyclus ethisk-religieuse Afhandlinger (The Book on Adler, or A Cycle of Ethical-Religious Essays, 1848)*).

³⁶ Cf. JACQUES DUPONT, *Le Magnificat comme discours sur Dieu*, in *Nouvelle revue théologique* 112(1980), 321-343; LUIGI SARTORI, *Dio Padre e Maria*, in *Theotokos* 7(1999), 237-263.

³⁷ Cf. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 100,4-6, in PG 6, 712; IRENEO DA LIONE, *Adversus haereses*, III, 22, 4, in SC 211, 438-441; PG 7, 958-959; *ivi*, V, 19, 1, in SC 153, 248-250; PG 7, 1175-1176; IDEM, *Epideixis*, 33, in SC 62, 85.

³⁸ Cf. tra gli altri JOSÉ A. DE ALDAMA, *María en la patristica*, Editorial Católica, la University of Michigan 1970, 264-299; HUGO KOCK, *Virgo Eva - Virgo Maria*, Leipzig, Berlin 1937; G. JOUASSARD, *La nouvelle Eve chez les Pères anténicéens*, in *Études marials*, 12(1954), 35-36; LINO CIGNELLI, *Maria nuova Eva nella patristica greca*, Assisi 1966; A. ORBE, *La virgen Maria abogada de la virgen Eva*, in *Gregorianum*, 63(1982) 453-506. ALFONSO LANGELLA, *Maria e l'Antico Testamento in Giustino e Ireneo*, in *Asprenas*, 44(1997) 195-218.

Esso rivela nella donna della Genesi la possibilità che il figlio creato dal Padre rivendichi incautamente un'autonomia da Lui, il che non corrisponde al suo essere relazionale; la madre di Gesù, al contrario, realizza la sua filialità proprio nell'aprirsi alla volontà del Padre: figlia del Padre, è la *virgo oboediens*, che accoglie la sua condizione creaturale e non cerca di essere «sicut Deus» (Gen 3,5).

Originariamente distante dal Padre creatore, tuttavia, Ella rivela che ogni uomo, diversamente dalle altre creature, è «immagine e somiglianza» di Dio (Gen 1,26). Ora, tra i dati che esprimono tale somiglianza – e dunque la filialità dell'uomo – è senz'altro la libertà. La *Gaudium et spes* definisce la libertà, intesa come responsabilità della persona rispetto alla determinazione del fine della propria esistenza, come «un segno privilegiato dell'immagine divina»: «La vera libertà [...] è nell'uomo un segno privilegiato dell'immagine divina. Dio volle, infatti, lasciare l'uomo “in mano al suo consiglio” (Sir 15,14) così che cerchi spontaneamente il suo Creatore e giunga liberamente, aderendo a lui, alla piena e beata perfezione. Perciò la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e determinato da convinzioni personali, e non per un cieco impulso istintivo o per mera coazione esterna. L'uomo perviene a tale dignità quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine mediante la scelta libera del bene e se ne procura con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti» (GS 17).

Il mistero dell'annunciazione – e il dialogo che vi è contenuto – segna la massima affermazione della libertà di Maria, chiamata a decidere responsabilmente, personalmente, in totale autonomia. La gratuita iniziativa del Padre nell'assumerla come figlia non annulla, ma potenzia la sua libertà. Questo paradossale abbraccio misterioso tra la grazia e la libertà è descritto dal compianto teologo passato dalla Riforma alla Chiesa cattolica Max Thurian († 1996) anche in relazione alla sensibilità contemporanea: «In un'epoca in cui si insiste talmente sul sapere e il potere dell'uomo, è bene che ci sia ricordato attraverso Maria che noi non sappiamo né possiamo niente se non attraverso la pura grazia di Dio ricevuta con fede. Per la Vergine, come per ogni cristiano, tutto viene da Dio, e la sua grazia precede sempre ogni movimento del cuore verso di lui: ecco il senso della predestinazione di Maria a essere la Madre di Dio, come della nostra ad essere membra del Corpo di Cristo mediante la fede. Ma se Dio dona gratuitamente e liberamente la sua grazia che suscita la fede, egli attende la nostra

risposta alla sua chiamata. Maria, predestinata a diventare la Madre del Figlio di Dio, è chiamata nel giorno dell'Annunciazione e risponde: "Io sono la serva del Signore, si faccia di me secondo la tua parola" (Lc 1,38). La sua risposta, preparata e ispirata dal Signore, le dona tutta la sua dignità di donna. Dio non ci costringe ad amarlo. Anche se la sua grazia precede e ispira la nostra fede, aspetta da noi una risposta di uomini liberi che ci restituisce la nostra dignità davanti a lui. La gloria di Dio non si costruisce sulle rovine dell'umanità o l'annientamento dell'uomo. Se è vero che Dio non ci attende che per sceglierci e farci grazia, è altrettanto vero che attende la nostra risposta e vuole la nostra santificazione per rallegrarsi in noi»³⁹.

In questa paradossale dialettica tra l'assoluta dipendenza dal Padre, origine dell'esistenza di ogni persona, e la piena libertà, la teologia postconciliare ha individuato anche la dimensione simbolica della figura della Vergine, prototipo di ogni creatura che liberamente accoglie la volontà divina. Riconoscendosi figlia del Padre, Ella fa l'esperienza sia della sua fecondità, capace di far partorire il Figlio da una vergine, sia della sua tenerezza, che compatisce la fragilità di colui e colei che Egli ha creato e viene incontro al suo dolore. Per tale esperienza Maria diviene icona e collaboratrice dell'Autore della vita⁴⁰.

La teologia postconciliare ha anche riflettuto sulla possibilità di individuare in Maria, il «volto materno di Dio», l'icona della maternità del Padre. Si tratta di un tema controverso: la teologia femminista, in primo luogo, ha messo in guardia da ogni "idealizzazione" di Maria che le fa perdere la concretezza della sua esistenza⁴¹. Lo stesso papa Benedetto XVI ha più volte rifiutato l'idea di un Dio Madre, contraddicendo certe affermazioni dei suoi stessi predecessori⁴², sostenendo che la maternità non esprime pienamente

³⁹ MAX THURIAN, *Figura, dottrina e lode di Maria nel dialogo ecumenico*, in *Il Regno/Documents* 7(1-4-1983), 248-249.

⁴⁰ Cf. tra gli altri STEFANO DE FIORES, *Dio Padre*, in IDEM, *Maria. Nuovissimo dizionario*, I, 463-485; FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*, 197-229; LUIGI SARTORI, *Dio Padre e Maria*, in *Theotokos* 7(1999), 237-263; ERMANNIO M. TONIOLO (a cura di), *Maria e il Dio dei nostri padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo*. Atti del XII Simposio internazionale mariologico (Roma 5-8 ottobre 1999), Marianum, Roma 2001.

⁴¹ Cf. una sintesi della questione in CETTINA MILITELLO, *Questione femminile e mariologia*, in *Theotokos* 1(1993), 171-190.

⁴² GIOVANNI PAOLO I, *Discorso all'Angelus*, 10 settembre 1978, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, LEV, Città del Vaticano 1979, 61; GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 20 gennaio 1999, in *L'Osservatore Romano* (21 gennaio 1999), 4; IDEM, *Udienza generale*, 8 settembre 1999, in *L'Osservatore Romano* (9 settembre 1999), 4.

l'alterità nei confronti del figlio (che la madre vive come parte di sé), ben rivelata, invece, dalla paternità: «nonostante le grandi metafore dell'amore materno, "madre" non è un titolo di Dio, non è un appellativo con cui rivolgersi a Dio»; l'immagine del padre era ed è adatta a esprimere l'alterità tra Creatore e creatura, la sovranità del suo atto creativo⁴³.

Egli recupera così le intuizioni di Emmanuel Lévinas, che vede il vero significato della filialità nel rapporto col padre, anziché con la madre.

«La paternità è una relazione con un estraneo che, pur essendo altri [...] è me»; il figlio non è opera mia, egli non è neppure una mia proprietà; io non ho mio figlio, io sono, in qualche modo, mio figlio; egli è un io, è una persona; la donna ha difficoltà nel distinguere il figlio da sé, mentre vero padre è colui che distingue il figlio da sé, pur sentendolo da sé generato⁴⁴.

Maria, figlia prediletta del Padre, dunque, conserva intatta la sua alterità e la sua totale comunione alla sorte delle creature.

3.2. Maria, figlia "nel" Figlio per opera dello Spirito.

Se Maria è figlia del Padre che l'ha creata, poiché il Padre non crea senza il Figlio e lo Spirito, la relazione di filialità per Lei come per noi, coinvolge anche le altre due persone divine. In particolare, la filialità si costituisce all'interno della filialità del Figlio di Dio.

La cristologia contemporanea, allo scopo di comunicare il mistero

⁴³ BENEDETTO XVI (J. RATZINGER), *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 171 e cf. 169-171; il tema era già stato affrontato nel secondo capitolo del libro *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, frutto di un'intervista dell'allora Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede al giornalista tedesco Peter Seewald: «Le religioni diffuse nell'area circostante a Israele conoscevano coppie di divinità, una divinità maschile e una divinità femminile [...]; il monoteismo, al contrario, ha escluso le coppie di divinità e ha invece assunto a sposa del Signore l'umanità eletta, o meglio il popolo d'Israele. In questa storia d'elezione si adempie il mistero dell'amore che Dio nutre per il suo popolo, simile a quello di un uomo per la sua sposa. Da questo punto di vista l'immagine femminile viene in un certo qual modo proiettata su Israele e sulla Chiesa e infine personalizzata in maniera particolare in Maria. In secondo luogo, laddove si è fatto ricorso a metafore materne del divino queste hanno trasformato la concezione della creazione fino a che, all'idea di creazione, si è sostituita quella di emanazione, di parto, e poi ne sono scaturiti modelli quasi necessariamente panteistici. Al contrario, il Dio rappresentato nell'immagine paterna crea tramite la Parola e proprio da qui deriva la specifica differenza tra creazione e creatura».

⁴⁴ EMMANUEL LEVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di SILVANO PETROSINO, Jaca Book, Milano 1980 (edizione originale: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye 1961), 286 e cf. 286-289.

della persona del Figlio di Dio in maniera più comprensibile all'uomo di oggi, si è sforzata di superare il linguaggio metafisico, fissato dal IV al V secolo, col quale il dogma si esprime con le categorie filosofiche della consostanzialità del Figlio al Padre (Nicea), riconoscendo la sua persona divina unita ipostaticamente con la natura umana (Efeso), legata a quella divina senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione (Calcedonia). Il superamento di questo linguaggio, coerente e risolutivo di tante controversie nei secoli passati, è apparso necessario in vista di una comprensione del mistero di Cristo che rivalutasse l'attenzione moderna alla storicità e all'esistenza concreta del Figlio di Dio, carente nella prospettiva della cristologia metafisica, e, soprattutto, che recuperasse i dati biblici⁴⁵. Uno dei tentativi intrapresi è quello di approfondire la relazione tra il Figlio e lo Spirito⁴⁶: il motivo fondamentale dell'unità tra il Padre e il Figlio, al di là dell'identità della «sostanza» divina, deriva dal fatto che è lo Spirito che rende il Cristo Figlio del Padre. Ciò avviene nella risurrezione, ove lo Spirito «costituisce» Gesù come Figlio di Dio (Rm 1, 3-4; cf. anche At 2,33; At 10,38), ma anche nel sacrificio del Calvario, ove «Cristo offrì se stesso con uno Spirito eterno» (Eb 9,14), e prima ancora nel battesimo nel Giordano, descritto dai vangeli con la manifestazione dello Spirito che scende come colomba e con la dichiarazione del Padre che proclama Gesù suo «Figlio amato» (Mc 1,10ss.; Mt 3,16ss.; Lc 3,21ss.; Gv 1,32ss.; At 10,38), e nelle tentazioni, ove Gesù è condotto dallo Spirito per mettere alla prova il modo del suo essere Figlio di Dio (Mc 1,12s.; Mt 4,1ss.; Lc 4,1ss.), fino al concepimento, opera dello Spirito che scende su Maria e le consente di partorire colui che «sarà chiamato Figlio di Dio» (Lc 1,35).

Se Gesù, dunque, è Figlio del Padre per opera dello Spirito che ha agito in lui e attraverso di lui, è lo stesso Spirito donato dal Padre al Figlio che rende anche i credenti figli di Dio: «Dio ha mandato lo Spirito del suo Figlio nei nostri cuori che grida Abbà, Padre» (Gal 4,6); «Non avete ricevuto uno Spirito di schiavitù per ricadere nella paura, ma uno Spirito di figli adottivi che ci fa gridare Abbà, Padre» (Rm 8,15). L'essere figli di Dio, per i disce-

⁴⁵ IGNAZIO PETRIGLIERI, *La definizione dogmatica di Calcedonia nella cristologia italiana*, Gregorian University Press, Roma 2006.

⁴⁶ Cf. tra gli altri MARCELLO BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995; VLADIMIR GASPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari*, Gregorian University Press, Roma 2000; NICOLÒ MADONIA, *Cristo sempre vivo nello Spirito. Per una cristologia pneumatologica*, Dehoniane, Bologna 2005.

poli in senso “adottivo” come per Gesù in senso “sostanziale”, dipende, dunque, dall’aver ricevuto lo Spirito e dall’assecondare le sue pulsioni: «i Figli di Dio sono quelli che si lasciano guidare dallo Spirito» (Rm 8,14).

Maria partecipa a questa filialità: ella è stata riempita dallo Spirito di Dio sin dalla sua creazione come Tutta santa e immacolata (LG 56: «dallo Spirito quasi plasmata come nuova creatura»); lo Spirito l’ha ricoperta nell’incarnazione (Lc 1,35) ed è stato effuso su di lei e sulla comunità primitiva a Pentecoste (At 1,14; 2,1-4) e, dunque in tutta la sua vita ella si è lasciata guidare dallo Spirito dei figli⁴⁷. Se, come afferma papa Francesco nella *Lumen fidei*, «colui che crede, nell’ accettare il dono della fede, è trasformato in una creatura nuova, riceve un nuovo essere, un essere filiale, diventa figlio nel Figlio» (*Lumen fidei* 19), anche il cammino di fede di Maria si traduce in un’ «esistenza filiale».

In questo senso, poiché ha ricevuto nella fede lo stesso Spirito di figliolanza che costituisce Gesù Figlio del Padre, Ella diventa pienamente figlia del Padre: figlia “nel” Figlio e icona della figliolanza dei cristiani, i quali come lei, in Cristo, grazie allo Spirito, diventano figli adottivi del Padre. Ma Ella è anche «figlia del suo Figlio», secondo la felice espressione di Dante, poiché secondo le Scritture il Figlio, in quanto Verbo del Padre, è creatore con Lui (Gen 1 riletto da Gv 1,1-3 ed Eb 1,1-3) e Maria, come ogni persona, è opera del Figlio eterno.

4. La via ecclesiale: Maria, figlia della Chiesa e immagine della filialità della Chiesa

Il rapporto tra la mariologia e l’ecclesiologia nel Concilio è stato approfondito secondo le quattro prospettive: Madre di Dio, «membro» della

⁴⁷ Su Maria e lo Spirito cf. tra gli altri HERIBERT MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei Cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968, 561-601; *Etudes Marials* 25-27(1968-1970: tre volumi su *Le Saint-Esprit et Marie*): Gabriele Maria ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria SS. e lo Spirito Santo. Parte I: Quadro storico; Parte II: Sintesi dottrinale*, Marianum, Roma 1976-1977; *Ephemerides mariologicae* 28(1978), nn. 2 e 3 - *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del IV Simposio mariologico internazionale (Roma ottobre 1982), Marianum-Dehoniane, Roma - Bologna 1984; *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, hrsg. VON ANTON ZIEGENAUS, Pustet, Regensburg 1991; ALFONSO LANGELLA, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, D’Auria, Napoli 1993; J. JASANIEK, *Hacia la mariología pneumatológica. La relación entre el Espíritu santo y María en la teología posconciliar*, Dissertazione Univ. di Pamplona 2002.

Chiesa, suo modello, sua immagine, sua madre⁴⁸. Non appare il titolo di figlia della Chiesa.

Nella tradizione cristiana, in realtà, prevale l'attenzione alla sua maternità nei confronti della Chiesa e il titolo di «figlia della Chiesa» è apparso a volte sospetto⁴⁹. Tuttavia, filialità e maternità non possono essere disgiunte, senza il pericolo di incappare rispettivamente in una visione massimalista (Maria è solo madre della Chiesa) o minimalista (Maria è solo figlia della Chiesa). Il monaco Berengaudò di Trêves († 1125), tra i primi commentatori dell'immagine di Ap 12 in senso mariano, vede nella donna che sta per partorire un figlio maschio (Ap 12,4), oltre la Chiesa anche Maria che «è allo stesso tempo Madre della Chiesa, perché ha generato il capo della Chiesa e Figlia della Chiesa, perché è membro eminente di essa»⁵⁰. Pure Paolo VI, che il 21 novembre 1964 proclamerà solennemente il titolo di Madre della Chiesa⁵¹, in una preghiera del 1963 a Santa Maria Maggiore invoca la Vergine affinché la Chiesa la riconosca «sua Madre e figlia e sorella elettissima»⁵².

Sono noti i problemi che il titolo di madre della Chiesa ha posto ai teologi e ai padri conciliari: come può essere generatrice della Chiesa, se Ella stessa ne è membro, e, dunque, come può aver generato se stessa? Tali domande sono analoghe a quelle del titolo di figlia: come può essere figlia della Chiesa se Ella costituisce «l'inizio della Chiesa» (LG 68) e «pre-

⁴⁸ Su Maria e la Chiesa cf. tra gli altri *Maria e la Chiesa oggi*. Atti del V Simposio mariologico internazionale (Roma ottobre 1984), Marianum - Dehoniane, Roma - Bologna 1985; CETTINA MILITELLO, "Mutans Evae nomen". *Maria prototipo della donna: linee di ecclesiologia*, in IDEM, *Maria con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 33-53.

⁴⁹ HENRY DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1965, 415, nota 81: «Se è vero dunque che Maria, sotto un certo aspetto appartiene alla Chiesa; se si è potuto talvolta, non senza esagerazione, dirla sua figlia, con molta maggiore verità la si dovrà chiamare invece sua madre».

⁵⁰ BERENGAUDO, *Espositio super septem visiones libri Apocalypsis*: PL 17, 876B: «Possumus per mulierem in hoc loco et beatam Mariam intelligere, eo quod ipsa mater sit Ecclesiae, quia eum peperit, qui caput est Ecclesiae; et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae»

⁵¹ PAOLO VI, *Allocuzione per la solenne chiusura della terza sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 21 novembre 1964, in *Insegnamenti di Paolo VI*, II, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1966, 674-675. Cf. RENÉ LAURENTIN, *La proclamation de Maria "Mater ecclesiae" par Paul VI*. Extra Concilium mais in Concilio (21 novembre 1964). *Histoire, motifs et sens*, in *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*. Colloquio internazionale di studio (Brescia 19-21 settembre 1986), Istituto Paolo VI, Brescia, 310-394.

⁵² PAOLO VI, *Discorso nel primo anniversario di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 ottobre 1963, in *Insegnamenti di Paolo VI*, I, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1965, 207.

cede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri» (LG 53)? In che senso, in quanto figlia, può ricevere qualcosa dalla Chiesa?

4.1. *Maria figlia della Chiesa, che è «mistero»*

Una prima possibilità per riconoscere la filialità di Maria nei confronti della Chiesa scaturisce dalla visione ecclesiological del Concilio che ha recuperato il tema dell'origine trinitaria della Chiesa: seppure «è stata manifestata dall'effusione dello Spirito» a Pentecoste (LG 2; cf. LG 4), la comunità dei salvati è «già prefigurata fin dal principio del mondo e mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica Alleanza» dal Padre (LG 2) ed è stata realizzata dal Figlio, che «ha inaugurato sulla terra il Regno dei cieli» (LG 3). Se storicamente la Chiesa si manifesta a Pentecoste, come mistero ha origine sin dalla creazione. La Vergine appare, dunque, figlia del mistero della Chiesa, mistero che il Padre ha pensato sin dall'eternità in vista del Figlio, venuto al mondo dalla carne di Lei, per opera dello Spirito: nel disegno dell'incarnazione, infatti, è compreso il progetto divino della Chiesa e la predestinazione di Maria, come afferma l'*Ineffabilis Deus* di Pio IX, che parla dell'«unico e medesimo decreto» col quale Dio ha stabilito l'incarnazione e la nascita di Maria⁵³. Il titolo figlia della Chiesa, pertanto, rimanda al primato della dimensione misterica della Chiesa su quella storica, istituzionale. A questo punto, Maria figlia del «mistero della Chiesa», diviene anche immagine della filialità della Chiesa dal Dio trinitario.

4.2. *Maria figlia della Chiesa, cioè suo membro*

Se la filialità di Maria può essere facilmente pensata nei confronti del mistero della Chiesa, appare più difficile riconoscere in Maria la figlia della Chiesa che nasce nella storia. Ella, infatti, è presente nel momento stesso dell'origine «visibile» della comunità dei salvati, quando «insieme con alcune donne [...] e con i fratelli di lui» (At 1,14), oltre che con gli apostoli (At 1,13) e con circa centoventi persone (cf. At 1,15) è tra i destinatari dell'effusione pentecostale, ove rappresenta piuttosto la «Chiesa

⁵³ PIO IX, *Litterae apostolicae de dogmatica definizione Immaculatae conceptionis Virginis Deiparae*, 8 dicembre 1854, in *Pii IX Pontificis Maximi Acta*. Pars I, Typographia Bonarum Artium, Romae 1857, 599 (tutto il documento in 597-619).

nascente»⁵⁴. L'essere figlia della Chiesa, invece, implicherebbe che, pur "precedendo" la comunità, Ella riceva qualcosa da essa: la Chiesa è madre anche per la madre della Chiesa!

Una prima considerazione può essere fatta tenendo presente che la *peregrinatio fidei* della Vergine, cominciata durante la vita di Gesù, non si è conclusa con la Pasqua, ma è probabilmente proseguita anche dopo, quando Ella ha continuato a confrontarsi con la comunità nata a Pentecoste. La sua fede (e la sua filialità nei confronti della Chiesa) è maturata attraverso la testimonianza degli apostoli, le vicende della missione, le divergenze tra le diverse visioni dei primi cristiani. Come noi, è diventata figlia della Chiesa, cioè figlia degli altri credenti anche attraverso la storia della comunità primitiva, che le ha consentito di crescere, assieme ai fratelli, nella conoscenza del mistero della salvezza.

È possibile pensare, tuttavia, che la sua filialità si manifesti in relazione alla dimensione storica della Chiesa, anche se si assimila l'espressione figlia della Chiesa a quella di membro del popolo di Dio.

L'appartenenza della Vergine alla comunità dei credenti è descritta in LG 53, ove è riconosciuta come «sovraeminente e del tutto singolare membro della Chiesa». Questa affermazione è motivata sia in senso cristologico-soteriologico sia in senso antropologico: anch'ella, infatti, è stata oggetto della grazia dell'opera redentrice del Figlio (è «redenta in modo sublime in vista dei meriti del Figlio suo a lui unita da uno stretto e indissolubile vincolo»). D'altra parte, è intimamente unita con l'umanità: è congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza».

Il testo conciliare evidenzia la duplice direzione della mariologia: da un lato, Maria è posta sullo stesso piano dei credenti; dall'altro, è sottolineata la singolarità della sua funzione ecclesiale. Ella, infatti, è sì membro, ma «*supereminens et omnino singulare*»; è redenta come noi, ma «*sublimiori modo*», perché preservata e non semplicemente riscattata dal peccato; infine, è stata destinataria di una grazia «*eximia*» che fonda il suo primato nell'ordine creaturale.

La teologia postconciliare ha approfondito questi dati in direzione pneumatologica. Perché una persona sia costituita membro della Chiesa occorre che la redenzione operata da Cristo si attualizzi attraverso il dono dello

⁵⁴ JOSEPH RATZINGER – HANS U. VON BALTHASAR, *Maria Chiesa nascente*, Paoline, Roma 1981.

Spirito nel battesimo che incorpora pienamente i credenti nella comunità (LG 14). Anche Maria, benché non sia stata battezzata sacramentalmente, appartiene alla comunità ecclesiale non solo per la sua unione con il Figlio, ma anche grazie alla sua irripetibile relazione con lo Spirito, che nell'Annunciazione l'ha resa Madre di Colui che ci ha salvati e che, prima del giorno di Pentecoste, all'inizio della vicenda storica della Chiesa, ella ha implorato con le sue preghiere in comunione con gli apostoli, le donne e i fratelli di Gesù (LG 59 e AG 4). Ora, l'azione dello Spirito in lei non ha semplicemente determinato la sua aggregazione, ma l'aggregazione di tutti i credenti alla Chiesa, in virtù della sua disponibilità alla maternità divina.

La sua appartenenza alla Chiesa, la sua filialità condivisa con gli altri fedeli in virtù dell'opera dello Spirito, inoltre, la inserisce in una relazione *personale* con le altre membra del Corpo di Cristo, grazie alla *vita carismatica* che si attua in lei come nei credenti. L'appartenenza al popolo di Dio non è semplicemente finalizzata alla salvezza personale, ma genera un dinamismo spirituale, per il quale «a ciascuno è data una manifestazione dello Spirito per il bene comune» (1 Cor 12,7). In Maria, la dimensione carismatica è particolarmente significativa, come la teologia postconciliare ha riconosciuto⁵⁵: non solo lo Spirito le ha donato i carismi della Pentecoste, per i quali ella si è messa al servizio della Chiesa, ma la sua stessa maternità spirituale (e, dunque, la sua mediazione, che il Concilio spiega come una «partecipazione» all'unica mediazione di Cristo: LG 60-62), nei confronti delle membra di Cristo è un carisma, cioè un dono dello Spirito per l'edificazione della Chiesa; anzi è il carisma primordiale, dal quale traggono la loro origine anche i carismi nei credenti. La relazione tra Maria, membro sovraeminente della Chiesa, e lo Spirito evidenzia la natura carismatica del Popolo di Dio, nel quale lo Spirito fonda la comunione tra i credenti, distribuendo i suoi doni a tutti, in maniera multiforme.

L'appartenenza della Madre di Dio alla Chiesa, realizzata in forza dello Spirito, ha, inoltre, un senso simbolico nella vita ecclesiale: proprio

⁵⁵ Cf. HERIBERT MÜHLEN, *Der Ausbruch einer neuen Verehrung Marias. Der Heilige Geist und Maria: Zur Struktur der charismatischen Grunderfahrung*, in *Catholica* 29(1975), 145-163; RENÉ LAURENTIN, *Les charismes de Marie. Ecriture, Tradition et Sitz im Leben*, in *Ephemerides mariologicae* 28(1978), 309-321; M. G. GUERRA, *María, la primera carismática en la Iglesia. Ivi.*, 323-337; HANS URS VON BALTHASAR, *Maria und der Geist*, in *Geist und Leben*, 56(1983) 173-177; RANIERO CANTALAMESSA, *Maria, uno specchio per la Chiesa*, Ancora, Milano 1989, 203-224; ALFONSO LANGELLA, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica postconciliare*, D'Auria, Napoli 1993, 178-186.

perché lo Spirito l'ha costituita stabilmente sin dall'inizio della Chiesa come membro, ella racchiude in sé il *prototipo del carattere battesimale*, per il quale i credenti, nello Spirito, sono incorporati definitivamente nella comunità⁵⁶ e partecipano delle funzioni salvifiche del Cristo.

Per questo il *sacerdozio dei fedeli*, che proviene dall'unzione dello Spirito nel battesimo, si realizza ad immagine del sacerdozio spirituale di Maria, che si è lasciata consacrare nello Spirito, offrendo il suo corpo "come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio" (Rm 1,12; cf. LG 10) perché si compisse il disegno salvifico del Padre.⁵⁷

Anche la *funzione profetica* del Popolo di Dio, che manifesta una delle principali attività dello Spirito di Dio, «che ha parlato per mezzo dei Profeti», è prefigurata in quella di Maria. Ella, infatti, nel *Magnificat* ha proclamato le meraviglie compiute dal Signore, esultando nel suo spirito (Lc 1,47), oramai pienamente corrispondente allo Spirito di Dio, che l'aveva adombrata a partire all'Annunciazione.

La *funzione regale* dei credenti, infine, per la quale i cristiani vincono in se stessi il peccato e, partecipi della libertà dei figli di Dio, si pongono al servizio del mondo, perché «sia imbevuto dello Spirito di Cristo» (LG 36), trova il suo prototipo nell'azione di Maria, la quale, resa immune dal peccato dallo Spirito e per Lui destinata al concepimento del Salvatore, si proclama come la "serva del Signore" (Lc 1,38.48), si distingue nel servizio concreto per chi ha bisogno (Lc 1,39-56) e, glorificata e assunta in cielo, «con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli ed affanni» (LG 62).

4.3. *Maria, immagine della Chiesa, nostra figlia*

A questo punto è lecito considerare una felice intuizione di Adriana Zarri († 2010), teologa non accademica alla quale la Cattedra "Donna e cristianesimo" del Marianum ha dedicato un seminario (24 novembre 2011). All'inizio del Concilio ella ha scritto *La Chiesa, nostra figlia*⁵⁸, dove mostra che la stessa comunità cristiana, che nasce "dall'alto" come figlia

⁵⁶ Cf. MÜHLEN, *Una mystica persona*, 588.

⁵⁷ Cf. STEFANO DE FIORES - GIUSEPPE SFRANGIO - ENRICO VIDAU (a cura di), *Popolo sacerdotale in cammino con Maria*. Atti del XVIII Colloquio internazionale di maiologia (Gerace-San Luca -RC 13-15 ottobre 2005), AMI, Roma 2008.

⁵⁸ ADRIANA ZARRI, *La Chiesa, nostra figlia*, La Locusta, Vicenza 1962.

di Dio, ha anche un'origine "dal basso": la Chiesa è figlia degli uomini e delle donne che, per grazia e liberamente, vi aderiscono e la fanno camminare con altri uomini e altre donne, e che a volte devono esercitare su di essa un giudizio critico, una sorta di dissenso dall'interno, per condurla alla bellezza originaria, come è accaduto nel corso dei secoli, quando i "padri della Chiesa" (dunque la Chiesa ha dei padri!), i santi e le sante hanno richiamato – anche con forza – vescovi e papi alla vita evangelica⁵⁹.

Anche Maria ha assunto il ruolo di "coscienza critica" nei confronti del popolo di cui è figlia, quando nel Magnificat ha richiamato il metodo con cui Dio sceglie i suoi, abbassando i potenti e innalzando i poveri. La Chiesa diventa figlia di Lei come è figlia nostra, di tutti coloro che nell'amore verso di essa, contribuiscono a renderla sempre più bella, anche invitandola a correggere gli atteggiamenti non evangelici.

Una prima conseguenza della considerazione della Chiesa come «nostra figlia» – rappresentata da Maria, che è anch'essa "nostra figlia" – è che quel "nostra" implica che la Chiesa – e, dunque, Maria – appartiene in particolare alla porzione laica del popolo di Dio, prima che ai suoi membri "ordinati". L'evangelista Luca sottolinea particolarmente l'identità come figlia laica, quando contrappone nel primo capitolo del suo vangelo l'annunciazione a Zaccaria, sacerdote che officiava nel tempio di Gerusalemme, e quella a Maria, che viveva "laicamente" nel villaggio di Nazaret. Se, come afferma il Concilio, la caratteristica specifica dei laici nella Chiesa è la loro relazione con il mondo e con le realtà terrene (LG 31), la teologia postconciliare ha recuperato la categoria della laicità come dimensione di tutta la Chiesa, poiché tutta la Chiesa esiste non per se stessa ma per il mondo, non come realtà estranea alle vicende terrene, ma "nel" mondo⁶⁰.

La Vergine, immagine di questa Chiesa, che è nostra figlia, diventa così Ella stessa "nostra figlia", figlia di tutti coloro che la invocano, che la contemplan, che riflettono su di lei; non perché sia una creatura evanescente, un mito che riflette archetipi ancestrali, un prodotto dell'immaginazione degli uomini o della riflessione dei teologi, ma perché ella accetta di non essere mai sufficientemente compresa, accetta di lasciarsi giudicare, accetta di essere figlia dell'umanità. In questo modo, diviene modello da imitare

⁵⁹ Cf. *ivi*, 39-49.

⁶⁰ Cf. BRUNO FORTE, *Laicità*, in *Nuovo dizionario di Teologia*. Supplemento, Paoline, Milano 1982, 2004-2013; IDEM, *La Chiesa della Trinità*. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, San Paolo, Cinisello Balsamo 1984, 337-342.

per ogni uomo, che deve essere disposto a lasciarsi giudicare dagli altri.

Per la mariologia questo significa che a nessuno è lecito monopolizzare Maria e che è possibile una *mariologia ecumenica*, favorita, dagli anni Novanta del secolo scorso, dalla pubblicazione di diversi documenti sul suo ruolo nel dialogo fra le Chiese, in cui la sua figura ha finalmente cessato di essere considerata causa delle divisioni, quanto piuttosto vittima di esse⁶¹. Tali documenti inducono a sperare nella fruttuosità di una mariologia costruita nel dialogo fra le Chiese cristiane, che sappia valorizzare la ricchezza delle diverse prospettive (il rispetto dell'equilibrio biblico e la purificazione da forme devozionali distorte per i Riformati, l'attenzione all'opera dello Spirito in lei, che deriva dall'Ortodossia, il riconoscimento della sua singolarità, pur nella sua assoluta creaturalità, sottolineato dal Cattolicesimo), evitando di considerare le accentuazioni radicali come ostacoli insormontabili per l'unità⁶². A questo proposito, certamente l'idea di Maria figlia della Chiesa apparirebbe molto più comprensibile per i non cattolici (soprattutto di area riformata) di quella che insiste sulla sola maternità: Ella, «madre dell'unità»⁶³, diventa anche «figlia» di tale comunione ecumenica da ricercare sempre di nuovo. È figlia dell'unità, quando la mariologia sa accogliere gli apporti delle diverse tradizioni cristiane.

Il titolo di “nostra figlia”, infine, potrebbe riguardare anche oggetti ritenuti esterni alla comunità dei credenti: Maria è figlia di tutte le donne e gli uomini che, in qualche modo pongono attenzione alla sua persona,

⁶¹ Cfr. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, Dichiarazione comune su *L'unico mediatore, Maria e i santi* (a cura di H. G. Anderson, J. F. Stafford, J. A. Burgess), Augsburg - Minneapolis 1990, in *EO*, 4/3083-3360; GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*. Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano (Biella) 1998; COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANO-ROMANO CATTOLICA (ARCIC), *Maria, grazia e speranza in Cristo* (Dichiarazione di Seattle), 2 febbraio 2004.

⁶² Cf. D. W. BOROWSKY, *Incontro delle confessioni in Maria*, in *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione dei cristiani?*, Centro di studi mariologici ecumenici, Torino 1970, 35-43; *Maria nella comunità ecumenica*, Monfortane, Roma 1982; DOMICIANO FERNÁNDEZ, *El futuro de la mariología ante el reto del ecumenismo*, in *Estudios Marianos*, 57 (1992) 309-330; GIANCARLO BRUNI, *Mariologia ecumenica? Indicazioni dal dialogo ecumenico ufficiale internazionale tra la Chiesa cattolica e le Chiese nate dalla Riforma*, in *Marianum*, 59 (1997), 601-650; SALVATORE PERRELLA, *Quanta est nobis via? Maria madre di Gesù e la ricerca dell'unità perduta. Per una lettura del documento “de Dombes”*, in *Marianum* 64 (2002), 163-250; IDEM, “Non temere di prendere con te Maria” (Mt 1,20). *Maria e l'ecumenismo postmoderno*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

⁶³ Sul titolo mariano di *mater unitatis* cf. IGNACIO M. CALABUIG *Postfazione*, in SALVATORE PERRELLA, *Non temere di prendere con te Maria* (Matteo 1,20). *Maria e l'ecumenismo nel postmoderno*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 219-231.

anche quando lo fanno in maniera provocatoria. La recente «inchiesta su Maria» del giornalista Corrado Augias e dello studioso della mistica Marco Vannini, ad esempio, si conclude con quest'affermazione: «Maria ispira, anche a un non credente, sentimenti di serena partecipazione. La sua, anche da un punto di vista laico, è una figura di “mediatrice”, in una religione segnata da grande rigidità e da norme che vorrebbe imporre a tutti come “non negoziabili”»⁶⁴.

Al di là di alcune opinabili considerazioni esegetiche, di qualche affermazione non condivisibile dalla mariologia cattolica, all'impostazione delle tesi esposte poco aperta al dialogo – i giudizi perentori sul cattolicesimo e la pretesa di raccontare la «storia vera» di Maria –, il volume testimonia la capacità “seducente” anche per chi si dichiara lontano dalla fede.

Augias, infine, chiede a coloro che sono chiamati a «porgere l'altra guancia» un atteggiamento di maggiore tolleranza nei confronti delle sue provocazioni⁶⁵. Benché egli stesso – e molti non credenti con lui – non appaia mai tenero con il cattolicesimo, il suo appello non è da disprezzare. Occorre, infatti, accompagnare alle solite deplorazioni scandalizzate e indignate dei gruppi più intransigenti del cattolicesimo nei confronti di visioni provocatoriamente diverse sulla Vergine lo sforzo della comprensione delle motivazioni profonde di tali visioni “sconvenienti”: «Il nome d'arte e le provocazioni di Luisa Veronica Ciccone [Madonna, *n.d.r.*] [...], le visioni cinematografiche di Jean Luc Godard, le associazioni blasfeme dei pubblicitari e gli eccessi dissacratori di molta arte moderna e contemporanea potrebbero non essere altro che tentativi di riportare a un livello di accessibilità, per quanto discutibile sul piano religioso, i modelli mariani e cristologici divenuti oramai irraggiungibili»⁶⁶.

5. La via antropologica: Maria, figlia di Adamo e figlia di Sion

Oltre alla prospettiva trinitaria e a quella ecclesiologica, la mariologia postconciliare ha acquisito i dati dell'antropologia teologica, recuperando

⁶⁴ CORRADO AUGIAS - MARCO VANNINI, *Inchiesta su Maria. La storia vera della fanciulla che divenne mito*, Rizzoli, Milano 2013, 342.

⁶⁵ Cf. *ivi*.

⁶⁶ MICHELA MURGIA, *Ave Mary. E la Chiesa inventò la donna*, Einaudi, Torino 2011, 83.

la figura concreta della Vergine e sfrondando la riflessione mariana da tutte le sovrastrutture che una certa tradizione aveva posto sulle sue spalle, fino a farla diventare una dea o un concetto ideale. Diventa così una «donna reale»⁶⁷ e, per questo, diventa anche «paradigma antropologico», sintesi della complessità della persona umana⁶⁸.

Il percorso della lettura antropologica ha avuto un notevole impulso grazie alla *Marialis cultus* di Paolo VI che ha invitato i teologi a confrontarsi con le «acquisizioni delle scienze umane» e con le «situazioni del mondo contemporaneo» (MC 37), per colmare il divario tra mariologia e cultura contemporanea, anche in relazione al mondo femminile (MC 34). Il papa riconosce che non sono più proponibili letture della figura di Maria secondo «schemi rappresentativi delle varie epoche culturali» e le «concezioni antropologiche» delle stagioni passate, all'interno delle quali ella è stata venerata (MC 36), ma che si deve, piuttosto, valorizzare la sua contemporaneità nei confronti di tutte le visioni antropologiche della storia, comprese quelle attuali (cf. MC 37).

La riscoperta della dimensione antropologica ha consentito di riconoscere come la categoria della relazione sia una categoria tipicamente mariana⁶⁹. Tra le relazioni che riguardano la Madre di Dio, dunque, è possibile approfondire alcuni aspetti della filialità.

5.1. *Maria, figlia di Adamo, prototipo della costituzione filiale della persona*

San Paolo utilizza l'immagine dei «figli adottivi» per definire la condizione dei salvati. L'acquisizione di tale figliolanza (*huiiothesia*: Gal 4,5; Rm 8,15. 23; Ef 1, 5; Rm 9,4; cf. 1 Cor 1,9), che è il frutto maggiore dell'opera redentrice del Figlio di Dio, costituisce la persona, secondo l'antropologia paolina: il Padre ha mandato il Figlio, prima ancora che per

⁶⁷ Il card. arcivescovo di Milano Montini, aveva definito Maria «la più ideale e più reale donna che la terra abbia mai generata»: GIOVANNI BATTISTA MONTINI (Arcivescovo di Milano), *Omelia nel duomo di Milano nella solennità di Maria Assunta*, 15 agosto 1956, in *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, I, Istituto Paolo VI - Studium, Brescia - Roma 1997, 918-924.

⁶⁸ STEFANO DE FIORES, *Paradigma antropologico*, in IDEM, *Maria. Nuovissimo dizionario*, II, 1241-1267.

⁶⁹ L'AMI (Associazione mariologica interdisciplinare italiana) ha dedicato i Convegni del 2007 e del 2009 al tema «*Maria persona in relazione*»: gli atti sono pubblicati in *Theotokos* 15(2007), n. 2, e *Theotokos* 18(2010), n. 1.

riscattarci dal peccato, per renderci partecipi della sua filialità. La domanda medievale *cur Deus homo?*⁷⁰ è risolta: il Figlio si è incarnato per renderci figli in Lui, perché la distanza infinita che ci separa dal Padre fosse colmata e noi potessimo accedere a Lui con la confidenza che è propria dei figli⁷⁰.

La categoria della filialità, tuttavia, pur desunta dall'esperienza dell'uomo, nell'antropologia teologica acquista un significato del tutto nuovo: nella vicenda umana, infatti, la relazione filiale è un dato che ha il carattere della transitorietà (i figli diventeranno essi stessi padri e cessano di essere figli alla morte dei genitori, anche se il legame affettivo, l'educazione ricevuta, l'ereditarietà restano per sempre), ma sul piano soprannaturale la condizione di figlio adottivo diventa costitutiva dell'essere persona in Cristo, in modo assoluto e definitivo⁷¹. E, tuttavia, essa rientra nell'orizzonte dell'essere e del divenire: l'uomo redento, reso figlio di Dio, deve continuamente crescere in questa figliolanza, deve diventare sempre più figlio del Padre⁷². E se, come abbiamo visto, lo stesso Figlio di Dio è tale in virtù dell'opera dello Spirito, questo vale anche per gli uomini e, in particolare, per Maria: ella, «figlia di Adamo», è stata costituita sin dalla creazione, come abbiamo visto, figlia prediletta del Padre, nel Figlio, per lo Spirito, ma ha dovuto pure crescere nella realizzazione di tale figliolanza, nella peregrinazione della sua fede.

5.2. *Maria figlia di Anna e Gioacchino: la vita familiare*

I vangeli non riferiscono nulla sui genitori di Maria, mentre Giuseppe è presentato come figlio di ben due padri (Mt 1,16 e Lc 3,27). A questa lacuna ha rimediato la pietà popolare dei primi cristiani, confluita nei testi apocrifi: il *Protovangelo di Giacomo* (II secolo)⁷³, ripreso dal *Vangelo dell'infanzia dello pseudo-Matteo*⁷⁴ (VII - IX secolo) e da altri testi apocrifi successivi, raccontano della nascita della madre di Gesù da genitori anziani e sterili, i cui nomi sono Gioacchino ed Anna.

⁷⁰ BRUNO MORICONI, *La filialità divina, base dell'antropologia teologica cristiana*, in IDEM (a cura di), *Antropologia cristiana: Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001, 356.

⁷¹ *Ivi*, 335.

⁷² *Ivi*, 364. Cf. anche GIANNI COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1988, 30-31: la filialità come condizione dell'uomo nuovo.

⁷³ *Protovangelo di Giacomo*: LUIGI MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I, Vangeli, Piemme, Casale Monferrato 1999, 112-139.

⁷⁴ *Vangelo dello Pseudo-Matteo*: MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I, 343-385.

Da questi testi provengono alcuni dati che possono arricchire la ricerca del significato “umano” della filialità di Maria. In primo luogo, la tradizione apocrifa e patristica è incerta sulla tribù di appartenenza di Maria. Gli apocrifi riferiscono che Gioacchino apparteneva alla tribù di Giuda ed era discendente di Davide; anche Anna è «della stessa tribù»⁷⁵; ma altre fonti, confluite nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, riferiscono che Anna, figlia di Achar, era sorella di Esmeria, che era la madre di Elisabetta, la quale, come si sa, era della tribù sacerdotale di Levi (Lc 1,5). Lo stesso Agostino è indeciso: nel *Contra Faustum* afferma che Maria viene da Giuda, per attestare la discendenza davidica di Gesù⁷⁶; nel *Discorso* 198 A/1⁷⁷, invece, sembra accettare anche l'origine levitica di Maria, in modo da giustificare la provenienza di Gesù sia dalla stirpe regale sia da quella sacerdotale. Abbiamo visto cosa implica per Maria e per noi la dimensione regale e quella sacerdotale.

Inoltre, la tradizione cristiana, in primo luogo quella orientale, ha letto nella nascita di Maria l'elemento naturale (Maria nasce dall'unione dei suoi genitori) nel quale si innesta quello soprannaturale (Gioacchino ed Anna ottengono questa figlia grazie all'intervento divino, essendo sterili e anziani). Lo afferma ad esempio nel XIV secolo Teofane Niceno: «Benché, infatti, non senza l'unione con l'uomo Anna abbia generato la genitrice di Dio [...], poiché però il suo grembo era sterile e infecondo, e perciò sotto questo aspetto era morto, come avrebbe potuto un seno morto produrre in modo singolare le operazioni dei viventi, senza la presenza del divino Spirito, “che dà la vita ai morti e chiama le cose che non sono come se fossero?” (Rm 4, 17). Per questo, infatti, nacque da una sterile questa fanciulla interamente buona, affinché neppure il suo venire all'esistenza fosse opera solo della natura, ma anche della sinergia dello Spirito Santo⁷⁸».

⁷⁵ *Ivi*, 1, 1-2; MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I, 350.

⁷⁶ AGOSTINO D'IPPONA, *Contra Faustum manichaeum*, XXIII, 8-9, in PL 42, 470-472. Cf. anche MASSIMO IL CONFESSORE, *Vita di Maria*, 3: *Testi mariani del primo millennio* (d'ora in poi TMPM), II. *Padri e altri autori bizantini*, a cura di GEORGES GHARIB - ERMANNONI TONIOLO - LUIGI GAMBERO - GERARDO DI NOLA, Città Nuova, Roma 1989, 187 s.

⁷⁷ AGOSTINO D'IPPONA, *Sermo* 198 A/1, in PL 39, 1735.

⁷⁸ TEOFANE NICENO, *Discorso sulla Madre di Dio*, 30, in *Testi mariani del secondo millennio* (d'ora in poi TMSM), I. *Autori orientali*, a cura di GEORGES GHARIB - ERMANNONI TONIOLO, Città Nuova, Roma 2008, 427-428. Cf. anche NICOLAS CABASILAS, *Sermone primo sulla Natività della Tutta santa nostra Signora Madre di Dio*, in TMPM, II, 442-446. Già precedentemente GIOVANNI DAMASCENO, *Omelia sulla nascita di Maria*, in TMPM, II, 498ss.

Il racconto del suo concepimento prodigioso (ma non verginale) dai suoi genitori diventa così immagine del concepimento di ogni persona che, benché sia inficiato dal peccato e al di là delle modalità lecite o illecite con le quali tale concepimento avvenga, proviene sempre dallo Spirito «che dà la vita».

La sua infanzia descritta dagli apocrifi, infine, è certamente inattuale (oltre che non in linea con la vita dei giudei del tempo e rappresenta quasi una negazione della filialità, esprimendo piuttosto l'ideale di una santità che implica la preservazione dal mondo impuro e dalle relazioni con le persone. Infatti, è consacrata al Signore fin dalla nascita; a tre anni è presentata al tempio, ove resta per tutto il tempo dell'infanzia, fino a dodici anni, quando diventa sposa di Giuseppe⁷⁹. Tuttavia, proprio questa filialità vissuta in maniera inusuale, rivela la consapevolezza della comunità cristiana del II secolo della singolarità di Lei, educata nel tempio, contro le figlie d'Israele, che dovevano restare in casa fino al matrimonio, impossibilitate a frequentare i corsi d'istruzione, riservati ai figli maschi, istruite solo dalle madri all'interno della loro casa.

5.3. *Maria figlia di Sion e testimone dell'ebraicità della Chiesa*

Costituita figlia di Dio, appare, come ogni persona, figlia del suo popolo e, dunque, figlia di Israele, delle sue tradizioni. Il Concilio ha riscoperto la sua relazione con Israele, riprendendo il titolo biblico di «figlia di Sion» (LG 55)⁸⁰, senza approfondirne troppo il significato, limitandosi ad affermare che «con lei [Maria], eccelsa figlia di Sion, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura una nuova economia»⁸¹.

Il fondamento biblico di tale titolo mariano è dato dalla forte allusione del vangelo di Luca nel saluto dell'angelo «gioisci», «rallegrati» (*káire*: Lc 1,28) agli inviti che i profeti rivolgevano alla «figlia di Sion», personificazione

⁷⁹ *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, 4-7; MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 354-356.

⁸⁰ IGNACE DE LA POTTERIE, *La Figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Concilio*, in *La Civiltà Cattolica*, 1988, n.1, 535 – 549; JOSEPH RATZINGER, *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979; NUNZIO LEMMO, *Maria, «Figlia di Sion», a partire da Lc 1,26-38*. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982, Marianum, Roma 1985; ARISTIDE SERRA, *Miryam, figlia di Sion*, Paoline, Milano 1997.

⁸¹ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa, Lumen gentium*, n. 55: *Enchiridion Vaticanum* (EV)/I, 240. Cf. anche CHRISTINE PELLISTRANDI, *La fille de Sion chez les prophètes de l'Ancient Testament préfigure-t-elle Marie?*, in *Marie, fille d'Israël, fille de Sion*, ed. J. LONGÈRE, Paris 2003, 13-28.

del popolo d'Israele, prospettandole la gioia messianica (cf. Sof 3, 14-17; Gl 2,21-27; Zc 9,9-10)⁸². Il tema era emerso già tra gli esegeti prima del Concilio, in particolare con Stanislas Lyonnet († 1986)⁸³, che aveva riproposto un'idea presente già nei Padri⁸⁴, che la *Lumen gentium* ha consacrato.

Il titolo rimanda, innanzi tutto, all'ebraicità di Maria, pienamente inserita nel contesto del suo popolo, dal quale riceve le tradizioni, la cultura, la concezione sociale, l'assimilazione all'idea del ruolo della donna nella famiglia, la fede. La sua ebraicità emerge nei vangeli nell'osservanza dei riti giudaici (dalla circoncisione e dal riscatto del primogenito alla purificazione della madre di Lc 2,21-40 ai pellegrinaggi annuali alla città santa secondo Lc 2,42 ss.) ma anche nel canto del Magnificat, canto della comunità primitiva costellato di citazioni veterotestamentarie⁸⁵. Come ogni persona, Ella è figlia del suo tempo, segnata sin dalla nascita dalle luci e dalle ombre della comunità in cui vive ed è educata. E, tuttavia, si mostra anche libera dalla cultura del suo tempo: nell'annuncio, ad esempio, assume la decisione di accogliere la volontà di Dio in forma del tutto autonoma, senza confrontarsi col marito, come avrebbe fatto (e avrebbe dovuto fare) ogni donna ebrea.

L'immagine della "figlia di Sion" accostata alla persona di Maria offre anche un significato simbolico: Ella appare come una «personalità corporativa», che rappresenta il popolo dell'alleanza che rimane fedele al suo Dio; dunque, rappresenta anche la Chiesa che nelle donne e negli uomini d'Israele vede i propri "fratelli maggiori" (Giovanni Paolo II⁸⁶) e i "padri nella fede" (Benedetto XVI⁸⁷): la Chiesa, come Maria, è "figlia di Sion".

⁸² Cf. ELENA BARTOLINI, *Figlia di Sion*, in DE FIORES - FERRARI SCHIEFER - PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, 551-556.

⁸³ Cf. DE LA POTTERIE, *La Figlia di Sion*, 535.

⁸⁴ Cf. GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *In Praesentatione SS. Deiparae*, I, 16, in PG 98, 306 D; IDEM., *In S. Mariae zonam*, in PG 98, 373 A.

⁸⁵ ELENA BARTOLINI, *Maria, figlia del suo popolo, madre di Gesù Cristo, nella tradizione ebraica*, in MARCELLA FARINA - MARIA MARCHI (a cura di), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. 1. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche* = Il Prisma 25, LAS, Roma 2002, 87-109; MERCEDES NAVARRO PUERTO, *Religión del padre y mariología: desaftos a la teología feminista*, in *Maria e il Dio dei nostri padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo*. Atti del XII Simposio internazionale mariologico (Roma 5-8 ottobre 1999), a cura di ERMANNIO M. TONIOLO, Marianum, Roma 2001, 41-69

⁸⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla comunità israelitica di Roma*, 13 aprile 1986: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, LEV, Città del Vaticano 1987, 1027.

⁸⁷ BENEDETTO XVI, *Luce nel mondo. Il papa, la Chiesa, i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, LEV, Città del Vaticano 2010, 123.

6. La *via pulchritudinis* e la spiritualità mariana come spiritualità filiale

La categoria della filialità non si limita a rivelare nuovi aspetti della figura della Vergine in sé, ma si espande anche per indicare interessanti elementi della relazione dei credenti con Lei. La sua maternità spirituale produce diversi effetti nella considerazione del posto di Maria nella spiritualità cristiana⁸⁸ nei confronti dei fedeli. Tale maternità nella tradizione cristiana è fondata sulla narrazione giovannea della consegna alla madre da parte di Gesù morente del discepolo amato (letto come rappresentante della Chiesa) in Gv 19,25-27 e che ha determinato, assieme alla teologia della Chiesa come Corpo di Cristo, la proclamazione del titolo di Madre della Chiesa da parte di Paolo VI.

Il primo effetto riguarda la dimensione contemplativa di tale filialità, che consente ai fedeli di guardare con ammirazione alla *Tota pulchra*. Gli ultimi decenni hanno visto lo sviluppo della mariologia estetica, che contempla la bellezza della Vergine anche attraverso il linguaggio delle arti (poesia, letteratura, musica, arti figurative, teatro, cinema) e che consente di avvicinarsi non solo alla comprensione intellettuale del suo mistero ma anche alla sua “percezione sensibile”. La spinta decisiva in questa direzione è venuta dal magistero pontificio di Paolo VI, in occasione del già citato VII congresso mariologico-mariano internazionale dove emerge un’importante dichiarazione, nuova anche rispetto alla prospettiva conciliare, la quale si è posta poco a poco di fronte all’attenzione dei teologi, i quali non solo hanno riscoperto il ruolo degli artisti, ma hanno anche cercato di fondare una vera e propria mariologia estetica, ossia una trattazione sistematica sulla Vergine nella forma della bellezza, superando la stessa distinzione delle due vie di Paolo VI⁸⁹.

⁸⁸ Cf. STEFANO DE FIORES, *Spiritualità*, in IDEM, *Maria. Nuovissimo dizionario*, II. 1531-1584.

⁸⁹ Per uno studio complessivo sulla mariologia estetica, con abbondante bibliografia si possono consultare gli atti dei Convegni dell’AMI: ALFONSO LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis & mariologia*. Atti del II e III convegno dell’AMI, S. Marinella - Roma 2001 e Roma 2002, AMI, Roma 2003 (con interventi di M. Apa, S. Babolin, G. Colzani, S. De Fiores, A. De Santis, G. Gharib, A. Langella, F. Restaino, G. Salatiello, N. Valentini, P. Vanzan); *Una bellezza chiamata Maria*. Ricerca biblico-ecclesiale, in *Theotokos* 13(2005) (con interventi di E. Bartolini, A.M. Chiavacci Leonardi, S. De Fiores, V. Ferrari Schiefer, V. Francia, A. Langella, F. Manzi, G. Marchesi, S.M. Perrella, R. Tagliaferri, P. Yousif); *Mariologia estetica per il nostro tempo*, in *Theotokos* 14(2006), n. 2 (con interventi di L. Borriello, M.C. Carnicella, U. Casale, A. Langella, C. Maggioni, M.G. Masciarelli, C. Militello, M.M. Pedico, E. Ronchi).

In rapporto al tema della filialità, la *via pulchritudinis* rivela la funzione di Maria nella storia della salvezza e nella vita dei cristiani. In primo luogo, la sua bellezza è bellezza di figlia: la *tota pulchra* è tale perché sul suo volto risplende la bellezza del Padre, «autore di ogni bellezza» (Sap 13,3); inoltre, proprio attraverso la via della bellezza si consolida la relazione filiale tra i credenti e la Madre di Dio, come ribadisce il documento prodotto dal Capitolo generale dei Servi di Maria del 1983, *Fate quello che vi dirà*: «La “via della bellezza” è [...] una “via filiale”: i figli infatti, per consuetudine di vita e per disposizione di amore, scoprono nella propria madre tratti di profonda bellezza, che ad altri restano nascosti. Perciò, poiché con Gesù, “primogenito tra molti fratelli” (Rm 8, 29), chiamiamo Maria “madre” – sia pure su un diverso piano di realtà –, ci sembra di poter fare nostre le parole che il b. Amedeo di Losanna († 1159) pone sulle labbra del Figlio in lode della Madre: “Tu sei tutta bella, o madre mia, e in te non v’è macchia alcuna (Ct 4, 7). Tu sei bella, le dice: bella nei pensieri, bella nelle parole, bella nelle azioni; bella dalla nascita fino alla morte; bella nella concezione verginale, bella nel parto divino, bella nella porpora della mia passione, bella soprattutto nello splendore della mia risurrezione”»⁹⁰.

La spiritualità mariana, vissuta come spiritualità filiale, conduce i credenti ad accogliere nella loro esistenza le modalità di vita della Vergine e del suo rapporto filiale con il Padre, di cui ella riconosce l’assoluta trascendenza, che non mortifica la sua libertà. Ciò implica innanzitutto la messa al bando di ogni atteggiamento devozionale mariolatrico, che è un peccato contro Dio, prima che un tradimento della vera natura di Maria. Ella è il tempio di Dio non Dio nel tempio (Ambrogio); inoltre, l’atteggiamento filiale mariano rivela sia che l’*hybris* dell’uomo non corrisponde alla sua condizione originaria di figlio, sia che l’accoglienza obbediente della volontà del Padre non esime dalla libertà nell’impegno.

7. La via sociale: Maria, figlia povera

Un’altra delle linee della mariologia postconciliare ha sottolineato la dimensione sociale della presenza di Maria nella Chiesa. Negli ultimi de-

⁹⁰ 208° CAPITOLO GENERALE DELL’ORDINE DEI SERVI DI MARIA (1983), *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, n. 71, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1985. Il testo del b. Amedeo di Losanna è in *Huit homélies mariales*. Hom. VII, 234-239, in SC 72, 198. 200.

cenni del secolo scorso sono stati soprattutto i teologi dell'America latina a riflettere sulla forza liberatrice della figura della Vergine. Proprio lei che ha guidato i cristiani nell'evangelizzazione dei popoli del continente, «conquistando» i cuori dei poveri, diventa – alla luce del *Magnificat*, vero manifesto della spiritualità e dell'azione dei teologi della liberazione⁹¹ – l'artefice del loro riscatto, «liberando» le forze oppresse dei popoli⁹², che aspirano alla giustizia, rivelandosi davvero «donna profetica e liberatrice»⁹³.

Nella conferenza della Consiglio episcopale latino-americano (CELAM) di Puebla (1979)⁹⁴ viene decisamente attestata l'importanza di Maria, madre del Cristo liberatore e cooperatrice con Lui nella liberazione

⁹¹ Cf. JON SOBRINO, *Espiritualidade de libertação*, São Paulo 1980. Per Angelo Amato il *Magnificat* è «la magna charta della teologia della liberazione»: ANGELO AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo cattolico, in Il Salvatore e la Vergine Maria. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee*. Atti del III Simposio mariologico internazionale, Roma 1980, Marianum, Roma 1981, 88. Cf. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teologia de la liberación*. Perspectivas, Sígueme, Salamanca 1971, 248 (edizione italiana: *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972, 206); JON SOBRINO, *Espiritualidade de libertação*, Paulinas, São Paulo 1980; YVONE GEBARA, *A dimensão feminina na luta des pobres*, in *Revista eclesiástica brasileira* 45(1985)

⁹² Cf. ANTONIO GONZÁLES DORADO, *De María conquistadora a María liberadora*. Mariologia popular latinoamericana, Sal Terrae, Santander 1988.

⁹³ PAOLO VI, MC, n. 37; LEONARDO BOFF, *Maria, mulher profética e libertadora. A piedade mariana na teologia da libertação*, in *Revista eclesiástica brasileira* 38(1978) 59-72 (poi in IDEM, *Il volto materno di Dio*, Queriniana, Brescia 1981, 196-211); CLARA BINGEMER, *Maria – a que soube dizer “Não”*, in *Grande Sinal* 40(1986) 245-256 (poi in YVONE GEBARA - CLARA BINGEMER, *Maria, Madre di Dio e Madre dei poveri. Un saggio a partire dalla donna e dall'America latina*, Cittadella, Assisi 1989, 189-197).

⁹⁴ Cf. JOAQUÍN LUGO ALLENDE, *Religiosidad popular en Puebla. Madurez de una reflexion*, in *Medellín* 5(1979) 92-114; JOAQUÍN ALLENDE LUGO, *Puebla y la Señora Santa María*, CELAM, Bogotá 1979; ANGELO AMATO, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: “Il volto meticcio di Maria di Guadalupe”* (Puebla n. 446), in *Marianum* 42(1980), 421-469; L. ALESSIO, *Maria y la iglesia a la luz de Puebla*, CELAM, Bogotá 1982; ROBERTO CARO MENDOZA, *Maria en la reflexión de la Iglesia latinoamericana*, in *Nuestra Señora de América*, CELAM, Bogotá 1988, I, 632-691; JOSÉ DE JÉSUS HERRERA ACEVES, *La Virgen Santa María en el documento de Puebla*, in *Nuestra Señora de América*, 749-760; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana “Madre della Chiesa”, Roma 1991³, 386-391; LUIS A. GALLO, *Il Magnificat nel documento di Puebla: un caso emblematico di contestualizzazione dell'annuncio evangelico*, in *Theotokos* 5(1997), 551-563; ANTONIO LARROCCA, *La mariología del documento de la III Conferencia episcopale de Latinoamérica: Puebla a los 25 años*, in *Ephemerides mariologicae* 55(2005) 79-94; CLODOVIS BOFF, *Mariologia sociale*, parte I, cap. III («La mariologia sociale nel documento di Puebla»), Queriniana, Brescia 2007, 90-100; STEFANO DE FIORES, *América centrale e meridionale*, in DE FIORES - FERRARI SCHIEFER - PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, 50-55.

dei poveri, ma anche «pedagoga per la Chiesa», che da lei è guidata a riconoscersi sempre più nei deboli. All'assemblea di Aparecida (2007) si propongono anche nuove piste di approfondimento. Tra queste, il profondo radicamento della figura di Maria nel mistero trinitario e non solo cristologico (prevalente a Puebla), e la sua relazione molteplice con il mistero della Chiesa e dell'uomo⁹⁵.

I fondamenti della mariologia sociale, che in Clodovis Boff ha oggi il massimo teorico⁹⁶, risiedono particolarmente in una lettura «davanti ai poveri» dei dati mariani evangelici, a partire dalla realtà sociale. I vangeli testimoniano la povertà materiale della Vergine nella narrazione della presentazione di Gesù al tempio, quando con Giuseppe offre al Signore il sacrificio dei poveri (Lc 2,21-24; cf. Lv 12,8). I testi apocrifi, che pure contraddicono tale dato sociologico – presentandola come figlia di Gioacchino, «estremamente ricco», ma anche estremamente generoso, che offriva i suoi beni ai poveri –⁹⁷, sottolineano la vergogna e la tristezza dei suoi genitori, a causa del disprezzo che incombeva su di loro per la maledizione della sterilità, alla quale porrà rimedio il Signore. Maria appare subito come figlia dei disprezzati, che sono riscattati dal Signore, motivo che emergerà nel *Magnificat*, che anche il magistero pontificio ha contribuito a leggere in tutta la sua portata sociale, oltre che spirituale⁹⁸.

Anche la lettura “agonale” della donna di Ap 12, che rappresenta la Chiesa dei poveri, di cui Maria è immagine, che lotta contro il dragone dei poteri umani oppressori dei poveri, ha fatto da sfondo alle intuizioni della mariologia sociale. Allo stesso modo la *via pauperum* si sforza di interpretare i dogmi mariani alla luce delle istanze sociali, per cui la maternità divina della ragazza di Nazaret indica che la storia della salvezza e, dunque, anche la storia umana, è fatta dai poveri; la sua verginità perpetua inaugura il modello della persona compiuta, nella padronanza di sé

⁹⁵ Cf. DE FIORES, *America centrale e meridionale*, 53-55.

⁹⁶ BOFF, *Mariologia sociale*; IDEM, *Mariologia sociale e documenti del Magistero*, in GIANNI COLASANTI - PIETRO BORZOMATI - ENRICO VIDAU (a cura di), *Maria e l'impegno sociale dei cristiani*. Atti del VII Colloquio internazionale di mariologia, Terni 29-30 settembre 2000, AMI, Roma 2003, 137-168; IDEM, *Dogmas marianos y política*, in *Marianum* 62(2000), 77-167.

⁹⁷ Cf. *Protovangelo di Giacomo*, 1, 1, in MORALDI, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I, 123-124.

⁹⁸ Cf. MC, n. 37; GIOVANNI PAOLO II, *Omelia al Santuario di N.S. di Zapopán 4: Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 164.

ma anche nell'accoglienza dell'altro e della vita; la sua immacolata concezione induce i poveri a riconoscere che la grazia di Dio opera perché l'ideale della persona, che aspira alla libertà totale, alla purezza assoluta, alla bellezza infinita, si renda presente nelle persone concrete; la sua assunzione produce il riconoscimento dell'immenso valore della vita terrena e della dignità del corpo, destinati alla redenzione dal dolore alla gloria⁹⁹.

Notevole importanza per la mariologia sociale, poi, assume la pietà popolare mariana, che possiede un forte potenziale di liberazione: generalmente dalle intuizioni mariane scaturite dai poveri delle comunità di base, che hanno riconosciuto nella Vergine "una di loro", sono nate spesso le riflessioni dei teologi¹⁰⁰; inoltre la pietà mariana offre un contributo specifico alla trasformazione sociale, giacché si realizza nella capacità di convocare le moltitudini con metodi pacifici intorno ad un ideale che, nello stesso tempo, richiama i fedeli ad ancorare fede e vita, stimolando alla vita politica anche le donne umili.

Questa particolare prospettiva sociologica e politica accende ulteriori luci sulla filialità di Maria. La stessa filialità è una categoria che di per sé rimanda alla fragilità, alla debolezza, al bisogno di un padre e di una madre; ma è anche una categoria che apre alla giovinezza, al futuro, al rinnovamento, alla rottura col passato, all'esigenza di liberazione dalle sovrastrutture ritenute immutabili. Maria, figlia povera e figlia di poveri, unita alla tradizione degli *anawim* di Israele, diventa l'immagine di una Chiesa debole e fragile di fronte alle potenze mondane, ma che, armata della forza della sua debolezza, è capace di contribuire alla trasformazione del mondo che Dio vuole operare a favore dei poveri.

8. La via femminile: Maria figlia e sorella

Tra i frutti dello Spirito nell'epoca postconciliare c'è senz'altro la riscoperta dei carismi delle donne, che trova una particolare manifestazione nella nuova interpretazione della figura di Maria, cominciata negli anni Set-

⁹⁹ Cf. BOFF, *Dogmas marianos y política*, 77-167; GEBARA - BINGEMER, *Maria, Madre di Dio e Madre dei poveri*, 115-140.

¹⁰⁰ Cf. P.M. GALLE, *Marie dans les communautés de base de l'Amérique Latine*, in *Nouveaux cahiers marials* 75(2004), 29-34.

tanta, attraverso la coscienza emancipata della donna moderna¹⁰¹. La teologia femminista si è sviluppata innanzitutto attraverso una duplice critica alla “teologia della donna” prodotta nei secoli da teologi maschi: da un lato, contro l’antropologia dualista, che enfatizza le differenze “naturali” tra uomo e donna, si accentuano le motivazioni “culturali” che hanno prodotto gli stereotipi comportamentali maschili e femminili; dall’altro, si stigmatizza la “mistica della femminilità”, tendente a esaltare l’idea del “femminile” per subordinare le donne concrete¹⁰². In questo contesto Maria vergine, sposa e madre, sarebbe diventata il prototipo del processo di idealizzazione strumentale del femminile contrapposto al maschile, fino a perdere la concretezza personale del suo essere, per assumere il ruolo del “volto” materno e femminile di Dio. Questa prospettiva, impietosamente contestata dalla maggior parte delle teologhe contemporanee, sarebbe stata seguita anche da alcuni dei grandi teologi apparentemente più vicini al mondo delle donne (Pavel Evdokimov, Hans Urs von Balthasar, Theilard de Chardin, Henry

¹⁰¹ Cf., tra gli altri, LUCIO PINKUS - CRISPINO VALENZANO, *Il femminile, Maria e la Chiesa. Ricerca sui temi del femminile relativamente al modello mariale ed alla istituzione ecclesiale*, in *Marianum* 34(1972), 386-395; *Marie et la question feminine*, in *Études mariales*, 30-31 (1973-1974); MARIA XAVERIA BERTOLA, *Tentativi di applicazione del nuovo modello mariano del Vaticano II alla catechesi*, Roma 1975; ROSEMARY RADFORD RUETHER, *Mary and the feminine face of the Church*, Philadelphia 1977; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 400-437; MARIA XAVERIA BERTOLA, *Maria e le istanze del mondo femminile*, in *Il ruolo di Maria nell’oggi della Chiesa e del mondo*. Atti del II Simposio mariologico internazionale, Roma ottobre 1978, *Marianum*, Roma 1979, 153-187; CATHARINA HALKES, *Maria e le donne*, in *Concilium* 19(1983), n. 8, 134-147; KARI BÖRRESEN, *Maria nella teologia cattolica*, in *Concilium* 19(1983), n. 8, 106-121; MARIA XAVERIA BERTOLA, *Antropologia*, in *NDM*, 87-100; MARIA TERESA BELLENZIER, *Donna*, in *NDM*, 499-510; CETTINA MILITELLO, *Donna e mariologia*, in *IDEM, Teologia al femminile*. Atti del Colloquio “Donne: studio, ricerca e insegnamento della teologia”, EdiOfes, Palermo 1986, 98-100; ROSEMARY GOLDIE, *Maria prototipo della femminilità ieri e oggi*, in *La Madonna a vent’anni dal Concilio*, Napoli-Roma 1987, 151; ANITA DELEIDI, *Maria di Nazaret. La donna della nuova umanità*, in ANTONIA COLOMBO (a cura di), *Verso l’educazione della donna oggi*, LAS, Roma 1989, 299-322; *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?*, hrsg. von ELISABETH GÖSMANN - DIETER BAUER, Herder, Freiburg im Mein 1989; ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York 1993 (ediz. italiana: *In memoria di lei*, Claudiana, Torino 1990); ANNA MARIA CALZOLARO, *Maria e la donna nel Magistero postconciliare*. Dal Concilio Vaticano II alla *Christifideles laici*, *Marianum*, Roma 1993 (diss. laurea); CETTINA MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999; VALERIA FERRARI SCHIEFER, *Donna*, in DE FIORES - FERRARI SCHIEFER - PERRELLA (a cura di), *Mariologia*, 426-435;

¹⁰² L’espressione è della teorica del femminismo americano degli anni Sessanta, Betty Friedan: cf. BETTY FRIEDAN, *The feminine mystique*, Norton & Co., New York 1963 (edizione italiana: *La mistica della femminilità*, Edizioni di Comunità, Milano 1964).

De Lubac, Louis Bouyer, Charles Bernard, Jean Galot, Ignace de la Potterie, Leonardo Boff, ecc.) e addirittura da donne filosofe e teologhe (Gertrud von Le Fort e Edith Stein, per esempio)¹⁰³. Anche la teologia mariana di Giovanni Paolo II sarebbe condizionata da questi presupposti, con i quali, sia nella *Mulieris dignitatem* sia nella Lettera apostolica del 1994, ha menzionato la Vergine per giustificare il rifiuto cattolico all'ordinazione sacerdotale delle donne¹⁰⁴. Più apprezzata è la *Marialis cultus* di Paolo VI che, invece, aveva offerto un notevole contributo alla riscoperta della femminilità della Vergine, mantenendosi nell'ambito della sua creaturalità terrena¹⁰⁵.

A questa *pars destruens* - comune alle mariologie femministe - seguono molteplici tentativi di costruire in positivo una riflessione organica su Maria e la donna. Le teologhe cattoliche e non cattoliche nordamericane ed europee, ma sempre più anche quelle delle parti più povere del pianeta - che uniscono al presupposto dell'emancipazione femminile quello della liberazione dei poveri - hanno prodotto una specifica forma di riflessione mariana che oramai appare estremamente complessa, data la diversità di posizioni all'interno di essa e nella strutturazione di veri e propri manuali¹⁰⁶.

Numerosi studi hanno consentito oramai di classificare al riguardo i vari percorsi con le diverse prospettive¹⁰⁷:

¹⁰³ Cf. MARINA WARNER, *Alone of all her sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York 1976 (edizione italiana: *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Sellerio, Palermo 1980); CETTINA MILITELLO, *Questione femminile e mariologia*, in *Theotokos* 1(1993), 171-190, cita, tra gli altri, PAVEL EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaka Book, Milano 1980 (ed. orig. 1958); GERTRUD VON LE FORT, *La donna eterna*, Milano 1945; EDITH STEIN, *La donna secondo l'ordine della natura e secondo l'ordine della grazia*, Roma 1968.

¹⁰⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988: AAS 80 (1988) 1651-1706; IDEM, *De sacerdotali ordinazione viris tantum reservanda*, 22 maggio 1994: AAS 86(1994), 545-548, che cita al n. 3 il testo di *Mulieris dignitatem* n. 26. Cf. ARMANDO BANDERA, *Redención, mujer y sacerdocio*, Palabra, Madrid 1995, 336-354. Sulla figura della donna nel magistero del pontefice polacco, cf. *Le donne secondo Woityła*, a cura di MARIA ANTONIETTA MACCIOCCHI, Milano 1982 (con trentotto contributi, quasi tutti favorevoli al pensiero woityłano); ARISTIDE SERRA, *La "Mulieris dignitatem": consensi e dissensi*, in *Marianum*, 51(1992), 144-172.

¹⁰⁵ PAOLO VI, *Marialis cultus*, 2 febbraio 1974, 37: AAS 66(1975), 113-168.

¹⁰⁶ È il caso, ad esempio, di IVONE GEBARA - MARIA CLARA BINGEMER, *Maria madre di Dio e madre dei poveri*; ma soprattutto di ELISABETH JOHNSON, *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, The Continuum International Publishing Group, New York 2003 (ed. italiana: *Vera nostra sorella*. Una teologia di Maria nella comunione dei santi, Queriniana, Brescia 2005).

¹⁰⁷ Cf. JOHNSON, *Vera nostra sorella*, 89-98; SARAH COAKLEY, *Mariology and romantic feminism*, in *Women's voices. Essays on contemporary feminist theology*, ed. by TH. ELWES, Marshall Pickering, London 1992, 97-110; ELS MAECKELBERGE, *Desperately seeking Mary. A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*, Kok Pharos, Kampen 1991.

a) quello della critica radicale alle visioni mariologiche cattoliche tradizionali maschiliste, anche attraverso la storia dell'identificazione delle immagini della donna nei secoli con le immagini di Maria¹⁰⁸;

b) quello delle teologie della liberazione, che indicano in Maria il modello della donna partecipe del processo di liberazione dalle oppressioni sociali¹⁰⁹;

c) quello simbolico che tende a riscoprire in Maria la femminilità di Dio¹¹⁰, o la "grande madre universale" delle religioni¹¹¹;

d) quello della demitizzazione e della desimbolizzazione della figura tradizionale di Maria¹¹².

Generalmente, la riflessione mariologica a partire dal pensiero femminile si fonda su alcuni elementi comuni. In primo luogo, si definisce una nuova lettura dei dati mariani del Nuovo Testamento, che tende a superare alcuni dei pregiudizi dominanti l'esegesi tradizionale, come, ad esempio, la contrapposizione tra un presunto giudaismo maschilista e patriarcale e un cristianesimo che favorisce la promozione delle donne. In realtà, come dimostrano alcune teologhe femministe, la società ebraica del I secolo (ma in genere tutto il giudaismo) conosce una profonda varietà di posizioni, che comprende anche atteggiamenti femminili emancipati (non poche donne assumono i ruoli pubblici di responsabilità in Palestina). Al contrario, il cristianesimo veicolato dai vangeli conserva tratti maschilisti, come appare, ad esempio, nello stesso vangelo di Luca – tradizionalmente considerato il più favorevole alle donne – che tenderebbe a relegarle nella sfera della passività e della contemplazione, rifiutando la loro dimensione pubblica e attiva. Ecco due chiari esempi di come egli, pur valorizzando le donne, non rinunciarebbe allo schema patriarcale tradizionale. Nell'episodio della visita di Gesù a Marta e Maria (Lc 10,38-42) emerge la preferenza per Maria,

¹⁰⁸ Cf. tra le altre, MARY DALY, *Al di là di Dio Padre*, Ed. Riuniti, Roma 1990 (ed. orig. *Beyond God the Father*, Boston 1973), 101-103; ROSEMARY RUETHER RADFORD, *Mary, the feminine Face of the Church*, Philadelphia 1977; MARINA WARNER, *Alone of all her sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York 1976 (ediz. italiana: *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980).

¹⁰⁹ Cf. GEBARA - BINGEMER, *Maria madre di Dio e madre dei poveri*.

¹¹⁰ Cf. ANDREW GREELY, *The Mary myth. On the feminity of Good*, New York 1987; CHISTA MULACK, *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart 1985 (ed. italiana: *Maria. Vergine e ribelle: la dea nascosta del cristianesimo*, Red, Como 1996).

¹¹¹ Cf. CATHARINA HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1980; IDEM, *Maria e le donne*, in *Concilium* (1983), n. 8, 134-147

¹¹² Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*; JOHNSON, *Vera nostra sorella*.

modello delle donne ricettive e silenziose, sulla sorella, modello delle donne attive, che esercitano una *diakonia* (Lc 10,40). Nel racconto della presentazione di Gesù al tempio (Lc 2,25-35. 36-38), significativa è la contrapposizione tra i due anziani Simeone, che pronuncia un lungo discorso, e Anna di cui non vengono riferite le parole, la quale è relegata al silenzio.

Sul piano storico, inoltre, la mariologia contemporanea mira anche a recuperare le visioni mariane minoritarie delle poche donne teologhe dei secoli passati, dalle mistiche medievali alle teologhe dell'età moderna¹¹³. Anche i dogmi mariani sono riletti alla luce della prospettiva femminista: così la verginità diventa l'espressione dell'autonomia della donna dal maschio, l'immacolata concezione è il simbolo di liberazione della donna, mentre l'assunzione implica una smussatura del mistero trinitario maschilista¹¹⁴.

Il secondo presupposto è di carattere antropologico: più che la ricerca sulle differenze tra una natura maschile e femminile si preferisce considerare le ricchezze delle persone concrete, storicamente identificabili come modelli tra gli altri: Maria, inquadrata nella sua condizione di donna appartenente a un preciso contesto storico - economico - culturale - religioso, diventa «vera nostra sorella», secondo l'affermazione di Paolo VI nella *Marialis cultus* (n. 56); la sua solidarietà con le donne e la spinta rivoluzionaria che si sprigiona dalla sua vicenda creano una nuova coscienza della forza femminile.

La sororità, più che la sponsalità o la verginità o la maternità, diventa la categoria preferita dalle teologhe per indicare la relazione di Maria con la Chiesa. La direzione ecclesiotipica della mariologia, infatti, si arricchisce di una categoria che impone alla comunità dei credenti una nuova prassi di accoglienza e di compagnia nei confronti di ogni persona: anche la Chiesa non è solo sposa, vergine e madre, ma è sorella¹¹⁵.

La riflessione sulla filialità di Maria non può non tener conto della sua femminilità. Ella è figlia, non figlio. Come si è accennato, a molte teologhe la maternità non appare una categoria sufficiente per caratterizzare il femminile perché essa riguarda solo le donne che scelgono tale condizione, non le altre; inoltre, non ha un corrispettivo adeguato nel suo reciproco, cioè

¹¹³ Cf. VALERIA FERRARI SCHIEFER, *Donne teologhe*, in *Mariologia. Dizionario San Paolo*, 436-447.

¹¹⁴ Cf. JOHNSON, *Vera nostra sorella*.

¹¹⁵ Cf. MILITELLO, *Questione femminile e mariologia*, 171-190; IDEM, *Maria nostra sorella*, in *Ephemerides mariologicae* 55(2005), 269-284.

nella paternità. Forse, l'essere figlia si propone come una caratterizzazione specifica dell'essere femminile della Vergine: la filialità, infatti, non indugia eccessivamente sugli stereotipi tradizionali delle distinzioni di genere, poiché può più facilmente essere letta in reciprocità rispetto all'essere figlio.

9. La via etica: Maria figlia nelle relazioni con i valori e con le persone

Che la figura di Maria sia un punto di riferimento è un dato indiscusso per la vita morale degli uomini. L'affetto filiale dei credenti nei suoi confronti le ha consentito di essere da sempre riconosciuta come modello privilegiato di virtù e portatrice di valori altissimi.

La novità della mariologia etica del nostro tempo è però determinata dall'esigenza di individuare non solo la relazione della Vergine con la vita interiore delle persone, ma anche e soprattutto con i criteri valoriali che devono ispirare i comportamenti degli uomini rispetto alle questioni che scaturiscono da un mondo globalizzato. Si tratta, ad esempio, di comprendere in che modo il confronto con Lei che è la madre del messia «principe della pace» (Is 9,5; cf. Mi 5,1-4), invocata “Regina della pace” possa favorire la crescita di una società impegnata nello sforzo di accogliere l'altro e nella ricerca della *pace*¹¹⁶; di considerare la relazione tra Lei e la *sensibilità ecologica* del nostro tempo, in quanto proprio la sua verginità spinge verso la restituzione al creato della bellezza originaria deturpata dagli interventi dell'uomo¹¹⁷; di individuare il significato della sua maternità nello Spirito e della sua preghiera «nell'ora della nostra morte» rispetto ai nuovi problemi di *bioetica*, posti dallo sviluppo tecnologico nell'ambito della vita umana, dal suo inizio al suo termine terreno¹¹⁸.

¹¹⁶ Cf. *La Madre di Dio per una cultura di pace*. Atti del X Colloquio internazionale di Mariologia (Parma 19-21 aprile 2001), a cura di WALTER DELL'AGLIO - ENRICO VIDAU, AMI, Roma 2006.

¹¹⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti del convegno internazionale di studi per il XVI centenario del Concilio di Capua*, in *XVI centenario del Concilio di Capua 392-1992. Atti del convegno internazionale di studi mariologici*, ISSR Capua- Marianum, Capua-Roma 1992, 647.

¹¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica sul valore e l'inviolabilità della vita umana: *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), n. 45 e n. 102: EV 14/2325 e 2508. Cf. anche JEAN MARIE HENNAUX, *Lumière mariale sur la bioéthique*, in *Vie consacrée* 71(1999), 18-33; ALFONSO LANGELLA *La maternità verginale di Maria e le implicazioni della genetica e della bioetica*, in *L'albero della vita. Biotecnologie tra fede e scienza*, a cura di PIO COLONNELLO - ROBERTO GALLINARO - PASQUALE GIUSTINIANI, PFTIM S. Tommaso, Napoli 2002, 217-240.

Tuttavia, l'affetto filiale per la Vergine non deve produrre uno sterile moralismo, che tende a condannare ad ogni costo scelte che provengono da altri orizzonti culturali. Senza cedere al relativismo etico è necessario imparare da Lei a non fare differenza di persone. La filialità induce a realizzare legami affettivi in cui non ci si senta dei maestri, superiori agli altri, in grado di poter fare qualcosa per gli altri, responsabili di tutto; essa apre a rapporti di libertà, impedendo di «valutarsi più di quanto sia conveniente» (Rm 12,3) e «di farsi un'idea troppo alta di se stessi» (Rm 12,16) per considerare, piuttosto, «gli altri superiori a se stessi» (Fil 2,3).

La filialità, inoltre, ha a che fare soprattutto con la questione giovanile e con la sfida dell'educazione¹¹⁹. I giovani, che appaiono lontani da una fede proposta loro con categorie alle quali non prestano attenzione (c'è chi ha parlato dei giovani come della «prima generazione incredula»)¹²⁰, possono trovare un riferimento fondamentale nella fede vissuta in modo *responsabile e libero* dalla ragazza di Nazaret.

In primo luogo, la Vergine ha sperimentato l'angoscia del “*turbamento*” (Lc 1,29) di fronte al disegno incomprensibile che Dio le prospettava di divenire la madre del Figlio suo che avrebbe salvato l'umanità intera. Un turbamento simile a quello dei giovani cristiani (ma anche di tutti i giovani), che sentono fortemente l'incognita del cammino grande al quale sono chiamati e che, più in generale, avvertono le difficoltà naturali del futuro, spesso precario, al quale appaiono destinati. Ma il “turbamento” di fronte alle parole dell'angelo non ha impedito a Maria di proseguire il suo “pellegrinaggio di fede”, che l'ha condotta a tuffarsi coraggiosamente nell'abbandono a Dio: «Si compia in me la tua parola» (Lc 1,38). Un atto di fede reso possibile anche dal “metodo” col quale Ella, stupita, affrontava le misteriose vicende che il Padre le metteva davanti, esposto per ben due volte dal vangelo di Luca: «Maria conservava tutte queste cose, meditando nel suo cuore» (Lc 2,19; cf. Lc 2,51). Così diventa modello dei giovani, nell'attesa paziente di soluzioni durature ai “turbamenti” dell'età, nella vittoria contro la tentazione dell'impulsività e dell'attaccamento all’“attimo fuggente”, che spinge a voler capire e sperimentare tutto e subito, nell'umiltà di leggere negli eventi della vita il nascosto disegno di Dio.

¹¹⁹ CEI. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2000-2010. *Educare alla vita buona del Vangelo*, 4 ottobre 2001.

¹²⁰ Cf. ARMANDO MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Inoltre, Maria ha vissuto in perfetto equilibrio la *tensione tra la libertà* (il più grande dono di Dio all'umanità, così apprezzato dai giovani) e *l'obbedienza* alla volontà di Dio. Nel suo consenso al disegno del Padre è stata pienamente responsabile della scelta più importante della sua vita, e liberamente ha fatto coincidere la sua volontà con quella di Dio. I giovani cristiani capiscono bene che la felicità ricercata liberamente raggiunge il massimo quando dicono al Padre nostro, con Gesù e come Maria, «Sia fatta la tua volontà», nella consapevolezza che «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio» (Rm 8,28).

Anche l'esperienza del dolore non ha risparmiato Maria, come non risparmia i giovani, e l'ha condotta fino alla morte del Figlio, quando la profezia del vecchio Simeone si è definitivamente realizzata: «Anche a te una spada trafiggerà l'anima» (Lc 2,35). Eppure, l'inizio della sua vicenda è segnata dall'imperativo dell'angelo, che le comanda, nell'annunciarle quello che Dio voleva da lei, «Rallegrati!» (Lc 1,28). Da Maria i giovani imparano che la gioia alla quale essi aspirano deve essere la gioia della Pasqua, che conosce e dà il senso definitivo al dolore del venerdì santo, e non la gioia del Carnevale che, illudendoli, li estranea dalla dura realtà della vita concreta, sottraendoli agli impegni dell'amore verso gli altri.

La vita verginale di Maria, apparentemente lontana dall'attuale cultura giovanile, che sembra non avere molta dimestichezza con la castità, oltre che proporre ai giovani un itinerario per comprendere la profondità dei valori legati al corpo, alla sessualità e all'amore, suggerisce loro la necessità di darsi totalmente a qualcosa (meglio, a qualcuno) per cui valga la pena vivere, senza accontentarsi delle conquiste mediocri, che non danno sapore all'esistenza. La verginità è, innanzitutto, fedeltà totale a Dio, una fedeltà che lo Spirito trasforma in maternità feconda. Chi dona se stesso al Signore non si chiude agli altri, ma viene spinto dallo Spirito a generare nella fede. In questo senso, la testimonianza dei giovani è assimilata all'azione "mediatrice" di Maria, che a Cana spinge il Figlio a trasformare l'acqua in vino, che per i giovani cristiani indica il potere di invocare dal Signore la trasformazione della vita "acquosa" senza sapore e senza colore di tanti loro coetanei, in una vita "squisita" che ha allegria, significato, spessore.

Nella «società anziana»¹²¹, tipo di società che il progresso medico e il decremento demografico stanno costruendo nel Nord del mondo, molto

¹²¹ SANDRO BERNARDINI (a cura di), *La società anziana. Ovvero: l'altra faccia delle società avanzate*, Franco Angeli, Milano 2003⁶.

spesso i genitori malati, autosufficienti o meno, diventano figli dei loro figli. I conflitti e le difficoltà, che questa nuova situazione genera nei rapporti tra le generazioni, hanno creato la nuova figura professionale dell'assistente familiare, che aiuta e a volte sostituisce i figli nel loro compito originario di " prendersi cura " dei genitori. Nella concretezza, a volte drammatica, di queste situazioni, la filialità (quella dei figli incapaci di curare i genitori, quella dei genitori divenuti bambini, figli dei loro figli) emerge come una categoria segnata dalla fragilità e dalla vulnerabilità¹²². Maria, di cui i vangeli non menzionano i rapporti con i genitori anziani (gli stessi apocrifi la descrivono sì figlia di genitori anziani dai quali fu staccata in tenera età), si è recata «in fretta» da Elisabetta (Lc 1,39), che era «avanti negli anni» (Lc 1, 7) e che «nella sua vecchiaia» era divenuta madre. Da lei, così come da Simeone, a cui lo Spirito aveva preannunziato che non sarebbe morto prima di aver visto il Messia (cf. Lc 2,27) e dalla profetessa Anna, ottantaquattrenne (Lc 2,37), la Vergine riceve le benedizioni e le lodi per il Figlio in un incontro armonioso tra le generazioni. Ella diventa il modello da imitare nel compito dei giovani di riconoscere il valore degli anziani, nel compito dei figli di riconoscere il valore dei genitori nel compito degli anziani, divenuti figli, di accettare una condizione di nuova nascita.

10. Conclusione. Maria figlia giovane e moderna, sovversiva e ribelle

Il tema della filialità si presta a riscoprire la concretezza storica della figura di Maria e consente di far emergere aspetti troppo spesso ignorati della sua persona. In particolare dalla complessità delle vie mariologiche esaminate, viene la necessità di superare la strumentalizzazione della sua persona in funzione di un modello comportamentale passivo, silenzioso, rassegnato, subordinato, per riscoprire la forza sovversiva di questa figlia ebrea, secondo quello che già Paolo VI aveva dichiarato nella *Marialis cultus*: «[Maria] 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)»¹²³.

¹²² IVO LIZZOLA, *Persona e vulnerabilità. La cura come situazione etica*, in G. BERTAGNA (a cura di), *Scienze della persona*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006, 239-260.

¹²³ MC, n. 37.

Spetta al nostro tempo riscoprire la portata “ribelle” della “figlia di Sion”; non a caso, una delle molteplici ipotesi del significato del nome di Maria indica, appunto, la possibilità che esso derivi dall’ebraico *marah*, «ribellione»¹²⁴. Così la scrittrice Michela Murgia descrive, ad esempio, la spinta innovatrice che deriva da una contemplazione moderna della ragazza di Nazaret nell’evento dell’annunciazione: «Il sì di Maria all’annunciazione andrebbe studiato in tutte le circostanze in cui si ragiona di donne, perché è quanto di più distante dall’ordine patriarcale si possa sperare di vedere. Immaginiamola nel suo contesto questa ragazzina forse sedicenne, ipotetica figlia di un padre che aveva ancora potestà su di lei, e certamente legata a un promesso sposo che quella potestà l’avrebbe invece avuta a breve. Immaginiamola ricevere la più misteriosa delle visite, e sentirsi dire che presto avrà un figlio [...] Una fanciulla per bene davanti alla proposta sconcertante di restare incinta senza conoscere uomo avrebbe dovuto nel migliore dei casi rifiutare, nel peggiore chiedere tempo. Dire qualcosa di molto assennato e prudente, tipo “ne parlo con mio padre” [...] Persino una ragazza tanto sciocca da accettare l’offerta del messaggero del Signore a questo punto sarebbe tornata in sé e sarebbe corsa dal padre, dal fidanzato, dallo zio, dal sommo sacerdote o da una donna più vecchia per raccontare che cosa era successo, cercando di farlo capire e accettare prima che cominciasse a vedersi sul suo corpo [...] Ma in tutto questo Maria ha fatto solo quello che ha voluto, nei tempi e nei modi che ha deciso, a condizioni stabilite da lei, costringendo di fatto a piegarsi alla sua libertà di dire sì tutto il sistema che la circondava e pretendeva di dettarle legge [...] Non c’è niente come la Scrittura per rivelarci quanto sia falsa l’idea di Maria che vogliono darci a bere come docile e mansueta, stampino perfetto di tutte le donnine per benes»¹²⁵.

Gli ulteriori approfondimenti del tema della filialità di Maria consentiranno senz’altro di scoprire nuovi aspetti del suo mistero, più legati alla narrazione evangelica e più vicini alla sensibilità del nostro tempo.

¹²⁴ Cf. OTTO BARDENHEWER, *Der name Maria. Geschichte der Deutung desselben*, Herdersche Verlagshandlung, Friburg im Breisgau 1895: è la seconda delle due ipotesi preferite tra le sessantasette menzionate da Bardenhewer, assieme a «pingue». È significativo che siano soprattutto autori preconciliari a insistere su questo significato così apparentemente “strano”: EMILIO CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Marietti, Torino 1944, 808, riferisce che anche Minocchi, Lighfoot, Hiller simpatizzano per questa spiegazione.

¹²⁵ MURGIA, *Ave Mary*, 115-118.

VERSO L'EDUCAZIONE ALLA FILIALITÀ OGGI SCOMMETTERE SULLA VERITÀ, SULL'AMORE E SULL'EDUCAZIONE

MARIA SPÓLNIK¹

1. Introduzione

Il presente contributo apre una sessione dal titolo impegnativo: *Educarci ed educare alla filialità*. Infatti, figlie e figli si nasce, ma anche si diventa. Inoltre, nella misura in cui si riesce a vivere compiutamente la propria esperienza di essere figlia/figlio, si accresce la probabilità di saper generare ed educare *nella* e *alla* filialità anche le nuove generazioni, le figlie e i figli biologici e non.

Ho voluto intitolare il mio contributo semplicemente: *Verso l'educazione alla filialità. Scommettere sulla verità, sull'amore e sull'educazione*. Infatti, la complessità del tema è tale che, per il limite della prospettiva di lettura che mi consente l'approccio della filosofia dell'educazione, restringo l'intervento soltanto ad alcune considerazioni le quali, come spero, possano aiutare a *fondare* la riflessione sull'educazione alla filialità oggi.

La filosofia dell'educazione che seguo si profila, in concreto, come un «*pensare attento sull'uomo per riconoscere e indicare il cammino del suo umanarsi servendosi di una vera esperienza umana*»².

In tale ottica, come consente la specificità dell'approccio, il contributo che tale filosofia dell'educazione può offrire al pensare e ad attuare l'educazione alla filialità potrebbe essere, dunque, triplice.

Innanzitutto, tale prospettiva del pensare filosofico sull'educativo potrebbe far emergere un'istanza importante ed è questa: prima di pensare al *come* educare, quindi prima di preoccuparsi e di cercare modi, metodi e strumenti per educare, è indispensabile sapere – in modo non generico ed astratto, ma riflesso, tematizzato e dialogante con le istanze

¹ Docente di Filosofia dell'Educazione presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium*.

² EDDA DUCCI, *L'uomo umano*, La Scuola, Brescia 1978, 16.

culturali del momento – *chi* è colei e colui che vogliamo educare e *perché*, *a quale fine* educarli. Stando al nostro tema, le indicazioni del *come* educare alla filialità andrebbero “spremute” principalmente dall’*idea-realtà* dell’uomo, ossia dall’immagine interpretativa della persona e dalla lettura attenta e critica delle condizioni concrete in cui la persona si trova a vivere e a crescere.

In secondo luogo, a partire da una visione antropologica che tiene unite e in dialogo costante l’*idea-uomo* e la *realtà-uomo*, e solo così, la filosofia dell’educazione può riflettere e cercare indicazioni e orientamenti per individuare *vie* concrete dell’*umanazione* dell’uomo, del suo diventare se stesso, del divenire compiutamente la persona che ognuno di noi è, di essere e vivere da figlie e figli e di generare, nel senso ampio del termine.

Infine, il terzo contributo che la filosofia dell’educazione può offrire al pensare ed attuare l’educazione, anche quella alla filialità, riguarda precisamente il tipo di *esperienza* che è necessario promuovere perché ogni persona concreta, uomo e donna, possa incamminarsi realmente sulla strada della propria umanazione. L’educazione, nella sua essenza è, fondamentalmente, un’*esperienza*, un *evento* che accade nell’interiorità della persona o, per usare il linguaggio della metafisica classica, è un *passare* effettivo e graduale dall’essere persona in *potenza* alla sua *attuazione compiuta* come persona concreta. Certamente, per contribuire a questo compimento, a realizzare effettivamente il processo della maturazione integrale della persona, a mio avviso, andrà restituito all’educazione il suo significato originario, quello che l’etimologia della parola racchiude. Oggi, tale realtà complessa e misteriosa è spesso confusa oppure ridotta a sola istruzione o soltanto alla formazione.

2. Per educare: pensare la filialità come *condizione adeguata* per l’umanità e come *vocazione*

Parlare della filialità, intesa nel pieno significato del termine, presuppone una verità sull’uomo e una capacità nell’uomo di conoscerla integralmente, realtà che nella cultura attuale è alquanto problematica.

La verità sull’uomo, infatti, va ascoltata, ricevuta in dono. Il suo contenuto è frutto di un pensiero *naturale*, frutto di un incontro con la realtà

che l'essere umano rappresenta in sé. Esso perciò non può essere artificialmente costruito o piegato alle opinioni, alle mode, alle ideologie, alle lobby, alle scoperte pseudoscientifiche, ecc., quindi ridotto e manipolato, ma piuttosto deve essere riconosciuto e "detto bene", "fatto esplodere" in ogni singola persona mediante il processo educativo, così come è stato espresso in modo poetico da Karol Wojtyła in uno dei suoi versi: «Ma se c'è in me la verità, deve esplodere. Non posso rifiutarla, rifiuterei me stesso»³.

Oggi la verità sull'uomo, importante in sé e necessaria per impostare realisticamente l'educazione, è sottoposta a pressioni, condizionata dall'autolimitazione della ragione umana, dalle interpretazioni antropologiche parziali e spesso tendenziose, dalla presunzione delle scienze naturali, dalla secolarizzazione e dalla laicizzazione della vita, dalla mancanza di una vera interdisciplinarietà nello studio dell'essere umano, ecc.

Infatti, il nostro mondo, travolto da un'infinità incontrollata di informazioni, spesso approssimative o contraddittorie, corre il rischio reale di faticare nello scoprire e accertare la verità, specialmente quella riguardante l'uomo, la sua identità profonda. Alcuni fenomeni attuali, che vanno sotto il nome di *nuova questione antropologica*⁴, contribuiscono in modo significativo a creare l'incertezza attorno alla verità sull'uomo, quindi, di riflesso, anche attorno al modo di vivere da figlia o figlio.

2.1. *Alcuni fenomeni causati dalla nuova questione antropologica*

Tra i fenomeni culturali in atto, provocati dalla nuova questione antropologica, ma anche causa di essa, vi è senz'altro l'ideologia dell'autolimitazione della ragione umana alla sola ragione tecnologica e scientifica, quindi strumentale e calcolante.

In tale prospettiva, ciò che è effettivamente possibile conoscere è il

³ KAROL WOJTYŁA, *Nascita dei confessori*, II, in IDEM, *Tutte le opere letterarie. Poesie, drammi e scritti sul teatro*, Bompiani, Milano 2001, 87.

⁴ Il termine *questione antropologica* non è nuovo. Esso esiste da quando esiste l'essere umano perché riguarda gli interrogativi intorno all'uomo: la sua identità, il rapporto con la *natura* e, in primo luogo, con la *propria* natura intrinseca, quella *umana*, quindi il posto che spetta all'uomo nell'universo, il mondo delle sue molteplici relazioni vitali, il fine per il quale egli vive e si adopera lungo l'intera esistenza. L'elemento più nuovo e specifico che ha dato origine all'attuale questione antropologica è costituito dai recenti sviluppi scientifici e tecnologici che hanno dato all'uomo un nuovo potere d'intervento su se stesso.

come qualcosa o qualcuno funziona, e non il *che cosa* o il *chi* o il *perché* dei fenomeni. In effetti, dal punto di vista scientifico, si può conoscere realmente soltanto ciò che è misurabile, quantificabile, verificabile empiricamente. Questa mentalità scienziata, rafforzata dal relativismo e dal nichilismo molto diffusi nella cultura contemporanea, ci mette di fronte a una difficoltà ben concreta: la persona umana è tutto e soltanto ciò che si vede, che si può misurare, modificare, analizzare e verificare in maniera esauriente con il ricorso ai metodi delle scienze empiriche (l'uomo-*enigma*), oppure l'essenziale dell'umano tende a sfuggire alla misurazione oggettivante e al trattamento empirico, perché la persona è anche un *mistero*, una miscellanea di finito e infinito, di materiale e spirituale, di tempo ed eterno, di relazioni verticali e orizzontali?

Gli uomini ridotti alle scienze cercano il senso ed il valore della vita umana nei vari effetti immediati del loro fare, in ciò che le stesse scienze hanno fatto di loro. Tali sensi e valori deludono e rendono ridicoli quelli che si sforzano di credere in essi: nessuno muore per le teorie, perché nessuno vive per esse. Dentro un tale mondo artificiale, cioè non ricevuto ma costruito, Albert Camus pose la domanda filosofica – per lui – unica, fatta sul serio: vivere o suicidarsi? Tutti gli altri problemi, scrisse nel *Mito di Sisifo*⁵, vengono dopo; essi sono un gioco. Aristotele fu più radicale: «tu cerchi la verità che è divina (definire le cose è attributo divino!), o produci tue proprie “verità”. «Per questo dobbiamo occuparci di filosofia, oppure dir addio alla vita e andarcene, perché tutto il resto è senza senso e senza valore»⁶.

Il ragionare come il calcolare può essere svolto anche da una macchina. Oggi la sfida fondamentale nel campo conoscitivo e, quindi anche nell'educazione, è restituire all'uomo la facoltà che gli è propria e peculiare, quella dell'*intelletto*. Etimologicamente, il termine deriva da *inter legere*, ossia “leggere tra”, ma Tommaso d'Aquino – erroneamente, ma è una “fe-

⁵ «Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia. Il resto – se il mondo abbia tre dimensioni o se lo spirito abbia nove o dodici categorie – viene dopo. Questi sono giochi: prima bisogna rispondere. E se è vero, come vuole Nietzsche, che un filosofo, per essere degno di stima, debba predicare con l'esempio, si capisce l'importanza di tale risposta, che dovrà precedere il gesto definitivo. Queste sono evidenze sensibili per il cuore, che però devono venir approfondite per essere rese chiare allo spirito (ALBERT CAMUS, *Il mito di Sisifo*, in IDEM, *Opere. Romanzi, racconti, saggi*. Bompiani, Milano 1988, 205).

⁶ ARISTOTELE, *Protreptikon*, fram., 110.

lice colpa” – lo fa derivare da *intus legere*, “leggere dentro”. Conoscere intellettualmente è *leggere dentro* la realtà, per coglierne il significato e il senso. *Intellectus*, leggere dentro un essere, significa che devo entrare dentro una cosa e dentro una persona e guardare ciò che questa realtà è, riconoscerla, vegliare su di essa e custodirla, non costruirla. In particolare, la persona umana non può essere conosciuta a mo’ di oggetto (un conoscere per ipotesi da smentire o confermare), perché la persona non è un’ipotesi. Istantaneamente, essa rifiuta di essere trattata come un oggetto e qualsiasi tentativo di renderla tale incontra un categorico “no”, un diniego spontaneo, perché ci si sente violati nella dignità e nel valore personale. La persona umana è conoscibile soltanto nel dialogo, nell’incontro tra soggetti.

Allora ci si accorge che il solo pensiero formale e tecnico non può riflettere sulla realtà, quindi né sulla nascita né sulla morte, e proprio per questo è incapace di pensare l’uomo nella sua integralità e l’educazione come processo del suo invero, del suo misterioso e complesso compimento. In realtà, nel modo di pensare sulla vita e sulla morte, l’uomo rivela se stesso; risponde alla domanda “chi sono”. Il pensiero che costruisce le scienze non sa unire l’Inizio con la Fine. Questo pensiero, incatenato ai principi tecnici del “fare-produrre” i sistemi dei concetti, cerca di risolvere tecnicamente anche l’Inizio e la Fine della vita, riducendoli a momenti del puro funzionare della fisicità dell’uomo.

Qui ci troviamo di fronte a un altro fenomeno importante nella cultura attuale, che condiziona la conoscenza della verità integrale sulla persona umana e sulla sua identità originaria. È il caso della tecnoscienza, onnipresente nella nostra vita e, in particolare, della tecnoscienza applicata alla vita umana, denominata biotecnologia.

Oggi, con gli interventi radicali sulla natura dell’uomo, realizzati con l’ausilio della genetica e delle nuove e sempre più sofisticate tecnologie, non siamo più di fronte soltanto a una rinnovata interpretazione dell’immagine dell’uomo, richiesta dal dialogo legittimo con le istanze culturali e scientifiche emergenti. Siamo piuttosto davanti alla mutazione del concetto stesso dell’uomo, all’alterazione della sua Origine e del suo Fine, e inquietante è il fatto che mentre finora l’evoluzione della specie umana era soggetta ai ritmi lentissimi della natura, ora, invece, può essere sostituita dai ritmi della tecnologia⁷.

⁷ Cf. ALDO SCHIAVONE, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007.

Tale mutamento emerge con chiarezza riguardo al concetto di persona umana che, dal punto di vista storico, è riconosciuto come scoperta del cristianesimo⁸.

Infatti, oggi, all'idea forte della natura umana, considerata immutabile perché creata da Dio, si è sostituita l'idea debole della natura umana, vista come fisicità manipolabile, perché prodotta dalla biotecnologia. In altre parole, al *modello ontologico* di persona, pensata in rapporto all'essere e definita *originariamente* come un *essere sussistente nell'ordine dello spirito* (S. Tommaso), quindi una *realtà spirituale di natura relazionale* (F. Ebner), si preferisce oggi la *definizione psicologica* di persona, definita non più in rapporto all'autonomia dell'essere, ma in rapporto all'autocoscienza: «Si pensa che l'uomo sia un individuo della specie umana sin dal concepimento, ma diventi persona solo più tardi, dopo la nascita, quando prende coscienza di sé, entra in comunicazione con i suoi simili, viene riconosciuto ed accolto da loro, dialoga con gli altri»⁹.

Un derivato inquietante della cultura postmoderna è costituito dalle *concezioni empiriste e funzionaliste* della persona umana, utilizzate ampiamente nell'ambito della bioetica. Esse cercano di definire la persona o a partire dalle sue *operazioni ritenute* particolarmente *qualificanti*, quali l'autocoscienza, l'autonomia, la razionalità, il possesso del senso morale, o in base al possesso di stati mentali/psicologici coscienti, in ambedue i casi *accertabili* attraverso la *verifica empirica* della presenza di tali caratteri, che sono stati *assunti come rilevanti* per definire la persona. Il rispetto della

⁸ «La concezione dell'uomo come persona ed in modo particolare la categoria cristiana dell'uomo immagine di Dio costituisce il contributo specifico che il cristianesimo ha dato alla costruzione dell'identità umana. Per l'antropologia cristiana, la persona è tale in forza di ciò che è e non di ciò che ha e di ciò che fa, e tanto meno in forza del riconoscimento che può ricevere dalla società e dall'altro. Pertanto, per avere la persona non si richiede che questa abbia già sviluppato le sue potenzialità. Se si identificasse la persona con l'esercizio delle sue potenzialità, non si troverebbe nessun ostacolo teoretico per dare via libera all'aborto, all'eutanasia, alla soppressione dei ritardati mentali e dei deformati. Ciò che deve essere in atto per avere una persona non sono le sue potenze ma il suo essere. Va comunque precisato che se la dignità dell'uomo consiste nell'essere il tu di Dio e nell'essere destinato alla comunione con Lui, «allora l'esistenza di ogni uomo è legittimata prima di qualsiasi incontro interumano, indipendentemente dalla misura più o meno adeguata in cui egli possiede o non possiede i contrassegni naturali che distinguono l'essere umano dalle altre creature» (IGNAZIO SANNA, *Dignità della persona umana ed eugenismo*, in <http://www.ignaziosanna.com/articoli-scaricabili.html>, 1 [13-01-2013]).

⁹ IDEM, *La questione antropologica: aspetti della riflessione contemporanea*, in <http://www.ignaziosanna.com/articoli-scaricabili.html>, 8 (13-01-2013).

persona è qui da intendere più precisamente come rispetto di sue singole proprietà o funzioni, non del suo nucleo ontologico radicale¹⁰.

Di conseguenza, le concezioni riduttiviste della persona umana, gli effetti delle biotecnologie sull'identità umana, insieme all'ideologia del *gender*¹¹, alla controversia culturale sulla famiglia/famiglie¹², alla «rivedicazione del diritto al superfluo o addirittura alla trasgressione e al vizio»¹³ da parte di individui o gruppi, rivoluzionano oggi e alterano in modo rilevante pure il *senso dei legami e del legarsi* tra le persone umane, giustificando come normali forme di convivenza in evidente disarmonia con la visione cristiana dell'essere umano, del matrimonio, della famiglia, della vita in generale. Come pare, «nel prossimo futuro sarà sempre più facile essere padre senza essere uomo ed essere madre senza essere donna,

¹⁰ Elio Sgreccia e Maria Luisa Di Pietro, autorità indiscusse nell'ambito della bioetica italiana, ci offrono una chiarificazione semplice, ma esauriente, della posizione funzionalistico-attualistica quando affermano in proposito: «Secondo la visione funzionalistico-attualistica il termine "persona" indica un concetto astratto, definito da un elenco di proprietà e funzioni non necessariamente dell'essere umano ma anche di qualsiasi altro ente che dimostri di possederle. In altre parole, non si usa un termine ("persona") per definire in modo peculiare una realtà preesistente ("l'essere umano"), ma si cerca di stabilire se una realtà, quella umana, si adatti o meno ad una definizione prestabilita. Di conseguenza, la persona non si identifica con l'essere umano in sé, ma solo con quell'essere umano o non umano che manifesta determinati caratteri o capacità arbitrariamente fissate o convenute e questo a prescindere dalla loro natura ontologica» (MARIA LUISA DI PIETRO – ELIO SGRECCIA, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, La Scuola, Brescia 1999, 140).

¹¹ Un aspetto particolarmente inquietante della questione antropologica oggi è l'ideologia del *gender*. Come afferma Giulia Galeotti, «la teoria del *gender* sostiene che la femminilità e la mascolinità sono costruzioni culturali indotte, dalle quali bisogna liberarsi per stabilire un'autentica uguaglianza tra gli esseri umani. Ma il passaggio terminologico da sesso a genere sottintende una precisa scelta ideologica, volta a negare la differenza tra donne e uomini. Con conseguenze imprevedibili sui cardini dell'antropologia e sulla vita comune» (GIULIA GALEOTTI, *Gender – genere. Chi vuole negare la differenza maschio-femmina? L'alleanza tra femminismo e Chiesa cattolica*, Edizioni Viverein, Roma 2009, quarta di copertina). Infatti, oggi avanza sempre più la richiesta del riconoscimento del diritto di scegliere il proprio orientamento sessuale, nella convinzione che donne e uomini non si nasce (si nega una strutturazione oggettiva che ci portiamo dalla nascita), ma si diventa (essere maschio o femmina sarebbe il frutto di una autodeterminazione assoluta, fondata su categorie culturali di preferenza private). L'aspetto più inquietante dell'ideologia del *gender* oggi mi pare il fatto che, in alcuni paesi occidentali, essa comincia ad essere introdotta già nei programmi della scuola dell'infanzia.

¹² È significativo e utile ai fini dell'approfondimento della problematica *famiglia o famiglie?* il saggio di MASSIMO GANDOLFINI, *La biologia dice il vero: famiglia non "famiglie"*, in *I Quaderni di Scienza & Vita* (2012) n. 10, 135-141.

¹³ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica sullo sviluppo integrale nella carità e nella verità: *Caritas in veritate* (CV), 29 giugno 2009, LEV, Città del Vaticano 2009, n. 43.

avere un figlio senza partorirlo, concepirlo da sola senza bisogno dell'uomo, progettare un figlio, contrattare un figlio con una donna fornitrice di utero in affitto, selezionare un figlio. La richiesta del riconoscimento delle coppie omosessuali [e il diritto che esse rivendicano ad avere dei figli] ha tutto questo alle spalle ed ha questo come scopo. [...] Non si tratta nemmeno della questione dei diritti degli omosessuali. Si tratta di molto di più: di una *società diversa* da quella che per secoli abbiamo conosciuto. Si tratta di produrre la persona in laboratorio, di sostituire la famiglia con qualcos'altro»¹⁴.

«La domanda che resta alla fine non è quella che risuona frequentemente: “Che mondo lasceremo ai nostri figli?”; ma una più inquietante: “A quali figli lasceremo il mondo?”»¹⁵.

2.2. *Filialità come condizione adeguata per l'umanità e vocazione*

La parola *filialità*, dal punto di vista del significato grammaticale, indica una capacità, una predisposizione, una spiccata tendenza, una inclinazione, quella appunto di essere figlia o figlio.

Il termine esprime, inoltre, dei connotati prettamente umani, tanto è che esso quasi mai è utilizzato per i piccoli di altre specie dei viventi diverse da quella umana.

Filialità, quindi, è una categoria originaria e universale, ontologicamente insita nella natura stessa dell'essere umano. Infatti, per quanto ci è concesso di conoscere, nell'umanità, finora, non si dà un caso in cui un essere umano sia venuto al mondo diversamente che come figlio o figlia di qualcuno. Di conseguenza, filialità, da una parte, denota e rimanda a una condizione tipica e adeguata per l'umanità, dall'altra, è essa stessa una vocazione. Infatti, come si è già affermato, l'essere umano nasce figlia o figlio, ma anche lo diventa appropriandosi interiormente di tale attributo attraverso il processo dell'educazione. Anzi, diventa compiutamente figlio quando egli stesso si assume la responsabilità di generare.

¹⁴ STEFANO FONTANA, *La crisi antropologica è una crisi teologica*, in <http://vanthuanobservatory.org/dossier/dossier.php?lang=it&id=1555> (24-01-2013).

¹⁵ ANGELO BAGNASCO, *L'architettura della famiglia: logica e ricadute sociali*. Prolusione del Presidente della Conferenza Episcopale Italiana alla 47ª Settimana Sociale dei Cattolici Italiani: *La famiglia, speranza e futuro per la società italiana*, Torino, 12 settembre 2013, in <http://www.avvenire.it/Dossier/CEI/Documents/ProlusioneBagnascoSettSoc13.pdf>, 2 (12-09-2013).

Certamente, il senso ultimo della filialità non può essere indicato dalla filosofia, ossia dalla sola ragione; esso ci viene offerto in dono dalla Rivelazione cristiana e come tale va accolto da ogni singola persona. La *filialità universale* degli esseri umani con il Padre di Gesù: questo è ciò che noi crediamo e chi aderisce a questa fede e desidera di averne esperienza si rende subito conto che filialità non è una pura idea, in quanto è invitato a vivere una *nuova vita* che si svolge e si concretizza nelle esperienze della fraternità e sororità.

Il vero *perché* e il *come* educare alla filialità, a mio modo di vedere, emergono compiutamente soltanto nell'orizzonte teologico; tuttavia la filosofia dell'educazione, pur rimanendo strettamente sul piano razionale e prettamente umano, è in grado di offrire alcune piste di riflessione per individuare vie adeguate al compimento della vocazione umana alla filialità mediante l'educazione. Eccone alcune.

3. Alcune vie per educare alla filialità oggi

Parto da un aneddoto che mi offre l'orizzonte ideale entro il quale vorrei si muovessero le mie riflessioni sulle vie concrete che intravedo come possibili da praticare per educare alla filialità oggi.

Un giornalista di *La Stampa*, Giacomo Poretti, racconta così il viaggio tra dubbi ed emozioni di un papà che vuole aiutare i figli a crescere. Riporto testualmente:

«Appena nacque nostro figlio, venne a trovarci in ospedale un carissimo amico, mio e di mia moglie, un vecchio sacerdote che qualche anno prima ci aveva sposati: padre Bruno. Non seppe resistere alla tentazione, e come tutti gli anziani che si trovano davanti a un neonato, cominciò a sorridergli e a scherzare con la voce, prima in falsetto, poi con un timbro baritonale, infine, imitando una papera, cercò di attirare l'attenzione di quell'esserino che aveva solo qualche ora di vita. Tentò anche di improvvisare il balletto dell'orso Baloo, ma dopo un accenno di tip-tap deve essersi detto che per un anziano sacerdote di 82 anni, che solitamente impiegava la sua voce per tenere le omelie, per condurre cineforum, moderare conferenze e dirigere un centro culturale (quella era la sua molteplice attività), forse il tip-tap in una stanza di ospedale era un poco eccessivo. Ci guardò, guardò nostro figlio, poi disse: «Bene, avete fatto un

corpo, ora dovrete farne un'anima!». Salutandoci sorrisse e uscì dalla stanza. [...]. Che cosa voleva dire "farne un'anima"»?¹⁶

Credo sia un interrogativo che molti genitori ed educatori si pongono e che, a mio avviso, esprime il nocciolo e l'orizzonte dell'educazione alla filialità. Non basta generare il figlio dandogli il corpo; la vera filialità è cosa dello spirito, riguarda lo specifico umano; va raggiunta mediante l'educazione.

Come "dare al figlio anche l'anima"?

Se al centro della riflessione e dell'attuazione dell'educazione vi è la persona umana, credo che le indicazioni essenziali per accompagnare il processo si debbano desumere *in primis* dall'antropologia stessa.

Ricordando che lo specifico con cui la filosofia dell'educazione rilegge l'antropologia è dato dalla chiave di lettura, ossia, dall'intenzione di cogliere nell'essere umano la sua educabilità, la predisposizione al potenziamento, all'avveramento, alla concretizzazione, ma anche la *natura* di questa educabilità, le energie e i processi interiori da attivare, le antinomie da tener presenti, ecc., è necessario partire proprio dalla rilettura, in chiave educativa, dei tratti costitutivi della persona, quelli da promuovere in ogni singolo essere umano. Infatti, l'educazione, o avviene nell'interiorità di una persona reale, concreta, colta nella sua singolarità, originalità, irripetibilità e nei suoi diversi condizionamenti o rimane, semplicemente, un pensiero astratto, costruito a tavolino. Esiste, tuttavia, una circolarità importante da rispettare nel pensare e attuare l'educazione: dall'*idea*-uomo andare alla *realtà*-uomo e viceversa, per potenziare, gradualmente e sempre più in profondità, quei nuclei tipici della condizione filiale che le antropologie contemporanee ci consentono di individuare. Far funzionare tale circolarità è compito di ogni educatrice ed educatore che operano concretamente sul campo e, in buona parte, ciò dipende dall'esperienza professionale, ma forse più ancora dalla sensibilità all'umano nell'uomo che realmente possiede e coltiva.

Quali sono questi tratti costitutivi della condizione filiale che la persona umana possiede e dovrebbe essere aiutata a potenziare mediante l'educazione?

¹⁶ GIACOMO PORETTI, *Quando spunta l'anima di un bambino*, in <http://www.lastampa.it/2012/04/15/societa/quando-spunta-l-anima-di-un-bambino-vTlJ7yxuu5fasnrgH9HONJ/pagina.html> (11-09-2013).

La comprensione antropologica emersa nella filosofia contemporanea¹⁷ ha reso manifesti alcuni di essi che, venendo alla luce, cambiano profondamente la percezione ordinaria dell'identità umana e offrono delle piste concrete per l'educazione dei figli.

Certamente, non si tratta di percorsi ricavati per via di idealizzazione della fisionomia e della natura dell'essere umano. «Essi tengono presente la dialettica e i lati oscuri dell'umanità, segnati da una distruttività che non ha riscontri nel mondo animale. Questo versante distruttivo viene individuato non come se fosse la confutazione di quello luminoso, bensì come la riprova di ciò che accade quando [...] i nuclei tipici della condizione di figlia e di figlio] sono inibiti o sviati. L'antropologia filosofica contemporanea rifugge dalle teorizzazioni univoche e cerca invece di tener insieme la dialettica di miseria e dignità che ha luogo nel cammino umano»¹⁸, una logica da rispettare, specialmente se si vuole educare con realismo.

3.1. *Potenziare l'unicità della persona umana nella relazione*

Il primo nucleo tipico della condizione filiale da rispettare e potenziare mediante il processo educativo riguarda «il legame indissolubile tra l'unicità e la relazionalità della persona»¹⁹, quindi il compimento della persona nella relazione.

L'attenzione alla relazionalità nell'antropologia filosofica è abbastanza recente e segnala un'autentica svolta²⁰, un nuovo modo di pensare l'uomo e la condizione umana.

¹⁷ Mi riferisco, in modo particolare, ai risultati di alcune antropologie filosofiche contemporanee come l'antropologia dialogica, l'antropologia del tu, l'antropologia dell'incontro, l'antropologia del dono, l'antropologia della gratuità, l'antropologia della reciprocità, l'antropologia della partecipazione, l'antropologia della creaturalità, l'antropologia della filialità, ecc. elaborate da autori e autrici quali, ad esempio, Martin Buber, Ferdinand Ebner, Simone Weil, Emanuel Lévinas, Hannah Arendt, Abraham J. Heschel, Dietrich Von Hildebrand, Martha Nussbaum, Jacques Godbout, Luce Irigaray, Roberto Mancini.

¹⁸ ROBERTO MANCINI, *Antropologia della filialità*, in CARMELO TORCIVIA (a cura di), *Antropologia e pastorale. Per un'antropologia della filialità tra dono e alterità*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 60.

¹⁹ *Ivi*, 57.

²⁰ La svolta riguarda il passaggio da una filosofia basata fondamentalmente sul pensiero dell'*io* (*ego-logia*) ad una *allo-logia*, ossia filosofia del *tu* e del *noi*, che è avvenuto nella storia della filosofia occidentale in modo graduale e per merito esplicito di alcuni autori (cf. al riguardo, tra l'altro: MARIA SPÓLNİK, *L'incontro è la relazione giusta*, LAS, Roma 2004, 23-137).

Non si tratta tanto di aver scoperto una nuova sfera della realtà, non intravista finora nella filosofia, quanto piuttosto di aver compreso l'importanza fondamentale di *ciò che unisce* un essere umano all'altro. L'accesso alla comprensione del *legame* tra le persone è possibile grazie a un peculiare approccio metodologico che è costituito dalla sostituzione della logica soggetto-oggetto con la logica dialogica, la logica io-tu. Questo significa che la relazione fondamentale ed originaria in cui entra l'uomo non è quella di "io-mondo oggettivo", ma "io-tu". Di conseguenza, la relazione dell'uomo con il mondo è mediata tramite il suo legame con l'altra persona (uomo, donna, Dio). La convinzione sulla dialogicità dell'uomo ci porta ad affermare che non è possibile comprenderlo a prescindere dall'altro essere umano, per cui vivere umanamente e nella pienezza di senso significa vivere grazie all'altro, con l'altro e per l'altro. Questo genere di vita è impregnato di incontri.

Che non si possa dare l'identità, né per il singolo né per la collettività, senza o contro la relazione, né prima di essa, perché la relazionalità è costitutiva di ciò che chiamiamo identità, lo dimostra anche e bene la semantica stessa delle relazioni familiari – figlia, figlio, sorella, fratello, madre, padre. Qui si intravede come l'unicità della persona sia legata indissolubilmente alla relazione vitale con gli altri, altri che non sono semplicemente esterni e provvisori per me, poiché il legame con loro mi definisce permanentemente.

In effetti, il fatto che la persona sia *realtà spirituale di natura relazionale*²¹ non significa soltanto uno statuto antropologico della persona umana, unica e partecipe delle relazioni costitutive. Ciò mostra anche la vera dinamica del compimento della persona e la qualità dei legami e dei linguaggi che è necessario predisporre e curare, perché il compimento avvenga.

Lo precisa meglio un filosofo dell'incontro, l'austriaco Ferdinand Ebner, quando afferma che la persona vista come «realtà spirituale è essenzialmente determinata dal fatto di essere radicalmente orientata ad un rapporto con qualcosa di spirituale *al di fuori di sé, mediante* il quale e *nel* quale essa esiste. [...]Lo] si riscontra nel fatto che l'uomo è un essere *parlante*, che egli "ha la parola". La parola però non la possiede per motivi

²¹ Cf. FERDINAND EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (a cura di Silvano Zucal), San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 137.

naturali e nemmeno per motivi sociali. La società in senso umano non è tanto il presupposto per il linguaggio, quanto piuttosto necessità di esso, della parola che è presente nell'uomo, come di una premessa per la propria sussistenza. Se ora, tanto per dare dei nomi, chiamiamo tale realtà spirituale presente *nell'uomo* "Io" e quel qualcosa *al di fuori*, in rapporto al quale l'Io esiste, "Tu", dobbiamo allora riflettere sul fatto che questo "Io" e questo "Tu" ci sono dati nella loro "interiorità" proprio *mediante* la parola e *nella* parola; non però come "vuote" parole-vocaboli in cui non abiterebbe alcun riferimento a una realtà [...], bensì piuttosto come parola che nella concretezza e attualità del suo venir espressa "reduplica" nella situazione creata dal parlare il proprio "contenuto" e il proprio contenuto di realtà»²².

Basterebbe partire soltanto da questo brano ebneriano per trarre delle implicanze educative importantissime. Provo a delinearne qualcuna.

Innanzitutto, se l'uomo parla è perché qualcuno gli ha parlato.

L'origine e il bisogno umano fondamentale della parola, del linguaggio, non sono di natura psicologica o sociale, ma riguardano lo spirito²³, la natura spirituale della persona. Infatti, ogni persona umana, come realtà spirituale essenzialmente relazionale, all'interno della natura muta è stata elevata alla dignità di "essere parlante" e perciò è una "casa della parola". «È la parola che ha creato nell'uomo la possibilità di essere consapevole di sé e la vita spirituale nella sua realtà»²⁴.

L'origine dell'uomo è, quindi, segnata fortemente da un connotato dialogico, da un rapporto personale io-Tu, in cui egli è stato considerato e trattato da vero interlocutore, dotato della capacità di *udire la parola originaria*: «Io Sono e mediante Me sei tu»²⁵. D'altro canto, proprio perché

²² *Ivi*, 137-138.

²³ Ebner, di fatto, denomina il proprio pensiero filosofico *pneumatologia della parola*. Scrive in proposito: «Poiché nel mistero della "parola" si cela e si rivela il mistero della vita spirituale, la pneumatologia, almeno fin dove è davvero possibile, è conoscenza della parola, sapere *dalla* parola e *sulla* parola e dunque un'interpretazione del Prologo del Vangelo di Giovanni [...]. L'evangelista Giovanni è stato il primo [...] a cogliere l'intima connessione della vita spirituale nell'uomo con la parola (di cui riconobbe l'origine divina) e con la vita di Gesù» (*ivi*, 185).

²⁴ *Ivi*, 165.

²⁵ *Ivi*, 156. «"Io sono" fu la prima proposizione, la "parola originaria" che sta quale premessa alla base di tutte le altre parole, proposizioni e anche parole-vocaboli» (*ivi*, 187). «La creazione della parola è stata per l'uomo la vera *anamnesis* della sua origine nello spirito, in Dio. La parola originaria del linguaggio deve essere stata al tempo stesso un verbo e un pronome personale» (*ivi*, 221).

predisposto ad essere *uditore*, l'uomo possiede il *sensu per* la parola, vale a dire la capacità dello spirito di «andare-incontro-alla-parola»²⁶. In altri termini, l'uomo si rende conto di una *vocazione* speciale che ha ricevuto, quella di essere *facitore* della parola, di poter e dover rispondere, “esistendo”: «Tu Sei e mediante Te sono io»²⁷. È il dialogo di vita più bello che possa capitare a ciascuno di noi. È la nostra avventura con il Tu di Dio che poi, per riflesso, si ripercuote e si rispecchia sui nostri rapporti interumani. Infatti, il “tu” è sempre personale: il Tu di Dio, il tu della donna e il tu dell'uomo²⁸.

Nell'educazione è necessario insistere sulla formazione al *tu*, perché «il Tu è la mèta del moto interiore all'Io, ciò che l'uomo cerca nell'irrequietezza del suo spirito, il vero oggetto del volere, [...], l'oggetto dell'amore»²⁹. Ogni persona umana si porta dentro la nostalgia del tu ed essa stessa si sperimenta sovente come quel nostalgico tu che cerca e aspetta che un altro spirito, un'altra realtà spirituale, un'altra persona *irrompa* nella sua esistenza, entri in relazione con lui, lo incontri. L'incontro vero è sempre un'irruzione che provoca un risveglio. La mancanza di relazioni col tu, di «relazioni giuste»³⁰, di incontri, provoca la *solitarietà* dell'io, è la morte dell'Io.

L'educazione, se non vuole tradire la sua alta missione, quindi, se non vuole tradire la persona e le sue attese profonde, ha il compito di aiutare e accompagnare ciascuno, perché possa dire-bene (bene-dire) il proprio essere concreto, perché sappia fare della vita un'autentica *parola*, perché impari ad andare incontro, frantumando la solitudine del proprio io chiuso al tu. Vivere incontri, invece, è l'essenza di ogni rapporto educativo, capace di guardare, trattare, custodire l'altro sempre come un *tu*, come persona, mai come oggetto, come strumento³¹.

²⁶ *Ivi*, 193.

²⁷ FERDINAND EBNER, *Notizen* 520-521, cit. in EDDA DUCCI, *La parola nell'uomo*, La Scuola, Brescia 1983, 58-59.

²⁸ Cf. EBNER, *Notizen* 142, nota del 1° giugno 1917, cit. in SPÓLNİK, *L'incontro*, 196.

²⁹ EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 319.

³⁰ IDEM, *Parola e amore. Dal diario 1916/17. Aforismi 1931* (a cura di Edda Ducci e Piero Rossano), Rusconi, Milano 1998², 43.

³¹ Una «relazione giusta», l'incontro, è «un rapporto *personale*, intimo, *consapevole* e *intenzionale*, che va oltre un semplice legame e chiama in causa immediatamente un determinato *modo di agire* della persona. [...]. Si tratta di un rapporto ordinato, appropriato all'uomo, conforme alla sua natura intima, appunto quello che ci vuole per l'uomo e che gli è peculiare» (SPÓLNİK, *L'incontro*, 182).

Indubbiamente si incontra l'altro, che è una realtà spirituale di natura relazionale come me, se si vive *come* realtà spirituale e *nella misura* in cui si vive così. Non esiste un'altra via. Per incontrare bisogna perciò scegliere di farlo. L'incontro è importante, perché tutta la vita spirituale dell'uomo viene identificata come vita relazionale, vissuta con l'altro uomo, con l'altro sesso e con Dio³². Anzi, sembra che il problema delle relazioni giuste sia l'unico autentico problema umano: «Questo è il primo e l'ultimo problema dell'uomo, l'alfa e l'omega della sua vita spirituale: di fronte alla molteplice frantumazione della sua vita, arrivare "esistendo" alla relazione giusta»³³.

Forse mai come oggi stiamo assistendo e sperimentiamo anche nella vita personale e professionale la verità, il peso, ma anche la speranza e l'orientamento insiti in questa affermazione.

La relazione giusta è aiutare l'altro a uscire dalla solitudine della vita priva del tu, a cercare e trovare il senso della vita che è incontrare il tu, specialmente quel Tu, la cui nostalgia indelebile ognuno porta profondamente impressa nel proprio essere. Infatti, «nelle fondamenta ultime della nostra vita spirituale Dio è il vero Tu del vero Io nell'uomo. Questo Io "trova il suo vero essere concreto" nel suo rapporto con Dio; certamente non l'Io "ideale" della filosofia che è solo un'astrazione [...] della ragione speculativa [...] bensì l'Io reale, che si esprime nel fatto che io esisto e che posso dire questo di me»³⁴. «Finché a un uomo la verità di questa frase non è diventata contenuto della vita spirituale, egli è costretto a fraintendere la correlazione tra l'io e il tu nel suo puro significato sociale»³⁵.

Dunque, dal punto di vista educativo, è importante aiutare la persona umana a ritrovare il legame con il Tu di Dio. Esso è il *primo* nell'ordine ontologico, in quanto *fondamento*, legame con l'Origine, con l'Inizio dell'uomo, legame con l'Essere che ci ha posto nell'esistenza, che ci ama e ci sostiene. Dal punto di vista esistenziale, però, a conoscerlo, ri-conoscerlo, ad aderire ad esso in modo personale e vitale, ognuno deve arrivare *in prima persona*, gradualmente e insieme, quindi accompagnato. L'autentica educazione, quella integrale, non può prescindere dal compito di far in-

³² «Le tre sfere della vita spirituale nell'uomo: il suo rapporto con l'altro uomo, con l'altro sesso e con Dio» (EBNER, *Notizen* 142, cit. in SPÓLNÍK, *L'incontro*, 196).

³³ EBNER, *Parola e amore*, 43.

³⁴ IDEM, *La parola e le realtà spirituali*, 145.

³⁵ IDEM, *Parola e amore*, 56.

contrare la persona con la Verità intera, con il Tu di Dio, con il proprio Creatore, altrimenti tradirebbe la propria essenza e quella dell'uomo. Da qui, il secondo nucleo dell'identità umana e della condizione filiale da potenziare mediante l'educazione: aiutare a riscoprire, riconoscere e assumere la propria condizione di creatura.

3.2. *Riscoprire e riappropriarsi della propria condizione creaturale*

Perché, nell'educazione alla filialità, insistere oggi sulla necessità di riappropriarci della creaturalità? Perché dover riscoprire ciò che è un dato di fatto, una condizione propria dei viventi in quanto «non si sono fabbricati o decisi da soli, ma devono la loro vita a un dono, cosicché essi sono anzitutto dono in se stessi»?³⁶

È palese che, tra le creature viventi, la persona umana occupa un posto speciale e proprio per questa posizione privilegiata può e deve riscoprire e assumere con fedeltà la propria creaturalità, imparando a esistere con responsabilità, secondo un modo intelligente e creativo, e non distruttivo, di stare al mondo³⁷.

L'*antropologia della creaturalità*, una nuova corrente di pensiero che si sta affermando di recente in Italia³⁸, è, a mio avviso, un'angolatura interessante di mediazione culturale a livello antropologico sia per superare la tendenza dell'uomo moderno a considerarsi autosufficiente, sia per superare l'interpretazione naturalistica e riduttiva del suo essere, sia infine per proporgli un'educazione nell'autentico spirito del dialogo e dell'apertura interculturale.

Infatti, pare che la categoria della creaturalità sia ampiamente riconosciuta da diverse culture e religioni³⁹ e possa servire per «delineare un ripensamento complessivo dell'identità umana, cosicché la coscienza della nostra condizione comune e di ciò che rende propriamente umano il modo d'essere di ognuno rappresenti un luogo di incontro e di assunzione della corresponsabilità per la storia»⁴⁰.

³⁶ MANCINI, *Antropologia della filialità*, 58.

³⁷ Cf. *l. cit.*

³⁸ Cf. ROBERTO MANCINI - FABIOLA FALAPPA - CARLA CANULLO - SERGIO LABATE (a cura di), *Per una antropologia della creaturalità*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

³⁹ Cf. ROBERTO MANCINI, *Verso un'antropologia della creaturalità*, in *ivi*, 5.

⁴⁰ *Ivi*, 8.

La metodologia seguita nello studio della persona come creatura più che dedurre le caratteristiche della condizione umana e la sua vocazione originaria da una riflessione teologica sulla creazione, quindi sul Creatore e creatura visti nel rapporto causa-effetto, propone di «concentrarsi su quei tratti essenziali di umanità che sono realmente e universalmente nostri, tratti che possiamo esperire e riconoscere senza anteporre la spiegazione ultima della loro provenienza. L'umano si delinea allora come "luogo comune" di incontro delle percezioni e delle interpretazioni, con l'emersione di evidenze antropologiche che poi ogni fede e ogni visione del mondo potrà comunque interpretare in una direzione peculiare»⁴¹.

Dal punto di vista educativo, il discorso intrapreso dall'antropologia della creaturalità a mio avviso può offrire alcune piste e orientamenti, da tener presente nelle prassi educative nei diversi contesti interculturali e interreligiosi dove si opera.

Se l'essere umano è da pensare per ciò che nell'universale creaturalità dei viventi emerge come il suo specifico umano, è bene individuare quei tratti⁴² che costituiscono tutti noi, a prescindere dalla cultura e religione, e che l'educazione dovrebbe impegnarsi a potenziare, per quanto possibile, in ogni singolo soggetto umano.

Nell'economia del tempo e per la specificità del tema che esamino in questo contributo, li elenco semplicemente, con qualche commento⁴³.

L'essere umano, come creatura, è innanzitutto un'*unicità autocosciente* che ognuno rappresenta in sé e di cui deve prendere coscienza lungo la vita.

Esso è anche una *soggettività stratificata* che nella strutturazione della personalità, nel conoscere, deliberare e agire coinvolge diversi nuclei: il *corpo* che tiene insieme fisicamente ogni nostro aspetto e ci rende presenti agli altri in ciò che siamo interiormente; il *cuore*, l'organo effettivo del sen-

⁴¹ *Ivi*, 20. Mancini afferma: «La semantica della creaturalità, nella misura in cui non viene obbligatoriamente ricavata dal rimando a una teologia del Creatore, promette di essere un luogo ermeneutico ed euristico ospitale per un'antropologia teorica dialogicamente e interculturalmente elaborata. Non per niente altre visioni filosofiche, per esempio quelle ispirate dalla tradizione ebraica o dalla tradizione islamica, oppure quelle ispirate dalla tradizione induista, non hanno alcun problema a pensare l'essere umano come creatura» (*l. cit.*).

⁴² Cf. *ivi*, 26-33.

⁴³ Ho trattato la questione della creaturalità della persona umana nell'articolo *La questione antropologica interpella il Sistema preventivo oggi*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 51 (2013) 1, 92-120, in particolare 109-113.

tire, delle passioni e dell'interazione con altri aspetti della persona; l'*intelligenza* che è la facoltà di riconoscimento dei fatti, dei significati e del loro nesso; la *coscienza morale*, che non si identifica con la ragione, ma è una luce interiore, l'organo del discernimento della differenza tra il bene e il male; l'*anima*, vista come «la soggettività più profonda, radicale e libera che opera la sintesi degli altri nuclei di soggettività, [... associata] non a un tratto di immaterialità, ma alla libertà. A quella che in ciascuno è un viaggio unico, personale. Infatti, universale per dignità e per vocazione, la libertà è d'altra parte l'espressione stessa dell'originalità della persona sin dalla sua scaturigine»⁴⁴. Abolire la categoria dell'anima che indica questo tipo di soggettività sarebbe «riportare tutto a mente, cervello, neuroni [e] sarebbe precludersi la comprensione della nostra complessità ontologica»⁴⁵; infine, lo *spirito* in cui culmina la soggettività stratificata, che però non può essere confuso con l'anima, ma va inteso come «una forza della consapevolezza e di amore di natura plurale e corale. L'una è intima, l'altro è intersoggettivo. La prima è in noi, l'altro è tra noi, come un elemento vitale nel quale co-spiriamo e che, allora, investe e rivitalizza l'anima stessa»⁴⁶.

Il terzo tratto è la *relazionalità* che nell'esperienza umana assume i connotati di *comunità* e di *reciprocità dialogica*.

Segue poi il tratto della *creatività culturale* che origina le istituzioni sociali e le diverse forme della mediazione con la realtà, dal lavoro all'arte, dalla scienza alla filosofia, dalla religione al diritto e alla politica.

Un tratto particolare dell'essere umano come creatura riguarda la *vulnerabilità radicale*, dove la radicalità è dovuta a diversi fattori: «la possibilità negativa di perdere contatto con la realtà e di mettersi a vivere in una condizione del tutto aliena, delirante e allucinata; l'acutezza del dolore, della sofferenza, dell'esposizione al male e alla casualità in una creatura che sente il patire con la sensibilità fornita dai tanti centri di soggettività ricordati poco fa; la possibilità rovesciata, rispetto a tale acutezza, di giungere all'indifferenza e all'insensibilità, alla completa mancanza di compassione, la "facoltà" più radicalmente negativa e perversa, quella di aderire al male e di agirlo»⁴⁷.

⁴⁴ MANCINI, *Verso un'antropologia della creaturelità*, 27.

⁴⁵ *L. cit.*

⁴⁶ *L. cit.*

⁴⁷ *Ivi*, 28-29.

Forse il tratto più importante e decisivo, che fonda lo statuto dell'identità umana e specifica l'originalità umana, è la *fragile relazione con il bene*. «L'uomo non è né buono per natura (non commetterebbe tante atrocità sconosciute agli animali), né cattivo per natura (non saprebbe operare il bene), né ambiguo (cioè non è una mera mescolanza di bene e di male). È in sé vivente relazionale con il bene, dove il termine "relazione" dice sì di un orientamento essenziale preciso, ma dice anche di una fragilità, di un rischio permanente»⁴⁸. L'antropologia delle creature insiste, infatti, sul fatto che la relazione con il bene va confermata, scelta, coltivata in condizioni ardue, senza poter contare su automatismi benefici (istinti). «Svolgere la relazione con il bene significa essere chiamati a *esistere secondo una creatività che rispetta e cura la vita*, e quanto possibile ne rigenera le forme, evitando il ricorso a pratiche distruttive. Ogni atto distruttivo è un ripudio della stoffa e della provenienza del nostro essere, e infatti è nel contempo un atto autodistruttivo»⁴⁹. Per questo, il cuore dell'identità creaturale umana dovrebbe essere una consapevolezza crescente che, «in quanto creature autocoscienti ci investe la vocazione a non fare della morte il fondamento o l'esito della vita, a non collaborare al male, a non distruggere ciò che, nascendo, ci è stato affidato»⁵⁰. Ciò si raggiunge e si realizza mediante una scelta quotidiana, non straordinaria, di nonviolenza, «l'elemento vitale finalmente adeguato alla creaturalità universale e umana in particolare»⁵¹.

Legato a questo tratto è quello della «*futurità consapevole*»⁵², ossia l'apertura consapevole al futuro, un imparare a vivere creativamente, nel senso della creatura, «assumere il futuro nel cuore del presente, mantenerlo aperto per gli altri e per noi, riconoscere che il futuro stesso non viene da solo, ma ci è affidato»⁵³. L'ultimo tratto dell'essere umano come creatura è quello dell'*universalità coltivata*, cioè la capacità del «riconoscimento del valore di ognuno e di tutti, la consapevolezza della destinazione comune e della partecipazione a una stessa storia»⁵⁴, a un bene comune.

⁴⁸ *Ivi*, 29.

⁴⁹ *L. cit.* Il corsivo è dell'autore.

⁵⁰ *L. cit.*

⁵¹ *L. cit.*

⁵² *L. cit.*

⁵³ *Ivi*, 29-30.

⁵⁴ *Ivi*, 30.

Una categoria che, secondo l'antropologia della creaturalità, possa ricapitolare i nove tratti ora esposti e insieme specificare ulteriormente il senso dell'essere creatura per la persona umana, è rappresentata proprio dalla *filialità*. È una categoria che scaturisce dall'idea dell'*umanità* intesa come *famiglia*, quindi dal superamento del concetto di famiglia inteso come realtà puramente psicologica, interpersonale e affettiva, relegata nel privato, come di fatto oggi avviene. La filialità evidenzia dunque «il legame indissolubile e prezioso che la creatura umana deve poter riconoscere con le altre creature umane e con tutti i viventi. In tal modo fonda il senso della fraternità e della sororità che conferiscono alla responsabilità dell'esistere creativo la sua legalità e il suo orizzonte. Nel contempo questo senso di filialità, di fraternità e di sororità permette di togliere le esperienze di paternità e di maternità dalla logica del possesso e dell'esclusività del sangue. Per noi scoprirsi creature significa sentirsi figlie e figli. E infatti siamo tali in ogni età e momento della vita. Figlie e figli cui altri sono affidati. Perciò possiamo riconoscerci di volta in volta come sorelle, fratelli, madri e padri»⁵⁵.

Dal punto di vista antropologico, e ancor più educativo, la coscienza della creaturalità, culminante nel senso della filialità, mi pare estremamente importante e feconda perché apre il cammino del divenire persona e dell'esistenza comunitaria aperta. Infatti, ognuno di noi è chiamato a rivivere nella propria esperienza questi tratti costitutivi che descrivono la condizione creaturale dell'essere umano. Vivendo così contribuiamo a migliorare anche la comunità d'appartenenza.

Alla luce di queste considerazioni antropologiche emerge con chiarezza che «diviene radicalmente e compiutamente persona chi assume la propria creaturalità e la trasfigura»⁵⁶, quindi chi dà risposta *in prima persona* alla propria vocazione creaturale con il proprio personale modo di essere e di agire.

Roberto Mancini chiarisce, in proposito e a ragione, che «la persona sporge sulla creatura e la realizza fino in fondo quando conferma se stessa secondo la vocazione immanente alla sua relazione con il bene. Quando tutto in lei – bisogni, desideri, impulsi, sentimenti, pensieri, scelte, comportamenti – cerca consonanza con il bene stesso e solo così la persona può davvero respirare. Sono pertanto concepibili come tratti tipici del-

⁵⁵ *L. cit.*

⁵⁶ *Ivi*, 31.

l'essere divenuti compiutamente persone la *spiritualità* in quanto fedeltà alla verità; la *libertà* vissuta come trascendenza sul male e divenuta tutt'uno con la *responsabilità* che sa giungere sino al riscatto e alla liberazione di chi è ultimo (il povero, lo straniero, il nemico); l'*integrità* quale armonizzazione di tutti i nostri nuclei di soggettività; lo *stile comunitario e ospitale di esistenza*; la *forza di morire nella gratitudine e nell'affidamento*: della propria eredità di bene ad altri e di se stessi al mistero della soglia»⁵⁷.

Questo mi pare un abbozzo efficace di una persona compiuta come creatura umana, molto in sintonia con l'educazione salesiana, pur tenendo ben presente che, nella logica del Sistema preventivo di don Bosco, un'autentica attuazione della persona avviene nell'orizzonte di fede.

3.3. *Promuovere lo sviluppo dell'integrità personale nella buona reciprocità*

Il terzo nucleo della condizione filiale da potenziare mediante l'educazione è molto legato al precedente e lo esplicita, aggiungendo la modalità del compimento.

L'educazione alla filialità, infatti, presuppone e richiede il rispetto per lo spessore ontologico della persona e il suo sviluppo integrale, quindi il compimento armonico, anche se dialettico, di quei molteplici nuclei della soggettività, presenti in germe nella propria persona. Spesse volte, nel concreto, questi nuclei restano bloccati, mortificati, talvolta sepolti. L'educazione – là dove ci fosse un reale bisogno, anche con l'aiuto terapeutico – ha il compito di aiutare la persona ad arrivare a una maggiore coesione, unicità, sintesi, integrazione. L'integrità non è mai frutto di un lavoro e di un percorso solitario. Come sottolineato più volte, siamo stati creati per la relazione e per la reciprocità⁵⁸ e ciò che favorisce il processo della maturazione umana è certamente la relazione interpersonale, non una qualsiasi però, ma quella improntata alla *buona reciprocità*⁵⁹.

⁵⁷ *L. cit.*

⁵⁸ Il concetto di reciprocità, nell'antropologia, si comprende pienamente soltanto in riferimento alla costituzione metafisica della persona, dove la reciprocità è vista come elemento essenziale della struttura della persona umana (cf. al riguardo, tra l'altro, MONICA AMADINI, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001).

⁵⁹ Cf. ROBERTO MANCINI, *La buona reciprocità. Famiglia, educazione, scuola*, Cittadella Editrice, Assisi 2008. Cf. anche IDEM, *Laicità come metodo. Ragioni e modi per vivere insieme*, Cittadella Editrice, Assisi 2009.

Quello della *buona reciprocità* è un concetto che trovo particolarmente indicato per pensare a una modalità adeguata del compimento della persona, specialmente per il nostro contesto, caratterizzato da una crisi trasversale delle relazioni che investe coppia, famiglia, scuola, società, Chiesa, relazione con i giovani e tra le generazioni. Vogliamo pensare a una rigenerazione della convivenza umana, cercare logiche accessibili alla condizione umana, ma capaci di ricollocare il nostro vivere insieme in un orizzonte di senso, di gratuità, di amore, di perdono, di costruzione e non di distruzione. La logica della buona reciprocità possiede queste risorse. Come intenderla?

Senza la pretesa di approfondire il discorso – per questo rimando all'autore del concetto, Roberto Mancini – vorrei fare alcune considerazioni che mi sembrano significative per il discorso educativo.

Innanzitutto, come suggerisce l'autore, è bene ripulire il termine reciprocità da diversi equivoci. Essa, infatti, non è riducibile alla semplice *simmetria* di posizione, che prevede l'uguaglianza in tutto tra i partner della relazione; alla mera *simultaneità*, dove due soggetti fanno l'uno verso l'altro la medesima cosa nello stesso tempo; alla *complementarità*; a uno *scambio commerciale*, nel quale semmai ogni parte cerca un vantaggio sull'altra: lo sconto se compra, il profitto se vende⁶⁰.

«La reciprocità in effetti accade solo grazie alla pienezza della relazione, nella quale ciascuno è presenza viva e preziosa per l'altro e condivide liberamente, in misura variabile e imprevedibile, ciò che è, ciò che sente, ciò che sa, ciò che ha»⁶¹. È giusto quindi definirla come una «*tessitura*, un intreccio per cui l'essere di ciascuno si modifica, si affina, si trasfigura, apprende nuove modalità e assume forme inedite»⁶².

E la reciprocità deve essere *buona*, in opposizione a «falsa reciprocità, tipica del mimetismo di quelli che si combattono, i quali fanno tutti le stesse cose e seguono la medesima logica. La buona reciprocità, invece, non si fonda sull'esclusione di nessuno e non è compatibile con l'ostilità. [...] Essa] sorge per ciascuno dalla libera iniziativa di avviare o rinsaldare relazioni di condivisione e di riconoscimento, nonostante la diversità di atteggiamenti che può incontrare. [...] In essa non c'è solo condivisione del modo d'es-

⁶⁰ Cf. *ivi*, 13-14.

⁶¹ *Ivi*, 14-15.

⁶² *Ivi*, 17.

sere di ognuno, c'è condivisione del bene. [... Tuttavia], la reciprocità vera può darsi solo se c'è una dimensione di convergenza rispetto alle concezioni del bene e all'obbligo della cura per il bene comune»⁶³.

Si possono individuare alcuni criteri, anche se da interpretare, i quali ci dicono che siamo in presenza del bene e che viviamo la buona reciprocità: la *creatività*, la *generatività*, la *nonviolenza*, la *liberazione* da ogni oppressione, la *libertà*, il *riconoscimento* per le persone e le creature viventi, così come la *verità*, il cammino di *umanizzazione*, la *comunione* tra le persone quando questa nasce, cresce e si rigenera, vivere secondo un principio di *integrità* e di *integrazione*⁶⁴. Dal punto di vista educativo, però, questi criteri diventano anche dei grandi traguardi da raggiungere, da promuovere intenzionalmente nei singoli e nelle collettività.

Alla luce di questa definizione di reciprocità, considerata come tessitura delle relazioni orientate al bene, capaci di risvegliare la persona e facilitare la maturazione di due o più soggetti della relazione, anche il rapporto educativo, inteso in senso ampio, acquista il suo vero significato: o si cresce insieme, quindi per le forze e le energie che ognuno comunica all'altro, o non si cresce in quel nucleo della persona che le è proprio e che è dato dal suo spirito connotato essenzialmente dalla giusta relazionalità.

In effetti, la corrente dell'*educare* s'intreccia sempre con quella dell'*essere educati* e dell'*educarsi*. Una relazione in cui qualcuno soltanto educa e altri sono solo educati è comunque falsata; nelle autentiche relazioni educative ci si educa a vicenda, pur nella riconosciuta e necessaria asimmetria tra adulti e giovani, tra insegnanti e allievi, tra genitori e figli, tra generazioni diverse.

La buona reciprocità, indispensabile nell'educazione, in realtà è spesso ostacolata anche da quell'idea unilaterale per cui a educare i giovani sono gli adulti (adulto, da *adultus*, cresciuto!), ossia alcune categorie specifiche: i genitori, gli insegnanti, gli operatori nel sociale, le figure di riferimento nella vita religiosa, i volontari, ecc. Si rischia così, di fatto, di relegare l'educazione ad alcuni luoghi e istituzioni preposti a tale scopo (famiglia, scuola, università, oratorio ecc.) settorializzandola. S'innescava spesso la logica della delega, si finisce non di rado col definire i giovani in termini di *problema*, di *futuro*, di *risorse* (da parte dell'ideolo-

⁶³ IDEM, *Laicità come metodo*, 35-36.

⁶⁴ Cf. *ivi*, 36-38.

gia dell'economia globalizzata che considera la persona utile per produrre profitto, utile al mercato, all'azienda, alla crescita del PIL (= Prodotto Interno Lordo) e di *esuberi* (essere superflui e d'intralcio al buon funzionamento del sistema, ai margini della società stessa) e non piuttosto di *qui e ora*, di *presente*. Infatti, «è raro che si riconosca come i giovani siano anch'essi il presente, in particolare un altro presente, cioè un presente lasciato in ombra, inascoltato, eluso, messo in parentesi. Non sono riconosciuti come presente perché, se non in termini di problema e di fattore di crisi, essi non sono percepiti come *presenza viva*. Così non sono visti con la capacità di sentire, seppure in frammenti, la loro esperienza della vita, con la delicatezza di entrare da ospiti benevoli nel loro sguardo, con la disposizione ad ascoltarli davvero e insieme a condividere nel racconto ciò che conta per noi adulti, sollecitandoli alla reciprocità fluida del dialogo»⁶⁵.

La *buona* reciprocità, la tessitura di relazioni edificanti vorrebbe costituire quindi un approccio diverso alla relazione per aiutarci a ricostruire un orizzonte nuovo per la vita comune, quella nella famiglia, tra i generi, tra genitori e figli, tra i giovani, tra le generazioni, nella comunità educativa, tra culture, filosofie e fedi, tra Nazioni.

Certamente, saper pensare una convivenza improntata alla buona reciprocità e viverla richiede la cura del quarto nucleo che costituisce la condizione filiale della persona, quello dell'amore.

3.4. *Apprendere un amore creativo*

L'uomo è uomo perché ama⁶⁶.

Il tema dell'amore in filosofia non è nuovo⁶⁷. Ciò che è nuovo è considerare l'amore come fatto originario e costitutivo della persona⁶⁸. La filosofia, specialmente quando diventa puramente razionale, sembra

⁶⁵ IDEM, *La buona reciprocità*, 27.

⁶⁶ È l'idea di Ferdinand Ebner, per il quale l'uomo è uomo non soltanto perché ha la parola (Wort haben), ma anche perché è intrinsecamente predisposto ad amare (Liebe haben). Tutta la pneumatologia della parola è fondata su tale convinzione. Infatti, per Ebner, l'essenza della parola è amore relazionale e questo è esclusivo attributo della creatura alla quale è stato amorosamente dato l'essere della parola, ossia dell'uomo.

⁶⁷ Esiste molta bibliografia al riguardo. Potrebbe essere utile il saggio di MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, *Sull'amore*, Città Nuova, Roma 2012, in particolare 7-212.

⁶⁸ Cf. SPÓLNİK, *L'incontro*, 168.

dimenticare l'amore, si rinchiede in una spiegazione tutta logica delle cose, che impedisce, alla fine, di parlare dell'essenziale dell'uomo: la capacità di amare. Nella riflessione antropologica contemporanea emerge, invece, la consapevolezza del valore centrale e umanizzante dell'amore⁶⁹.

«L'amore mi ha spiegato ogni cosa, l'amore ha risolto tutto per me»⁷⁰, così Karol Wojtyła, in una sua poesia, riconosce nell'amore il suo valore conoscitivo, capace di spiegare ogni cosa e risolvere tutto. *Amo ergo sum*, diceva Emmanuel Mounier. Non solo amo, dunque sono, ma sono nella misura in cui amo. L'amore dunque trasforma, può convertire ogni tratto della persona in amore generoso e creativo, anche il dolore. E l'uomo è l'unica creatura che può giungere a questa trasfigurazione.

Tutti siamo predisposti ad amare, ma amare è anche una scelta, un impegno a favore dell'altro. «L'amore consiste nell'impegno della libertà: è un dono di sé, e “donarsi” significa precisamente “limitare la propria libertà a vantaggio di altri”. La limitazione della libertà potrebbe essere in se stessa qualche cosa di negativo e di sgradevole, ma l'amore fa sì ch'essa sia al contrario positiva, gioiosa e creatrice. La libertà è fatta per l'amore. Se non è usata, se non è sfruttata da esso, diventa precisamente qualche cosa di negativo, dà all'uomo il senso del vuoto. [...] L'uomo desidera l'amore più della libertà: la libertà è un mezzo, l'amore è un fine»⁷¹.

La vera nascita della persona è la nascita dall'amore. L'uomo ha bisogno di comprendere il vero senso dell'amore e di imparare a sceglierlo ripetutamente, perché egli ha anche il potere di non amare e sperimenta che amare costa: «Nasciamo anche attraverso una scelta; nasciamo allora dal di dentro, e non nasciamo di colpo, ma come pezzetto per pezzetto [...]. Allora non tanto nasciamo, quanto piuttosto diveniamo. Ma a ogni momento possiamo non divenire, non nascere. Ciò dipende da noi. [...] La nascita ha inizio da un'unione e a un'unione tende. In questo sta l'amore»⁷². Qui

⁶⁹ Ci sono diversi filosofi contemporanei che, nel loro pensiero sull'uomo, hanno cercato di restituire all'amore il posto centrale per la comprensione e per la formazione della persona umana. Basterebbe menzionare Mounier, von Hildebrand, Ebner, Wojtyła e altri.

⁷⁰ KAROL WOJTYŁA, *Canto del Dio Nascosto*, I, in IDEM, *Tutte le opere letterarie*, 49.

⁷¹ IDEM, *Persona e atto*, in IDEM, *La metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* (a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Stycze), Bompiani, Milano 2003, 596.

⁷² IDEM, *Raggi di paternità*, in IDEM, *Tutte le opere letterarie*, 929.

emerge quanto è terribile la degradazione dell'amore: quando l'amore si degrada, invece di innalzare l'uomo lo soffoca, lo sprofonda nella miseria, nei suoi limiti. È la caricatura dell'amore vero.

L'amore vero, invece, scava nell'uomo una profondità che dà alla sua vita una "gravità" nel senso forte del termine e gli consente di essere ancorato all'essenziale, di essere perfettamente se stesso accedendo ad una pienezza, superandosi, unendosi al suo bene che lo realizza. Per questo motivo, come esprime efficacemente Karol Wojtyła in un brano poetico, «l'amore non è un'avventura. Prende sapore da un uomo intero. Ha il suo peso specifico. È il peso di tutto il suo destino. Non può durare un solo momento. L'eternità passa attraverso l'amore. Ecco perché si trova nella dimensione di Dio: solo Lui è l'Eternità»⁷³. L'uomo, che vive l'amore in modo superficiale, non realizza la propria vocazione all'amore, o meglio, la vocazione a rispondere all'Amore, a lasciarsi plasmare dall'Amore, come ci insegna il Vangelo, e cammina così al di sotto della soglia del proprio essere.

Scommettere sull'amore che esprime compiutamente la persona umana è certamente una sfida nella cultura attuale e aiutare i giovani e gli adulti ad apprendere un amore creativo, è una meta imprescindibile da proporsi, anche se difficile da raggiungere per la confusione concettuale, le situazioni e le politiche non sempre a favore della persona e della famiglia. Fuori dall'esperienza dell'amore è difficile cogliersi come persone e come figli ed è difficile crescere.

4. Educare alla filialità mediante l'esperienza

L'esperienza è fondamentale nell'educazione. Anzi l'educazione è sostanzialmente un'esperienza che accade nell'interiorità della persona e, gradualmente, le consente di esprimere al meglio la propria realtà, ossia *la piena coscienza di sé* (l'autocoscienza), *il pieno dominio di sé* (la libertà e la responsabilità delle proprie azioni), *la capacità di comunicare* (relazioni) e di *cooperare* per la realizzazione del bene comune, partecipando ai valori.

Raggiungere questi obiettivi in ogni singola persona che educiamo è una meta grande e non facile da realizzare.

⁷³ IDEM, *La bottega dell'Orefice*, in IDEM, *Tutte le opere letterarie*, 825.

Infatti, «educare non è stato mai facile»⁷⁴, come ci ha ricordato il Papa Benedetto XVI nel discorso indirizzato, nel 2008, agli educatori della diocesi e della città di Roma. Egli, in quell'occasione ci ha ricordato anche che, «a differenza di quanto avviene in campo tecnico e economico, dove i progressi di oggi possono sommarsi a quelli del passato, nell'ambito della formazione e della crescita morale delle persone non esiste una simile possibilità di accumulazione, perché la libertà dell'uomo è sempre nuova e quindi ciascuna persona e ciascuna generazione deve prendere di nuovo, e in proprio, le sue decisioni. Anche i più grandi valori del passato non possono semplicemente essere ereditati, vanno fatti nostri e rinnovati attraverso una, spesso sofferta, scelta personale»⁷⁵.

Sentiamo la sollecitudine per la formazione delle nuove generazioni, per la loro capacità di orientarsi nella vita e di discernere il bene dal male, per la loro salute non soltanto fisica, ma anche morale e spirituale; vorremmo prevenire, giungere prima che i disagi avvengano, orientare in positivo l'educazione delle nuove generazioni.

Come farlo?

Tra i diversi possibili orientamenti, mi pare significativo riportare l'attenzione su tre questioni. La prima: l'educazione è fondamentalmente un'esperienza. Quale esperienza è effettivamente educativa? La seconda questione: l'educazione deve rimanere educazione, perciò bisogna restituire alla realtà educativa il significato originario che già l'etimologia del verbo educare contiene. Infine, la terza: per educare occorrono educatori. Quali educatori per il nostro tempo?

4.1. *Quale esperienza?*

Non c'è educazione senza esperienza, ma non ogni esperienza è, di per sé e automaticamente, educativa.

L'umano e la condizione filiale della persona umana, su cui stiamo riflettendo in chiave educativa, si apprendono, si assumono e si approfondiscono mediante un tipo di esperienza capace di consentire un vero e proprio esperire, un appropriarsi interiore della propria realtà personale,

⁷⁴ BENEDETTO XVI, *Lettera alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, 21 gennaio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV/1, LEV, Città del Vaticano 2009, 116.

⁷⁵ *Ivi*, 117.

dell'umano in noi, quindi anche della condizione filiale in noi. Per questo, forse, sarebbe corretto tenere insieme sia educare *alla* filialità, sia educare *nella* filialità. Vale a dire, educare sia a partire e all'interno della filialità vissuta, concreta, attuale, sempre più consapevole, data dall'esperienza di figlia o figlio che ognuno vive, un'esperienza che ci condiziona significativamente nel modo di pensare, parlare, sentire, amare, agire, nel proiettarsi nel futuro, sia orientati verso un'ulteriore possibilità di miglioramento, perfezionamento, coscientizzazione, maturazione al riguardo. Figli si nasce, ma anche si diventa.

Esperire, infatti, è un'attitudine prettamente umana e diventa particolarmente importante per il processo di comprensione e di realizzazione di sé e dell'altro. Si tratta di una forma di conoscenza che esige la capacità di ri-vivere nella propria esperienza personale "l'umano nell'uomo", la filialità, acquisendoli mediante un lungo e faticoso processo di apprendimento e di sensibilizzazione ai grandi temi, valori e realtà umane.

Tra le realtà grandi dell'umano è, senza dubbio, l'incontro con l'altro, imprescindibile per la vita e per l'educazione. Senza un autentico esperire l'umano, credo si debba parlare più di forme differenti di contatto interpersonale che di incontro vero e proprio. Se l'essere umano esperisce se stesso nell'incontro con l'altro e, inoltre, esperisce l'altro incontrandolo, diventa fondamentale aiutarlo ad appropriarsi interiormente dei tratti essenziali della sua persona, sintetizzati, come abbiamo visto, nella filialità. Essi, se armonizzati nella persona, costituiscono il presupposto per ogni vero incontro, in quanto rendono effettivo l'accesso alla realtà concreta dell'io e del tu, fatti di enigma e di mistero, di parola e di parole, di vicinanza, di prossimità, di ospitalità, ma anche di distanza. Il compito di sostenere nel processo di armonizzarsi attorno alla propria esperienza della filialità spetta, naturalmente, in primo luogo all'educazione.

4.2. *Quale educazione?*

È l'etimologia del verbo *educare* che ci può venire in aiuto e offrire sfumature preziose per restituire alla realtà dell'educazione lo *status* e la dignità che le spettano. A un osservatore attento non sfugge, infatti, quanto spesso e facilmente, nella realtà odierna, l'educazione venga scambiata con l'istruzione o la formazione, perdendo così quel mordente sulla realtà umana che le è proprio e costitutivo.

È interessante, nel recuperare il senso originario dell'educazione, osservare che il termine stesso, etimologicamente, derivi da tre verbi, ognuno dei quali indica una *dinamica*, un *movimento*, un'azione *da compiere*, un *processo da sostenere*, una *esperienza personale da fare* in vista del *compimento* di se stesso.

Educare, dal latino *edere*, significa, innanzitutto, *nutrire, alimentare, equipaggiare* e indica, come, nell'educare, sia fondamentale poter predisporre e offrire alla persona in processo di crescita *saperi ed esperienze* effettivamente *nutrienti*, quindi *essenziali e vitali*. In un certo senso, metaforico naturalmente, aveva ragione Ludwig Feuerbach, quando diceva che l'uomo è ciò che mangia⁷⁶. *Edo ergo sum*, sono ciò che assumo e come assumo. Non va perso di vista che la peculiarità del modo di nutrirsi degli umani sta nella capacità di scegliere, consapevolmente e con intenzionalità, ciò di cui nutrirsi e del modo di consumarlo.

Fuori di metafora, non possiamo eludere la domanda su che cosa *nutriamo* i giovani quando stanno con noi e su che cosa si nutrono da soli e fuori degli ambienti tradizionalmente preposti all'educazione?

Se è vero, come sosteneva Epitteto, che noi siamo responsabili delle cose che dipendono da noi, come educatori siamo responsabili della *verità* che comunichiamo ai giovani. Non le verità, le mode, ma la Verità di cui hanno vitalmente bisogno per trovare nell'esistenza l'*orientamento* chiaro ed efficace, *criteri* per discernere, *motivazioni* belle, convincenti ed incolmabili. Il massimo, nell'educazione, è far sì che sappiano proseguire la strada da sé, anche nei momenti in cui è richiesto lo sforzo, si deve pagare di persona, si rimane soli.

Per giovare alla persona occorre che il nutrimento, cioè la verità comunicata e appresa, sia assimilata; anzi, è necessario appropriarsi interiormente di essa, farla propria, reduplicarla nella propria vita, rielaborarla in prima persona, traducendola in modi personali e inconfondibili di essere e di agire, altrimenti perde il suo potere nutrizionale. Il bello è quando, avendo compreso come stanno le cose, i giovani diventano *moltiplicatori* della verità e delle esperienze maturanti, condividendole con gli altri giovani.

Educare deriva anche dal verbo *ex-ducere*, vale a dire *trarre fuori*.

Alla luce di questa etimologia, si riconosce ad ogni persona la dignità

⁷⁶ Cf. LUDWIG FEUERBACH, *Il mistero del sacrificio o l'uomo è ciò che mangia* (1862).

di essere portatrice di verità personale, di singolarità, di originalità, d'irripetibilità ricevute in dono. L'educazione autentica è, quindi, maieutica, una sorta di arte dell'ostetrica che aiuta a partorire, a dare alla luce ciò che già c'è, la propria persona. E un'altra finezza: la persona ha il diritto di essere rispettata e potenziata nella propria singolarità per tutto l'arco della vita, perché per tutta la vita è alla ricerca della propria significatività, che non può essere mai colta e celebrata nel contesto dell'omologazione.

Educare, infine, deriverebbe anche dal latino arcaico *educare*, un termine tratto dalla cultura ed esperienza agraria che indicherebbe una forcella, un appoggio a "V" usato per le viti che, passando sopra, vi si adagiano per non cadere sotto il peso dei grappoli in maturazione.

Il sostegno non si sostituisce a chi deve maturare. Esso è opportunamente presente e tempestivamente sorregge e accompagna, ma chi cresce lo fa con le energie proprie e con quelle che riesce ad attingere dal contesto in cui il processo di maturazione avviene.

In questa prospettiva emerge forte l'idea che educare è liberare i processi, attivarli, risvegliarli, stimolarli, non sostituirsi, non voler spianare ad ogni costo difficoltà e pericoli.

Educare, perciò, sarà una comunicazione e uno scambio di energie, anche perché l'educabilità umana è fatta di fasci di energie interiori: la *parola*, veicolo verso la relazione con il tu, la capacità di *amare* e la *libertà interiore*⁷⁷. Si possono attivare soltanto in sinergia, mediante il rapporto interpersonale perché tutte sono di natura relazionale.

Per educare, quindi, occorrono educatori.

4.3. *Quali educatori?*

Non intendo proporre un ritratto dell'educatore, ma indico alcune qualità di cui l'educatore d'oggi ha bisogno per adempiere la propria vocazione nei confronti delle nuove generazioni.

Per educare occorrono innanzitutto adulti che siano interiormente maturi, che «non giochino con il mito dell'eterna giovinezza; che non si pongano in patetica concorrenza con i propri figli; che siano visibilmente lieti della loro età; consapevoli del doversi far carico perché altri si aprano

⁷⁷ EDDA DUCCI, *Educazione, diritto naturale*, in FRANCESCA MAZZUCHELLI (a cura di), *Viaggio attraverso i diritti dell'infanzia e dell'adolescenza*, Franco Angeli, Milano 2006, 183-192.

responsabilmente alla loro vita. I genitori – a titolo specialissimo – devono accendere nei figli l'uomo spirituale e morale; devono generare l'uomo del corpo ma anche dell'anima; devono condurre la persona oltre se stessa per introdurla alla realtà intera, consci che – per dirla con Romano Guardini – “l'educatore deve aver ben chiaro al riguardo che la massima efficacia non viene da come egli parla, bensì da ciò che egli stesso è e fa. Questo crea l'*atmosfera*; e il fanciullo, che non riflette o riflette poco, è soprattutto recettivo all'*atmosfera*. Si può dire che il primo fattore è ciò che l'educatore è; il secondo è ciò che l'educatore fa; solo il terzo, ciò che egli dice”⁷⁸.

Ci vogliono, inoltre, educatori *presenti*, capaci di *intuire* la rivelazione dell'altro e di conversare,⁷⁹ di creare relazioni, atteggiamenti dialogici e sinergie, di contribuire alla formazione nei giovani di un “grande carattere”⁸⁰; educatori veri *interpreti* dell'umano e suoi testimoni. Così come desiderava già Seneca per suo figlio quando gli insegnava il criterio per il discernimento della guida nella vita. «Nel cammino verso la saggezza occorre un aiuto. [...] Scegli, come tuo aiuto, un uomo del quale ammiri maggiormente le azioni che le parole»⁸¹.

⁷⁸ BAGNASCO, *L'architettura della famiglia* 4. La citazione di Romano Guardini è tratta dal suo saggio *Le età della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1986, 36.

⁷⁹ «Il presupposto principale per la nascita di un vero colloquio è che ciascuno intenda il suo interlocutore come questo uomo, veramente come quest'uomo. Io percepisco la sua intimità, e che egli è diverso, essenzialmente diverso da me, in questo determinato, a lui caratteristico modo unico, e io accetto l'uomo che ho percepito in modo che con tutta serietà io possa rivolgere la mia parola a lui come è nella sua essenza. Forse dovrò opporre, di volta in volta, la mia opinione alla sua sull'oggetto del colloquio; farò questo in tutta severità, senza rinunciare per niente alla mia convinzione; ma accetterò questa persona, il portatore personale di questa opinione nel suo essere particolare dal quale si è formata la sua convinzione, proprio quella convinzione della quale forse devo mostrare pezzo per pezzo la poca validità. Io accetto la persona che combatto; la combatto come partner, la confermo come creatura e come creazione, confermo anche ciò che mi si oppone come ciò che mi sta di fronte. Naturalmente dipende da lui a questo punto se nasce un vero colloquio, la reciprocità diventa linguaggio» (MARTIN BUBER, *Elementi dell'interumano*, in IDEM, *Il principio dialogico*, a cura di Andrea Poma, Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1993, 304).

⁸⁰ Formare un “grande carattere” è l'obiettivo principale dell'educazione buberiana. «Io chiamo un grande carattere – diceva Buber – quello che, per mezzo delle sue azioni e dei suoi atteggiamenti, soddisfa all'appello delle situazioni, pronto a rispondere con la sua intera vita, e in modo tale che la somma delle sue azioni e di suoi atteggiamenti esprima nello stesso tempo l'unità del suo essere nella piena volontà di accettare la responsabilità» (MARTIN BUBER, *The Education of Character*, in IDEM, *Between Man and Man*, 114).

⁸¹ LUCIO ANNEO SENECA, *Lettere a Lucilio*, n. 52, in IDEM, *Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, Trattati e Lettere*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1994, 1025.1027.

5. Conclusione

Nella cultura tecnologica e mediatica che oggi permea il pensare e il volere dell'uomo, nel disorientamento antropologico causato dai riduttivismi e da alcune ideologie al riguardo, come quella recente del *gender*, non è facile parlare né dell'uomo né dell'educazione, tanto meno della filialità.

Per recuperare una giusta prospettiva nel trattare questi argomenti, specialmente se in vista dell'educazione, è necessario consolidare alcune convinzioni di fondo, i punti-forza fondamentali: la centralità della persona umana interpretata alla luce dell'umanesimo evangelico; l'amore umano, la cui vera origine è in Dio e il cui compimento si raggiunge mediante l'esercizio della doppia trascendenza: l'incontro personale con il tu di Dio e l'incontro nella reciprocità buona con il tu di ogni donna e il tu di ogni uomo che incontriamo; l'educazione rafforzata nella sua sostanza di *paideia*, atta ad aiutare la persona a perfezionarsi nella *bellezza* del proprio essere (la bellezza esterna, ma prima di tutto quella interiore) e nella *bontà* delle azioni che esprimono il meglio della persona: la partecipazione, la solidarietà, la comunione con gli altri, curando pure con perspicacia la professionalità e l'inserimento nel sociale. Infine, l'educatore stesso, che si pone come un autentico *tragbettatore* affrontando con l'educando il rischio della traversata del mare della vita, mediante la comunicazione di una dottrina orientante, la rimozione dell'errore, la correzione, la creazione della sinergia, la prevenzione dei naufragi e dei fallimenti, in primo luogo fallimenti relazionali: la relazione con l'Assoluto e poi, di conseguenza, con le altre persone, con se stesso e con il creato. Però il compito più bello dell'educatore è prima di tutto quello di indicare una meta allettante, come diventare donna e uomo spirituali, unificati attorno al principio dell'amore, ossia capaci di amare.

Il consolidamento di queste idee-forza che stanno alla base del progetto educativo, sarà efficace nella misura in cui riusciremo a conciliare insieme il bisogno del dialogo legittimo con le istanze culturali che vanno ascoltate, ma non necessariamente accolte, e la scommessa sulla verità intesa nella sua definizione classica – quella verità che accade in noi nel processo della conoscenza – come *adaequatio intellectus cum re*, ossia come *rispondenza piena e assoluta con la realtà effettiva*.

È una prospettiva in cui porci per pensare oggi in particolare la famiglia, i figli ai quali lasciare il mondo, la relazione tra generi diversi e tra diverse generazioni. Anche in queste grandi realtà umane la verità ci precede, dobbiamo ascoltarla e convertirci.

PER UNA RIGENERAZIONE FILIALE LA VIA MARIANA DELL'EDUCAZIONE

MARTHA SÉIDE¹

1. Introduzione

La prima parte del titolo “*Per una rigenerazione filiale*”, esprime alcune consapevolezze di cui rendo evidenti almeno tre aspetti. Il primo di tipo antropologico che consiste nella coscienza di non essere all’origine di noi stessi, ma di avere ricevuto la vita come un dono - cioè essere stati generati - attraverso altri soggetti. In questo senso, l’esperienza riuscita della filiazione è il compito primo e ultimo di tutta la nostra vita. Essere se stesso e essere figlio sono sinonimi².

In secondo luogo, questa filiazione è di ordine teologale, come indicano le fonti della Sacra Scrittura. Nel disegno d’amore del Padre, prima ancora della creazione del mondo, c’era l’universale chiamata ad essere figli suoi (cf *Ef* 1,3-6). Quindi, la prima vocazione del cristiano è vivere da figlio del Padre.

Terza sottolineatura, nonostante l’evidenza di questa consapevolezza teoantropologica, la cultura contemporanea segnata dalla rivoluzione scientifica, tecnologica, informatica, sta fabbricando un superuomo, che pretende superare i limiti della natura per raggiungere la cosiddetta condizione “postumana”, dove sogna di rimodellare a propria volontà l’essere umano e il mondo³. In questo contesto, la filialità è spesso affidata alla manipolazione genetica, alle logiche del piacere egoistico, delle biotecnologie.

¹ Docente di Teologia dell’Educazione presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell’Educazione *Auxilium*.

² Cf. XAVIER LACROIX, *Passatori di vita. Saggio sulla paternità* [Passeurs de vie. Essai sur la paternité, Bayard, Paris 2004], traduzione di Romeo Fabri, Dehoniane, Bologna 2005, 59; LUCIO M. PINKUS, *Essere figlio: quale possibile identità?*, in VICENZO BATTAGLIA – CARMELO DOTOLI (a cura di), *Gesù Cristo, Figlio di Dio e Signore*, Dehoniane, Bologna 2004, 139.

³ Cf. ELENA POSTIGO SOLANA, *Transumanesimo e Postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche*, in *Medicina e Morale* 59(2009)2, 267-282.

logie, del mercato, delle legislazioni diversificate da un Paese all'altro e della speculazione in genere⁴.

Ecco perché parliamo di “rigenerazione filiale”, cioè della necessità di riscoprire il senso della filialità come categoria teoantropologica per realizzare compiutamente la propria vocazione in quanto figli di Dio nel Figlio. Per attivare questo processo di accompagnamento della persona verso questa meta, in questo contesto, vogliamo percorrere la via mariana dell'educazione. Questa scelta è ispirata dall'approccio del teologo canadese Réal Tremblay sul tema della filiazione⁵.

Parlando di Maria, egli la presenta «come il compimento incomparabile e insuperabile della vita filiale che non basterà ammirare, ma che bisognerà anche adottare come l'*humus*, come il “seno” nel quale germinano, crescono ed arrivano a maturità i figli del Padre, che, per sua mediazione, i credenti sono divenuti *in Filio*».⁶ Germinazione, crescita, maturità sono tutti termini che rimandano esplicitamente al processo educativo. Quindi, accogliere Maria come *humus* e mediazione del divenire filiale, costituisce la via privilegiata per rispondere all'urgenza della rigenerazione sopracitata. Di conseguenza, il sottotitolo: “*La via mariana dell'educazione*” ci offre la prospettiva per sviluppare la nostra riflessione. In questo senso, vorremo contemplarla come specchio dell'identità filiale per imparare da lei, da una parte, a vivere da figli e figlie autentici e, dall'altra, ad essere collaboratori di Dio nel ri-generare figli e figlie secondo il suo progetto originario.

2. Maria specchio della nostra identità filiale

A conclusione dell'Enciclica “*Deus caritas est*”, Benedetto XVI invita la Chiesa a guardare Maria, madre del Signore come “specchio di ogni

⁴ Cf. SILVIA VEGETTI FINZI, *Volere un figlio. La nuova maternità tra natura e scienza*, Mondadori, Milano 1999.

⁵ Cf. RÉAL TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Dehoniane, Roma 1977; IDEM, *Una antropologia filiale: cosa significa?*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (a cura di), *L'antropologia della teologia morale secondo l'Enciclica «Veritatis Splendor»*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, LEV, Città del Vaticano 2006, 57-72; IDEM, *Dalla persona umana capax Dei in Filio alla persona filiale*, in RÉAL TREMBLAY – STEFANO ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, Dehoniane, Bologna 2008, 165-180.

⁶ RÉAL TREMBLAY, *Maria, modello materno di vita filiale*, in PAUL O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nella Chiesa*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2004, 124.

santità”⁷. Accogliendo quest’invito, vogliamo confrontarci con Maria, parafrasando il Pontefice, contemplandola quale specchio della nostra identità filiale. Infatti, secondo gli studiosi, «fin dai tempi antichi, una stretta connessione ha legato specchio e identità, poiché varie e molteplici sono le implicazioni assunte dallo specchio nei processi della formazione dell’io e della costruzione dell’identità personale»⁸.

L’identità si costruisce nell’interazione con l’altro e costituisce il presupposto di ogni rapporto fecondo. Si tratta di un’identità relazionale e multipla, concepita come insieme dinamico di diversi elementi. Da questa premessa, emerge la valenza educativa dello specchio, che non è solo simbolo di identità e simmetria, ma contiene anche l’inverosimile, il paradosso, che nella realtà non è visibile e che va scoperto, a costo di rischi e avventure. Specchio e identità si rivelano così intimamente intrecciati in percorsi che svelano nella loro complessità una singolare fecondità a livello educativo, aprendo nuove prospettive e suggerendo itinerari formativi percorribili a tutti i livelli⁹.

Da questa prospettiva, affermare che Maria è lo specchio della nostra identità è un invito a rispecchiarsi in lei per riconoscerci, ritrovarci come cristiani e riprodurre nell’oggi i suoi tratti filiali. Per noi Figlie di Maria Ausiliatrice è una chiamata a confrontarci con lei in quanto *figlie, sorelle* e *madri*. Filialità, fraternità/sororità e maternità sono tre dimensioni tipicamente relazionali che rimandano essenzialmente alla nostra identità carismatica a servizio delle giovani generazioni. Si tratta in fondo di prendere profondamente coscienza e di assumere la nostra esistenza e la nostra vocazione filiale con tutte le loro implicanze.

2.1. *Con Maria riconoscersi figlie e figli del Padre*

Com’è stato segnalato in precedenza, la chiamata di Dio a vivere come figlio in una relazione d’alleanza è inscritta nell’identità stessa dell’essere umano. Il fatto che Dio si riveli non solo come Padre che dona la

⁷ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica sull’amore cristiano: *Deus caritas est*, n. 41, 25 dicembre 2005, in *Enchiridion Vaticanum (EV)*/23, Dehoniane, Bologna 2008, 1604; cf. anche RANIERO CANTALAMESSA, *Maria uno specchio per la Chiesa*, Ancora, Milano 1989.

⁸ FEDERICA BUCCHI, *Specchio e identità personale: riflessioni pedagogiche*, in *Ricerche di Pedagogia e di Didattica* (2007)2,1, in <http://rpd.unibo.it/article/view/1496/872> (3/09/2013).

⁹ Cf. *ivi*, 2-3.

vita, ma anche come Figlio che la riceve e l'accoglie, attesta che la nascita da un "altro" rinvia alla forma stessa del "Figlio" di Dio. Così, il senso della nascita da un "altro", come ricezione della vita, viene definitivamente rivelato all'uomo non come il semplice segno della finitudine, bensì come l'attestazione di appartenere a un disegno d'amore, nel quale il primo e unico generato è il Figlio, in virtù del quale, nel quale e in vista del quale, l'uomo è stato da sempre voluto e amato (cf *Col* 1,15-20; *Ef* 1,3-14)¹⁰. Così, il credente sa di essere figlio del Padre nel Figlio e, pertanto è chiamato a riconoscersi figlio per vivere in modo solidale con i fratelli e le sorelle¹¹.

Questa scoperta della filialità lo aiuterà ad aderire pienamente alla vocazione del Figlio che rende possibile il "sì" totale alla volontà del Padre. «In tal modo, mediante l'*amen* del Figlio, l'uomo accetta in questo stesso *amen* di fare di tutta la sua vita un *amen* alla gloria del Padre»¹².

Se per ogni cristiano, è possibile partecipare e vivere nella fede e per grazia la stessa esperienza di Gesù in quanto Figlio del Padre¹³, Maria, per prima, ha vissuto questa filialità in modo eccellente. In lei, l'esperienza filiale raggiunge il suo vertice nella sua condizione di Madre del Figlio di Dio incarnato. Infatti, la sua unione con Cristo avvenne non solo per grazia ma anche fisicamente come madre terrena. Così, «fu messa in condizione di totale apertura e unione col Padre, realizzando una situazione spiritualmente paradossale: essa, infatti, non solo era figlia del Padre, ma anche madre del Figlio. La paternità di Dio in lei veniva vissuta anche come maternità filiale. E come il Figlio era tutto dal Padre e tutto rivolto verso il Padre, anche Maria era tutta dal Padre e tutta rivolta verso il Padre»¹⁴.

Contemplando l'esperienza filiale di Maria, il credente non può rimanere indifferente. Si sente sollecitato a riscoprirsi *figlio di Dio*, pertanto ad entrare più consapevolmente nel progetto originario del Padre con tutte le sue implicanze.

¹⁰ Cf. AUGUSTO CHENDI, *Il Dio trinitario e il suo disegno*, in TREMBLAY – ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, 132.

¹¹ Cf. ANDRÉ-MARIE JERUMANIS, *L'agire morale filiale*, in TREMBLAY – ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, 186-187.

¹² *Ivi*, 189.

¹³ Cf. LUIGI LORENZETTI, *Dall'uomo a Cristo. Da Cristo all'uomo. Reazione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (a cura di), *L'antropologia*, 46.

¹⁴ ANGELO AMATO, *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana*, Edizioni San Paolo, Milano 2000, 60.

Innanzitutto, come “figlia prediletta”, Maria invita la persona umana ad accogliere la paternità di Dio e di conseguenza a riconoscere la propria identità filiale. In questo senso, invocare Dio come Padre è ritrovarsi come persona creata a immagine del Figlio e ricreata in Lui come figlia del Padre¹⁵. Ciò implica la capacità di «vivere sentimenti di dipendenza, di gratitudine, di obbedienza. Essere figlio non è altro che la risposta gioiosa e piena di amore a un Amore che ci precede»¹⁶.

In più, la filialità della giovane donna di Nazareth, oltre all’immagine rivelante di Dio, offre alla creatura umana, la capacità di rispondere nella libertà della fede all’appello divino. Maria, in quanto «donna libera e responsabile nel rispondere prontamente al momento dell’annunciazione, rivela la vocazione ultima della persona umana: la comunione dialogante e amante con Dio Padre, per mezzo del Figlio nello Spirito»¹⁷.

Inoltre, la sua esperienza filiale fa riscoprire a ogni persona la sua identità di creatura redenta da Cristo nella gratuità totale. In questo modo, Ella, la nuova figlia di Sion, la piena di grazia, costituisce per l’umanità un esempio di persona pienamente compiuta perché ricreata. Pertanto, Ella riconsegna all’umanità la creazione, sia come spazio di vita da custodire e non da abusare, sia come luogo di lode a Dio e di servizio ai fratelli¹⁸.

Infine, come “figlia prediletta del Padre” insegna a riconoscere la nostra identità di sorella e fratello del Figlio. Così, come figli dello stesso Padre, formiamo un’unica famiglia. Ciò implica la capacità di superare le barriere per vivere in forma credibile l’amore e la solidarietà fraterna¹⁹.

In questo modo, la filialità di Maria, come quella di Gesù, coinvolge tutta la sua vita, non è una realtà a parte, «ma è il modo più umano e più religioso di vivere la vita»²⁰. Pertanto, l’esperienza filiale permea tutta la vita relazionale della persona, appunto per questo è anche un modo di essere sorella/fratello, madre/padre, per citare solo alcuni dei legami più significativi della famiglia umana.

¹⁵ Cf. *ivi*, 61.

¹⁶ MARIA MARCELLINA PEDICO, *Maria di Nazaret Figlia del Padre e sorella nostra*, in *Consacrazione e Servizio* 51(2002)5, 33.

¹⁷ *Ivi*, 34.

¹⁸ Cf. *ivi*, 61-62.

¹⁹ Questo aspetto verrà approfondito nel paragrafo successivo.

²⁰ Cf. MARCELLO BORDONI, *Gesù Cristo*, in GIUSEPPE BARBAGLIO – SEVERINO DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1977, 543.

Il credente, dunque, che sperimenta la paternità di Dio secondo la via mariana, si riconosce figlio nel Figlio ed è chiamato a ripensare in modo radicale la sua esistenza, in modo particolare la sua vita relazionale e ad assumere la prospettiva filiale della relazione in tutte le sue dimensioni.

2.2. *Con Maria assumere la sororità/fraternità*

È evidente che la filialità è il presupposto e il fondamento della relazione fraterna, perché non si può essere sorella/fratello senza essere figlia o figlio. Tuttavia, a livello esistenziale, la fraternità non è automatica (ne è prova l'esempio di Caino e di Abele). Siamo tutti chiamati a diventare fratelli e sorelle. In questo senso, la fraternità/sororità è un dono e un compito che vanno assunti nell'impegno quotidiano. In questo percorso Maria è maestra²¹.

Quindi, vista dalla prospettiva filiale, Maria è *sorella nostra* per vincoli di natura e di grazia. Lo spiega in modo convincente Marcellina Pedico quando afferma che Maria è sorella nostra perché «la sua fede è la nostra fede, la sua speranza è la nostra speranza, il suo servizio al Signore è quello cui ognuno di noi è chiamato a esercitare»²². In quanto sorella, Maria si è fatta vicina, si è fatta compagna di tutti noi. Scelta da Dio come madre del Figlio, è una sorella del popolo redento dallo stesso Figlio. Di conseguenza, il vincolo di sororità la lega al suo popolo come figlia di Sion, alla stirpe di Adamo, alla Chiesa e la rende solidale con ogni persona e con l'intero cosmo.²³

Questo vincolo implica l'accoglienza di tutti gli esseri umani come fratelli e sorelle. Filialità e fraternità si incontrano in un'unica relazione che orienta la persona nel suo rapporto con Dio, con il prossimo e con l'intero cosmo. Papa Francesco afferma che nessuna creatura è figlio unico; pertanto, se non si può vivere da fratelli, difficilmente si potrà diventare figli²⁴.

²¹ Per approfondire questo titolo, si può consultare PEDICO, *Maria di Nazaret Figlia del Padre e sorella nostra* 30-38; CETTINA MILITELLO, *Maria di Nazaret compagna e sorella*, in MARIA MARCELLINA PEDICO (a cura di), *Maria di Nazaret itinerario del lieto annuncio*, Edizioni Monfortane, Roma 1998, 30-32; TULLIO FAUSTINO OSSANNA, *Maria sorella nostra. Il significato del titolo nel magistero di Paolo VI*, Miscellanea Francescana, Roma 1991.

²² PEDICO, *Maria di Nazaret*, 35.

²³ Cf. *ivi*, 36.

²⁴ Cf. PAPA FRANCESCO, Omelia: *Non possiamo pregare il Padre se abbiamo nemici nel cuore*. 20 giugno 2013, in <http://www.news.va/it/news/il-papa-non-possiamo-pregare-il-padre-se-abbiamo-n> (20/09/2013).

Assumendo la prospettiva filiale della relazione, il credente istaura un nuovo modo di rapportarsi con se stesso, con gli altri, con il mondo, che converge appunto nell'amore vicendevole. Quindi, la filialità, assunta e vissuta come vocazione alla scuola di Maria, porta la persona verso la pienezza della sua umanità, perfeziona le doti relazionali, qualifica il rapporto con il creato e con la storia. In realtà, essa restituisce l'armonia originaria della comunione con il Dio trinitario, con la comunità degli esseri umani visti come fratelli e sorelle, e con il cosmo considerato come prezioso bene da custodire non da sfruttare²⁵.

Inoltre, l'accoglienza di Maria come *sorella* può essere una via feconda di impegno per intensificare il cammino ecumenico ed interreligioso in atto nella Chiesa e, soprattutto, per rivendicare, a nome del Padre comune, i diritti di uguaglianza, di giustizia, di libertà per tutti.

Si tratta di un legame che spinge a vivere un rapporto solidale e responsabile nei confronti dell'altro, nel rispetto, nella comprensione, nell'amore fatto dono generoso di sé. Quando le persone fonderanno i loro rapporti su queste realtà, allora si realizzerà la civiltà dell'Amore tanto anelata dalla Chiesa e dal mondo contemporaneo. Maria come *sorella nostra* ce ne indica la strada.

Da questi presupposti, la sororità di Maria, nell'ottica filiale, è una chiamata rivolta a tutti i cristiani e a quanti professano una vita consacrata a qualificare la relazione fraterna costruendo comunità-comunione. In Maria *sorella nostra*, la relazione in comunità si fa vicinanza, accompagnamento reciproco e condivisione di vita. Le persone consacrate sentono Maria vicina nel loro cammino di fede, nelle modalità esistenziali della sequela di Cristo, nella determinazione a vivere in modo stabile il comandamento dell'amore fraterno. L'espressione "sorella nostra" pone Maria direttamente in relazione con noi, uomini e donne inseriti in una comunità, perché lei è solidale con ogni fratello e ogni sorella con cui condivide gioie, speranze, paure, difficoltà²⁶.

Da lei si può imparare ad essere sorella e fratello capaci di creare, pur con fatica, il vero clima di famiglia dove ciascuno cerca di accogliere sempre l'altro con rispetto, stima e comprensione, in atteggiamento di dialogo

²⁵ Cf. ANTOINE-MARIE ZACHARIE IGIRUKWAYO, *Le virtù per l'agire filiale*, in TREMBLAY – ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, 268-271.

²⁶ Cf. *ivi*, 37.

aperto e familiare, di benevolenza, di vera e fraterna amicizia. Con Lei si può edificare una famiglia che valorizza quanto ciascuno dona e gli consente di dare il meglio di sé per costruire giorno dopo giorno la casa-comunione.

Proprio in questa relazione così coinvolgente, appresa da Maria, si può trovare il senso profondo dei consigli evangelici e imparare da lei, prima discepola, ad abbandonarsi nella fede all'amore esclusivo del Padre alla sequela del Figlio. Maria, infatti, è certa che Dio Padre l'ha pensata con amore dall'eternità; ciò suscita in lei quella fiducia/abbandono filiale che le consente di rispondere «sì» all'annuncio dell'Angelo. La povertà/piccolezza è accolta e vissuta con serenità perché proprio nel suo essere povero, ella scopre il motivo della predilezione del Padre e per questo risponde con sentimenti di lode e di gratitudine²⁷.

La sorella o il fratello, che trova in Maria la *sorella maggiore* per vivere il discepolato alla sequela di Cristo, la segue vivendo i suoi stessi sentimenti per collaborare a costruire insieme la famiglia del Figlio suo. Il documento *La vita fraterna in comunità* sottolinea al riguardo che la fraternità non è un processo automatico, non si realizza per il semplice fatto di stare insieme in una stessa comunità, ma come un lungo cammino di conversione e di ascesi²⁸.

Se ancora oggi le difficoltà relazionali continuano ad essere il problema maggiore delle famiglie, delle comunità di vita consacrata, delle convivenze sociali, è segno che siamo ancora lontani dall'incarnare la realtà filiale. Per questo, occorre avere il coraggio di una sana e realistica verifica e l'audacia della ricerca di strategie adeguate per migliorare la situazione. La strada è chiara per chi non accetta la sterilità e decide di vivere la fecondità di madre/padre. Non sarà forse anche una delle cause per cui le giovani generazioni tendono a usufruire dei servizi delle persone consacrate, ma non a dividerne la vita? Maria di Nazareth, donna di relazioni feconde, ci insegna la via della maternità feconda.

2.3. *Con Maria riscoprire la fecondità della vita filiale*

Nella prospettiva filiale, Maternità e filialità sono realtà talmente collegate da consentirci di affermare che «Maria è figlia per divenire madre

²⁷ Cf. PEDICO, *Maria di Nazaret*, 33.

²⁸ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità* (VFC), n.11, 2 febbraio 1994, in *Enchiridion Vaticanum (EV)*/14, Dehoniane, Bologna 1997, 391.

e, divenendo madre, realizza compiutamente la sua filialità. Ella mostra in tal modo la fecondità della vita filiale, il fatto cioè che la vita filiale non è la pura accoglienza passiva di un dono di grazia ultimamente estrinseco, ma è lo sbocciare sovrabbondante della grazia nel sempre rinnovato “ecomi” del figlio dinanzi al Padre». ²⁹

“Figlia sorella”, fiduciosa e disponibile al progetto di Dio, è diventata Madre di Gesù e di tutta l’umanità. Le parole di Gesù sulla croce: “Donna, ecco tuo figlio!”, e al discepolo: “Ecco tua madre!”, vengono a confermare la singolarità e l’universalità di questa maternità decisamente nuova in quanto passa da una maternità fisica ad una maternità spirituale ³⁰.

Inoltre, data la circostanza della consegna, la novità è segnata proprio dalle doglie di un nuovo parto. Gesù sulla croce sembra invitare sua madre addolorata a deporre il dolore per riscoprire la sua maternità più autentica, la sua capacità di amore. «In nome della maternità, Maria è aiutata a deporre quel dolore che vorrebbe essere totalizzante e a passare a un nuovo figlio, a un nuovo amore. Questa è la pasqua di Maria: maternità ferita e risorgente. Ferita e moltiplicata». ³¹ È un invito a vivere la vocazione materna come una risorsa per proteggere, custodire, rigenerare e far rifiorire la vita dove prevale la morte.

Oggi si avverte maggiormente la paura di generare, si teme di generare, perché implica il soffrire le doglie del parto e assumere giorno dopo giorno la responsabilità di accompagnare il lungo processo di crescita della creatura generata. Maria sotto la croce, in ascolto del Figlio, impara la maternità ospitale e rigenerativa.

Da lei si può apprendere ad essere spazio accogliente per i giovani; si può apprendere la maternità ferita dalle sofferenze del nostro mondo, ma generante perché accolta con amore. Ella è madre perché genera la nostra identità di figlia, sorella e madre e ci invita ad accogliere come lei la maternità come dono ³².

²⁹ STEFANO ZAMBONI, *Alcuni tratti della vita filiale*, in TREMBLAY – ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, 401.

³⁰ Cf. RÉAL TREMBLAY, *Voi, luce del mondo ... La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini*, Dehoniane, Bologna 2003, 124.

³¹ ERMES RONCHI, *Le case di Maria. Polifonia dell'esistenza e degli affetti*, Paoline, Milano 2006, 119.

³² Cf. *ivi*, 120.

La consegna del discepolo a Maria e di Maria al discepolo aiuta a capire il valore della maternità/filialità come dono e il potere dell'accoglienza reciproca. Secondo Ronchi, il principio mariologico dice che il criterio dell'accoglienza entra nella struttura stessa dell'esperienza cristiana: «a quanti l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12)³³.

Accogliere la maternità come dono implica, innanzitutto, gratitudine e impegno. Gratitudine per l'amore infinito del Figlio che ha voluto condividere con noi il suo tesoro più prezioso: sua Madre, la quale riceve la missione di prendersi cura di noi. Riconoscenza perché da questa consegna del Figlio, siamo associati alla missione materna con il compito di essere anche noi madri per tutte le persone che incontriamo sulla strada della vita. In questo senso, la maternità è un compito teso a generare vita in tutte le sue manifestazioni di amore, di cura, di custodia, di tenerezza, di servizio, di perdono ... Si tratta di una maternità in missione, perché si compie sulle strade dell'evangelizzazione.

Fin dall'inizio, la maternità è stata accolta da Maria come una missione. Basti pensare alla premura nell'andare ad Ain Karim e alla sollecitudine alle nozze di Cana, per comprendere il suo stile attivo, intraprendente, deciso e creativo. Come prima evangelizzata, diventa la prima evangelizzatrice, il prototipo di tutti i missionari del Vangelo. La Chiesa missionaria trova in Lei un modello straordinario ed è chiamata ad adeguare il proprio passo al suo ritmo³⁴.

Inoltre, la sua missione di Madre si è svolta nell'opera tipica dell'educazione di Gesù, condivisa con Giuseppe, il padre adottivo. In questo senso, la generatrice di Dio ne è anche l'educatrice³⁵.

Tutti questi elementi attestano che Maria è l'icona filiale per eccellenza, «icona che non basta scrutare e contemplare, ma che bisogna anche ascoltare e prendere come guida»³⁶. Infatti, Ella non si accontenta di par-

³³ Cf. *ivi*, 126.

³⁴ Cf. MARIA KO HA FONG, *Lectio divina su Lc 1, 39-45*, in *Theotokos. Ricerche interdisciplinari di Mariologia* 5(1997)1, 177-195.

³⁵ Per un approfondimento di Maria educatrice, cf. MARIA DOSIO ET ALII (a cura di), *"Io ti darò la maestra..." Il coraggio di educare alla scuola di Maria*. Atti del Convegno mariano Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma 27-30 dicembre 2004, LAS, Roma 2005.

³⁶ Cf. TREMBLAY, *Maria, modello materno di vita filiale*, 131.

tecipare alla generazione dei figli di Dio, bensì si impegna a educarli ad una vita filiale di qualità. Inoltre, ella risveglia nei figli la fede nella dignità della loro figliolanza divina e permette di riconoscerla e rispettarla ovunque ci sia una presenza umana, dallo stato embrionale fino alla morte naturale. In questo modo, l'esemplarità materna di Maria, vissuta in prospettiva filiale, interpella i figli a vivere la maternità come lei secondo tre modalità tipiche: la testimonianza filiale, l'accompagnamento nella crescita alla vita filiale per mettere al mondo il Figlio, vivendo come lui la volontà del Padre³⁷.

Queste annotazioni stimolano ad accogliere Maria come icona materna della vita filiale e, come dice Ronchi, accoglierla con il discepolo per ritrovare la nostra identità: «Il discepolo la prese con sé, tra i suoi beni preziosi. Evento che orienta ogni discepolo. Giovanni stabilisce il paradigma del nostro atteggiamento verso Maria. Non si tratta per Maria di ricevere protezione e ospitalità in casa dei discepoli: è lei che viene come ricchezza in deposito nelle case, come identità nella tua ricerca d'identità. Prendila tra le cose che ti dicono chi sei, lei è la tua definizione; prendila tra le cose più tue. Tu sei come Maria, persona annunciata; sei come Maria, casa di Dio; sei come Maria credente gioiosa; sei come lei, datore di vino e di gioia; sei come lei maternità ferita e generante; sei come lei, madre di Cristo e madre di infiniti figli. Tua identità. Maria è madre perché dice e genera la tua identità di credente».³⁸

Questo invito apre le prospettive per un cammino progressivo di identificazione con lei nel culto, nell'interiorizzazione dei suoi atteggiamenti per essere come lei, figlia, sorella e madre.

La prospettiva filiale vissuta sull'esempio di Maria è una via privilegiata per recuperare la grazia di unità, perché appunto nella sua filialità materna si abbracciano Dio che "è amore" e l'uomo oggetto di questo amore. Parafrasando Réal Tremblay, possiamo affermare che i figli non cesseranno mai di guardare la Madre glorificata nel suo Figlio, per riconoscervi la loro sorella-madre e il loro modello, la loro origine e il compimento insuperabile della loro identità.³⁹ Assumendo Maria come specchio di identità, si possono aprire vie feconde di un rinnovamento carismatico capaci di nuova evangelizzazione.

³⁷ Cf. *ivi*, 131-134.

³⁸ RONCHI, *Le case di Maria*, 123.

³⁹ TREMBLAY, *Maria, modello materno di vita filiale*, 135-136.

3. Con Maria impareggiabile maestra di rigenerazione filiale

Dal percorso tracciato fin qui si può dedurre che il riconoscimento di Maria come lo specchio della nostra identità è un invito ad essere, in qualche modo, il suo riflesso. In termini concreti vuol dire che, dopo avere contemplato il suo volto filiale, ci domandiamo: Cosa significa per noi oggi? Che cosa implica oggi essere figlia/figlio di Maria? Che cosa si potrebbe fare per tradurre in atteggiamenti e comportamenti la testimonianza filiale offerta da Maria? Quali sono gli aspetti indispensabili da curare per “ri-filializzare”⁴⁰ le nuove generazioni affidateci nella missione educativa?

Sono tutte domande che ci interpellano fortemente e ci invitano ad un pensare pratico se vogliamo passare dalla conoscenza alla vita. Alcuni elementi sono stati già indicati nella riflessione precedente. Non pretendo offrire delle risposte. Il discorso qui sarà più allusivo che espositivo e intende costituire uno strumento di lavoro da approfondire secondo i diversi contesti culturali. Nella prospettiva filiale, essere il riflesso della filialità mariana è assumere i tratti filiali, riprodurli nella vita personale e collaborare così a generarli nella vita delle giovani generazioni attraverso l'educazione.

3.1. Essere il riflesso del volto filiale di Maria

Essere il riflesso del volto filiale di Maria è essere testimoni di vita filiale. Nel trattare la figura di Maria come specchio della nostra identità filiale, sono stati indicati alcuni elementi essenziali su di Lei quale figlia, sorella e madre. A partire da qui, vorrei focalizzare tre aspetti che ritengo trasversali: la filialità, una *prospettiva unificante* della vita; ciò implica uno *spessore di vita spirituale* capace di qualificare e pertanto di rinnovare radicalmente la *dimensione relazionale e la missione*. Essi sono indispensabili per affrontare le sfide della cultura contemporanea da cristiani, quindi da figli che si riconoscono nel Figlio.

⁴⁰ Questo termine ri-filializzazione è stato utilizzato da Tremblay in riferimento alla ri-generazione filiale avvenuta nell'evento pasquale, visto come riconciliazione del Padre e del Figlio a beneficio d'ogni uomo. In questo modo, il sacramento della riconciliazione nella prospettiva filiale è vista come ri-generazione/ri-filializzazione (cf RÉAL TREMBLAY, *L'«innalzamento» del Figlio fulcro della vita morale*, Mursia, Roma 2001, 108-109).

Come abbiamo visto in precedenza, la filialità coinvolge tutta la vita di Maria e costituisce il suo modo più umano e più religioso di vivere. Il credente che si impegna ad essere riflesso del volto filiale di Maria quale “figlia prediletta” è persona interiormente unificata non da se stessa, ma dalla potenza dello Spirito. È capace di vivere in profonda comunione con il Padre facendo della sua volontà l’unica gloria. Presenta così un’alternativa al mondo spesso frammentato, preso nella voragine dell’attivismo stressante delle nostre città. In quest’ottica, il cristiano è capace di abitare il mondo vivendo in tutte le situazioni alla presenza di Dio. Non si lascia intimorire dal dramma dei tempi difficili. Anche se questo è un mondo colmo di contraddizioni e di sfide, è cosciente della sua creaturalità, ferita dal male, è vero, ma pur sempre realtà che Dio ama, terreno suo, in cui può essere rinnovata la semina della Parola perché torni a portare frutto⁴¹. In questo senso, la persona unificata non si sente mai sola e smarrita, perché si sa figlia, mai abbandonata né rigettata, anzi scelta e benedetta dal Padre fin dalla creazione del mondo. «Da qui scaturisce il vivo sentimento della provvidenza del Padre, che ha cura di tutti i suoi figli (cf *Mt* 6,25-34; *1Pt* 5,6) chiamandoli secondo il suo disegno alla gloria (cf *Rm* 8,28-30)»⁴². Di conseguenza, l’agire filiale è fatto di fede, di gratitudine, di lode, di fiducia, di speranza, di gratuità, di obbedienza, di amore.

Vivendo nella prospettiva filiale, il credente diventa progressivamente una persona *spiritualmente matura* poiché vive in comunione con il Padre, in profonda sintonia con lo Spirito Santo e si conforma gradualmente a Cristo per trovare in lui il criterio della scelta e dell’agire filiale. In questo percorso, la preghiera svolge un ruolo centrale, come per Gesù nel corso della sua esistenza terrena. Proprio la condizione dei figli, assunta fino in fondo, fa scaturire il desiderio di dialogo continuo con il Padre nella preghiera. Tale incontro, mediato dallo Spirito, permette la rigenerazione continua della filialità, perché essa non è statica: l’agire del credente conduce a diventare sempre più simile al Figlio in un processo dinamico, con momenti di luce e d’ombra, sempre in salita. In questo senso, il cristiano è una persona aperta alle sorprese di Dio, all’imprevedibile che lo rende

⁴¹ Cf. XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Messaggio al popolo di Dio* n. 6, in http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20121026_message-synod_it.html, (14-06-2013); CARLO MOLARI, *La costituzione pastorale del Vaticano II. Novità non ancora accolte*, in *Note di Pastorale Giovanile* 42(2013)4,70.

⁴² ZAMBONI, *Alcuni tratti della vita filiale*, 389.

flessibile e disponibile a seguire il progetto di Dio a qualunque costo. È proprio nella preghiera che si affina la docilità allo Spirito, che permette il discernimento dell'agire filiale, alimentato dalla frequentazione dei sacramenti, specie dell'Eucaristia e della riconciliazione⁴³.

Vivendo così nella logica pasquale, quindi seguendo la *via* e la *forma crucis*,⁴⁴ il cristiano trova la forza per abitare con serenità i nuovi areopaghi della cultura contemporanea ed essere in essi testimone credibile.

Il terzo aspetto da focalizzare è che la prospettiva filiale immette il credente in una *rete relazionale* quale fa dell'essere filiale un soggetto ecclesiale della Chiesa-comunione⁴⁵. La struttura relazionale della persona è una chiave di lettura della struttura ecclesiale del dono della figliolanza incarnata da Maria. In questo contesto, l'educatrice o l'educatore è chiamato ad essere testimone del volto del Padre vivendo la filialità sull'esempio di Maria sorella e Madre, icona perfetta del Figlio.

Oltre alla testimonianza, che cosa si potrebbe fare per collaborare a questa rigenerazione filiale? Tra la molteplicità delle risposte, a mio avviso, penso che una delle vie privilegiate sia proprio la necessità di educarci ed educare alla vita filiale.

3.2. *Educarci ed educare alla vita filiale*

Com'è stato affermato in precedenza, educare alla vita filiale richiede innanzitutto l'impegno di conoscerne i tratti specifici per collaborare a farli emergere in un processo dinamico di crescita. Descrivendo questi tratti, Zamboni⁴⁶ afferma che occorre una "forma" ben riconoscibile intorno alle tre dimensioni della vita cristiana: *diakonia*, *koinonia* e *martyria*.

⁴³ Cf. *ivi*, 391-393. Nella prospettiva filiale, il *battesimo* e la *crisima* sono considerati come porta d'entrata nella filiazione; l'Eucaristia come approfondimento e sviluppo della vita filiale; la Riconciliazione come ri-generazione/ri-filializzazione. Per una rilettura dei sacramenti in quest'ottica si può consultare: TREMBLAY, *L'«innalzamento» del Figlio*, 97-111; CORRADO CANNIZZARO, *Il battesimo e la crisima: porta d'entrata nella filiazione*, in TREMBLAY – ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, 323-343; TREMBLAY, *L'Eucaristia, approfondimento e sviluppo della vita filiale*, in TREMBLAY – ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, 345-363.

⁴⁴ Cf. RÉAL TREMBLAY, *La croce gloriosa, realizzazione e fondamento del disegno divino di filiazione*, in TREMBLAY – ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, 141-163.

⁴⁵ Cf. JULES MIMEAULT, *La vita ecclesiale: fratellanza, sponsalità e maternità*, in TREMBLAY – ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio*, 365-386.

⁴⁶ Cf. ZAMBONI, *Alcuni tratti della vita filiale*, 388-403.

Questa forma filiale è sostenuta e alimentata dalla creatività dello Spirito e dalla preghiera di cui Maria è icona perfetta. In questo contesto, l'autore sostiene che «l'agire dei figli può essere concepito come un progressivo *generare il Figlio nel mondo*». E aggiunge «*Preghiera, servizio, comunione e testimonianza fino al martirio* sono convergenti in quest'unica opera: rendersi disponibili allo Spirito per poter rivestirsi del Figlio, rispondendo sì all'appello del Padre»⁴⁷.

Seguendo questa istanza, si evince che non può ignorare questi tratti il processo educativo teso verso la rigenerazione filiale/ri-filializzazione alla scuola di Maria. Per questo, educarci ed educare alla vita filiale implica educare alla relazionalità come asse trasversale che diventa *preghiera* nella relazione con Dio, *comunione, servizio e testimonianza fino al martirio* nella relazione con l'altro. Offro solo alcuni spunti su ciascuno dei termini in vista di un ulteriore approfondimento nei diversi contesti ed ambienti educativi.

Educarci ed educare alla preghiera come respiro della vita filiale è, da un lato, riappropriarsi e rafforzare l'identità filiale; dall'altro, potenziare l'identità filiale è riscoprire il valore della paternità/maternità nel processo di crescita della persona. Quindi, la preghiera lungi dall'essere un solipsismo intimistico o una ripetizione noiosa di formule vuote, è un rivolgersi a Dio come Padre buono⁴⁸ e misericordioso, come ha insegnato Gesù. Così, la preghiera è un modo di essere, è la capacità di pronunciare, da una parte, una parola di fede: "io credo in te"; dall'altra, è ascoltare una parola generatrice: "Tu sei il mio Figlio". Si tratta di un dialogo che fa emergere l'alterità nella realtà più profonda e si apre, pertanto, alla fiducia reciproca. Con il Figlio in preghiera, «i figli sanno di avere ricevuto tutto dal Padre, sanno che nulla di buono e di vero vi è in loro che non sia dono dall'Alto. Perciò offrono se stessi totalmente, perché solo in una tale offerta possono davvero accogliere il dono del loro essere»⁴⁹.

⁴⁷ *Ivi*, 402.

⁴⁸ Utilizzo l'aggettivo "buono" per indicare la nostra consapevolezza che nella società odierna, il tema della paternità non è pacifico, poiché si tende sempre più a parlare di una società senza padre, o di una paternità plurale sempre più sul versante peggiorativo come paternità "dissociata", "aggiuntiva", "congelata" o addirittura "nata morta". Queste espressioni alludono alle problematiche legate al divorzio, all'aborto, alla fecondazione assistita eterologa (inseminazione artificiale, utero in affitto, inseminazione con lo sperma congelato di un padre defunto ecc). Per saperne di più si può consultare LACROIX, *Passatori di vita*. 252-274.

⁴⁹ ZAMBONI, *Alcuni tratti della vita filiale*, 393.

In questa dinamica, la preghiera si fa affidamento e forza rigeneratrice dell'altro, perché diventare figlio o figlia in senso pieno non è solo gridare "Abba Padre", ma anche dire "Padre nostro"⁵⁰. Quindi, educare alla preghiera, nella prospettiva filiale, è aprirsi alla ricchezza della relazionalità sia a livello verticale, nella relazione con l'Altro (Dio uno e trino), sia a livello orizzontale nella relazione con gli altri (persone e tutto il creato). In questo percorso diventa centrale la riscoperta della funzione sacramentale nella vita delle generazioni in crescita e negli adulti; in modo particolare, la valorizzazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana come processo per la rigenerazione filiale, cioè per la realizzazione di se stessi in quanto figli.

Maria, persona relazionale, invita all'apertura al Trascendente e al rispetto dell'altro. Come prima discepola del Figlio, assume la sua preghiera e diventa, anche lei, maestra di preghiera. Dall'annunciazione alla visita, da Cana al Golgota, dalla Pasqua alla Pentecoste, ella rivela la sua esperienza del volto di Dio, trascendente e condiscendente, misericordioso, tenero, solidale, traboccante di amore, santo, potente, perseverante, fedele⁵¹. La sua esperienza è una chiamata per gli educatori ad elaborare itinerari di fede che aiutino le giovani generazioni a fare un'esperienza profonda di Dio per essere, a loro volta, riflesso luminoso di filialità.

Un secondo aspetto del processo di rigenerazione filiale da focalizzare è l'impegno di *educarci ed educare alla relazionalità* che deve diventare comunione dei figli (*koinonia*). «Colui che è figlio viene costantemente conformato nello Spirito a colui che è il primogenito tra molti fratelli (cf *Rm* 8,29). L'unione al Figlio cresce simultaneamente e proporzionalmente all'unione con gli altri figli. Ciò significa che non solo la relazione con Dio consente la comunione con i fratelli, ma anche l'amore reciproco permette al rapporto che l'uomo instaura con Dio di essere autenticamente filiale»⁵².

Maria ha vissuto pienamente questa reciprocità di rapporti. La sua persona non si comprende senza l'altro. In quanto persona essenzialmente relazionale a Dio e al prossimo, invita gli educatori a formare alla solida-

⁵⁰ Cf. LACROIX, *Passatori di vita*, 295.

⁵¹ Cf. STEFANO DE FIORES, *Maria modello antropologico di una società che si rinnova*, in MAURIZIO ALOISE – STEFANO DE FIORES – PINO SILVESTRE (a cura di), *Maria segno e modello della nuova umanità riconciliato in Cristo*. Atti del 24° colloquio internazionale di mariologia, Torre di Ruggiero (Catanzaro) 28-30 settembre 2008, Edizioni AMI, Roma 2010, 108.

⁵² ZAMBONI, *Alcuni tratti della vita filiale*, 395.

rietà e all'amore. Ciò implica la necessità di rompere barriere e steccati per creare ponti e collegamenti, lavorare in rete, comunicare con gli altri. Il rinnovamento della società passa da Maria secondo questa duplice polarità: apertura al Trascendente in cui si acquieta l'anelito dell'animo umano e relazionalità in cui la persona diventa compiutamente se stessa. È un passaggio obbligato dall'io individualistico alla persona costituita dalla relazione. Come persona comunionale, Maria spinge alla solidarietà con tutti. Come Madre, partecipa pienamente al sogno tanto caro al Figlio di promuovere l'unità tra i credenti (cf *Gv* 17, 10.20)⁵³.

Educare alla relazione filiale è, infine, accompagnare le nuove generazioni a scoprire che l'unità dell'amore vissuta tra i figli è il criterio della verità del loro stesso essere figli. Pertanto, facendo l'esperienza di vivere in autentica fraternità, potranno incarnare una filialità effettiva e al tempo stesso manifestare in essa il loro autentico volto di discepoli del Figlio (cf *Gv* 13,35).⁵⁴

Dinanzi a tutte le difficoltà che impediscono di raggiungere la pace nel mondo, di creare comunione e collaborazione nelle società, nelle famiglie e nelle nostre comunità, Maria educa a non indietreggiare, a non scoraggiarsi, a credere ogni giorno nel progetto di comunione che Dio ha su ciascun membro della Chiesa. La presenza di Maria sprona a costruire comunità educanti nella perseveranza e nella pazienza dell'ascesi dell'agape filiale che predispone al dono incondizionato di sé⁵⁵. Per questo, è anche importante educare al *servizio*.

Secondo le parole stesse del Figlio, il servizio è la nota dominante del suo essere nel mondo, è la modalità secondo la quale vive la sua filialità: «io sto in mezzo a voi come colui che serve» (*Lc* 22,27; cf *Mt* 20,28; *Gv* 1,1-20). «Nell'esser-servo di Gesù si può rinvenire allora la "forma" della sua vita filiale, la manifestazione del suo essere-rivolto-al Padre e del suo amore "fino alla fine" per i suoi».⁵⁶ Anche qui si vede la dimensione unificante della prospettiva filiale in un unico movimento verso Dio e verso gli altri.

⁵³ Cf. DE FIORES, *Maria modello antropologico*, 118-119.

⁵⁴ Cf. ZAMBONI, *Alcuni tratti della vita filiale*, 397.

⁵⁵ Cf. CERVERA JESÚS CASTELLANO, *Comunione e collaborazione con Maria al progetto di Dio. Dimensioni e compiti*, in IGNACE LA POTERIE – ERMANNIO TONIOLO (a cura di), *Come collaborare con Maria al progetto di Dio. Principi e proposte*. V Convegno mariano per operatori pastorali, Centro della Cultura Mariana "Mater Ecclesiae", Roma 1985, 153-154.

⁵⁶ ZAMBONI, *Alcuni tratti della vita filiale*, 394.

Quindi, *educarci ed educare al servizio* nella prospettiva filiale, non è solo un educare al volontariato sporadico o alla solidarietà filantropica in alcune occasioni. Sebbene questi aspetti siano importanti, l'educazione al servizio alla sequela di Cristo è più esigente. Si tratta di un'educazione che abilita la persona a farsi prossimo come Gesù ci insegna nella parabola del buon samaritano, cioè ad essere attenti a superare la fretta dell'attivismo legalista per accorgersi dell'altro che è sul nostro cammino e che invoca aiuto; lasciarsi prendere dalla compassione e averne cura. L'intensità del servizio filiale assume la connotazione dell'amore di Cristo, dove il "fino alla fine" va inteso non solo come perseveranza temporale bensì come *totalità, irrevocabilità e gratuità* del dono di sé all'altro⁵⁷.

Maria ha assunto fino in fondo questo stile di servizio filiale. In questo tempo di globalizzazione, Lei ci educa e ci chiama ad educare i giovani a fermare e sconfiggere le solidarietà di morte per promuovere una vita all'insegna del servizio dei fratelli e sorelle, senza sfruttamento, indifferenza e odio. La persona che segue Cristo nel servizio dell'educazione è talmente disponibile e aperta al progetto del Padre che diventa sua collaboratrice, come Maria, nel dono totale, irrevocabile e gratuito di sé, unendosi al Figlio nell'opera di salvezza dell'umanità.⁵⁸

Il tema della testimonianza è stato già sfiorato quando abbiamo evocato la necessità di essere il riflesso del volto filiale di Maria. Ma, vista la sua importanza, lo riprendiamo brevemente in chiave di filialità, per coglierne la profondità a partire dall'esperienza umana di Gesù, il Figlio. Egli stesso, nelle ore drammatiche della sua vita, indica la testimonianza alla verità come il senso profondo della sua missione. Si tratta della verità del suo rapporto con il Padre; per questo si parla di testimonianza filiale. Tale testimonianza raggiunge il suo culmine sulla croce. Perciò, Gesù fa della croce la finalità in cui si inverte la sua missione, cioè il coronamento del suo itinerario di obbedienza filiale.

Da questa prospettiva, *educarci ed educare alla testimonianza filiale* è innanzitutto accompagnare la persona alla scoperta, all'accettazione e all'accoglienza serena di sé nel limite della sua creaturelità e nella pienezza della sua verità filiale. Di fatto, solo nella sequela del Figlio, i discepoli possono realizzare la verità di se stessi e con la loro stessa esistenza rendere

⁵⁷ Cf. *l.cit.*

⁵⁸ Cf. DE FIORES, *Maria modello antropologico*, 120.

accessibile anche agli altri questa verità. Dunque, essi sono figli nel Figlio in quanto sono resi figli dallo Spirito. «Ciò significa che la sua verità, la sua identità, è di essere il dono della sua persona fino al sangue, dono che consiste essenzialmente nel testimoniare la verità, cioè l'amore del Padre *pro nobis*, e di essere così la strada che dà accesso a questo amore»⁵⁹.

Un secondo elemento dell'educazione alla testimonianza filiale è l'urgenza di condurre le nuove generazioni a riscoprire e valorizzare la *via cruciforme* della crescita. In un mondo che tende a fuggire dalla croce, a cancellare ogni traccia di dolore e a rimuovere ogni limite dall'esistenza umana, aiutare i figli a cogliere il senso della croce, rappresenta un'occasione unica di crescita e di maturazione. Anzi, le varie difficoltà vissute, in questa logica sono una possibilità e uno stimolo per sviluppare le proprie risorse e acquisire competenze che permettono di abitare le contraddizioni e vivere in modo migliore la propria esistenza.

La via mariana della testimonianza è quella del dono totale di sé associandosi nell'offerta del Figlio fino alla croce. Ai piedi della croce Maria insegna la forza e il coraggio di chi non ha avuto sconti sul prezzo della sofferenza. Insegna come si vive il tempo della croce, come si sta ai piedi delle infinite croci dove Cristo è ancora crocifisso nei suoi fratelli. Il credente che viene educato alla testimonianza filiale secondo la via mariana raggiunge la consapevolezza che il «Signore proteggerà sempre i suoi figli, ma non dalla sofferenza, bensì nella sofferenza. Come ha protetto Gesù il suo figlio non dalla morte, ma nella morte».⁶⁰ Questa convinzione alimentata dai sacramenti, specialmente dall'Eucaristia, "pane dei figli", abiliterà il credente ad affrontare ogni circostanza - favorevole o avversa - senza lasciarsi dominare negativamente da essa o dal calcolo puramente umano, ma accogliendola dalle mani di un Padre che ama e non abbandona mai i figli⁶¹.

4. Conclusione

Al termine di questa riflessione appena abbozzata, ribadisco una delle idee portanti del seminario: «ogni creatura umana è chiamata a partecipare

⁵⁹ REAL TREMBLAY, "Ma io vi dico ...". *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, Dehoniane, Bologna 2005, 171.

⁶⁰ RONCHI, *Le case di Maria*, 129.

⁶¹ Cf. CANNIZZARO, *Il battesimo e la cresima: porta d'entrata nella filiazione*, 338.

alla filialità di Gesù, il Figlio di Dio e Figlio di Maria; ognuno ha il diritto che le venga riconosciuta tale identità e che le si dia un aiuto appropriato per viverla ed esprimerla». È un appello a tutti gli educatori a lasciarsi sorprendere dallo stupore di essere figli nel Figlio e coniugare la mistica dello stupore e l'etica dell'impegno,⁶² restituendo così alle nuove generazioni il diritto di accedere all'identità filiale percorrendo la via mariana dell'educazione. Questa potrebbe essere una via feconda per un rinnovamento carismatico a favore della nuova evangelizzazione. Non stanchiamoci di percorrerla.

⁶² Cf. ERMES, RONCHI, *Lo stupore di essere figli. Quando pregate dite: Padre (Luca 11,2)*, in MIRKO BELLORA (a cura di), *La macina e la cetra*, Parrocchia S. Maria del Suffragio, Milano 2003, 77.

L'ESPERIENZA DELLA FILIALITÀ MARIANA E I RISVOLTI EDUCATIVI NEL SISTEMA PREVENTIVO DI SAN GIOVANNI BOSCO

PIERA RUFFINATTO¹

1. Introduzione

«Di tutto siamo debitori a Maria»². Questa è una delle espressioni più note pronunciate da don Giovanni Bosco circa Maria Ss.ma e la sua azione materna nella sua vita e nella storia della Congregazione salesiana. Un'affermazione che nella sua radicalità porta a costatare come, per comprendere lui e la sua opera, sia impossibile prescindere dalla relazione con Maria.

Gli effetti di tale rapporto, infatti, non riguardano soltanto le imponenti realizzazioni da lui attuate con l'aiuto costante della Madre di Dio, quali la costruzione della Basilica a lei dedicata, la fondazione della Congregazione Salesiana e dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, l'espansione della Congregazione in Italia e all'estero realizzando case, scuole, collegi per l'educazione dei giovani più poveri e bisognosi. Tutto ciò, è vero, ha del prodigioso e dimostra il ruolo decisivo di Maria nella storia della Congregazione salesiana, tuttavia non restituisce compiutamente l'efficacia della sua maternità spirituale.

L'esperienza mariana di don Bosco, che motiva e illumina il senso delle sue realizzazioni, è vissuta nel suo intimo e consiste in una percezione quasi sensibile di sentirsi figlio di Maria, da Lei guidato e sostenuto durante tutta la vita. Su questa esperienza, che lo supera e lo precede, egli costruisce la sua vita e la sua missione. In questa cornice giustifica la fondazione della Congregazione salesiana come opera di Maria.

L'esperienza della sua figliolanza mariana è anche il cuore del suo

¹ Docente di Metodologia dell'Educazione presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium*.

² EUGENIO CERIA, *Memorie Biografiche di Don Giovanni Bosco*, vol. XVII, SEI, Torino 1939, 510 (d'ora in poi abbrevierò MB seguito dal numero del volume e della pagina).

metodo preventivo, finalizzato a fare dei giovani veri figli di Dio con l'aiuto di Maria.

In questo contributo mi propongo di approfondire tale atteggiamento che caratterizza la spiritualità di don Bosco cercando anche di cogliere gli effetti che da essa scaturiscono in vista della sua missione educativa. Mi lascerò guidare da alcuni interrogativi: Qual è l'esperienza di filialità mariana vissuta da don Bosco e come si manifesta? In che modo l'esperienza vissuta da don Bosco permea la sua proposta educativa nell'Oratorio di Valdocco e com'è compresa e vissuta dai giovani? Quali sono le conseguenze della dimensione mariana della spiritualità di don Bosco sulla pratica educativa del Sistema preventivo?

Per comprendere il modo caratteristico con cui don Bosco visse il suo essere figlio di Dio e figlio di Maria, si dovrà prima sondare la sua esperienza, collocandola nel contesto delle sue relazioni familiari e della sua cultura. In ordine a tale indagine, è indispensabile rileggere le *Memorie dell'Oratorio*, uno degli scritti autobiografici più preziosi del santo.

In seguito, si tratterà di giustificare se e in che senso la filialità mariana è via privilegiata di educazione preventiva. Infine, si cercherà di documentare come la filialità mariana vissuta dall'adulto educatore è sorgente di paternità e maternità educativa e diviene esperienza decisiva per l'acquisizione della propria identità di educatore/educatrice salesiano/a.

Tra le diverse fonti a disposizione utilizzerò quelle che presentano con maggior evidenza la preoccupazione educativa e formativa di don Bosco: scritti biografici, operette di formazione religiosa e di preghiera, opuscoli d'istruzione e devozione sul culto di Maria Ausiliatrice.

Per illustrare l'efficacia trasformatrice della filialità mariana rivisterò l'esperienza educativa dei tre giovani di cui don Bosco scrisse la biografia: Michele Magone (1861), Domenico Savio (1859) e Francesco Besucco (1864), cercando di evidenziare i diversi percorsi proposti loro per coltivare nella propria vita un atteggiamento autentico di filialità mariana. Il periodo cui si riferiscono tali biografie coincide con gli anni nei quali don Bosco consolida e sviluppa il metodo preventivo consegnandolo in scritti di "pedagogia narrativa" di particolare intensità e importanza. È questo il motivo per cui ho privilegiato l'utilizzo di tali fonti tralasciandone altre che, sicuramente, avrebbero potuto arricchire e completare l'indagine soprattutto in prospettiva longitudinale.

2. Le radici della filialità mariana in Giovanni Bosco

Per indagare l'esperienza di filialità mariana vissuta da don Bosco, attingiamo alla fonte delle *Memorie dell'Oratorio*, uno degli scritti più personali del santo, «eccezionale documento di pedagogia esperienziale»³ in cui egli mette in atto una rilettura e una riconfigurazione del suo passato in chiave teologica e pedagogica⁴.

Dalla fonte emerge che l'esperienza mariana non solo costituisce uno dei ricordi più antichi di don Bosco⁵, ma è un filo rosso che guida e orienta tutta la sua personale vicenda e quella della nascita dell'Oratorio.

All'interno di tale vissuto, spicca per importanza il ruolo svolto dalla madre Margherita Occhiena. Privato a soli due anni della presenza del padre, morto prematuramente, per Giovanni l'esperienza della filialità rimane indissolubilmente legata alla madre che sa abilmente orientare la mente e il cuore del figlio a sentire vicino e presente Dio Padre, Creatore e Provvidente, e indirizzarlo a una devozione mariana semplice e vitale, offrendosi con la sua maternità forte e dolce quale riuscita mediazione all'incontro con la Madre di tutti i cristiani e dell'umanità.

Nei punti seguenti cercherò di far emergere tale presenza lasciando parlare le *Memorie* per descrivere la relazione filiale di don Bosco con Maria Ss.ma.

La cornice storico-spirituale entro cui si colloca tale ricerca è quella della religiosità popolare respirata ai Becchi, suo luogo di nascita, a Chieri, dove egli fu studente nelle scuole pubbliche e seminarista, infine al Convitto ecclesiastico di Torino, esperienza che racchiude il suo primo tirocinio pastorale. Una religiosità umile e semplice, lontana da teorizzazioni; sobria e discreta, molto vicina allo stile relazionale che caratterizzava i rapporti familiari di quei tempi: poche manifestazioni esteriori, fermezza nell'esigere temperata da una tenerezza contenuta.

³ PIETRO BRAIDO, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, LAS, Roma 1999, 135.

⁴ Cf. ALDO GIRAUDO, *L'importanza storica e pedagogico-spirituale delle Memorie dell'Oratorio*, in GIOVANNI BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*. Saggio introduttivo e note storiche a cura di Aldo GIRAUDO, LAS, Roma 2011, 11 (d'ora in poi MO).

⁵ Cf. PIETRO STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. II. *Mentalità religiosa e spiritualità*, LAS, Roma 1981², 147.

2.1. "Presomi con bontà per mano". La rivelazione della maternità di Maria nel sogno dei nove anni

Le tre decadi in cui sono organizzate le *Memorie dell'Oratorio* sono precedute da un preludio assai importante, perché di qui prende avvio la storia dell'Oratorio che il narratore fa coincidere con le sue vicende personali⁶. Ebbene, in questo inizio fuori testo, è determinante la presenza e il ruolo di Maria Ss.ma. Don Bosco infatti, quasi a suggellare il carattere mariano legato alle sue origini, fa coincidere la sua nascita con il 15 agosto, solennità dell'Assunzione di Maria⁷.

All'evento della nascita segue, come un ricordo doloroso ma pervaso di serena fede cristiana, la morte del padre. Subito dopo è narrato il racconto del sogno cosiddetto dei "nove anni"⁸.

⁶ Cf. GIRAUDDO, *L'importanza storica*, in MO, 21-22.

⁷ In realtà sui registri parrocchiali e sui documenti civili la data di nascita è il 16 agosto (cf. *ivi*, 58 nota 6).

⁸ A quell'età ho fatto un sogno, che mi rimase profondamente impresso nella mente per tutta la vita. Nel sonno mi parve di essere vicino a casa in un cortile assai spazioso, dove stava raccolta una moltitudine di fanciulli, che si trastullavano. Alcuni ridevano, altri giocavano, non pochi bestemmiavano. All'udire quelle bestemmie mi sono subito lanciato in mezzo di loro adoperando pugni e parole per farli tacere. In quel momento apparve un uomo venerando in virile età nobilmente vestito. Un manto bianco gli copriva tutta la persona; ma la sua faccia era così luminosa, che io non potevo mirarlo. Egli mi chiamò per nome e mi ordinò di pormi alla testa di que' fanciulli aggiungendo queste parole: - Non colle percosse ma colla mansuetudine e colla carità dovrai guadagnare questi tuoi amici. Mettiti adunque immediatamente a fare loro un'istruzione sulla bruttezza del peccato e sulla preziosità della virtù. Confuso e spaventato soggiunsi che io era un povero ed ignorante fanciullo incapace di parlare di religione a que' giovanetti. In quel momento que' ragazzi cessando dalle risse, dagli schiamazzi e dalle bestemmie, si raccolsero tutti intorno a colui, che parlava.

Quasi senza sapere che mi dicessi, - Chi siete voi, soggiunsi, che mi comandate cosa impossibile? Appunto perché tali cose ti sembrano impossibili, devi renderle possibili coll'ubbidienza e coll'acquisto della scienza. - Dove, con quali mezzi potrò acquistare la scienza? - Io ti darò la maestra sotto alla cui disciplina puoi diventare sapiente, e senza cui ogni sapienza diviene stoltezza.

- Ma chi siete voi, che parlate in questo modo?

- Io sono il figlio di colei, che tua madre ti ammaestrò di salutar tre volte al giorno.

- Mia madre mi dice di non associarmi con quelli che non conosco, senza suo permesso; perciò ditemi il vostro nome.

- Il mio nome dimandalo a Mia Madre. In quel momento vidi accanto di lui una donna di maestoso aspetto, vestita di un manto, che risplendeva da tutte parti, come se ogni punto di quello fosse una fulgidissima stella. Scorgendomi ognor più confuso nelle mie dimande e risposte, mi accennò di avvicinarsi a Lei, che presomi con bontà per mano, e guarda, mi disse. Guardando mi accorsi che quei fanciulli erano tutti fuggiti, ed in loro vece vidi una moltitudine di capretti, di cani, di gatti, orsi e di parecchi altri animali. - Ecco il tuo campo, ecco dove devi lavorare. Renditi umile, forte, robusto; e ciò che in questo momento vedi succedere di questi animali, tu dovrai farlo pei figli miei. Volsi allora lo sguardo ed ecco invece di animali feroci apparvero altrettanti mansueti agnelli, che tutti saltellando correvano attorno belando come per fare festa a quell'uomo e a quella signora.

A quel punto, sempre nel sonno, mi misi a piangere, e pregai quello a voler parlare in modo da capire, perciocché io non sapeva quale cosa si volesse significare. Allora Ella mi pose la mano sul capo dicendomi: A suo tempo tutto comprenderai. Ciò detto un rumore mi svegliò (*ivi*, 62-63).

La prima scena del sogno è polarizzata attorno all'*uomo venerando* che lo chiama per nome, gli ordina di porsi alla testa dei fanciulli schiamazzanti e gli offre un'indicazione su come comportarsi nei loro confronti: «Non colle percosse ma colla mansuetudine e colla carità dovrai guadagnare questi tuoi amici. Mettiti adunque immediatamente a fare loro un'istruzione sulla bruttezza del peccato e sulla preziosità della virtù».

Nella seconda parte della narrazione, entra in scena la *donna di maestoso aspetto* che è la chiave di tutto il sogno. È infatti grazie a lei che Giovanni conosce il nome del misterioso personaggio: «Io sono il Figlio di Colei che tua madre ti ammaestrò di salutare tre volte al giorno». Gesù si presenta come il Figlio di Maria, quasi a offrire al piccolo orfano il ricordo rassicurante di una mamma, dalle cui labbra ha imparato a pregare e invocare la Madre celeste. Il Figlio di Dio si rivolge a Maria con l'appellativo "mia madre" e lascia a lei la conduzione di ciò che segue. È dunque in forza del suo essere madre che Maria assume nel racconto un preciso ruolo.

Tra i compiti primari di una madre vi è quello dell'educazione ed istruzione dei figli. È lei, infatti, che li dischiude alla vita, ponendosi come mediazione tra loro e il mondo al quale essa li ha generati. È dunque per esprimere al meglio questo suo compito che Maria è presentata a Giovanni come la maestra sotto la cui ferma guida egli acquisterà la sapienza.

Alla reazione confusa e spaventata del ragazzo, la Madonna risponde con comprensione e bontà. Come madre, sa che nulla può meglio calmare un bimbo agitato che il contatto fisico e la parola calma e rassicurante. Per questo, narra lo scrivente: «Presomi con bontà per mano, e guarda, mi disse. Guardando mi accorsi che quei fanciulli erano tutti fuggiti, ed in loro vece vidi una moltitudine di capretti, di cani, di gatti, orsi e di parecchi altri animali. - Ecco il tuo campo, ecco dove devi lavorare. Renditi umile, forte, robusto; e ciò che in questo momento vedi succedere di questi animali, tu dovrai farlo pei figli miei».

Maria conduce Giovanni nel campo dell'educazione giovanile e gli affida il compito di cambiare i lupi in agnelli, ovvero assumere la missione educativa nella sua forma più integrale che si esprime nella generazione interiore delle persone. Questa gravosa consegna, tuttavia, potrà compiersi perché la stessa Madre di Dio se ne farà garante: «A suo tempo tutto comprenderai». È una solenne dichiarazione che l'opera nascente si svilupperà grazie al suo patrocinio e aiuto.

La Vergine compare ancora in sogno a Giovanni il 13 ottobre 1844⁹. Quasi a continuare un discorso lasciato in sospeso, Ella si presenta come la chiave di lettura di eventi collegati al primo sogno che però superano la possibilità di comprensione di don Bosco. Egli, infatti, lo definisce come «un'appendice di quello fatto ai Becchi quando avevo nove anni»¹⁰.

Il narratore sogna di trovarsi in mezzo a molti animali e pieno di spavento vuole fuggire quando una Signora, vestita da pastorella, si mette alla testa dello strano gregge precedendolo. Ella guida il cammino attraverso alcune tappe e ad ogni fermata svariati di quegli animali si trasformano in agnelli. La destinazione cui giunge il drappello è un vasto cortile con un porticato alla cui estremità vi è una chiesa. Intanto, altri animali si trasformano in agnelli e giungono alcuni pastorelli per custodirli, ma dopo poco tempo se ne ripartono. In quel momento alcuni di quegli agnelli, con meraviglia dello scrivente, si trasformano in pastorelli e si prendono cura degli altri. Questi poi crescono di numero tanto che ad un certo punto si dividono e vanno altrove per raccogliere altri animali e guidarli in nuovi ovili.

La pastorella infine invita don Bosco ad osservare il campo nel quale sono giunti: «Allora vidi una stupenda ed alta chiesa [...] Nell'interno di quella chiesa era una fascia bianca, in cui a caratteri cubitali era scritto: *Hic domus mea, inde gloria mea*».

L'intervento materno di Maria accompagna il giovane, ormai novello sacerdote, a comprendere il progetto di Dio sulla sua vita e sull'opera salesiana. Entro questo orizzonte il ruolo di Maria diviene centrale. È lei, infatti, che si mette alla testa del gregge e, come pastora, lo conduce verso una sede stabile, Valdocco, nel cui centro sorgerà la chiesa a lei dedicata, sito che, nella solennità di questa visione, rappresenta anche lo scopo della Congregazione salesiana nascente e il progetto ad essa consegnato: la cura della salvezza integrale della gioventù.

Dopo questo solenne preludio, il sipario aperto sul soprannaturale si chiude e don Bosco continua la narrazione delle sue *Memorie* descrivendo la semplice vita trascorsa ai Becchi, sotto lo sguardo vigile e saggio della madre, Margherita, e in compagnia dei suoi piccoli amici per i quali istituisce una sorta di "oratorio festivo", prima embrionale attuazione del

⁹ Cf. *ivi*, 134-135.

¹⁰ *Ivi*, 134.

sogno dei nove anni. Accostiamo più da vicino la figura di questa madre, così importante per la formazione dei figli, e prima vera mediatrice all'incontro di Giovanni con la Madre di Dio.

2.2. *Alla scuola di Margherita, madre esemplare e maestra di preghiera*

Il sostantivo “madre”, poi trasformato nel più familiare “mamma”, è il più appropriato per descrivere l'identità e la missione di Margherita Occhiena, la mamma di don Bosco¹¹.

Margherita, invero, prima di ogni altra cosa, fu per i suoi figli vera madre. Paradossalmente, si può dire che in lei la vocazione alla maternità superò in consapevolezza e durata quella alla sponsalità. La scelta di legarsi in matrimonio con Francesco, infatti, comportava l'accoglienza di Antonio quale figlio adottivo. Verso questo bambino, segnato nel carattere dalla precoce mancanza della mamma naturale, ella si impegnò ad essere una “seconda madre”, circondandolo di affetto materno ed accettando pazientemente e saggiamente le inevitabili difficoltà relazionali che si vennero a creare senza mai discriminare, ma anzi, cercando il più possibile di mediare in favore del figlio che, secondo i momenti, aveva maggior bisogno¹².

In seguito, rimasta vedova all'età di 29 anni, Margherita unificò tutta la sua esistenza attorno alla consapevolezza del compito materno che da allora in poi le spettava. Alla proposta dei parenti di risposarsi, non esitò a giustificare così il suo rifiuto: «Dio mi ha dato un marito e me l'ha tolto; morendo egli mi affidò tre figli, ed io sarei madre crudele, se li abbandonassi nel momento in cui hanno maggior bisogno di me». E siccome le fu replicato che i suoi figli sarebbero stati affidati a un buon tutore, che ne avrebbe avuto gran cura, ribatté: «Il tutore è un amico, io sono la madre de' miei figli; non li abbandonerò giammai, quando anche mi si volesse dare tutto l'oro del mondo»¹³.

¹¹ Così è ricordata mamma Margherita ai Becchi, terra natale di don Bosco: «Contadina di grande coraggio e viva fede nella Provvidenza, crebbe i figli secondo il Vangelo con ragione religione e amore. Intuendo la vocazione di Giovanni, dal racconto dei sogni misteriosi, formò il cuore di lui alla carità verso Dio e i giovani più poveri. Volontaria e cooperatrice all'Oratorio, fu per tutti “Mamma Margherita” e tale resta per tanti ragazzi di Europa, America, Asia e Africa» (Formella del blocco monumentale dedicato a Margherita Occhiena in segno di riconoscenza della Famiglia salesiana presso la frazione Becchi di Castelnuovo).

¹² Cf. MO, 73-77.

¹³ *Ivi*, 61.

La sua era una maternità libera dalle deformazioni e degenerazioni del maternalismo. Nelle *Memorie Biografiche* così la ritrae il Lemoyne: «Margherita non abbassò mai la maestà di madre a inconsulte carezze, o a compatire o tollerare ciò che aveva l'ombra di difetto: non per questo ella usò mai con lui modi aspri o maniere violente, che lo esasperassero o fossero la causa di raffreddamento nella sua filiale affezione»¹⁴. In effetti, narra don Bosco, tra lui e la madre si stabilì una relazione intensa e profonda, caratterizzata da fiducia e confidenza: «Mia madre mi voleva molto bene; ed io le aveva confidenza illimitata, e senza il suo consenso non avrei mosso un piede. Ella sapeva tutto, osservava tutto e mi lasciava fare. Anzi, occorrendomi qualche cosa me la somministrava assai volentieri»¹⁵.

Margherita possedeva le qualità per essere vera madre e tale la sentiva Giovanni. In particolare, grazie alla sua azione formativa, egli sperimentò in prima persona i benefici effetti dell'educazione preventiva, difficile arte che armonizza serietà e dolcezza, amore e timore, fermezza nell'esigere e rispetto dei tempi.

Nella sua azione educativa, Margherita viveva il principio dell'amore ricambiato, fondamento del Sistema preventivo: «Chi sa di essere amato ama e chi è amato ottiene tutto specialmente dai giovani»¹⁶. E, infatti, l'amore riversato sul figlio era da lui ricambiato con la confidenza, l'apertura totale del cuore¹⁷.

Margherita, infine, era una madre sempre presente, senza però essere invadente: sapeva tutto, osservava tutto, ma lasciava fare, perché vedeva che il figlio si comportava bene. In tal modo incarnava l'ideale dell'assistenza salesiana fatta di «poche parole e molti fatti»¹⁸, presenza costante e vigilante ma discreta e piena di fiducia, capace di lasciare molta aria attorno ai ragazzi.

Con la sua presenza umanamente ricca e cristianamente ispirata, Margherita offrì ai figli un'esperienza positiva e sana di maternità umana, in

¹⁴ MB I, 42.

¹⁵ MO, 67.

¹⁶ GIOVANNI BOSCO, *Lettera alla comunità salesiana dell'Oratorio di Torino-Valdocco*, Roma, 10 maggio 1884, in PIETRO BRAIDO (a cura di), *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianze*, LAS, Roma 1992, 385 (d'ora in poi DBE).

¹⁷ Cf. OLGA ROSSI CASSOTTANA, *L'influenza materna sulla pedagogia di don Bosco*, in MIDALI MARIO (a cura di), *Don Bosco nella storia*. Atti del 1° Congresso Internazionale di studi su Don Bosco (Università Pontificia salesiana – Roma, 16-20 gennaio 1989), LAS, Roma 1990, 517-525.

¹⁸ BOSCO GIOVANNI, *Gli «Articoli generali» del «Regolamento per le Case»*, in DBE, art. 3, 281.

grado di sanare in qualche modo anche la mancanza del ruolo paterno. Ella, infatti, li educò ad assumere le proprie responsabilità, al rispetto delle regole, al lavoro assiduo e onesto, formò in loro il senso della giustizia e della carità cristiana. Così la ricorda don Bosco: «Sua massima cura fu di istruire i suoi figli nella religione, avviarli all'ubbidienza ed occuparli in cose compatibili all'età»¹⁹.

L'esempio della sua maternità fu l'*humus* ideale nel quale germogliò l'atteggiamento filiale di Giovanni nei confronti della madre di Dio e madre di tutti i cristiani. Nell'ambito di una religiosità popolare semplice e affettuosa ma sobria ed essenziale, Margherita introdusse Giovanni alla devozione mariana caratteristica del tempo: i tridui, le novene, la preghiera quotidiana dell'Angelus e del Rosario, le festività mariane²⁰. Di qui egli imparò l'amore tenero e spontaneo, verso questa madre, consolatrice e sostegno del popolo cristiano.

Anima cristiana e mariana, Margherita fu la prima catechista e maestra di preghiera di Giovanni com'egli stesso testimonia: «Mi insegnò essa stessa le preghiere; appena divenuto capace di associarmi co' miei fratelli, mi faceva mettere con loro ginocchioni mattino e sera e tutti insieme recitavamo le preghiere in comune colla terza parte del Rosario»²¹. Fu lei a preparare il figlio alla prima confessione e alla prima comunione, accompagnandolo maternamente e offrendogli preziosi e indimenticabili consigli²².

Tra i solenni discorsi rivolti da Margherita al figlio, uno è particolar-

¹⁹ MO, 61.

²⁰ Caratteristiche le feste della Vergine del Rosario, la Madonna del Castello, l'Addolorata, la Madonna delle Grazie che si celebravano a Castelnuovo.

²¹ MO, 61.

²² Narra don Bosco: «Mi ricordo che ella stessa mi preparò alla prima confessione, mi accompagnò in chiesa; cominciò a confessarsi ella stessa, mi raccomandò al confessore, dopo mi aiutò a fare il ringraziamento. Ella continuò a prestarmi tale assistenza fino a tanto che mi giudicò capace di fare degnamente da solo la confessione (*l.cit.*). I ricordi della prima comunione sono ancora più dettagliati: «Quel mattino non mi lasciò parlare con nessuno, mi accompagnò alla sacra mensa e fece meco la preparazione ed il ringraziamento, che il vicario foraneo, di nome Simondo, con molto zelo faceva a tutti con voce alta ed alternata. In quella giornata non volle che mi occupassi in alcun lavoro materiale, ma tutta l'adoperassi a leggere e a pregare. Fra le molte cose mia madre mi ripeté più volte queste parole: "O caro figlio, fu questo per te un gran giorno. Sono persuasa che Dio abbia veramente preso possesso del tuo cuore. Ora promettigli di fare quanto puoi per conservarti buono sino alla fine della vita. Per l'avvenire va sovente a comunicarti, ma guardati bene dal fare dei sacrilegi. Di' sempre tutto in confessione, sii sempre ubbidiente, va volentieri al catechismo ed alle prediche, ma per amor del Signore fuggi come la peste coloro che fanno i cattivi discorsi» (*ivi*, 68-69).

mente rilevante per il presente tema. All'approssimarsi del suo ingresso in Seminario, la madre così si esprime: «Quando sei venuto al mondo ti ho consacrato alla Beata Vergine; quando hai cominciato i tuoi studi ti ho raccomandato la devozione a questa nostra Madre; ora ti raccomando di essere tutto suo: ama i compagni devoti di Maria e se diverrai sacerdote raccomanda e propaga sempre la devozione a Maria»²³.

Queste parole costituiscono un'importante rilettura in chiave mariologica degli eventi principali della vita di Giovanni. Infatti, Margherita rende cosciente il giovane della sua figliolanza mariana: dopo essere stato consacrato alla Vergine nel momento della nascita, la Madonna lo ha preso sotto il suo manto, vegliando sulla sua crescita, sugli studi, sul suo cammino vocazionale. Egli ha imparato a considerarla madre e a ricorrere a lei con fiducia in qualunque difficoltà ricevendone aiuto, conforto e protezione. D'ora in poi egli dovrà essere "tutto di Maria".

Le parole di Margherita esprimono una consegna, un affidamento: don Bosco è invitato ad abbandonarsi a Maria con lo stesso atteggiamento di confidenza, di apertura del cuore, di fiducia che ha caratterizzato il suo rapporto con la madre terrena sapendo che la Madre celeste potrà fare molto di più per lui e per la sua missione, di quanto fece la sua pur insostituibile madre Margherita.

È un momento solenne, che segna un passaggio spirituale importante e che don Bosco si preoccupa di far risaltare agli occhi del lettore attento. Da qui in poi, il dipanarsi della sua vocazione pastorale ed educativa può essere compresa solo alla luce della presenza viva e attiva di Maria Ss.ma nelle braccia della quale don Bosco si getta con la fiducia e l'abbandono di un bambino.

2.3. *Il ruolo materno di Maria alle origini dell'Oratorio*

Essere tutto di Maria, frequentare i devoti di Maria e propagare la sua devozione sono le solenni consegne di mamma Margherita al figlio Giovanni quando si appresta ad entrare nel seminario di Chieri. Non c'è dunque prospettiva migliore di questa per continuare la lettura delle *Memorie dell'Oratorio* interrogando il narratore circa il ruolo di Maria, madre e maestra, nello sviluppo dell'opera salesiana.

²³ *Ivi*, 103-104.

La prima realizzazione oratoriana, come si è visto, avviene ai Becchi e consiste in una semplice proposta di pomeriggi trascorsi insieme tra giochi e scherzi incorniciati dalla preghiera dell'Ave Maria che si concludono con la recita del Rosario²⁴. Le riunioni sono un primo compimento del sogno dei nove anni: impedire risse e discorsi cattivi e fare del bene agli amici, attuazione pratica del Sistema preventivo che consiste nell'impedire il male e promuovere il bene. Queste iniziative si consolidano in seguito a Chieri, quando, giovane studente, Giovanni fonda la Società dell'Allegria, anch'essa permeata di devozione mariana²⁵.

Terminate le scuole pubbliche, giunge per Giovanni il difficile e sofferto momento del discernimento vocazionale da lui vissuto nella fede e all'ombra della Madonna delle Grazie del Duomo della città che è pregata con un'intensa novena. Alla sua intercessione don Bosco fa dipendere la decisione di andare in Seminario e davanti a lei pronuncia i propositi nel giorno solenne della vestizione clericale²⁶.

Giunto in Seminario, Giovanni mette in pratica uno dei consigli della madre, e trova in Luigi Comollo un compagno particolarmente devoto e amante della Vergine che diventa per lui l'amico ideale, la guida perfetta, l'esempio incomparabile.

Il primo scritto di don Bosco narra la vita di questo dolce confidente prematuramente scomparso in concetto di santità²⁷. In essa, come afferma Pietro Stella, è già enunziata la quasi totalità degli elementi della devozione mariana secondo don Bosco. Devozione fondata sulla maternità di Maria che deve esprimersi in una vita virtuosa e garantisce il possesso del "patrocinio più presente" che si possa avere mentre si milita "in questo mondo di lacrime"²⁸.

La vita del Comollo è la migliore rappresentazione di ciò che significa essere veri figli di Maria, cioè ritrarre in se stessi le fattezze della Madre,

²⁴ Cf. *ivi*, 66-67.

²⁵ Cf. *ivi*, 81-82.

²⁶ Cf. *ivi*, 101.

²⁷ Cf. GIOVANNI BOSCO, *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo morto nel seminario di Chieri, ammirato da tutti per le sue singolari virtù scritti da un suo collega* (1844), in IDEM, *Opere Edite* I, LAS, Roma 1976, 1-84 (d'ora in poi OE seguito dal numero del volume e della pagina che si riferisce alla fonte originale). Narra don Bosco: «Quando Luigi discorreva della Madonna tutto si vedeva compreso di tenerezza, e dopo d'aver raccontato o udito raccontare qualche grazia concessa dalla Madonna a favore del corpo, egli sul finir tutto rosseggiava in volto, e alle volte rompendo anche in lagrime esclamava: se Maria cotanto favorisce questo miserabile corpo, quanto non saranno i favori che sarà per concedere a pro delle anime di chi la invoca?» (*ivi*, 24).

²⁸ Cf. STELLA, *Don Bosco nella storia*, 149.

in altre parole, imitare le sue virtù. Questa è la vera devozione che conduce alla salvezza perché in ultima istanza porta a godere Dio e con lui di ogni altro bene, senza alcun male²⁹. I gesti che ne conseguono, caratteristici della pietà popolare del tempo – atti di culto, sacrifici, fioretti – non creano la devozione, ma la esprimono essendo la conseguenza di un amore tenero e sincero nei confronti della Madonna, così come gli ingenui gesti di affetto che il bambino effonde sulla madre sono la manifestazione esterna dei suoi atteggiamenti più profondi: la fiducia, l'amore, l'abbandono fiducioso tra le sue braccia sicure³⁰.

L'ordinazione sacerdotale, celebrata il 5 giugno 1841, è tappa fondamentale che segna come lo spartiacque della vita di don Bosco. A suggellare il coronamento della sua vocazione, attuata anche grazie all'aiuto della Madre celeste, egli celebra la sua seconda Messa presso il santuario della Consolata di Torino, in ringraziamento dei benefici da lei ricevuti³¹.

Nel periodo trascorso al Convitto ecclesiastico – anche grazie alla guida e all'esempio del suo direttore spirituale e formatore don Giuseppe Cafasso – don Bosco si forma nella meditazione degli scritti mariani di sant'Alfonso Maria de' Liguori secondo cui la vera devozione a Maria garantisce la protezione più potente che si possa avere in vita e in morte. Egli ha così modo di consolidare e approfondire la sua relazione filiale con la Madre di Dio³².

Per il Cafasso, Maria è anzitutto la madre di tutti i cristiani perché così ha voluto lasciarcela Gesù sotto la croce. Della madre lei possiede, perfezionate dalla sua santità, tutte le più belle qualità: in particolare l'amore tenero e forte e la cura continua per ogni suo figlio. Ella ci ama perché siamo costati la vita al suo figlio e perché Gesù stesso ha voluto donarci a lei come figli nel momento della morte. Per questo non può esi-

²⁹ Cf. *ivi*, 150.

³⁰ Durante la sua malattia egli fu consolato dalla visione di Maria che lo prendeva per mano: «Oh! Se gli uomini potessero essere persuasi qual contento arrechi in punto di morte essere stati divoti di Maria, tutti a gara cercherebbero nuovi modi con cui offrirle speciali onori. Sarà pur essa, che col suo figlio tra le braccia formerà la nostra difesa contro il nemico dell'anima nostra all'ora estrema; s'armi pure tutto contro di noi l'inferno, con Maria in nostra difesa, nostra sarà la vittoria. Guardati però dall'essere di quei tali, che per recitare a Maria qualche preghiera, per offrirle qualche mortificazione credono di essere da lei protetti, mentre conducono una vita libera e scostumata» (BOSCO, *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo*, in OE I, 62).

³¹ Cf. MO, 121.

³² ALFONSO DE' LIGUORI, *Le glorie di Maria I*, s.e., Torino 1824.

stere un cristiano che non ami Maria e non ricambi la sua azione con la sua devozione filiale. Come Madre, Maria aiuta tutti i suoi figli, ma in particolare quelli più deboli, fragili e bisognosi. Ella è come la Tesoriera di ogni grazia e la Faccendiera del Paradiso. Non c'è dunque icona migliore per rappresentare la sua maternità che quella di Cana³³.

Abituato alle predicazioni popolari, il Cafasso ama offrire l'esempio di alcuni santi che vissero una devozione a Maria particolarmente ricca di amore filiale quali san Luigi Gonzaga e san Filippo Neri, autori che divengono cari anche a don Bosco e che egli pone a modello dei suoi giovani nel *Giovane Provveduto*³⁴.

Gli anni del Convitto, e poi quelli che seguono fino all'insediamento in Valdocco (1841-1846), descrivono gli inizi dell'Oratorio festivo e il travaglio per la ricerca di una sede stabile.

In questa parte del racconto si colgono con maggiore evidenza la presenza e l'intervento materno di Maria. Nell'architettura delle *Memorie* sembra chiara l'intenzione di don Bosco di dimostrare come negli anni degli oratori itineranti vada realizzandosi una parte del sogno del 1844. Infatti, nello svolgersi degli eventi, Maria è attivamente presente e partecipa nelle vicende spesso avverse vissute da don Bosco e dai giovani oratoriani, lei si mette alla testa del drappello giovanile e, attraverso diverse tappe, conduce verso il prato Filippi, luogo in cui sorgerà il cortile con il porticato e la chiesa a lei dedicata.

Con la sua presenza infonde sicurezza e aiuta a non scoraggiarsi e a continuare il cammino nella certezza che è lei a "prendere per mano" don Bosco e a condurlo nel sito preparato per i suoi giovani. Come madre, infatti, non abbandona i suoi figli nel momento dell'incertezza e del bisogno.

Don Bosco dimostra la sua fiducia in Maria precisando minuziosamente come ogni tappa dell'oratorio itinerante sia segnata da una ricorrenza mariana: dal Convitto ecclesiastico l'oratorio si sposta, con l'aiuto del teologo Giovanni Borel, presso il Rifugio della Marchesa Barolo nella domenica in cui si celebra la maternità di Maria (14 ottobre 1844). La do-

³³ Cf. CAFASSO GIUSEPPE, *Meditazioni sulla Madonna Ss.ma*, in IDEM, *Missioni al popolo. Meditazioni*, a cura di Pier Angelo Garamaglia, Effatà, Cantalupa (TO) 2002, 271-293.

³⁴ BOSCO GIOVANNI, *Il giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri degli esercizi di cristiana pietà per la recita dell'ufficio della Beata Vergine e de' principali Vespri dell'anno coll'aggiunta di una scelta di laudi sacre* (1847), in OE II, 183-532.

menica seguente, 20 ottobre, dedicata alla purificazione di Maria, inizia ufficialmente l'oratorio³⁵.

La prima cappella ricavata da due stanze dell'ospedaletto di santa Filomena è benedetta l'8 dicembre 1844, giorno della solennità dell'Immacolata Concezione. Quando si avvicina il periodo più difficile, perché egli e i suoi giovani sono allontanati da S. Martino ai Molassi e da S. Pietro in Vincoli, e l'oratorio non ha più una sede stabile, le diverse mete prescelte da don Bosco sono chiese o santuari mariani: Madonna del Pilone, Madonna di Campagna, Superga dove la Basilica è dedicata all'Immacolata, la Consolata³⁶.

Infine, il solenne arrivo alla meta definitiva, 12 aprile 1846 – Pasqua di Risurrezione – è vissuto in compagnia di Maria, ritenuta come la maggiore artefice del miracolo avvenuto: «Commosi e trasportati da profonda gratitudine e per ringraziare la Santa Vergine che aveva accolte e udite le nostre preghiere che in quel mattino stesso avevamo fatto alla Madonna di Campagna, ci siamo inginocchiati per l'ultima volta in quel posto e abbiamo recitato il Rosario»³⁷.

Rileggendo questi eventi, don Bosco identifica il prato Filippi come il sito indicatogli dalla Madonna per costruire la sua casa³⁸. La casa di Maria, qui, non si identifica solo con la futura chiesa che verrà innalzata nel 1868, ma indica anche e soprattutto l'opera salesiana. Il progetto che si sviluppa a Valdocco, pertanto, è opera di Maria, è la sua casa e qui ella è *di casa*. Pregata con le devozioni caratteristiche (canto dell'*Ave Maris Stella*, recita dell'*Angelus*, canto del Magnificat, preghiera dell'Ufficio della Madonna), è presente come madre attenta che veglia sull'andamento delle giornate in cui alla preghiera e allo studio si alternano i giochi e le feste³⁹.

Il ritrovamento di un luogo dove costruire l'oratorio è considerato un intervento della Madonna. Di qui in poi, nella casa di Valdocco, la presenza materna di Maria è mostrata sempre più chiaramente non solo attraverso gli scritti, ma anche nel concreto svolgersi degli eventi. Quando don Bosco si ammala gravemente, i giovani si alternano in preghiera davanti al quadro della Consolata, la pregano quale madre, fanno voti e pro-

³⁵ Cf. MO, 135.

³⁶ Cf. *ivi*, 142.145.

³⁷ *Ivi*, 154.

³⁸ Cf. *ivi*, 155.

³⁹ Cf. *ivi*, 156.

messe. Infine, è a lei – madre di don Bosco e madre dei giovani – che viene attribuito il miracolo della sua guarigione⁴⁰.

In conclusione, la lettura delle *Memorie dell'Oratorio* ha permesso di scostare un poco il velo sull'esperienza spirituale di don Bosco per comprendere la radice vitale della sua filialità mariana, consapevolezza che cresce con lui, grazie alla mediazione degli affetti più intimi, in particolare della madre Margherita. Così egli matura la convinzione che Maria, quale madre, ha sempre preso l'iniziativa guidando le svolte decisive della sua vita e della storia dell'Oratorio.

Egli si sente figlio amato e prediletto di Maria e la ricambia con un'attenzione e un affetto che superano le devozioni legate ai vari titoli mariani localmente più venerati e che si esprime nella considerazione diretta della sua persona viva nella quale contempla ed ammira tutte le sue grandezze, le molteplici sue funzioni e i tanti titoli di venerazione a lei attribuiti⁴¹.

Sul letto di morte, infatti, «non è l'invocazione Immacolata o Ausiliatrice che fiorisce sulle labbra di don Bosco ma l'invocazione di Madre; una, due o più volte: Madre, Madre... Maria Ss.ma, Maria, Maria... Maria allora è presente in quel che è di più essenziale per ogni cattolico: Colei che prega per noi peccatori in vita e in morte; Colei che apre le porte del Paradiso insieme al suo figlio. Così appunto la invocò allora don Bosco: O Madre... Madre... apritemi le porte del Paradiso»⁴².

Nella seconda parte del contributo, addentrandoci nell'esperienza pedagogica di don Bosco e rileggendo alcuni suoi scritti, cerchiamo di individuare la relazione esistente tra la filialità mariana e l'applicazione del Sistema preventivo.

3. La filialità mariana via di educazione preventiva

La relazione filiale tra Maria Ss.ma e don Bosco, come si è visto, è centrale nella sua vicenda umana e spirituale, ma anche nell'origine e nello sviluppo della sua opera educativa. Per comprendere in che senso la filia-

⁴⁰ Cf. *ivi*, 167.

⁴¹ Cf. EGIDIO VIGANÒ, *Maria rinnova la Famiglia Salesiana di Don Bosco*, Roma, 25 marzo 1978, in *Lettere Circolari di Don Egidio Viganò ai Salesiani*, Direzione generale opere don Bosco, Roma 1996, 11.

⁴² STELLA, *Don Bosco nella storia*, 175. La citazione si riferisce a MB XVIII, 537.

lità mariana può essere via di educazione preventiva, è necessario illuminare la relazione tra questa esperienza e l'educazione cristiana.

Effettivamente, come si evince dalle conclusioni del Convegno Mariano celebrato nel 2004, «la vicenda e la figura di Maria di Nazaret, penetrate nel loro significato essenziale, possono indicare le coordinate indispensabili per orientare il processo educativo verso la realizzazione di una personalità integrale considerata nel suo contesto. In altri termini, in Maria di Nazaret possiamo scorgere non solo la *piena realizzazione* del progetto di Dio sulla persona umana, ma anche il *processo* che conduce a tale realizzazione. Se è vero, come è vero, che persona si nasce, è altrettanto vero che persona si diventa. Alla scuola di Maria si può imparare come si diventa persona; come Lei realizzare la propria umanità significa *scoprire il senso della vita, assumere in essa responsabilmente il proprio posto, affermare la propria libertà nell'obbedienza alla verità della vita*, alle sue leggi, ai suoi valori, ad una giusta scala di valori»⁴³. Maria, infatti, «è ad un tempo la più alta realizzazione storica del Vangelo e la donna che, per la padronanza di sé, per il suo senso di responsabilità e lo spirito di servizio, si è compiutamente realizzata sul piano umano»⁴⁴.

Oltre che per la sua esemplarità, Maria ha pure un ruolo indispensabile nell'opera formativa in forza del suo essere al contempo figlia prediletta del Padre e madre, secondo la natura umana, del Cristo. Lei lo ha concepito e dato alla luce, nutrito, custodito ed educato: «Tra il Verbo incarnato – Gesù – e Maria esiste quindi un indissolubile vincolo filiale-materno, per cui, mentre ella riconosce nel Figlio il suo Dio e Signore, egli la onora e ama come madre, la ringrazia per il dono della vita temporale»⁴⁵. La natura profonda della presenza di Maria in mezzo agli uomini è dunque quella di essere madre, madre degli uomini, specialmente dei fedeli. Una madre che «con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata»⁴⁶.

⁴³ MARIA DOSIO ET ALII (a cura di), «*Io ti darò la maestra...*». *Il coraggio di educare alla scuola di Maria*. Atti del Convegno Mariano Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma 27-30 dicembre 2004 = Il Prisma 30, LAS, Roma 2005, 15.

⁴⁴ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS [PAMI], *La Madre del Signore. Memoria Presenza Speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, nota 6 a pagina 14.

⁴⁵ *Ivi*, 50.

⁴⁶ *Ivi*, n. 62.

Nei confronti dei cristiani, quindi, Maria svolge una funzione di generazione, nutrimento, educazione e crescita fino a che essi raggiungano la perfetta conformità a Cristo⁴⁷.

In don Bosco è presente la certezza della mediazione materna di Maria nell'opera dell'educazione giovanile. Cerchiamo di giustificare tale affermazione attingendo agli scritti del santo educatore, soprattutto quelli nei quali esplicita in modi diversi tali percorsi.

3.1. *Dalla scoperta della maternità di Maria all'esperienza della filialità mariana*

Per don Bosco Maria è soprattutto e anzitutto madre. La percezione della sua maternità percorre i suoi scritti, le sue parole e anche i suoi sogni.

Nel libretto *Maraviglie della Madre di Dio*, egli si appella a Maria quale madre comune perché con la sua cooperazione amorosa al ministero della redenzione ci ha veramente generati sul Calvario alla vita della Grazia; nell'ordine della salute tutti siamo nati dai dolori di Maria. In quei preziosi momenti ella divenne nostra madre. Ella divenne la madre di tutti i cristiani⁴⁸. Don Bosco è dunque consapevole dell'universale mediazione di grazia di Maria per quelli che con fede la invocano nella sua spirituale maternità⁴⁹.

È convinto di quanto sia interiormente costruttiva e risanante per i suoi giovani la percezione di trovare in Maria Ss.ma la propria madre nell'ordine soprannaturale. Avere o ritrovare una madre significa trovare le proprie radici, la propria origine. Fare l'esperienza di essere accolti nel proprio venire al mondo da un amore che nutre, protegge, difende, pone le fondamenta della fiducia in se stessi e negli altri perché si percepisce il proprio ed altrui esistere come realtà buona ed affidabile.

Essere consapevoli di aver trovato accoglienza fin dall'origine è pure la premessa per scoprire il significato del proprio esistere. Essere stati amati, infatti, è il presupposto per ricambiare l'amore ricevuto con il dono di se stessi agli altri. È questa l'esperienza fondamentale che don Bosco

⁴⁷ Cf. PAMI, *La Madre del Signore*, 83.

⁴⁸ Cf. GIOVANNI BOSCO, *Maraviglie della Madre di Dio invocata sotto il titolo di Maria Ausiliatrice raccolte dal Sacerdote Giovanni Bosco*, in OE XX, 7. 38-41.

⁴⁹ Cf. BRAIDO PIETRO, *Pedagogia della devozione mariana*, in IDEM, *Il sistema preventivo di don Bosco*, PAS Verlag, Zürich 1964², 270.

ha vissuto nei confronti di Maria Ss.ma anche grazie alla mediazione di mamma Margherita. Allo stesso modo, egli si sente chiamato a essere per i suoi giovani mediazione di tale paternità/maternità.

In forza della sua stessa esperienza, don Bosco parla della maternità di Maria nel realismo della vita e non procedendo da concetti o teorie. Per questo la sua è una parola che tocca il cuore dei suoi uditori, invitando continuamente a gettarsi fiduciosamente nelle braccia di Maria, madre amatissima, e a raccomandarsi a lei quale avvocata. Afferma il quarto successore di don Bosco, don Pietro Ricaldone: «Fu scritto, e l'udimmo specialmente dai più antichi allievi di don Bosco, che quando don Bosco parlava della Madonna, la parola, sempre così piana, sobria e meditata, rivestiva un tono e un timbro speciali ed aveva un'efficacia tale da rapire i cuori e far versare lacrime di tenerezza ai giovani che l'ascoltavano»⁵⁰.

Rivolgendosi ai giovani dell'oratorio, molti dei quali orfani, abbandonati o lontani dalla casa e dagli affetti familiari, egli vuole persuaderli che, come nell'ordine della natura, Dio ha dato loro una madre, così un'altra madre ha donato loro nell'ordine soprannaturale⁵¹. In tale madre bisogna porre tutta la propria fiducia perché «è madre nostra e ci ama infinitamente di più di quanto ci possano amare tutti insieme i cuori delle madri terrene»⁵².

Gli esempi che utilizza per parlare di Maria sono tratti dagli scritti mariani di sant'Alfonso Maria de' Liguori e si ispirano alla letteratura mariana popolare dell'Ottocento che, soprattutto nei *Mesi di maggio*, mette in luce la protezione davvero elargita da Maria e la vera devozione mariana⁵³.

Le *Laudi Mariane* inserite nel *Giovane Provveduto* sono i semplici segni dell'affetto e della dedizione filiale che i giovani devono tributare alla loro Madre celeste. Una di queste lodi canta: *Ai tuoi piè, Maria diletta, vengon tutti i figli tuoi. Cara Madre, il dono accetta degli amanti nostri cuor*⁵⁴.

⁵⁰ RICALDONE PIETRO, *Don Bosco educatore*. II, Colle don Bosco Libreria Dottrina Cristiana, (Asti) 1952, 413.

⁵¹ Cf. *ivi*, 412-413.

⁵² MB VI, 318.

⁵³ Cf. STELLA, *Don Bosco nella storia*, 152.

⁵⁴ BOSCO, *Il Giovane provveduto* (1885), in OE XXXV, 475.

In quanto madre, Maria è presente accanto ai suoi figli e si commuove delle loro necessità: «Maria ha un cuore così pietoso e tenero verso gli uomini, che non è stata mai persona, la quale talmente si affliggesse delle nostre pene, quanto Maria delle pene altrui: perciò non sì tosto scorge un bisogno che subito ci porta soccorso»⁵⁵.

Nelle *Maraviglie della Madre di Dio*, per esprimere come la Madonna sia aiuto del popolo di Dio, don Bosco commenta il brano evangelico delle nozze di Cana, evento in cui Maria manifesta il suo intervento e la sua potenza presso suo figlio Gesù nell'accorrere in nostro aiuto⁵⁶. Nel suo modo di intervenire, dimostra grande delicatezza e discrezione: solo presenta a Gesù il bisogno, la mancanza di vino. Infatti, «Coi cuori benefici e propensi alla liberalità non occorre di strappare colle industrie e colla violenza la grazia, basta proporre l'occasione»⁵⁷. Maria, continua don Bosco, «è sempre al nostro fianco perché il suo è un cuore pieno di misericordia. Perciò, se ella ebbe tanta compassione della vergogna di quella povera gente e provvide quantunque non pregata, quanto più avrà pietà di noi se la invochiamo con fiducia?»⁵⁸.

Anche nei sogni Maria si presenta come madre che interviene, difende, protegge, porta in salvo. La Madonna dei sogni è motivo di conforto e fiducia. È la madre benigna che incoraggia, esorta a proseguire l'opera educativa, fa balenare un avvenire migliore: casa e chiesa da cui Dio diffonderà la gloria della sua Madre santissima. Lei è la pastorella, la regina, la guida e la madre. Lei caratterizza la devozione mariana dell'Oratorio. Maria è dunque la madre celeste, la madre del Verbo incarnato, la protettrice. Se ci si affida alla madre di Gesù si possiede una grande garanzia di salvezza⁵⁹.

Con il suo abbraccio materno, rappresentato nei sogni dal manto protettore sotto il quale si rifugiano i giovani, Maria difende dagli assalti del male. Nel sogno dell'elefante che, entrato all'oratorio, terrorizza e uccide

⁵⁵ GIOVANNI BOSCO, *Nove giorni consacrati all'Augusta Madre del Salvatore sotto il titolo di Maria Ausiliatrice* (1870), in OE XXII, 8.

⁵⁶ Cf GIOVANNI BOSCO, *Maraviglie della Madre di Dio invocata sotto il titolo di Maria Ausiliatrice* (1868), in OE XX 31-32.

⁵⁷ *Ivi*, 33.

⁵⁸ *Ivi*, 34.

⁵⁹ Cf STELLA, *Don Bosco nella storia*, 151.

chiunque si trovi sul suo passaggio, la statua della Vergine che si trova nel cortile dell'oratorio, si anima e si ingrandisce⁶⁰.

La plasticità del racconto ci restituisce un'immagine vivissima di Maria, così coinvolta nel suo compito materno da stancarsi e affannarsi per il tanto gridare. Aspetto che colpisce e convince i cuori dei giovani del realismo con cui Maria interviene nella loro vita proteggendoli dal male. Similmente, nel sogno del paese nella prova, Maria distende un larghissimo manto e invita i giovani a trovare difesa e sicurezza per essere protetti nella battaglia che infuria nel paese⁶¹. Infine, la preghiera fiduciosa a Maria, nelle forme conosciute dai giovani, quali l'Ave Maria, il Santo Rosario, in altri sogni, sono la vera arma che sconfigge il maligno⁶².

In conclusione, nell'oratorio di Valdocco Maria Ss.ma è di casa come una presenza viva, non soltanto per la sua esemplarità, ma anche e soprattutto per il suo costante accompagnamento con cui, mano nella mano, porta i giovani verso Cristo. Di qui prende avvio il dinamismo della risposta, dell'apertura del cuore, del discepolato autentico cui vengono formati i giovani.

3.2. *Dalla filialità mariana all'autentico discepolato cristiano*

Se Maria è Madre, ogni cristiano deve anzitutto essere vero figlio corrispondendo nel suo cuore all'amore di predilezione con cui lei lo ama, e dunque vivere una sincera e profonda devozione mariana. Tale corrispondenza si attua in una vita cristiana autentica che consiste nel divenire

⁶⁰ «Ella divenne persona di alta statura, alzò le braccia ed aprese il manto, nel quale erano intessute con arte stupenda molte iscrizioni. Questo poi si allargò smisuratamente tanto, da coprire tutti coloro che vi si ricoveravano sotto: quivi erano sicuri della vita, pel primo un numero scelto de' più buoni corse a quel refugio. Ma vedendo Maria SS. che molti non si prendevano cura di affrettarsi a Lei, gridava ad alta voce: *Venite ad me omnes*, ed ecco che cresceva la folla dei giovanetti sotto il manto che sempre si allargava. Alcuni però invece di ricoverarsi sotto il manto, correvano da una parte all'altra e venivano feriti prima che fosse loro dato di ripararsi al sicuro. La Vergine SS. affannata, rossa in viso, continuava a gridare, ma più rari si vedevano quelli i quali correvano a lei. L'elefante seguitava la strage e parecchi giovani, che maneggiando una spada, chi due, sparsi qua e là, impedivano ai compagni, che ancora si trovavano nel cortile, col minacciarli e col ferirli, di andare a Maria. E costoro l'elefante non li toccava minimamente» (MB VII, 358)

⁶¹ Cf. *ivi*, XI 260.

⁶² Cf. il sogno del serpente in *ivi*, VII 239; il sogno del Rosario "arma" contro gli assalti del male in *ivi* III, 294.

“figli” nel Figlio, cioè conformare la propria vita a quella del Cristo, seguendolo e diventando suoi discepoli⁶³. In questo dinamismo Maria è presente come madre che contribuisce alla generazione interiore di ciascuno dei suoi figli.

S'innesta qui, per don Bosco, una dimensione della devozione mariana in chiave pedagogica che va oltre le sensibilità storiche e culturali della pietà popolare. Ad esempio, nel libretto *Il Mese di Maggio consacrato a Maria SS. Immacolata* «don Bosco inquadra esplicitamente e insistentemente la devozione mariana in un contesto che ha come obiettivo un concreto e serio impegno di vita cristiana vissuta con fervore e amore»⁶⁴. La sua proposta si articola in tre pratiche: «1. Fare quanto possiamo per non commettere alcun peccato nel corso di questo mese: sia esso tutto consacrato a Maria; 2. Darsi grande sollecitudine per l'adempimento de' doveri spirituali e temporali del nostro stato; 3. Invitare i nostri parenti ed amici e tutti quelli che da noi dipendono a prendere parte alle pratiche di pietà che si fanno in onore di Maria nel corso del mese»⁶⁵. I fioretti proposti consistono essenzialmente «in esercizi pratici per alimentare l'unione con Dio, il fervore spirituale e l'esercizio delle virtù nel corso del vissuto quotidiano»⁶⁶.

Nel seguito del libro, le letture e meditazioni proposte non riguardano Maria bensì le verità che devono illuminare la vita del cristiano, temi comuni nella letteratura spirituale e nella predicazione del tempo - preoccupata di istruire e catechizzare - che però don Bosco riprende in chiave di pedagogia spirituale. Ciò che gli interessa, infatti, è di «insegnare ai giovani e al popolo che la celebrazione del mese di Maria, che la vera devozione mariana è un modo efficace per operare una conversione continua, una crescita di impegno cristiano, simultaneamente sul piano morale, spirituale e dei doveri quotidiani»⁶⁷.

La devozione a Maria è dunque finalizzata ad offrirle il bel mazzetto

⁶³ «Egli ci ha scelti prima della creazione del mondo predestinandoci a essere per lui figli adottivi mediante Gesù Cristo, secondo il disegno d'amore della sua volontà» (Ef 1, 4-5).

⁶⁴ ALDO GIRAUDDO, *Don Bosco, un educatore mariano. La devozione mariana nella prospettiva di Don Bosco*, in *Maria Ausiliatrice. Rivista del Santuario Basilica di Maria Ausiliatrice - Torino*, 28(2007)1, 31.

⁶⁵ GIOVANNI BOSCO, *Il Mese di Maggio consacrato a Maria SS. Immacolata ad uso del popolo* (1858), in OE X, 8.

⁶⁶ GIRAUDDO, *Don Bosco, un educatore mariano*, 31.

⁶⁷ *Ivi*, 32.

delle virtù⁶⁸. Ella vede le piccole o grandi fatiche in cui sono immersi i suoi figli, in particolare i giovani e può aiutarli, a patto che essi si riconoscano tali: «Noi abbiamo bisogno delle grazie del Signore affinché egli ci dia sanità, mente, e che eziandio ci aiuti a far bene gli esami. Se vogliamo queste grazie ricorriamo a Maria; ma perché essa interceda, bisogna che noi ci dimostriamo suoi veri figliuoli, odiando il peccato e tenendolo lontano da noi. Ella allora sarà larga con noi di doni temporali e spirituali, sarà la nostra guida, la nostra maestra, la madre nostra. Tutti i beni del Signore ci vengono per mezzo di Maria. Ricordatevelo. È quasi impossibile andare a Gesù se non ci si va per mezzo di Maria. Dunque, raccomandate a lei tutte le cose vostre e specialmente l'anima»⁶⁹.

La devozione mariana, poi, è strettamente legata alla salvezza eterna: «Poiché il più bell'ornamento del cristianesimo è la Madre del Salvatore, Maria Santissima, così a Voi mi rivolgo, o clementissima Vergine Maria, io sono sicuro di acquistare la grazia di Dio, il diritto al Paradiso, di riacquistare insomma la perdita mia dignità, se Voi pregherete per me: *Auxilium christianorum, ora pro nobis*»⁷⁰. Ebbene, don Bosco è convinto che «Maria interviene come avvocata efficacissima e mediatrice potentissima presso Dio per aiutarci a raggiungere quella perduta dignità di figli, quell'«Immagine e somiglianza» di Dio nell'uomo che i nostri progenitori hanno compromesso col loro peccato, per se stessi e per la loro discendenza. Dunque, recuperare, attraverso l'inserimento in Cristo Salvatore, un modo profondo di comunicazione con Dio capace di rigenerarci in uomini nuovi»⁷¹. Bisogna affidarsi come figli a Maria, volgere lo sguardo a lei, soprattutto nei momenti di difficoltà, perché ella aiuta tutti i suoi figli⁷². Ella è l'*onnipotente per grazia* e noi dobbiamo invocarla ad ogni istante, e ci darà la forza per vincere tutti i nemici della nostra anima⁷³, è la nostra guida, la nostra maestra, la madre nostra, per questo dobbiamo sentire per lei uno speciale affetto⁷⁴.

In questa cornice si comprende anche il riferimento all'Immacolata

⁶⁸ Cf. BOSCO, *Il Mese di Maggio*, in OE X, 16.

⁶⁹ MB VII, 676-677.

⁷⁰ BOSCO, *Il Mese di Maggio*, in OE X, 63-64.

⁷¹ GIRAUO, *Don Bosco, un educatore mariano*, 32.

⁷² Cf. MB II, 298-299.

⁷³ Cf. *ivi* XII, 578; VII, 293, 360, 387, 583, 626, 675, 680-681.

⁷⁴ Cf. *ivi* VII, 676.

presente nella pedagogia spirituale di don Bosco. Nel secolo XVIII, come reazione cattolica alla riforma protestante, la devozione all'Immacolata metteva in luce maggiormente la sua condizione di creatura privilegiata. Nel secolo di don Bosco, attraversato dall'odio alla chiesa e dalla violazione dei diritti del clero e del Papa, Maria appare l'Immacolata che media i rapporti tra cielo e terra. Sono tempi in cui «il problema della salvezza personale s'inserisce in quello della sopravvivenza della fede comunitaria e della sopravvivenza di istituzioni che si avvertivano depositarie dei mezzi di salvezza eterna»⁷⁵. Maria è pertanto vista come la Stella del Mattino, l'Immacolata che calpesta il demonio, che risolve la storia umana in lotte e trionfi del bene sul male. A Valdocco, però, il significato è più intimo: Maria giova a suscitare maggior fervore religioso e maggior impegno nel complesso dell'opera educativa. Le pratiche devote in onore dell'Immacolata sono soprattutto finalizzate ad assicurarsi la protezione della gran Madre di Dio in vita e specialmente in punto di morte⁷⁶. L'intervento educativo, dunque, «è nell'ordine di portare i giovani a guardare Maria come ideale di purezza verginale, di bellezza affascinante, efficace nell'incoraggiare alla lotta e alla vittoria come altissimo ideale di virtù morali e cristiane»⁷⁷.

In conclusione, si nota come per don Bosco la devozione mariana mira sì a formare nei giovani un cuore filiale nei confronti di Maria, ma non per fermarsi alla pratica devota, bensì per compiere l'opera educativa. Come afferma Caviglia: «Per don Bosco la divozione mariana era un fattore educativo dei più efficaci sul cuore dei giovani e, più intimamente, un fattore spirituale. Fare ad un ragazzo pregar la Madonna perché l'aiuti a levarsi un difetto, o fargli fare per amor della Mamma celeste il proposito di astenersi da certe cose, e insomma inserire la presenza di Lei, come quella della mamma lontana, nelle congiunture della piccola vita quotidiana, era un'amabile maniera educativa di ottenere quel che forse altrimenti non si sarebbe ottenuto, e tre Avemaria fatte dire perché ci si risolvesse a "mettere a posto le proprie cose" furono la salvezza di giovanetti disorientati e di uomini travciati»⁷⁸.

⁷⁵ STELLA, *Don Bosco nella storia*, 158.

⁷⁶ Cf. *ivi*, 162.

⁷⁷ BRAIDO, *Il Sistema preventivo* [1964], 272.

⁷⁸ ALBERTO CAVIGLIA, *Il «Magone Michele» una classica esperienza educativa*, in IDEM, *Opere e scritti editi e inediti* V, Torino, SEI 1965, 155.

La vera devozione, in definitiva, diventa ontologicamente e teologicamente, ma anche psicologicamente, un'*ala* che porta verso l'alto, «con queste due ali, cioè con queste due devozioni, Maria e Gesù Sacramentato, state certi che non tarderete a sollevarvi verso il cielo»⁷⁹.

Un ulteriore aspetto della filialità mariana riguarda i suoi effetti nella persona dell'educatore/educatrice salesiano/a il quale, chiamato/a a ritrarre in sé gli atteggiamenti e i comportamenti paterno/materni, trova nella relazione con Maria Ss.ma l'opportunità per maturare spiritualmente in questa vocazione che lo/la caratterizza.

3.3. *La filialità mariana paradigma di paternità/maternità educativa*

Nella sua azione educativa, don Bosco ha fatto della paternità un'esperienza profondissima, ispirato alla paternità del Padre celeste, del quale rivelava in modo tangibile ai giovani la tenerezza senza limiti. In questo è stato aiutato da mamma Margherita e da Maria stessa. Infatti, certi aspetti del volto del Padre, Gesù non li ha potuti rivelare se non a parole, mentre Maria l'ha potuto fare nella sua persona e nella sua vita⁸⁰.

Questa esperienza, che rappresenta il cuore della sua spiritualità educativa, don Bosco ha voluto imprimerla anche nei membri delle Congregazioni da lui fondate. Gli educatori e le educatrici salesiani/e, cioè, a imitazione del loro padre Fondatore, sono chiamati a vivere la loro missione secondo uno stile di filialità/paternità-maternità.

In effetti, l'essenza della vocazione salesiana è di carattere paterno-materno poiché opera di generazione ed educazione dei figli di Dio secondo uno stile che evoca quello materno, non mosso da astratte ideologie, ma dalle esigenze vitali dei suoi figli verso i quali dimostra un amore paziente nel rispetto dei ritmi personali di ciascuno, delicato ed affettuoso ma fermo e deciso.

Presupposto per attuare tale vocazione è la percezione vitale della maternità di Maria, di cui ci si sente figli e figlie, e nelle cui mani ci si abbandona sempre più consapevolmente e totalmente. La consegna che don

⁷⁹ Buona notte di don Bosco ai giovani dell'Oratorio, 20 giugno 1864, in MB VII, 680.

⁸⁰ Cf. JOSEPH AUBRY, *Apostoli salesiani con Maria*, in ARNALDO PEDRINI (a cura di), *La Madonna dei tempi difficili*. Simposio Mariano Salesiano d'Europa, Roma 21-27 gennaio 1979, Roma, LAS 1980, 147-148.

Bosco lascia ai discepoli è questo ricordo importante: «Nelle mie condizioni, senza mezzi, senza personale, sarebbe stato impossibile lavorare a pro della gioventù, se Maria Ausiliatrice non fosse venuta in soccorso con lumi speciali e con copiosi aiuti non solo materiali ma anche spirituali»⁸¹. Tutta la storia della Congregazione, secondo lui, è una prova inconfutabile della presenza e dell'aiuto di Maria la quale «vuole che riponiamo in lei tutta la nostra fiducia»⁸². Il riflesso di tale realtà nella vita degli educatori/educatrici salesiani/e è che, anche e soprattutto, l'opera di generazione interiore delle persone è un mistero che ci supera e la cui regia non è in mano nostra. Occorre dunque coltivare l'abbandono fiducioso in Maria, madre e aiuto, lasciando a lei la guida dell'opera educativa.

A conclusione della lettera alla comunità salesiana di Valdocco del 1884, l'interlocutore di don Bosco - Giuseppe Buzzetti - chiosa la sua lunga istruzione con queste parole: «Predica a tutti grandi e piccoli che si ricordino sempre che sono figli di Maria SS. Ausiliatrice»⁸³.

La generatività che caratterizza l'atto educativo, cioè, non può sbocciare nell'educatore se prima egli non ha fatto l'esperienza profonda di sentirsi figlio/a di Maria. Così come non è un buon padre o madre colui/colei che non ha fatto una sana esperienza di filialità naturale. Pertanto, dal "sentirsi figli" di Maria scaturisce per tutti, educatori ed educandi, la propria identità costitutiva: figli di Dio e figli di Maria, la madre di tutti i cristiani.

Dall'identità filiale, assunta e vissuta come risposta alla chiamata di Dio, sgorga il senso della propria "relatività" nei confronti di Dio e di Gesù e si colloca la missione educativa nel suo alveo teologale: cooperare con Dio al suo progetto di salvezza sui giovani, centrarsi su Cristo per partecipare alla sua carità pastorale e quindi cooperare con Dio in Cristo, "aiutato" da Maria, maternamente cooperatrice di Dio e di Cristo⁸⁴.

⁸¹ MB XI, 257.

⁸² MB III, 32.

⁸³ GIOVANNI BOSCO, *Lettera alla comunità salesiana dell'Oratorio di Torino-Valdocco*, Roma 10 maggio 1884, in DBE, 388.

⁸⁴ È quanto viene espresso nelle Costituzioni dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice: «Il Sistema Preventivo [...] è un'esperienza di carità apostolica, che ha come sorgente il Cuore stesso di Cristo e come modello la sollecitudine materna di Maria. Consiste in una presenza educativa che con la sola forza della persuasione e dell'amore cerca di collaborare con lo Spirito Santo per far crescere Cristo nel cuore delle giovani» (ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Costituzioni e Regolamenti*, Scuola tipografica privata FMA, Roma 1982, art. 7).

Da Maria e dalla sua sollecitudine materna, quindi, scaturisce il Sistema preventivo, metodo educativo e spiritualità. L'insistenza di don Bosco a mettersi alla scuola di Maria, a lasciarsi guidare da lei, origina dal fatto che, senza di lei, è impossibile vivere tale metodo nella sua finalità come nei suoi aspetti metodologici. È ancora la lettera del 1884 a chiarirlo: «Essa stessa [Maria SS.ma] li ha qui radunati per condurli via dai pericoli del mondo, perché si amassero come fratelli e perché dessero gloria a Dio e a lei colla loro buona condotta»⁸⁵. Il “campo di lavoro” pastorale è quello scelto da lei e da lei indicato nel preludio del sogno dei nove anni e richiamato nello svolgersi progressivo della missione⁸⁶. La “Pastorella dei sogni” designa l'indole propria della missione e individua i destinatari, il campo della pastorale giovanile. La sua presenza materna è la stessa condizione di possibilità di tale missione: «è la Madonna quella che loro provvede pane e mezzi di studiare con infinite grazie e portenti»⁸⁷.

È lei a indicare agli educatori il cammino per essere segni e portatori dell'amore di Dio ai giovani. L'invito a rendersi “umile, forte e robusto” è diretto a ogni figlio e figlia di don Bosco, secondo un'esigente linea ascetica consistente nell'impegno a purificare il proprio cuore dall'orgoglio, ad acquistare forza a tutta prova, per arginare e incanalare la propria sensibilità e porla al servizio della carità che tutto scusa e sopporta ogni contrarietà⁸⁸.

Una spiegazione più dettagliata si trova nel sogno del pergolato di rose, dove è Maria a spiegare il senso di un cammino percorso tra le rose e le spine: «Sappi che la via da te percorsa significa la cura che tu hai da prenderti della gioventù: tu devi camminare colle scarpe della mortificazione. Le spine per terra rappresentano le affezioni sensibili, le simpatie o antipatie umane che distraggono l'educatore dal vero fine, lo feriscono, lo arrestano nella sua missione, gli impediscono di procedere e raccogliere corone per la vita eterna. Le rose sono simbolo della carità ardente che, deve distinguere te e tutti i tuoi coadiutori. Le altre spine significano gli ostacoli, i patimenti, i dispiaceri che vi toccheranno. Ma non vi perdetevi di coraggio. Colla carità e colla mortificazione, tutto supererete e giungere alle rose senza spine»⁸⁹.

⁸⁵ BOSCO, *Lettera alla comunità salesiana dell'Oratorio di Torino-Valdocco*, in DBE, 388.

⁸⁶ Cf. il sogno del 1844 narrato in MO, 134-135.

⁸⁷ BOSCO, *Lettera alla comunità salesiana dell'Oratorio di Torino-Valdocco*, in DBE, 388.

⁸⁸ Cf. COLLI, *Ispirazione mariana del sistema preventivo*, in PEDRINI (a cura di), *La Madonna dei tempi difficili*, 164.

⁸⁹ MB III, 35.

L'interpretazione del sogno mostra alcuni importanti caratteri della missione educativa. La carità ardente, per un educatore, si manifesta e si trasforma in amorevolezza, cioè affetto dimostrato, compreso e percepito dai giovani. In questa impresa la sfera affettiva è quella che causa più sofferenza, perché richiede di sopportare simpatie e antipatie umane, vigilare sulle proprie emozioni ed orientarle in chiave oblativa, accettare cioè una ascesi «dello stesso ordine di quella del padre e della madre di famiglia, che non è altro che il loro amore dedicato ai figli, con tutte le fatiche e le rinunce che esso include»⁹⁰.

In tale compito Maria è ideale e modello cui sono invitati a guardare «tutti quelli che nella missione apostolica della chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini»⁹¹. Se dunque tutti «quelli che nella chiesa si consacrano alla rigenerazione dei fratelli devono imitare l'amore materno di Maria, quanto più lo devono fare coloro che Dio suscita per la rigenerazione dei più piccoli [...] con un metodo educativo che ha per fondamento una carità che si traduce in amorevolezza; che, per educare, per portare all'adesione della fede, si rivolge sì all'intelligenza, ma passando per la via segreta del cuore»⁹².

Don Bosco è convinto che solo con l'aiuto di Maria chi ha consacrato la sua vita ai giovani potrà vivere pienamente il metodo preventivo, superando tutte le difficoltà relazionali che potranno giungere: «Si ricordino che [...] coll'aiuto della loro SS. Madre deve cadere quella barriera di diffidenza che il Demonio ha saputo innalzare tra giovani e Superiori e della quale sa giovare per la rovina di certe anime»⁹³.

Di qui uno stile di vita apostolica ispirato *a e da* Maria che si esprime in umiltà e zelo di servo davanti a Dio; tenerezza di madre verso i giovani; coraggio di combattere nelle difficoltà; speranza che fa alzare gli occhi verso il cielo⁹⁴.

La filialità mariana, vissuta consapevolmente come itinerario di formazione cristiana e salesiana, si trasforma perciò in sorgente di paternità/maternità educativa rivelando la sua centralità e importanza nell'applicazione integrale del Sistema preventivo.

⁹⁰ AUBRY JOSEPH, *Lo spirito salesiano. Lineamenti*, Cooperatori Salesiani, Roma 1972, 75.

⁹¹ LG, n. 65.

⁹² COLLI, *Ispirazione mariana*, 168.

⁹³ BOSCO, *Lettera alla comunità salesiana dell'Oratorio di Torino-Valdocco*, in DBE, 388.

⁹⁴ *Ivi*, 138-141.

4. Efficacia trasformatrice della filialità mariana

Per don Bosco tutti sono amati da Maria, perché lei è la madre di tutti i cristiani, ma in particolare lei ama i giovani, i bambini, i piccoli: «Maria ama la gioventù [...]; ama i piccoli per questi motivi: perché è madre, e le madri hanno maggiore tenerezza per i piccoli ancora fanciulli che non per quelli già adulti; perché i piccoli sono innocenti; perché questi sono più facili ad essere sedotti e quindi più degni di comprensione, di aiuto e di difesa; perché le rappresentano più al vivo Gesù, che passò l'infanzia, la fanciullezza, la gioventù sotto i suoi occhi»⁹⁵.

L'amore di predilezione di Maria nei confronti dei piccoli fa sì che lei più di tutti sia loro misteriosamente ma realmente vicina, sia per quanto riguarda l'aiuto spirituale, cioè il perseverare nella vita della grazia e la fuga dal peccato, sia per tutti gli altri bisogni materiali.

Come madre, ella li prende teneramente per mano, così come fece per il piccolo Giovanni nel sogno dei Becchi, per condurli a gustare e vivere la bellezza della loro figliolanza con Dio. Essi, se sapientemente guidati, percepiscono in modo personale la maternità di Maria e vi rispondono con tutto lo slancio e la capacità di abbandono che caratterizza la loro età lasciandosi da Lei accompagnare all'incontro con Cristo.

Nel corso della sua lunga pratica educativa, don Bosco ha potuto sperimentare gli effetti della devozione mariana nei giovani, particolarmente in quelli di cui ha voluto narrare la biografia per istruire non solo altri giovani, ma anche gli educatori salesiani. In queste significative fonti cercheremo di penetrare la relazione tra i giovani e Maria, collocandola all'interno dell'itinerario educativo, per coglierne la funzione, lo scopo, gli effetti.

Le *Vite* di Michele Magone, Domenico Savio e Francesco Besucco, quali «testimonianza di spiritualità e di pedagogia narrativa»⁹⁶, sono tra i documenti più importanti per comprendere il Sistema preventivo in atto, in quanto «efficace illustrazione narrativa delle convinzioni e della pratica formativa del santo, nel primo ventennio di attività. Ci presentano tre ragazzi, diversi tra di loro, molto radicati nella cultura del tempo ed insieme significativi per la freschezza e la vivacità, la capacità di riflessione, la qualità

⁹⁵ MB XVI, 268.

⁹⁶ GIRAUDO, *Maestri e discepoli in azione*, in BOSCO GIOVANNI, *Vite di Giovani. Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco*. Saggio introduttivo e note storiche a cura di Aldo Giraud, LAS, Roma 2012, 16.

dell'apertura spirituale, la determinazione e lo slancio generoso che caratterizza l'animo adolescenziale di sempre. L'autore li mette in scena come discepoli docili e ardenti di educatori dedicati e affettuosi. Ci presenta le tappe del loro breve percorso di vita, nei diversi ambienti della loro formazione, nelle relazioni quotidiane, negli impegni e nei sentimenti»⁹⁷.

4.1. *La filialità mariana di Michele Magone: decisivo orientamento alla conversione*

Tra i giovani di cui don Bosco scrisse le *Vite*, Michele Magone «può dirsi individuato dalla divozione mariana, e dalla completa penetrazione di tale moto dello spirito, da farne senz'altro il tipico lineamento della sua figura e pressoché la ragione d'essere di tutta la sua costruzione spirituale. Magone è uno specializzato nella divozione a Maria, alla quale mette capo tutta la somma delle sue virtù». Una divozione, dunque, tutta informata «all'odio del peccato e all'acquisto delle più solide virtù»⁹⁸.

Nel capitolo VIII della *Vita*, don Bosco descrive la devozione del giovane nei confronti della Beata Vergine Maria. Per il Magone l'incontro con Maria è solo all'apparenza casuale, giacché il narratore incornicia il fatto entro un orizzonte intenzionalmente spirituale: «Bisogna dirlo, la divozione verso della Beata Vergine è il sostegno d'ogni fedele cristiano. Ma lo è in modo particolare per la gioventù. Così a nome di lei parla lo Spirito Santo: *Si quis est parvulus, veniat ad me*»⁹⁹. Al giovane Magone viene regalata un giorno un'immagine della Beata Vergine su cui era scritto: *Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos*. Il giovane rimane colpito, sente l'invito rivolto a lui personalmente dalla Madonna e di questo scrive al suo direttore: «diceva come la B. V. gli aveva fatta udire la sua voce, lo chiamava a farsi buono, e che ella stessa voleva insegnargli il modo di temere Iddio, di amarlo e servirlo»¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ivi*, 5.

⁹⁸ CAVIGLIA, *Il «Magone Michele»*, 155.

⁹⁹ BOSCO GIOVANNI, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele allievo dell'oratorio di S. Francesco di Sales*, in IDEM, *Vite di Giovani* 132. Questo versetto, che si riferisce alla Sapienza divina (Pr 9,4) è ripreso da don Bosco e, secondo la tradizione cattolica, messo sulle labbra di Maria che, nel *Giovane Provveduto* così parla ai giovani: «Un sostegno grande per voi, miei figliuoli, è la divozione a Maria Santissima. Ascoltate come ella v'invita: *Si quis est parvulus veniat ad me*. Chi è fanciullo venga a me. Ella vi assicura che se sarete suoi divoti oltre a colmarvi di benedizioni in questo mondo, avrete il paradiso nell'altra vita» (BOSCO, *Il Giovane Provveduto* [1847], in OE II, 51).

¹⁰⁰ BOSCO, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele*, 133.

Quella di Magone è realmente un'ispirazione interiore che lo spinge a vivere l'esperienza mariana come "scuola del timor di Dio", cioè a mettersi alla scuola di Maria per rinnovare la sua vita dall'interno. Il Caviglia commenta opportunamente facendo notare come «le divozioni o pratiche mariane comuni ai buoni cristiani erano già entrate nella pratica [...] del nostro giovane e vi attendeva con fervore esemplare. Ma qui il Santo Maestro vuol dirci di più: quanto cioè è e come il nuovo impulso venutogli da quelle parole e la congiuntura del Mese Mariano, abbiano prodotto in lui un'attività spirituale più intensa, e acceso un desiderio di più alta perfezione»¹⁰¹. L'effetto di queste parole può essere paragonato a quello sperimentato da Domenico Savio quando ascoltò la predica sulla santità, pronunciata da don Bosco, momento nel quale il giovane si orientò decisamente alla vita cristiana¹⁰².

All'ispirazione segue una serie di pratiche, chiamate "fioretti", per onorare la madre celeste, la divina maestra, la pietosa pastora¹⁰³. Tuttavia, la descrizione delle caratteristiche assunte dalla devozione mariana di Michele va oltre le pratiche religiose descrivendo un cambiamento radicale nella sua vita¹⁰⁴. È una relazione "filiale" con la madre, pervasa di fiducia

¹⁰¹ CAVIGLIA, *Il «Magone Michele»*, 156.

¹⁰² Così annota don Bosco: «Erano sei mesi da che il Savio dimorava all'Oratorio quando fu ivi fatta una predica sul modo facile di farsi santo. Il predicatore si fermò specialmente a sviluppare tre pensieri che fecero profonda impressione sull'animo di Domenico, vale a dire: è volontà di Dio che ci facciamo tutti santi; è assai facile di riuscirvi; è un gran premio preparato in cielo a chi si fa santo. Quella predica per Domenico fu come una scintilla che gl'infiammò tutto il cuore d'amore di Dio» (BOSCO GIOVANNI, *Vita del giovanetto Savio Domenico allievo dell'oratorio di S. Francesco di Sales*, in IDEM, *Vite di Giovani*, 61).

¹⁰³ BOSCO, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele*, 133. Il Caviglia fa un'interessante considerazione: «Tutto induce a credere che quell'invito in cui "la B. V. gli aveva fatto udire la sua voce", gli sia pervenuto a mezzo aprile del 1858, giacché le risoluzioni ch'egli prende, e che egli fa conoscere "al suo direttore", si concretano specialmente nei fioretti da lui allora "costantemente praticati". Ora Don Bosco era tornato da Roma il 16 aprile, e nella settimana precedente era stato pubblicato il fascicolo delle Letture Cattoliche, intitolato "Il mese di maggio consacrato a Maria Immacolata", composto dal Santo stesso; e i Fioretti che il Magone si propone di praticare sono suggeriti dai "Fioretti da cavarsi a sorte per ciascun giorno" la cui serie è premessa allo svolgimento del libro. Così il primo ricordato nella narrazione è il fior. 11 della serie; quel che segue è il fior. 3; e le mortificazioni ivi ricordate sono suggerite dai fior. 4-5-6. Quell'aureo libretto popolare deve fin dal suo primo apparire aver formato una lettura assidua del Magone, giacché non è difficile riconoscere affinità molto prossime tra i suoi sentimenti e quelli contenuti nelle 33 Considerazioni ed Esempi di quello» (ALBERTO CAVIGLIA, *Il «Magone Michele»*, 156-157).

¹⁰⁴ È questa la funzione di tali pratiche. Afferma Braido: «I fioretti e le novene si pongono su un piano di praticità. Sono l'occasione per entrare a stimolare, alla luce di Maria, "per amore di Maria" o in "onore di Maria" ad un cristianesimo sempre più concreto e impegnativo» (BRAIDO, *Il Sistema preventivo* [1964], 272).

e confidenza, che spinge il giovane ad assumere nuovi comportamenti in tutti gli ambiti della vita: una preghiera più intensa e più mariana, il perdono delle offese, la sopportazione di qualunque disagio: «freddo, caldo, dispiaceri, stanchezza, sete, sudore e simili incomodi delle stagioni erano altrettanti fioretti che egli con gioia offeriva a Dio per mano della pietosa sua madre celeste»¹⁰⁵.

Maria diviene anche la sua guida e il suo sostegno nel compimento dei doveri di studente: «prima di mettersi a studiare, a scrivere in camera o nella scuola, tirava fuori da un libro un'immagine di Maria, nel cui margine era scritto questo verso: *Virgo parens studiis semper adesto meis*, Vergine Madre, assistetemi sempre negli studi miei»¹⁰⁶.

Tutte le semplici attività quotidiane sono accompagnate della presenza amorevole, benevola e incoraggiante di Maria: «Io, soleva dire, se incontro difficoltà negli studi miei, ricorro alla mia divina maestra, ed ella mi spiega tutto»¹⁰⁷. Quando un amico si rallegra con lui per il buon esito di un tema scolastico egli risponde: «Non con me devi rallegrarti, ma con Maria che mi aiutò, e mi pose in mente molte cose che da me non avrei saputo»¹⁰⁸.

E ancora, «per avere ognora presente qualche oggetto che gli ricordasse il patrocinio di Maria nelle ordinarie sue occupazioni, scriveva ovunque potesse *Sedes sapientiae, ora pro me*: O Maria, sede della sapienza, pregate per me. Quindi sopra tutti i suoi libri, sulla coperta dei quaderni, sul tavolo, sui banchi, sulla propria sedia, e sopra qualunque sito avesse potuto colla penna o colla matita scrivere, leggevasi: *Sedes sapientiae, ora pro me*»¹⁰⁹.

Quel mese di maggio del 1858 fu davvero decisivo per la vita di Michele tanto da fargli venire l'idea di consacrarsi a Maria con il voto di castità¹¹⁰. Don Bosco cambiò l'impegno – troppo gravoso per la sua età – in una «promessa al Signore di usare per l'avvenire sommo rigore per non

¹⁰⁵ BOSCO, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele*, 133.

¹⁰⁶ *L. cit.*

¹⁰⁷ *L. cit.*

¹⁰⁸ *L. cit.*

¹⁰⁹ *L. cit.*

¹¹⁰ Secondo il Caviglia, il Magone fu ispirato dall'esempio di San Luigi, modello proposto da don Bosco nelle *Sei domeniche in onore di S. Luigi Gonzaga – Domenica Terza* e contenute nel *Giovane Provveduto* e ricordato anche nell'Esempio del giorno vigesimosesto del mese di maggio, appunto verso la fine del mese (cf CAVIGLIA, *Il «Magone Michele»*, 157).

mai fare, né dire parola, neppure facezia che per poco sia contraria a quella virtù» legando anche la promessa alla scelta di abbracciare lo stato ecclesiastico, se al termine degli studi egli avesse dato segno di esserne chiamato. Michele fu contento delle proposte e «promise di adoperarsi quanto poteva in ogni occasione per metterla in esecuzione»¹¹¹.

Di qui in poi tutta la vita di Michele è ispirata e legata a Maria in una relazione tenerissima di figliolanza. Egli si sente soprattutto figlio di Maria e anche la sua morte è pervasa di luce mariana, intesa come un “andare a stare con lei”¹¹².

Tra le cose che lo rendono più sereno al termine della vita, una è proprio la relazione con tale madre. È commovente l'ultimo dialogo tra Michele e il suo direttore, soffuso di candore e di innocenza, e pervaso di fiducia, capace di svelarci il grado di familiarità con il soprannaturale che caratterizzava l'Oratorio di quei tempi. Diceva Michele: «La cosa che più di ogni altra mi consola in questo momento si è quel poco che ho fatto ad onore di Maria. Sì, questa è la più grande consolazione. O Maria, Maria, quanto mai i vostri devoti sono felici in punto di morte. Ma, ripigliò, ho una cosa che mi dà fastidio; quando l'anima mia sarà separata dal corpo e sarò per entrare in paradiso, che cosa dovrò dire? A chi dovrò indirizzarmi? “Se Maria ti vuole ella stessa accompagnare al giudizio, lascia a lei ogni cura di te stesso. [...] Quando sarai in paradiso e avrai veduto la grande Vergine Maria, falle un umile e rispettoso saluto da parte mia e da parte di quelli che sono in questa casa. Pregala che si degni di darci la sua santa benedizione; che ci accolga tutti sotto la sua potente protezione, e ci aiuti in modo che niuno di quelli che sono, o che la divina Provvidenza manderà in questa casa abbia a perdersi»¹¹³.

In sintesi, tra le tre biografie scritte da don Bosco, quella di Michele Magone – per la sua particolare situazione esistenziale – meglio delle altre permette di comprendere l'efficacia trasformatrice della devozione mariana.

La presa di coscienza di avere in Maria una madre affettuosa e un aiuto potente contribuisce a spingere il giovane a prendere decisioni rilevanti rispetto a un reale cambio di vita. Nella sua vicenda si comprende

¹¹¹ BOSCO, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele*, 134.

¹¹² *Ivi*, 153.

¹¹³ *Ivi*, 153-154.

come la devozione a Maria che si vive all'Oratorio di Valdocco è sì legata alla *pietà*, cioè alla venerazione della madre di Dio e alla preghiera, ma è anche indissolubilmente finalizzata all'acquisto del senso dell'impegno concreto.

Come afferma Carlo Colli, la devozione mariana di Valdocco può essere compresa solo alla luce del principio fondamentale del Sistema preventivo: «Chi sa di essere amato, ama e chi è amato ottiene tutto, specialmente dai giovani». È qui che si innesta l'efficacia trasformatrice di tale devozione in quanto la madre amorosa dell'oratorio è anche «l'Immacolata con tutto ciò che questo titolo può contenere di assoluta incompatibilità col male e col peccato, e di pienezza di grazia», pertanto «al giovane assetato di luce, di innocenza, di bontà, don Bosco presenta Maria come l'ideale di un'umanità non toccata dall'ombra del peccato, la concretizzazione dei suoi più arditi sogni di adolescente. Non però un ideale luminoso, sì, ma freddo, astratto, lontano, ma una persona che intensamente lo ama perché è sua Madre, premurosa del suo vero bene; una Madre che lo accetta così com'è nella sua miseria, ma che non la condivide; che lo comprende nella sua fragilità e debolezza, ma che non vi indulge; che non si sostituisce al suo sforzo personale, pur essendo dispostissima all'aiuto o sollecita al soccorso qualora scorga anche un solo barlume di sincera buona volontà»¹¹⁴.

In questo modo, le esigenze della vita cristiana non sono più avvertite da Michele come un'imposizione esterna e un codice morale, ma come «qualcosa che nasce dal suo intimo, che gli sgorga spontaneo dal cuore come l'amore che ha verso Colei da cui si sente sinceramente amato»¹¹⁵. Il clima di intensa laboriosità, di santificazione del proprio dovere, del lavoro e dello studio fatto con gioia e generosità, con «spirito di nobile precisione»¹¹⁶, germogliano da questo cambio di rotta che possiamo decisamente chiamare conversione e che ha i suoi effetti concreti in una vita tutta orientata a Dio e agli altri.

In tale svolta, la presenza e l'aiuto di Maria sono decisivi. Col suo comportamento, Michele dimostra di aver compreso l'efficacia della sua maternità in vista della sua conversione ed esprime nei suoi confronti un

¹¹⁴ CARLO COLLI, *Ispirazione mariana*, 176-177.

¹¹⁵ *Ivi*, 177.

¹¹⁶ *Ivi*, 178.

atteggiamento filiale fatto di fiducia, ma anche di supplica; prova di essere consapevole del mistero della preziosa maternità spirituale di Maria nei confronti dei suoi figli e di essersi ad essa abbandonato totalmente, ponendo in lei il buon esito del suo cammino. In tal modo, il giovane Michele sperimenta nella sua vita il miracolo di Cana e le semplici acque della sua breve esistenza si trasformano nel vino di un'esistenza felice perché pienamente realizzata.

4.2. *La filialità mariana di Domenico Savio: devozione affettiva ed effettiva*

Domenico Savio è un giovane che ha fatto della relazione con Maria la spina dorsale della sua vita. Come afferma don Bosco: «Tutta la vita di Domenico si può dire un esercizio di divozione verso Maria santissima»¹¹⁷. Il culto affettivo di Maria, afferma il Caviglia, «aveva i suoi riflessi profondamente educativi e fecondi per lo spirito»¹¹⁸. Si trasformava, cioè, in amore effettivo, come si vedrà fra breve.

La *Vita* del giovane, scritta da don Bosco, è pervasa in ogni sua parte dalla presenza di Maria e dall'affettuoso rapporto filiale che Domenico stringe con lei che chiama teneramente "mamma". Tuttavia, il narratore raccoglie nel capitolo XIII una serie di fatti che «della devozione mariana dimostrano la presenza continua e vivace, la profonda penetrazione, l'affettività premurosa, la germinazione spirituale, lo zelo dell'apostolato: una filialità tenera e confidente, che nel moto del cuore trova l'impulso ad elevazioni sempre più alte e suggestioni sempre più squisite ed eleganti (le diremmo finezze) di gesti affettuosi e devoti»¹¹⁹.

Sin dal giorno della prima Comunione, ricevuta nel 1849, Domenico prende con sé Maria ritenendola, con Gesù, la sua "amica" migliore¹²⁰. Questa decisione, presa come «guida delle sue azioni sino alla fine della vita»¹²¹, orienta tutte le sue scelte future. Giunto all'Oratorio, l'8 dicembre 1854 giorno della promulgazione del dogma dell'Immacolata Concezione, Domenico si consacra solennemente a lei con queste parole: «Maria, vi

¹¹⁷ BOSCO, *Vita del giovanetto Savio Domenico*, 78.

¹¹⁸ CAVIGLIA ALBERTO, *Savio Domenico e don Bosco. Studio di don Alberto Caviglia*, in ID. (a cura di), *Opere e scritti editi e inediti di "Don Bosco"*, IV, SEI, Torino 1943, 311.

¹¹⁹ *Ivi* 316.

¹²⁰ Cf. BOSCO, *Vita del giovanetto Savio Domenico*, 46.

¹²¹ *L. cit.*

dono il cuore e l'anima mia. Fate che sia sempre vostro. Gesù e Maria siate voi sempre gli amici miei! Ma per pietà, fatemi morire piuttosto che mi accada la disgrazia di commettere un solo peccato»¹²². Verso l'Immacolata, in effetti, è la sua più intensa devozione, ma per descrivere tale sentimento nel Savio occorre abbandonare «ogni titolo celebrativo, esortativo o devozionale. È Maria, la Madonna, senz'altro»¹²³.

Infatti, si chiede il Caviglia, quale Madonna indicava don Bosco ai suoi giovani, e di quale era devoto Domenico? Tutte e nessuna. A don Bosco fanciullo, nel sogno dei nove anni, compare la Madonna, Maria, la Madre di Gesù. Nei primi tempi dell'Oratorio, che erano anche quelli in cui visse Domenico, don Bosco aveva posto nella cappella Pinardi una statua della Consolata, la Madonna dei torinesi. Con la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, egli si orientò verso di lei che divenne, per certi aspetti, la sua Madonna, additandola al Savio e favorendo la nascita della *Compagnia* a lei dedicata. Altre devozioni mariane erano in uso all'oratorio, come ad esempio quella alla Madonna del Rosario a cui era dedicata la cappellina dei Becchi, oppure l'Addolorata a cui i giovani della camerata del Savio eressero un altarinio. Più tardi, com'è noto, la Madonna di don Bosco divenne l'Ausiliatrice, culto che meglio rispecchiava la sensibilità cattolica di quel periodo storico e dipingeva la Vergine quale aiuto della cristianità in tutte le lotte passate, presenti e future. Tuttavia, «la *Madonna* rimase, com'è, sempre una, ed egli sentì e coltivò la *Divozione a Maria Santissima*, insegnando ad amarla e venerarla per sé nella sublimità della sua natura e nell'amore verso gli uomini»¹²⁴.

Così era dunque per Domenico, «qualunque altra immagine di Maria fosse stata collocata nella nicchia, là su quell'altare di destra della prima chiesetta di don Bosco, il Savio si sarebbe inginocchiato a pregare con uguale divozione, chiamando sua *Mamma* la Madonna, e pregandola o come Immacolata o come Regina del Rosario, o pel suo Cuore Immacolato, o con qualsiasi altro nome caro e divoto. E le pratiche mariane del Rosario, dell'Addolorata, delle Sette allegrezze, del Sabato, erano per lui altrettanti modi di piacere a Maria e contemplarla, mostrandole l'amor suo e invocandola»¹²⁵.

¹²² *Ivi* 57.

¹²³ CAVIGLIA, *Savio Domenico e don Bosco* 314.

¹²⁴ *Ivi* 314-315.

¹²⁵ *Ivi* 316.

La sua devozione mariana era “agile e filialmente industriosa” per cui ogni occasione e ogni forma era buona per manifestarsi. L’amico di fanciullezza Giuseppe Bongiovanni e le *Relazioni* di don Michele Rua e di don Giovanni Bonetti confermano la sua attenzione ad onorare la Madonna di sabato, giorno tradizionalmente a lei dedicato, ma anche il venerdì, giorno della *Compassione* di Maria. Così anche la recita della Corona dei Sette Dolori di Maria o le litanie dell’Addolorata per la quale, come si racconta nella *Vita*, egli organizzò un altare in dormitorio¹²⁶.

La devozione mariana nel Savio aveva uno spiccato risvolto apostolico. Annota don Bosco: «In nessun tempo Domenico appariva maggiormente infervorato verso la celeste nostra protettrice Maria, quanto nel mese di maggio. Si accordava con altri per fare ogni giorno di quel mese qualche pratica particolare oltre a quanto aveva luogo nella pubblica chiesa. Preparavasi una serie di esempi edificanti, che egli andava con gran piacere raccontando per animare altri ad essere divoti di Maria. Ne parlava spesso in ricreazione; animava tutti a confessarsi e frequentare la santa comunione specialmente in quel mese. Egli ne dava l’esempio accostandosi ogni giorno alla mensa eucaristica con tal raccoglimento, che maggiore non si può desiderare»¹²⁷. In tal modo egli raggiungeva «la pietà, la devozione, com’era intesa da don Bosco: le due divozioni s’integravano, e il grande atto eucaristico era pensato come un omaggio a Maria così come l’onore di Questa era un motivo per stringersi a Gesù»¹²⁸.

Effettivamente «nella misura in cui il giovane grazie alla materna sollecitudine di Maria si è incontrato col Cristo, è penetrato nel suo Amore, da entrambi è mosso a diventare a sua volta sollecito della salvezza dei suoi compagni»¹²⁹. Questo aspetto è particolarmente evidente nella *Compagnia dell’Immacolata* ideata e fondata da Domenico Savio e da Carlo Colli definita come «il frutto più maturo d’un ambiente che è venuto crescendo spiritualmente al calore dell’amore e della sollecitudine materna di Maria»¹³⁰.

La *Compagnia* è anzitutto ispirata da Maria, cioè nasce per sua iniziativa, per questo da lei i giovani si attendono il suo materno aiuto, la concreta possibilità di essere fedeli ai propri impegni, la certezza del Pa-

¹²⁶ Cf. *ivi* 317.

¹²⁷ BOSCO, *Vita del giovanetto Savio Domenico*, 70.

¹²⁸ CAVIGLIA, *Savio Domenico e don Bosco* 320.

¹²⁹ COLLI, *Ispirazione mariana*, 181.

¹³⁰ *Ivi* 182.

radiso: «Maria sembra davvero dominare l'orizzonte spirituale in cui vivono questi giovani: dominare con la sua bontà, con la sua materna sollecitudine verso il loro vero bene»¹³¹.

Di qui l'impegno tratteggiato nell'articolo 21 del Regolamento che ci restituisce le caratteristiche dell'atteggiamento filiale di quei giovani nei confronti di Maria: «La società è posta sotto gli auspici dell'Immacolata Concezione, di cui avremo il titolo e porteremo una devota medaglia. Una sincera, filiale, illimitata fiducia in Maria, una tenerezza singolare verso di lei, una devozione costante ci renderanno superiori ad ogni ostacolo, tenaci nelle risoluzioni, rigidi verso di noi, amorevoli col nostro prossimo ed esatti in tutto»¹³².

Gli aggettivi utilizzati per tratteggiare l'atteggiamento della fiducia descrivono l'intensità e l'autenticità del rapporto filiale: sincera e illimitata. Da ciò scaturisce la risposta che ciascuno s'impegna a vivere nei suoi confronti: la tenerezza singolare e la devozione costante, che rimanda agli effetti della protezione-aiuto-guida di Maria.

La *Compagnia dell'Immacolata*, inoltre, permette di cogliere l'intonazione mariana della spiritualità di Domenico perché «la devozione a lei diviene [per i membri della Compagnia] l'elemento su cui far leva per non opporre al Signore alcuna resistenza, vivendo la trama quotidiana della fede come una consegna di sé al servizio di Dio tanto entusiasta, quanto rigorosa»¹³³. Andrea Bozzolo parla di *intonazione mariana* della spiritualità in quanto, nella scelta "rigorosa" di obbedienza ai superiori, nell'adempimento esatto dei propri doveri, nella "esatta osservanza delle regole" e nella richiesta sottomessa dei permessi è come se «quel gruppo di ragazzi sentisse l'esigenza di assoggettarsi a una Regola di vita e marcare il valore di un'obbedienza che non nasceva né da formalismi, né da imposizioni esterne, né men che meno da mancanza di personalità, ma piuttosto da una familiarità ricercata con l'atteggiamento più caratterizzante di Maria: una disponibilità incondizionata a compiere in tutto e per tutto il volere di Dio»¹³⁴.

¹³¹ *Ivi* 183-184.

¹³² Il Regolamento è riportato in BOSCO, *Vita del giovanetto Savio Domenico*, 79-81.

¹³³ ANDREA BOZZOLO, *Missione e santità di Domenico Savio. Lettura teologica della Vita*, in GIRAUDDO Aldo (a cura di), *Domenico Savio raccontato da don Bosco. Riflessioni sulla Vita*. Atti del Simposio organizzato dall'Università Pontificia Salesiana, Roma 8 maggio 2004, LAS, Roma 2005, 148.

¹³⁴ *Ivi*, 148-149.

Questa spiritualità, oltre ad esprimere il discepolato autentico, possiede anche un timbro spiccatamente apostolico. Il Lemoyne, testimone oculare dello sviluppo della Compagnia, afferma: «La Compagnia era una società come quella degli Angeli Custodi, che opera e non si vede. Ciascuno di essi non perdeva d'occhio l'anima affidatagli, le girava intorno, cercava di farsela amica, senza che gli altri quasi se ne avvedessero, e neppure quegli che era oggetto delle sue cure... Guadagnatosi il suo cuore colla dolcezza dei modi e, se era d'uopo, coi più industriosi e generosi sacrifici, veniva ai consigli ed alle esortazioni, lo eccitava al bene o, scelto il momento opportuno, lo consigliava e poi lo invitava ad andarsi a confessare»¹³⁵.

Con la *Compagnia dell'Immacolata*, perciò si comincia a realizzare il sogno del 1844: le pecore si trasformano in pastorelli grazie soprattutto all'azione di Maria di cui scorgiamo nella storia i segni visibili della presenza materna.

La filialità mariana di Domenico, si potrebbe concludere, è contagiosa, coinvolgente, apostolica. L'amore a Maria, sentita madre sempre presente, riempie la sua vita e la rende felice, per questo essa trabocca e si riversa sugli altri attraverso un apostolato giovanile che è uno dei segreti dell'efficacia del Sistema preventivo.

4.3. *La filialità mariana di Francesco Besucco: via all'unione con Dio*

Partendo dalla sua consolidata esperienza educativa don Bosco afferma: «È cosa assai difficile il far prendere gusto alla preghiera ai giovanetti. La volubile età loro fa sembrare nauseante ed anche enorme peso qualunque cosa richieda seria attenzione di mente. Ed è una grande ventura per chi da giovanetto è ammaestrato nella preghiera e ci prende gusto. Per essa è sempre aperta la sorgente delle divine benedizioni»¹³⁶.

Francesco Besucco è certamente nella schiera di tali giovani. Egli, «corrispondendo con docilità alle cure educative dei genitori, del parroco e del maestro, dimostrava “un grado di scienza ordinariamente superiore all'età”, “grande diligenza nell'imparare”, “felice memoria nel ritenere le cose udite e lette”. Fu favorito in modo speciale dei “lumi” divini, soprat-

¹³⁵ MB V, 484. Un esempio concreto è quello di Michele Magone narrato nel capitolo III della Vita (cf BOSCO, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele*, 120-122).

¹³⁶ GIOVANNI BOSCO, *Il pastorello delle Alpi ovvero vita del giovane Besucco Francesco d'Argentera*, in IDEM, *Vite di Giovani*, 204.

tutto nello spirito di preghiera, tanto da essere “padrone di raccogliere il suo spirito per elevarlo al Signore” in qualsiasi momento della giornata»¹³⁷.

Custodita e coltivata entro questa esperienza spirituale autentica e profonda, vi è la devozione mariana di Francesco, maturata da lui nel corso della sua breve ma intensa esistenza.

La sua biografia è costellata di riferimenti all’atteggiamento di devozione e figliolanza da lui vissuto nei confronti di Maria, che egli sentì sempre come tenerissima madre¹³⁸. È dunque assai rilevante che nel capitolo XXII, intitolato *Spirito di preghiera*, un posto speciale sia riservato al rapporto intimo e dolcissimo di Francesco con la madre del Signore.

Per lei nutriva un “affetto speciale”: «Nella novena della sua natività dimostrava un fervore particolare verso di essa. Il direttore soleva dare ogni sera qualche fioretto da praticarsi in onore di Lei. Besuccho non solo ne faceva egli gran conto, ma si adoperava affinché fosse eziandio da altri praticato. Per non dimenticarsene li scriveva sopra un quaderno. In questo modo – egli diceva – in fine dell’anno avrò una bella raccolta di ossequi da presentare a Maria. Lungo il giorno li andava ripetendo e ricordando ai suoi compagni»¹³⁹.

Emulo di Domenico Savio, «volle sapere il luogo preciso dove si poneva ginocchione a pregare dinanzi l’altare della Vergine Maria. Colà egli si raccoglieva a pregare con grande consolazione del suo cuore. “Oh! Se io potessi, diceva, stare da mattino a sera a pregare in quel sito, quanto volentieri il farei! Imperciocchè mi sembra di avere lo stesso Savio a pregare con me, e mi pare che egli risponda alle mie preghiere, e che il suo fervore si infonda nel mio cuore”. Per lo più era l’ultimo ad uscire di chiesa, perché voleva sempre fermarsi un po’ di tempo davanti alla statua di Maria santissima»¹⁴⁰.

Più che le molte devozioni mariane, da lui comunque osservate con diligenza e precisione, ciò che colpiva era il grado di unione con Dio e con la Madre sua cui egli era giunto, grado talmente elevato da poter essere considerato vera unione mistica: «Egli era così amante della preghiera, ed erasi cotanto ad essa abituato, che appena rimasto solo o disoccupato qualche momento si metteva subito a recitare qualche preghiera. Nel me-

¹³⁷ GIRAUDDO, *Maestri e discepoli in azione*, in BOSCO, *Vite di Giovani*, 22.

¹³⁸ Cf. BOSCO, *Il pastorello delle Alpi*, 180. 182. 185. 188. 198. 204-206.

¹³⁹ *Ivi*, 205.

¹⁴⁰ *L. cit.*

desimo tempo di ricreazione non di rado si metteva a pregare, e come trasportato da moti involontari talvolta scambiava i nomi dei trastulli in giaculatorie. Un giorno vedendo il suo superiore gli corse incontro per salutarlo col suo nome e gli disse: “*O Santa Maria*”. Altra volta volendo chiamare un compagno con cui si trastullava disse ad alta voce: “*O Pater noster*”. Queste cose mentre da una parte erano cagione di riso fra i compagni, dall’altra dimostravano quanto il suo cuore si diletta della preghiera, e quanto egli fosse padrone di raccogliere il suo spirito per elevarlo al Signore. La qual cosa, secondo i maestri di spirito, segna un grado di elevata perfezione che raramente si osserva nelle stesse persone di virtù consumata»¹⁴¹.

La costatazione di don Bosco rileva la propensione alla preghiera di questo giovane dall’animo puro e mistico, ma anche lascia intravedere il clima saturo di spiritualità che caratterizzava l’Oratorio di Valdocco. Quando il Caviglia afferma che a Valdocco «l’aria di famiglia si compenetrava con l’aria di Dio»¹⁴², intende giustificare che i giovani erano familiarizzati con il soprannaturale e, in questa operazione di “divinizzazione”, della realtà un ruolo fondamentale l’aveva Maria. Lei faceva «sentire ai giovani il Cielo più vicino alla terra, faceva loro percepire che Dio non è un Dio ignoto, lontano, inaccessibile, troppo in alto per occuparsi dei loro piccoli – grandi problemi, ma è il “Dio con noi”, il “Dio fra noi”, il “Dio per noi”»¹⁴³.

La Vita del Besucco è la dimostrazione concreta del potere santificante della grazia di Dio e della capacità dei giovani di accoglierla e corrispondervi con radicalità.

In questo movimento spirituale, Maria è presente come madre che aiuta nella generazione del proprio uomo interiore. La morte del Besucco, pervasa di serenità, è anche permeata di presenza mariana creando attorno a sé un alone di rispetto e devozione. Don Bosco, presente nei suoi ultimi istanti, scrive: «Io credo che in questo momento il nostro Besucco riceva qualche grazia straordinaria dal Signore o dalla sua celeste Madre, di cui fu tanto divoto in vita. Forse Ella venne ad invitare l’anima di lui per condursela seco in cielo»¹⁴⁴.

¹⁴¹ *Ivi*, 206.

¹⁴² CAVIGLIA, *Savio Domenico e don Bosco*, 70.

¹⁴³ COLLI, *Ispirazione mariana*, 179.

¹⁴⁴ BOSCO, *Il pastorello delle Alpi*, 227.

Dopo aver sondato, seppur parzialmente, il rapporto filiale di don Bosco con Maria ed averne individuate alcune ricadute sulla pratica educativa del Sistema preventivo, ci potremmo chiedere quali sono le sfide emergenti per noi oggi.

È grande la distanza che separa il nostro mondo frenetico e tecnologico da quello in cui vissero il nostro Fondatore e i suoi giovani. Per questo, non possiamo non guardare con una vena di nostalgia questo suo vissuto costituito da una religiosità semplice, ma vitale e profonda, che ha accompagnato la sua fanciullezza e giovinezza. Di qui, don Bosco ha imparato a sentirsi figlio di Maria, a pregarla e invocarla in ogni circostanza, e questo stesso clima caldo di fiducia e di affettività ha avvolto i suoi giovani dell'Oratorio.

È evidente che molto di quella religiosità, legata ad una trasmissione generazionale della fede, semplice ma efficace perché autentica e vitale, è andata sfumando, se non addirittura, in certi casi, del tutto scomparendo.

Oggi molti genitori ed educatori, disorientati e scoraggiati, sono tentati di abdicare al loro compito di padri/madri; pertanto sono sempre più numerosi i bambini e i ragazzi che si sentono orfani. Ciò non di meno, nessun essere umano può prescindere dall'esperienza filiale. Essere figli, infatti, è «l'esperienza costitutiva dell'essere umano, quale unico rapporto da cui nessuno di noi può prescindere. Potremo trascorrere l'intera esistenza senza mai essere o diventare padre o madre, fratello o sorella, marito o moglie, ma non ci sarà mai possibile evitare l'esperienza della figliolanza». ¹⁴⁵ Dunque, «la condizione di figlio non appartiene ad un momento della vita, ma a tutta la vita». ¹⁴⁶

È questo il terreno ottimale nel quale, a mio avviso, è possibile innestare il percorso educativo preventivo. Senza Maria, però, ciò non sarà possibile. Senza di lei, infatti, non si può divenire persone e tantomeno cristiani.

Mi auguro che gli studi proposti in questo volume siano un'occasione per riscoprire in modo vitale tale verità e per individuare alcuni percorsi concreti per renderla concreta nelle comunità educanti.

¹⁴⁵ ANNA BISSI, *Essere e diventare figli. La vocazione dell'uomo*, Paoline, Milano 2012, 20.

¹⁴⁶ BRUNO MAGGIONI, *Padre nostro*, Vita e Pensiero, Milano 1995, 32.

L'ESPERIENZA DELLA FILIALITÀ E I RISVOLTI EDUCATIVI IN SANTA MARIA DOMENICA MAZZARELLO E NELL'ISTITUTO DELLE FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE

PIERA CAVAGLIÀ¹

Come indica il titolo, il contributo consta di due parti: la prima sulla Confondatrice dell'Istituto, suor Maria D. Mazzarello, definita "l'esemplare Figlia di Maria"; la seconda parte riguarda in particolare lo sviluppo dell'esperienza mariana nell'Istituto che don Bosco ha voluto chiamare: "Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice". In ognuna delle due parti, sulla base delle fonti storiche, offrirò alcune riflessioni, consapevole della parzialità del mio contributo che attende ulteriori e più approfondite indagini.

1. Premessa

La prospettiva pedagogico-carismatica propria di questo intervento suggerisce che si condividano alcune premesse che possono offrire un corretto approccio alla tematica in questione.

1. Per questa riflessione non disponiamo di studi scientifici. Dalle fonti si evince che è necessario ricorrere all'*esperienza* come via metodologica. È indiscutibile che i santi, in tutte le epoche storiche, hanno offerto un notevole contributo all'approfondimento della dottrina mariana e allo sviluppo della venerazione verso la Madre del Signore. E questo l'hanno realizzato soprattutto attraverso la loro esperienza mariana. La "via dell'esperienza", che è di indole sapienziale, propone una conoscenza del dato rivelato non attraverso la modalità speculativa, ma tramite un "incontro personale" del

¹ Segretaria generale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, già docente di Metodologia pedagogica speciale presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium*.

credente con esso, per cui lo accoglie esistenzialmente nella propria vita².

Così è evidente in don Bosco e in Maria Domenica Mazzarello. Dalla loro esperienza di fede cristiana caratterizzata dal riferimento a Maria, dal loro “incontro” con Maria sono scaturiti atteggiamenti, illuminazioni, orientamenti vitali che hanno configurato una tradizione non solo spirituale, ma anche educativa.

2. Ogni Fondatore esprime nel nome che attribuisce alla Congregazione da lui iniziata la sintesi della sua visione carismatica, il suo progetto, la sua ispirazione. Il nome evoca perciò aspetti dell'identità con cui un Istituto religioso si caratterizza nella Chiesa.

Figlie di Maria Ausiliatrice è il nome dato da don Bosco al suo Istituto fin dalla prima bozza delle Costituzioni e ufficialmente ribadito nel giorno della fondazione, il 5 agosto 1872: «Voi appartenete a una Famiglia religiosa che è tutta della Madonna. [...] Abbiate come gloria il vostro bel titolo di Figlie di Maria Ausiliatrice e pensate spesso che il vostro Istituto dovrà essere il monumento vivo della gratitudine di don Bosco alla Gran Madre di Dio, invocata sotto il titolo di Aiuto dei cristiani»³.

Il titolo non è tutto per capire una spiritualità, ma - come osserva Giancarlo Rocca - «il titolo è già una spia dell'orientamento che l'Istituto religioso intende assumere»⁴.

Nel nome FMA sono contenuti due aspetti particolari: la *relazione filiale* dei membri con Maria e la loro *missione* nella società e nella Chiesa. Il rapporto filiale che ogni FMA ha con Maria diventa un vero e proprio cammino “*performativo*”, nel senso che, attraverso la relazione con Maria, la FMA diviene come Maria: “ausiliatrice” con l'Ausiliatrice tra i giovani più poveri.⁵

3. Ripercorrendo l'itinerario mariano di Maria D. Mazzarello e quello delle FMA, colpisce il constatare che la presenza di Maria nella loro vita è

² Cf PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore: memoria, presenza, speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della B. Vergine Maria*, PAMI, Città del Vaticano 2000, 42-43.

³ GISELDA CAPETTI (a cura di), *Cronistoria [dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice]. La preparazione e la fondazione (1828-1872) I*, Roma, Istituto FMA 1974, 305-306.

⁴ GIANCARLO ROCCA, *Maria figura ispiratrice delle Congregazioni religiose maschili e femminili del XIX e XX secolo*, in EMANUELE BOAGA – LUIGI GAMBERO (a cura di), *Storia della Mariologia. 2. Dal modello letterario europeo al modello manualistico*, Città Nuova – Marianum, Roma 2012, 729.

⁵ Cf MILAGROS GREGORIO, *L'attualità del titolo “Maria Aiuto dei Cristiani”* 2008, pto manoscritto.

un aspetto peculiare della spiritualità, in quanto dimensione carismatica costitutiva dell'Istituto, ma nelle fonti questo richiamo si trova senza alcuna enfasi. Vi si accenna con discrezione e sobrietà. Tale prospettiva richiama il principio caro a J.H. Newmann che negli anni anglicani aveva alimentato la sua fede mariana. Egli afferma di essere convinto che Maria «come creatura, madre e donna, si fa da parte per lasciare spazio al Creatore, per servire il Figlio, e si volge all'omaggio degli uomini unicamente con la sua soave e amabile persuasione»⁶.

Egli parla di “un'influenza gentile”, serena, discreta con cui Maria si pone in contatto con il popolo di Dio⁷.

Pur senza riduzionismi, credo che si possa dire analogamente di Maria nel nostro Istituto: la sua presenza è viva nelle persone e nelle comunità, accompagna il loro cammino, scandisce la loro preghiera, ma di questa presenza si accenna con estrema sobrietà nelle fonti scritte. Troviamo infatti tardivamente un'elaborazione sistematica su Maria. Si costata a livello vitale una ricca esperienza mariana che si basa sulla fiducia nella Madre di Dio e si esprime come venerazione, affetto filiale, gratitudine, pratiche devote, percorsi formativi e pedagogici. Il rapporto con Maria è una *conseguenza*, più che una *premissa* della sequela di Cristo.

Nella vita di Maria D. Mazzarello e delle FMA l'itinerario spirituale ha il suo nucleo propulsore in Gesù, centro vivo della fede. In Lui si incontra Maria e si guidano le giovani ad incontrarla. Maria infatti favorisce la realizzazione di un'autentica opera formativa: aiuta ad aprire il cuore al Vangelo e sostiene la generosità dell'impegno nel cammino di santità e nella missione.

2. Maria Domenica Mazzarello “l'esemplare figlia di Maria”

La vita di Maria D. Mazzarello (1837-1881), come è stato affermato in occasione della dichiarazione della sua Venerabilità, si svolge tutta «sotto lo sguardo e la guida di Maria», in quanto ella è “esemplare Figlia di Maria”⁸. La sua si potrebbe considerare una storia di affida-

⁶ JOHN HENRY NEWMANN, *Discourses to Mixed Congregations*, London 1849, 358.

⁷ Cf *ivi*, 358-359.

⁸ PIO XI, *Maria Domenica Mazzarello, eroina delle virtù. Le compiacenze divine nell'umiltà. Discorso per la proclamazione dell'eroicità delle virtù* (3 maggio 1936), in *Discorsi di Pio XI. Edizione italiana a cura di Domenico Bertetto*, SEI, Torino 1961, 480.

mento a Dio per le mani di Maria di cui si sente profondamente figlia.

Nel suo percorso formativo approfondisce il significato e la pregnanza di questa esperienza e da educatrice e animatrice delle prime comunità delle FMA cercherà di evidenziarne i risvolti di maternità.

Si costata in lei una maturazione evidente nella filialità e nella maternità che sfocia nelle parole pronunciate sul letto di morte, quasi un compimento della sua esistenza. Negli ultimi giorni intesse un dialogo contemplativo con Gesù e con la Madre sua, mentre è circondata dalle sue figlie, che guarda con trepidazione e fiducia e per le quali offre la vita: «Oh, Gesù caro, Gesù amabile... ricordatevi che sono vostra... e voglio essere sempre tutta vostra... sia che viva sia che muoia».

«Ricordatevi o Maria, che sono vostra figliuola...».

«Oh se potessi vedere tutte le suore». Benché gravemente ammalata, le sue giornate sono costellate di incontri con le consorelle⁹.

Le tre espressioni citate esprimono in sintesi gli elementi-chiave che fondano l'identità di Maria Mazzarello: la centralità del Signore Gesù, al quale professa totale appartenenza, la fiducia in Maria, che sperimenta come Madre e la responsabilità della guida delle sorelle. I tre elementi sono strettamente concatenati: il suo essere sposa di Gesù e figlia di Maria si traduce in sollecitudine educativa e in maternità spirituale.

Il rapporto con la Vergine Madre evolve al ritmo della sua stessa maturazione umana e religiosa, nel confronto con gli eventi e con il suo stesso ruolo. Tale rapporto orienta la sua vita ad approfondire la relazione con Cristo, ad aprirsi alla forza trasformante della grazia e ad assumere sempre più consapevolmente la missione che le è affidata, anche se inizialmente fatica ad accettarla.

Per capire l'atteggiamento filiale di Maria Domenica verso Maria, occorre esplorare la profondità delle relazioni intessute nella famiglia e in particolare con i genitori, la formazione catechistica da lei ricevuta e la

⁹ Cf LEMOYNE Giovanni Battista, *Relazione sulla malattia e morte di madre Maria D. Mazzarello*, in PIERA CAVAGLIA - ANNA COSTA (a cura di), *Orme di vita tracce di futuro. Fonti e testimonianze sulla prima comunità delle Figlie di Maria Ausiliatrice (1870-1881)* = Orizzonti 8, LAS, Roma 1996, 333. 336. Suor Petronilla Mazzarello così testimoniò al Processo di Beatificazione: «Diceva alla Madonna: "Son vostra figlia, voi mi aiuterete". So che prendeva il Crocifisso e diceva al Signore: "Oh avessi cominciato più presto a conoscervi ed amarvi"» (*Copia Publica Transumpti Processus ordinaria auctoritate constructi in Curia Ecclesiastica Aquensi per fama sanctitatis, vitae, virtutum et miraculorum Servae Dei Mariae Dominicae Mazzarello Primae Superiorissae Instituti Filiarum Marie Auxiliatricis*, 1920, Sessio VI, 145, ms in AGFMA 02 – CP – 1[1]).

sua esperienza spirituale ed apostolica come giovane donna appartenente alla Pia Unione delle Figlie di Maria Immacolata e, successivamente, come religiosa educatrice, guida e animatrice della prima comunità.

2.1. *La radice "familiare" della filialità*

Non si dirà mai abbastanza dell'incidenza che ebbero sull'evoluzione della personalità di Maria Domenica la presenza e l'azione educativa dei genitori. Di condizione sociale modesta e privi di cultura, essi riuscirono a costituire un nucleo familiare solido e integrato. Maria Domenica, essendo la prima di 13 figli¹⁰, sperimentò ad ogni nascere di un fratello o di una sorella il senso e le implicanze dell'essere madre e padre, osservando il comportamento dei genitori e soprattutto quello della mamma. Maddalena Calcagno era una donna espansiva e allegra, di comunicazione facile, di tenace capacità di lavoro, sacrificata e solidale con i poveri. Se del padre le fonti affermano che era "uomo di fede" e che frequentava la Chiesa, della madre si dice che era "amante della pietà e devotissima della Madonna"¹¹.

Pur nella precarietà e nella fatica dell'attività agricola, in quella casa non mancava nulla alla sana crescita dei piccoli: cure amorevoli senza ansia né sdolcinature, orientamenti chiari, fiducia, incoraggiamento, coinvolgimento nella vita della famiglia, stimolo all'iniziativa, sostegno nell'affrontare difficoltà e dolori.

Di qui il forte senso di fiducia che Maria Domenica sviluppò in sé. Come dimostra E. Erickson, la fiducia è fonte di sicurezza in se stessi e nelle proprie possibilità, ma anche sicurezza in coloro su cui si può sempre fare affidamento e che non deludono mai¹².

Maria D. ha imparato che cosa significa essere "figlia" dal come ha vissuto la relazione con la madre e con il padre e dalla sua acuta osservazione del modo con cui i genitori si rapportavano con i figli. Anche gli aspetti di esigenza, e forse di una certa rigidità da parte della madre, sono stati da

¹⁰ Dalle ricerche effettuate nell'Archivio parrocchiale di Mornese si deduce che i figli nati in casa Mazzarello furono 13 (cf TOMMASO DURANTE, *I famigliari di Santa Maria Domenica Mazzarello: ricerche d'archivio*, in *Rivista URBS silva et lumen. Trimestrale dell'Accademia Urbense di Ovada* 18[2005]2/3, 147-149).

¹¹ FERDINANDO MACCONO, *Santa Maria D. Mazzarello Confondatrice e prima Superiora generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice I*, Istituto FMA, Torino 1960, 23.

¹² Cf ERIK ERICKSON, *Infanzia e società*, Armando, Roma 1968, 231.

lei interpretati nell'ottica dell'affetto e dell'orientamento alla crescita.

La relazione con la madre precede quella paterna, non solo cronologicamente «ma soprattutto strutturalmente, nel senso che, - come osserva G. Stickler -, quanto più il bambino sperimenta la madre come un “oggetto buono”, tanto più la sua immagine interna (incorporata mediante le identificazioni) sarà positiva e potrà fondare quella fiducia di base che è la componente vitale essenziale all'espansione ulteriore della personalità. Più questa avrà acquisito un senso solido della propria consistenza, mediante una dipendenza rassicurante, più saprà affrontare il rischio della differenziazione e della definizione di sé autonoma»¹³.

A questo si aggiunge l'impronta dell'orientamento religioso dei genitori che conferiva alla loro personalità e al loro stile educativo quel senso di saggezza, di equilibrio, di serenità e di fiducia che era loro caratteristico. In quell'ambiente rurale, dalle relazioni aperte, Dio Padre, Gesù Cristo, i Santi, e in particolare la Vergine Maria, diventavano modelli di identificazione per l'elaborazione della personalità in senso umano-religioso e progressivamente ispiratori di un progetto di vita futuro¹⁴.

Nella formazione delle madri di famiglia era presente l'insegnamento del noto teologo genovese Giuseppe Frassinetti, mediato da don Domenico Pestarino. Egli nel libretto *Amiamo Maria*, dà orientamenti pratici alle famiglie per favorire una concreta educazione mariana. Tra l'altro insegna ad affidare molto presto i figli a Maria “Madre celeste”, donarli a lei e raccomandarli alle sue cure. Appena sanno parlare: «insegnate loro a chiamarla col dolce nome di Madre»¹⁵.

Il Frassinetti nello stesso opuscolo mette in bocca alle madri queste semplici parole: «Figlio, io son tua madre; ma la Madonna ti è Madre Essa pure, e Madre migliore di me; Maria ti ama tanto, e ti ama molto più [di quello] che non posso amarti io»¹⁶.

¹³ GERTRUD STICKLER, *Dalla perdita del padre a un progetto di paternità. Studio dell'evoluzione psicologica della personalità di Giovanni Bosco*, in PIERA RUFFINATTO – MARTHA SEIDE (a cura di), *L'arte di educare nello stile del sistema preventivo. Approfondimenti e prospettive*, LAS, Roma 2008, 96.

¹⁴ Cf *ivi*, 97.

¹⁵ GIUSEPPE FRASSINETTI, *Aggiunta di alcuni avvertimenti ad una madre di famiglia per l'avvicinamento dei figliuoli nella devozione di Maria Santissima*, in *Amiamo Maria*, 196, in *Opere ascetiche* III. Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1910, 196.

¹⁶ *L. cit.*

“*Piacere a Dio e alla Madonna*”¹⁷ diveniva in quel contesto un principio indiscusso di religiosità popolare, quasi che Dio e Maria fossero presenti, insieme ai genitori, a vegliare sulla crescita dei figli. Era evidente che la mamma di Maria Domenica vigilasse con una certa esigenza sul comportamento della primogenita mettendola in guardia dai pericoli o anche solo dalla superficialità delle scelte. Una raccomandazione materna le rimase fortemente impressa: «Tu non devi mai allontanarti dai miei occhi». E alla domanda incuriosita della figlia: «Perché?», la madre rispondeva: «Perché è mio dovere vegliarti sempre»¹⁸.

Nonostante sentisse a volte il peso delle “prediche” materne, tuttavia quell’atteggiamento di prendersi cura vegliando sui figli plasmò la personalità di Maria Domenica divenendo aspetto essenziale del suo progetto di vita in quanto educatrice e madre, sul modello di sua madre e della Vergine Maria.

La Madonna come Madre era, infatti, colei che era presente alla vita delle sue figlie e quindi è logico che insegnasse alle ragazze a salutarla entrando in laboratorio e formasse le suore a vivere sicure in sua compagnia¹⁹.

2.2. *La formazione catechistica*

Non si può capire l’esperienza mariana di Maria Domenica se non ci si riferisce alle fonti che ne alimentavano la conoscenza e la fede. Con l’educazione familiare, la catechesi era un’insostituibile mediazione per la formazione cristiana.

La parrocchia di Mornese, che aveva subito come tante altre in Piemonte l’influsso del giansenismo, a partire dal 1848, dall’arrivo cioè del viceparroco don Domenico Pestarino, discepolo e amico del Frassinetti, conobbe un notevole rinnovamento pastorale e catechistico. Dagli studi sul Pestarino veniamo a conoscere che egli cercò di fare a Mornese quanto il suo maestro faceva a Genova nella parrocchia di S. Sabina²⁰. Si dedicò

¹⁷ Cf MACCONO, *Santa I*, 14.

¹⁸ *L. cit.*

¹⁹ Entrando in laboratorio Maria Domenica abituava le ragazze a inginocchiarsi davanti all’immagine di Maria SS.ma, pregare l’Ave Maria e dire: «A voi dono il mio cuore, Madre del mio Gesù, Madre d’amore» (MACCONO, *Santa I*, 109-110). Animava le suore a comportarsi «come se avessimo Maria SS.ma a noi presente» (*ivi*, 361).

²⁰ Cf MACCONO, *L’apostolo di Mornese. Sac. Domenico Pestarino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1926, 44-46.

con zelo alla predicazione, soprattutto alla catechesi dei fanciulli, alla promozione della vita sacramentale e delle associazioni giovanili femminili e maschili.

Il testo del catechismo in uso nella parrocchia era quello della Diocesi di Acqui elaborato da mons. Modesto Contratto sulla base del testo diffuso anni prima dal Vescovo di Mondovì, mons. Michele Casati²¹. Nella parte dedicata a chi doveva ricevere la prima Comunione, l'articolazione è quella classica: il Credo, l'Orazione, i Comandamenti di Dio e della Chiesa, i Sacramenti, le Virtù. Nella parte riservata agli adulti vi è un capitolo intero sulle feste solenni di Maria Vergine.

Sono elencate le principali feste allora celebrate nella Chiesa a livello liturgico: la Concezione immacolata di Maria, la Natività, l'Annunciazione, la Purificazione e l'Assunzione.

Non si trova la festa della maternità di Maria, ma se ne parla nella spiegazione del Credo e nel contesto dell'Orazione e delle Virtù. Maria è considerata nella luce del mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio come "la Madre". Maria Vergine è la Madre di Dio perché Madre di Gesù che è il vero Dio²².

Nella spiegazione dell'*Ave Maria* si precisa che, dopo il *Padre nostro*, è una delle preghiere più importanti perché la «SS. Vergine è l'avvocata più potente dopo Gesù Cristo suo figliuolo»²³. Ci si rivolge quindi a lei per chiedere protezione e aiuto; al tempo stesso si fa memoria dei «singolari privilegi e doni che Iddio le ha concesso a preferenza di tutte le altre creature»²⁴.

Maria era dunque una presenza non lontana ma familiare, alla quale si poteva sempre ricorrere, come Maria Domenica vedeva fare dalla gente che la venerava con le pratiche popolari e, a poca distanza dalla sua casa, nel 1843 aveva costruito una chiesetta dedicata all'Ausiliatrice dei cristiani come omaggio di gratitudine per lo scampato pericolo del colera²⁵.

²¹ Cf *Compendio della Dottrina cristiana ad uso della Diocesi d'Acqui. Riveduto ed accresciuto*, Tipografia Pola, Acqui 1837.

²² Cf *ivi*, 33-34.

²³ *Ivi*, 55.

²⁴ *Ivi*, 56.

²⁵ Cf MACCONO, *Santa I*, 9-10.

2.3. Una spiritualità da “Figlia” di Maria Immacolata: tra interiorità e apostolato

Dall'età di 17 anni, Maria Domenica, con altre quattro amiche, apparteneva alla Pia Unione delle Figlie di Maria Immacolata, associazione sorta a Mornese per iniziativa della giovane Angela Maccagno, maestra comunale. Il teologo Giuseppe Frassinetti ne scrisse qualche anno dopo la regola, sulla base di una bozza elaborata dalla stessa Maccagno²⁶. Angela aveva esplicitato parlando con don Pestarino che le giovani appartenenti all'Associazione si sarebbero impegnate a «lavorare senza chiasso e senza che alcuno vi badasse per far rientrare Dio nelle famiglie e nello Stato, per far amare la Chiesa e il Papa»²⁷ e questo l'avrebbero realizzato consacrando a Maria Immacolata.

Maria SS.ma a Mornese, come era per don Bosco a Valdocco, non era solo oggetto di venerazione da parte dei fedeli, ma autentica via di santità e appello a promuovere la fede tra la gente.

L'associazione delle Figlie dell'Immacolata sorta a Mornese nel 1855, matrice spirituale dell'Istituto delle FMA, educava le giovani al rapporto filiale con Maria, come si evince dallo stesso nome. Promuoveva, come si legge nella bozza del primo Regolamento: una «devozione tenera e particolare alla nostra Madre vergine santissima e questo sia la divisa e fine della pia Unione»²⁸.

Al tempo stesso orientava chi vi apparteneva ad opere di carità, all'educazione delle ragazze e alla formazione delle madri di famiglia. Non è difficile cogliere una sorta di emancipazione femminile che si viene ad

²⁶ Cf *Regola della Pia Unione delle Nuove Orsoline Figlie di Santa Maria Immacolata, sotto la protezione di S. Osola e di S. Angela Merici* (1863), in GIUSEPPE FRASSINETTI, *Opere ascetiche II*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1910, 111-157.

²⁷ *Cronistoria I*, 65.

²⁸ Il *primo Regolamento delle Figlie dell'Immacolata. Abbozzo di Angela Maccagno* (1853), ms. aut. in AGFMA 051.01-0-04. È pubblicato in *Cronistoria I*, 322; cf ANITA DELEIDI, *La dimensione mariana della vocazione della Figlia di Maria Ausiliatrice alle origini dell'Istituto*, in MARIA PIERA MANELLO (a cura di), *Madre ed educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, LAS, Roma 1988, 33-36; MARIA ESTHER POSADA, *Le Figlie di S. Maria Immacolata di Mornese. Una seconda esperienza mariana*, in MARIA DOSIO ET ALII (a cura di), *“Io ti darò la maestra...” Il coraggio di educare alla scuola di Maria*. Atti del Convegno mariano Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium”, Roma 27-30 dicembre 2004, LAS, Roma 2005, 263-269.

²⁹ Cf GIUSEPPE FRASSINETTI, *Amiamo Maria!* (1864), in IDEM., *Opere ascetiche II*, 139-149.

affermare a livello ecclesiale e sociale. Le Figlie dell'Immacolata sono giovani donne consacrate a Maria, che amano la preghiera, coltivano la spiritualità eucaristica e mariana, si impegnano nei periodici incontri formativi e collaborano nel promuovere le ragazze e le donne a livello culturale e religioso.

Le basi dottrinali dell'Associazione si devono cercare negli scritti del teologo genovese Giuseppe Frassinetti che presenta e diffonde un nuovo modo di consacrarsi a Dio nel contesto familiare e sociale avendo come ideale di vita Maria Immacolata o semplicemente Maria²⁹. Si tratta di un «lento e fecondo movimento di *configurazione* a Maria»³⁰, che si radica sulla divina maternità di Maria e si esprime in risvolti vitali che riguardano la spiritualità e l'apostolato giovanile.

Le giovani aggregate guardano a Maria non tanto come a colei che ha ricevuto da Dio un privilegio individuale, ma come a un modello di santità apostolica. Ci si affida ad una Madre di cui si sperimenta di essere figlie, come evoca il nome stesso dell'Associazione e con il suo aiuto ci si dedica ai bisogni della gente.

I membri del gruppo si impegnano a coltivare una «devozione tenera e particolare»³¹ a Maria, ma è utile richiamare il fatto che nel Regolamento non si indicano particolari pratiche devozionali verso di lei. Si accenna in due articoli all'importanza di vivere da degne figlie di Maria Immacolata: «Si guarderanno bene, non solo da ogni azione, ma perfino da ogni pensiero non convenevole ad una figlia che si è dedicata in modo speciale alla gran Madre di Dio»³².

L'esperienza mariana, espressa prevalentemente come vita spirituale e comunitaria e come responsabilità apostolica nel «coadiuvare alla salute dei prossimi», era sostenuta dalla dottrina teologica del Frassinetti. Dalla realtà della maternità di Maria egli fa scaturire il rapporto filiale che ne deriva per ogni cristiano³³. Si tratta di una maternità spirituale fondata sia sul suo essere Madre di Gesù e sia sulla sua attiva partecipazione al mistero della salvezza. In quest'ottica, il Frassinetti vede Maria come “correden-

³⁰ MARIA ESTHER POSADA, *Storia e santità. Influsso del teologo Giuseppe Frassinetti sulla spiritualità di S. Maria Domenica Mazzarello*, LAS, Roma 1992, 103.

³¹ *Il primo Regolamento*, in *Cronistoria I*, 322.

³² *Regola della Pia Unione*, art. 52, p. 119.

³³ Cf POSADA, *Storia e santità*, 99-104; Cf GIUSEPPE FRASSINETTI, *Avviamento dei giovanetti nella devozione di Maria Santissima*, in *Opere ascetiche II*, 169-197.

trice”, in quanto partecipe del sacrificio di Cristo³⁴. Per questo è mediatrice di tutte le grazie³⁵.

Maria è la “Madre dei dolori” che condivide quelli di Gesù per la salvezza del mondo. Di qui appare evidente come nella spiritualità mariana di Maria D. Mazzarello la relazione con l’Immacolata si sviluppa e confluisce in quella con l’Addolorata e successivamente con l’Ausiliatrice. La maternità spirituale di Maria inizia nell’Incarnazione ma si compie sotto la croce.

È interessante notare che la pratica dei Sette dolori e delle Sette allegrezze che il Frassinetti propone alle Figlie di Maria Immacolata costituì per loro una pratica così importante da sostituire l’*Ufficio della B. Vergine*, allora in uso anche nelle parrocchie³⁶. Maria nell’esperienza spirituale di Maria Domenica non è solo presenza che dà sicurezza e protezione, ma diviene ideale di vita consacrata e apostolica. In lei, la Figlia dell’Immacolata, la devota dei dolori di Maria, la Vergine corredentrice, preparò la Figlia di Maria Ausiliatrice in un crescendo di donazione di sé alla missione educativa³⁷.

Figlie di Maria dunque non solo nell’imitare l’umiltà di Maria, ma nel configurarsi a lei. Maria Domenica contempla Maria non solo nel suo mistero di bellezza Immacolata, ma anche nel suo mistero di dolore, nella sua partecipazione alla passione di Cristo. Il fascino della purezza si armonizza in lei con l’ardore apostolico e in particolare con la passione educativa.

Domenico Agasso osserva opportunamente: «L’Unione delle Figlie dell’Immacolata la inserisce più profondamente (e più cordialmente, via via) nella vita di tutti»³⁸, in quanto il gruppo è fortemente immedesimato nella vita della parrocchia, nella pratica della carità e nella formazione delle madri cristiane.

2.4. Da “Figlia” dell’Immacolata a “Figlia” di Maria Ausiliatrice

L’incontro delle Figlie dell’Immacolata con don Bosco a Mornese nel 1864 apre un nuovo orizzonte all’itinerario mariano di Maria D. Mazza-

³⁴ Cf IDEM, *La Via Matris ricavata dalle riflessioni di S. Alfonso M. de’ Liguori sopra ciascuno dei sette Dolori di Maria Santissima meditati in forma della via crucis*, in *Opere ascetiche* IV, 89-100.

³⁵ Per questo aspetto è evidente l’influsso di S. Alfonso M. de’ Liguori (cf PIETRO STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica. Mentalità religiosa e spiritualità*. II, LAS, Roma 1981).

³⁶ Questa pratica si trova nei vari libri di preghiera della FMA fino al 1969.

³⁷ Cf LINA DALCERRI, *Un’anima di Spirito Santo. Santa Maria Domenica Mazzarello*, Istituto FMA, Roma 1981, 88.

rello e la coinvolge in un'inedita esperienza ecclesiale ed educativa. Il progetto del Fondatore trova nelle giovani mornesine, la maggioranza proveniente dal gruppo delle Figlie di Maria Immacolata, un terreno pronto, anche se da dissodare ulteriormente per un nuovo sviluppo a livello istituzionale e giuridico. Molti aspetti della loro vita cambieranno, ma la spiritualità mariana resterà come nota distintiva della nuova Famiglia religiosa nella Chiesa, una Famiglia "tutta di Maria".

Negli studi sulla prima comunità delle FMA aperta a Mornese è ricorrente la constatazione che Maria è avvertita come presenza viva, inseparabile da quella di Gesù³⁹. Occorre «operare sempre alla presenza di Gesù e di Maria»⁴⁰. Vivere e agire alla presenza di Maria, sotto il suo sguardo, alimenta un atteggiamento di filiale confidenza verso di Lei e soprattutto genera un processo di identificazione con Colei che da tutte è sentita come Madre e Ausiliatrice.

Essere FMA non poteva consistere solo in pratiche devozionali ma, in continuità con la spiritualità delle Figlie dell'Immacolata, doveva configurarsi come immedesimazione nella missione materna di Maria, l'Ausiliatrice. Davanti alla Chiesa avrebbero dovuto essere "vere religiose", ma davanti alla società "libere cittadine"⁴¹, solidali con le povertà soprattutto giovanili.

Verso le giovani occorreva esprimere l'amore materno di Maria dedicandosi alla loro maturazione integrale. A questa luce si comprende la semplice espressione di Maria D. Mazzarello: «Siamo vere immagini della Madonna»⁴², che si ritrova nelle attuali Costituzioni dell'Istituto. Le FMA cercano di far proprio l'atteggiamento di Maria «per essere come lei "ausiliatrici" soprattutto fra le giovani»⁴³.

La dimensione filiale nella prima FMA è sempre più assunta come attitudine materna, modellata sulla figura di Maria. Due sono le linee attraverso cui si esplicita l'atteggiamento di maternità: verso le ragazze e verso le consorelle, dimensioni strettamente correlate che trovano il loro

³⁸ DOMENICO AGASSO, *Maria Mazzarello. Il comandamento della gioia*, SEI, Torino 1993, 21.

³⁹ Cf CARLO COLLI, *Una vita guidata e ispirata da Maria*, in IDEM, *Patto della nostra alleanza con Dio*, Istituto FMA, Roma 1984, 450.

⁴⁰ MARIA ESTHER POSADA – ANNA COSTA – PIERA CAVAGLIÀ (a cura di), *La sapienza della vita. Lettere di Maria Domenica Mazzarello*, Istituto FMA, Roma 2004, L 66,4.

⁴¹ Cf *lettera di don Bosco a madre Enrichetta Dominici*, Torino 24 aprile 1871, in CAVAGLIÀ – COSTA (a cura di), *Orme di vita*, D 3, pag. 23.

⁴² *Cronistoria* III, 216.

⁴³ *Costituzioni* (1982), art. 4.

punto di convergenza nell'essere veramente figlia di Maria e dunque espressione e segno di qualche tratto della sua maternità. Il modello della superiora locale delineato nella Regola delle Figlie dell'Immacolata trova continuità nel suo modo di essere accanto agli altri, soprattutto alle consorelle e alle giovani educande e candidate all'Istituto: «Le figlie dovranno trovare in lei costantemente una madre tenera ed affettuosa, che visibilmente s'interessi assai del loro bene, non solo spirituale ma anche corporeale, che le conforti, che le consoli, che le soccorra secondo i bisogni»⁴⁴.

La comunità delle FMA di Mornese, secondo il quotidiano *L'Unità Cattolica* di Torino, è “un buon Istituto per le ragazze”⁴⁵ in quanto esse vi trovano cultura ed educazione in gran parte preclusa al ceto popolare soprattutto nei paesi di provincia e nelle famiglie povere. Se lo si osserva dall'interno, l'ambiente ha il timbro di una casa, di una famiglia raccolta intorno a suor Maria Domenica attenta a prendersi cura della formazione integrale delle ragazze in collaborazione con le altre educatrici.

Forse per l'abitudine presa fin dalla sua adolescenza con fratelli e sorelle, è quasi connaturale in lei osservare e intervenire, a volte anticipando la richiesta di aiuto.

Esprime verso le ragazze, chiamate “figliette”, quella maternità che ha osservato nella propria madre e che si ispira all'amore materno di Maria, colei che aiuta sempre, soccorre, protegge e promuove vita.

Un'educanda così si esprimeva ripensando alle raccomandazioni di suor Maria Domenica: «Ripete che ci vuole buone perché la Madonna sia proprio contenta di averci nella sua casa»⁴⁶. La prima comunità delle FMA di Mornese era infatti anche chiamata “casa di Maria”.

Quando nel 1879 venne trasferita a Nizza Monferrato, la dimensione mariana non solo non si indebolì, ma parve accentuarsi, come riconobbe lo stesso Fondatore nell'ultima visita a quella casa. Nell'incontro con le FMA disse con parole incisive e profetiche: «Voglio dirvi che la Madonna vi vuol molto, molto bene; e si trova qui in mezzo a voi! [...] La Madonna passeggia in questa casa e la copre col suo manto»⁴⁷.

Certa di questa presenza, suor Maria Domenica nell'opera educativa

⁴⁴ *Regola della Pia Unione*, 125.

⁴⁵ Cf *Un buon Istituto per le ragazze*, in *L'Unità Cattolica* n. 229 (Torino, 1° ottobre 1873) 919-920.

⁴⁶ *Cronistoria* III, 370.

⁴⁷ *Ivi* V, 52.

si impegna a rispecchiare in sé alcuni aspetti della maternità di Maria in fedeltà al “sistema preventivo”. Verso le suore è veramente madre e sorella. Sa capire e accogliere le persone cercando lei per prima di vivere il saggio principio educativo che raccomanda alle suore: «*Bisogna, vedete, studiare i naturali e saperli prendere per riuscir bene, bisogna ispirare confidenza*»⁴⁸. Quando si è conquistata la fiducia, allora può chiedere alla persona anche forti superamenti di se stessa.

In questa prospettiva, madre Mazzarello si pone in modo differenziato dinanzi ad ogni persona e si adegua al suo ritmo di maturazione, senza però cedere alla debolezza che non fa crescere, né all'autoritarismo che umilia.

Armonizza in sé dolcezza e fermezza e accompagna ogni persona con discrezione, umiltà e, al tempo stesso, con fermezza e determinazione. Con energia sprona a superare limiti, paure, malinconie e a comportarsi da donne mature. A suor Giuseppina Pacotto scrive: «*Pensate che non è più il tempo di far la ragazza...*»⁴⁹. Può parlare così solo chi conosce bene la persona, chi ha fiducia nelle sue possibilità, chi sa vedere il punto accessibile al bene ed è pronta ad aiutare a svilupparlo superando infantilismi e chiusure.

Come una madre non scoraggia mai. Cerca anzi di infondere alla convivenza fraterna un tono di gioia anche esterna, di libertà di spirito, di giovialità e senso dell'umorismo che rende la vita simpatica e attraente. Ricerca infatti l'equilibrio tra il silenzio, la solitudine e la gioiosa comunicazione, fra la monotonia dei giorni e la ricreazione, le celebrazioni festose, l'allegria contagiosa.

2.5. *Dimensione mariana del servizio di autorità*

Maria è prototipo non solo di una genuina femminilità e di verginità consacrata, ma è anche paradigma di chi svolge un servizio di autorità. Chi nell'Istituto è madre e superiora lo è in modo analogo e in costante relazione e dipendenza da Maria, la vera Superiora.

È una dimensione che trova una fonte storica remota nella stessa esperienza di S. Teresa d'Avila che considera Maria la vera superiora dei suoi monasteri⁵⁰.

⁴⁸ L 25,2.

⁴⁹ L 24,4.

⁵⁰ Cf *Relazioni spirituali* 25 (19 gennaio 1572), TERESA D'AVILA, *Opere complete a cura di Luigi Borriello e Giovanna della Croce*, Figlie di S. Paolo, Milano 2008, 1388-1389.

Anche don Bosco ama vedere in Maria la fondatrice e l'ispiratrice della sua opera a favore dei giovani. All'inizio dell'Istituto delle FMA, alle espressioni di perplessità di Maria Domenica che vorrebbe rifiutare di essere la superiora della comunità, don Bosco risponde che è semplicemente la "vicaria"⁵¹. Maria è la vera superiora perché è Madre. La vicaria è chiamata a renderne visibile la presenza, l'azione e la maternità⁵². Questa consapevolezza non è solo per Maria Mazzarello fonte di pace e di sicurezza, ma è anche appello a mettersi alla scuola di Maria nel trovare le vie del cuore per raggiungere ogni sorella e ogni giovane e accompagnarla con discrezione e sollecitudine verso la maturità integrale.

Forma anche le educatrici e le stesse ragazze alla totale fiducia in Maria e a vivere sicure del suo aiuto. Il gesto di deporre ogni sera le chiavi di casa ai piedi della statua di Maria Ausiliatrice ne è espressione concreta⁵³. È un segno di fiducia attraverso cui riconosce la presenza della vera superiora.

L'atteggiamento di filiale confidenza in Maria, da parte soprattutto di chi è animatrice di una comunità, è continuato nella tradizione dell'Istituto. Nelle Costituzioni viene infatti delineato il profilo dell'autorità in chiave mariana: «Come lei [Maria Mazzarello] ogni Figlia di Maria Ausiliatrice chiamata a un servizio di autorità viva in atteggiamento di povertà interiore e di apertura allo Spirito, e si studi di esprimere *con cuore di madre l'amore forte e soave di Maria, facendosi tutta a tutte*»⁵⁴.

La caratteristica mariana del servizio di autorità richiama ed implica la dimensione comunitaria dell'identità della FMA: la presenza di Maria unisce, potenzia la comunione in quanto guida, protegge, aiuta le sorelle a far sì che con il loro affetto reciproco costruiscano la casa come famiglia della Madonna, la "casa di Maria" che lei stessa si è edificata, la casa dell'amore di Dio.

Maria Domenica ne è consapevole quando richiama le suore a curare le relazioni di carità vicendevolesse per poter essere vere FMA: «Se ci useremo carità fra noi, se saremo mortificate e animate da spirito di sacrificio, se ci manterremo fedeli alle nostre regole, allora possiamo dire veramente di essere devote e figlie della Madonna»⁵⁵.

⁵¹ Don Bosco, in riferimento alla superiora, concluse il suo discorso alle prime FMA con queste parole: «Per ora Ella avrà il titolo di vicaria, perché la vera direttrice è la Madonna» (*Cronistoria I*, 309).

⁵² Cf COLLI, *Una vita guidata da Maria*, 449.

⁵³ Cf MACCONO, *Santa I*, 310.

⁵⁴ *Costituzioni FMA* (1982), art. 114.

⁵⁵ *Cronistoria II*, 271.

La condizione perché Maria possa essere di casa nella comunità è che tutte le figlie vivano da consacrate in fraterna carità facendo in modo che Gesù possa stare volentieri in mezzo a loro⁵⁶. La categoria della filialità richiama come logica conseguenza quella della fraternità: chi si sente veramente figlia potenzia i legami tra le sorelle e alimenta la comunione anche quando essa è un processo lento e faticoso.

Ad una comunità che ha difficoltà ad accogliere con sguardo di fede la nuova direttrice, suor Maria Mazzarello richiama la dimensione mariana dell'autorità: «Amatevi fra voi con vera carità, amate la vostra Direttrice, consideratela come se fosse la Madonna e trattala con tutto rispetto»⁵⁷.

In questo modo potranno sperimentare che la carità libera la dipendenza e l'obbedienza dal formalismo e l'umiltà preserva dall'atteggiamento servile, e potranno allora intessere relazioni improntate allo spirito di famiglia, una famiglia raccolta attorno ad una Madre.

2.6. *Dialettica tra filialità e maternità*

Nelle fonti relative alla Confondatrice dell'Istituto si costata una certa dialettica tra filialità e maternità che può sorprendere chi non mette in correlazione tali fonti.

La ricchezza di fede che sostiene la vita cristiana di Maria Domenica la pone innanzitutto in rapporto fiducioso con Dio e con Maria. La sua sincera umiltà e la consapevolezza dei propri limiti la muovono ad affidarsi totalmente al loro aiuto e alla loro guida. È certa che Maria Ausiliatrice protegge le sue figlie e quindi non dubita della sua presenza materna in ogni situazione. Maria infatti ottiene dal Signore tutte le grazie di cui abbiamo bisogno per farci sante⁵⁸. È «la nostra tenerissima Madre»⁵⁹, la «sempre nostra carissima Madre»⁶⁰. Quello che raccomanda alle missionarie è certezza indiscussa per lei: «Abbiate grande confidenza nella Madonna; essa vi aiuterà in tutte le vostre cose»⁶¹.

⁵⁶ Cf L 49,3.

⁵⁷ *Ivi*, 49,2.

⁵⁸ Cf L 16,3.

⁵⁹ L 44,3.

⁶⁰ L 34,2.

⁶¹ L 23,3.

È significativo il fatto che suor Maria Mazzarello chiude la sua vita cantando a Maria, tanto è sicura del suo amore vigile e fedele anche nell'ora della morte. Guardando fissa l'immagine di Maria dice: «Chi mai ha confidato invano nella Madonna? [...] Coraggio Maria! Canta le lodi della Madonna nella passione del Signore»⁶².

L'affetto filiale, con il tono del rispetto e al tempo stesso della spontaneità, è presente in suor Maria Domenica anche nei confronti di don Bosco e dei direttori salesiani. L'atteggiamento non si esprime solo con il firmarsi "umilissima figlia" al termine delle lettere, ma con lo stile di confidenza con cui si rivolge a loro nelle varie situazioni: la muove un senso di schiettezza e di grato riconoscimento della superiorità spirituale e culturale che ama rispettare in loro.

Si è instaurato tra la Madre, la comunità e i direttori salesiani un tipo di rapporto obbediente, sincero, non formale. Chiede con umiltà i debiti permessi prima di agire", si sottomette, dopo essersi confrontata con il loro punto di vista, ma non teme di manifestare schiettamente il proprio parere. Si mostra poi aperta ad accogliere quello altrui, tanto più se è un superiore.

Con il direttore locale e con il direttore generale, don Giovanni Cagliero, stabilisce un confronto schietto, che implica anche una certa dialettica, sempre nella ricerca del bene delle persone. Ne abbiamo una significativa testimonianza nella lettera 15 a don Cagliero che, in quell'anno, si trovava temporaneamente a Torino. Madre Mazzarello esprime con schiettezza le sue perplessità su tre decisioni prese da lui nei confronti dell'Istituto e si permette di dissentire portando le motivazioni. Scrive: "*Le parlo come parlerei ad un padre*"⁶³.

Relativamente all'invio di suor Caterina Lucca nelle missioni, madre Mazzarello esprime le sue perplessità a causa dell'imaturità affettiva della suora. Tuttavia in seguito dovrà cedere alla proposta di don Cagliero⁶⁴.

Questi episodi ci attestano che il confronto avviene realmente, anche se non sempre il punto di vista della Madre è ascoltato. Tuttavia – come nota Giulia Paola Di Nicola – nella sua vita sperimenta che la vera autorità «non

⁶² *Relazione di don Giovanni Battista Lemoyne sulla malattia e morte di madre Maria D. Mazzarello*, in CAVAGLIA – COSTA (a cura di), *Orme di vita*, D 122, pag. 342.

⁶³ L 15,4.

⁶⁴ Cf *Lettera di don Costamagna a madre Mazzarello*, 3-3-1881, in CAVAGLIA – COSTA (a cura di), *Orme di vita*, D 120, pag. 321.

occulta l'amore, ma lo rinvigorisce, specie se intrisa di una tenerezza filiale»⁶⁵.

La relazione di filialità mette pure in luce la convergenza di intenti e di ideali, una convergenza per nulla superficiale o emotiva. Si tratta della condivisione e comunione profonda di valori e di aspirazioni⁶⁶, della dipendenza filiale e, al tempo stesso, della consapevolezza della propria responsabilità formativa e della disponibilità alla collaborazione con chi guida il cammino spirituale della comunità.

Lo scrive senza mezzi termini nel 1877 al direttore locale, don Giovanni Battista Lemoyne: da una parte gli promette di fare tutto il possibile per aiutarlo nella formazione delle consorelle e delle giovani candidate all'Istituto, dall'altra formula con sincerità una richiesta: «Lei, o Rev. Padre, non mi risparmi in nulla, mi adoperi come crede, mi avverta senza nessun riguardo, insomma *mi tratti come un Padre tratta la sua figlia primogenita*»⁶⁷.

Domenico Agasso, acuto conoscitore del contesto popolare dell'Ottocento, si interroga: «E chi sono nelle campagne i primogeniti, maschi o femmine?. Lei lo sa molto bene. Sono, intanto, quelli che devono farsi adulti più presto, essendo i primi a poter aiutare un po' i genitori: e lei, alla Valponasca, appunto come primogenita, è stata mandata molto presto alla vigna come i salariati. E poi, e principalmente, i primogeniti sono i responsabili di fratellini e sorelline, sono custodi, sono maestri amorevoli»⁶⁸.

Maria Domenica è pienamente consapevole della sua posizione nella comunità e dei suoi doveri di superiora e di madre. Lei, così restia ad accettare il ruolo di autorità, quando scrive alle sue "figlie" si firma: «la Madre suor Maria Mazzarello», oppure «la Madre che tanto vi ama nel Signore». Le sorelle e le giovani sono per lei un dono che contribuisce a configurare in lei quella maternità che la porta a cercare il bene di chi le è affidata. L'attitudine veramente materna radicata nel Signore è percepita non solo dalle consorelle o dalle ragazze, ma dallo stesso direttore locale con il quale interagisce con atteggiamenti di figlia.

Una lettera di don Giacomo Costamagna, - da notare che egli aveva

⁶⁵ GIULIA PAOLA DI NICOLA, *Maria Domenica Mazzarello e i paradossi della santità*, in POSADA - COSTA - CAVAGLIÀ (a cura di), *La sapienza della vita*, 58.

⁶⁶ Cf ENRICA ROSANNA, *Un messaggio che viene da lontano: le Lettere di Madre Mazzarello ai Salesiani*, in MARIA ESTHER POSADA (a cura di), *Attuale perché vera. Contributi su S. Maria Domenica Mazzarello* = Il Prisma 6, LAS, Roma 1987, 104-105.

⁶⁷ L 11,2.

⁶⁸ AGASSO, *Maria Mazzarello*, 120-121.

nove anni meno della Superiora ed era il direttore spirituale della comunità di Nizza - inviata dopo la morte di madre Mazzarello a madre Caterina Daghero, è eloquente e significativa anche per lo stile confidenziale con cui è scritta: «Io avevo tre Madri Carissime, ed ora non ne ho più che una! Mia Madre là in Caramagna mi diceva sempre: Ricordati Giacomo, che io non sono tua Madre che per custodirti, tua Madre sta nel Cielo. Ma trovai eziandio in questa terra un'altra Madre per custodirmi, e questa fu la M. Mazzarello! Ah, quanto mi amava quell'anima del Signore! Ma non l'ho più, né l'una né l'altra»⁶⁹.

Il direttore salesiano non nasconde la sofferenza per la scomparsa di una madre buona e "santa" alla quale anch'egli si sente legato da vincoli delicatamente affettuosi e riconoscenti. E, scrivendo a don Lemoyne, don Costamagna raccomanda di consolare le sue figlie rimaste orfane dicendo: «Consoli anche per me le povere Sorelle e figlie ed orfane, e dica loro che si [com]portino ancor meglio di quanto viveva quella Santa Madre, se vogliono che la Vergine Ausiliatrice loro regali una degna successora nel Superiorato»⁷⁰.

È evidente dunque che madre Mazzarello, nonostante le perplessità iniziali, ha assunto con responsabilità il compito di guida e di madre della comunità e che le consorelle e gli stessi direttori salesiani percepiscono l'intensità di questo rapporto.

Al tempo stesso, consapevole dei suoi limiti e delle esigenze del servizio di autorità che le è affidato, giunge ad esprimere la principale condizione per essere madre e per esserlo in modo efficace: «Se io darò sempre buon esempio alle mie sorelle, le cose andran sempre bene, se io amerò Gesù con tutto il cuore saprò anche farlo amare dalle altre»⁷¹.

L'espressione di forte gravidanza umana e pedagogica evoca fin dove la spinge la sua maternità spirituale: a guidare le sorelle all'amore del Signore Gesù.

La sua presenza discreta e saggia accompagna, infatti, suore e ragazze in un cammino gioioso ed esigente di santità. Si inaugura così una tradi-

⁶⁹ Lettera di don Costamagna a madre Caterina Daghero, Buenos Aires, 4 luglio 1881, in CAVAGLIA - COSTA (a cura di), *Orme di vita*, D 121, pag. 325.

⁷⁰ Lettera di don Costamagna a don Giovanni Battista Lemoyne, 4 luglio 1881 (orig. aut. in ASC B 693).

⁷¹ L 11,2.

zione educativa caratterizzata da una *mistagogia*, cioè iniziazione al mistero, espressa nei gesti di una maternità generata dallo Spirito⁷².

Si attua in Maria Domenica quella pienezza di maternità che è partecipazione al mistero della maternità di Maria, al suo essere Ausiliatrice e Madre, sempre vigile nel guidare chi le è affidato alla piena conformazione a Cristo, con un amore “maternamente inesauribile”⁷³.

3. L'esperienza della filialità mariana nell'Istituto delle FMA

Non è difficile documentare che, dalla sua origine ad oggi, l'Istituto è passato attraverso le fasi dell'esperienza ecclesiale nei riguardi di Maria che Stefano De Fiores focalizza nei suoi scritti: la devozione, la crisi, la riscoperta⁷⁴.

Ripercorrendo la storia dell'Istituto, si possono individuare tre fasi successive relativamente al rapporto delle FMA con la Vergine Maria: la prima è caratterizzata dal culto e dalla devozione, la seconda coincide con un tempo di crisi e la terza si può descrivere come la riscoperta di Maria, Madre e educatrice. L'esperienza filiale viene concepita ed espressa in modi diversi secondo i tempi e i luoghi, tuttavia si possono individuare delle chiare linee di tendenza.

3.1. *La devozione a Maria nei suoi risvolti vitali*

L'Istituto, fondato da Giovanni Bosco e da Maria D. Mazzarello a Mornese (Alessandria) il 5 agosto 1872, sorge in quello che è chiamato “il secolo di Maria”, il tempo in cui la devozione alla Madre di Dio nella vita cristiana è considerata un dato “strutturale”⁷⁵. Soprattutto nella seconda

⁷² Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Nei solchi dell'Alleanza. Progetto formativo delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 2000, 19.

⁷³ In un passaggio della *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II si parla del cuore verginale di Maria che, per la particolare azione dello Spirito Santo, «segue sempre l'opera del suo Figlio e va verso tutti coloro che Cristo ha abbracciato e abbraccerà continuamente nel suo inesauribile amore. E perciò questo cuore deve essere anche maternamente inesauribile» (*ivi*, n. 22).

⁷⁴ Cf STEFANO DE FIORES, *Maria*, in IDEM - TULLIO GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 879-884.

⁷⁵ Cf STEFANO ROSSO, *Pietà e devozione mariana nell'Ottocento*, in *Storia della Mariologia II*, 757.

metà del sec. XIX, con la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria (1854), si costata nella Chiesa il diffondersi della devozione mariana che dà origine a numerose confraternite, compagnie, associazioni di devoti, vere scuole di pratica religiosa e di vita cristiana. Esse promuovono l'*oblatio* a Maria, gesto che riassume ogni altro atto di devozione, quasi un "patto" che rende figli della Vergine⁷⁶.

In questa intensa spiritualità mariana, ovviamente la dimensione culturale e devozionale è prevalente.

Con la fondazione dell'Istituto delle FMA la dimensione mariana si consolida e si estende, anche se poggia su fragili basi teologiche. Nelle Costituzioni delle FMA fino al Concilio Vaticano II i richiami a Maria sono essenzialmente devozionali. La spiritualità mariana è tutta condensata nell'onore da rendere a Maria attraverso le feste e le pratiche di pietà che risalgono a consuetudini popolari già in uso nella Pia Unione delle Figlie dell'Immacolata⁷⁷.

Vi è solo un accenno all'identità mariana delle FMA nella seconda edizione della Regola riveduta da don Bosco, dove si specifica: «Tutto il loro impegno sarà di mostrarsi, nel tratto e nel contegno degli sguardi e di tutta la persona, quali debbono essere, cioè spose di G. C. Crocifisso, e *figlie di Maria*»⁷⁸.

Una significativa integrazione al testo costituzionale si trova nel *Manuale Regolamenti* redatto dal Capitolo generale del 1907, dopo l'autonomia giuridica dell'Istituto dalla Congregazione salesiana. In esso si precisa il *nome* con cui si chiameranno i membri che appartengono all'Istituto: «Figlie e non Suore di Maria Ausiliatrice; appellativo carissimo datoci originariamente dal nostro Venerabile Fondatore e Padre»⁷⁹.

Per vivere degnamente l'identità, espressa nel nome, il Manuale ri-

⁷⁶ Cf *ivi*, 762.

⁷⁷ Cf PIERA CAVAGLIA, *La presenza di Maria tra normativa giuridica ed esperienza spirituale*, in MANELLO (a cura di), *Madre ed educatrice*, 39-73.

⁷⁸ *Regole o Costituzioni per le Figlie di Maria SS. Ausiliatrice aggregate alla Società Salesiana*, Tip. e Libreria Salesiana, Torino 1885, Titolo XVIII, art. 11. Nel 1899, in preparazione al IV Capitolo generale dell'Istituto, la Commissione incaricata di riflettere sul modo di promuovere la devozione a Maria Ausiliatrice, indicava come priorità: «Tutte le FMA sparse nel mondo col loro contegno, colla loro parola, col loro esempio (come ogni giorno recitano nella Consacrazione alla Madonna), rappresentino al vivo Maria SS. Ausiliatrice nel mondo e la facciano conoscere e amare» (Proposta della Commissione VI, in *Relazioni delle Commissioni*, in AGFMA 11.4/113).

⁷⁹ *Manuale delle Figlie di Maria Ausiliatrice fondate l'anno 1872 dal Venerabile Giovanni Bosco*, Tipografia salesiana, Torino 1908, art. 12.

chiama il compito educativo delle FMA «qualunque sia l'ufficio loro affidato». La missione delle FMA è quella di «istruire le anime nella via della salute e di richiamarvele se erranti» ed è quella che «meglio si avvicina all'opera divina di Gesù Cristo Salvatore del mondo». L'articolo termina con un'interessante puntualizzazione: «In tal maniera, esse porteranno degnamente il nome di Figlie di Maria Ausiliatrice, aiuto dei cristiani»⁸⁰.

Dunque, l'identità delle FMA si inverte a livello pratico nella sollecitudine educativa con cui ogni educatrice assume e vive la missione che le è affidata.

Nel capitolo del *Manuale* dedicato alla devozione al SS. Sacramento e a Maria Ausiliatrice vengono evidenziati elementi spirituali e devozionali tipici della tradizione dell'Istituto. Maria è considerata “Madre di Dio” e “Madre nostra”, «l'ispiratrice e la protettrice di tutte le nostre opere», come la considerò sempre Don Bosco⁸¹. «In essa egli collocò la sua fiducia. Essa amò ed onorò con tutto il cuore. Volle che l'umile nostro Istituto da Maria Ausiliatrice avesse il nome, anzi, che ogni suora si chiamasse Figlia di Maria Ausiliatrice»⁸².

Tale dimensione matura gradualmente nell'Istituto anche grazie agli approfondimenti dei successori di don Bosco, soprattutto don Michele Rua e don Filippo Rinaldi. Nel loro magistero è richiamata spesso l'identità della FMA, che si esprime non solo come rapporto filiale con Maria, ma come rapporto tra sorelle a livello di reciproca accoglienza e come maternità nella missione educativa.

Don Rua nel 1905 diede come strenna alle FMA: «Dimostrare la nostra devozione alla Vergine Santissima colla pratica della reciproca carità colle Sorelle»⁸³.

Don Filippo Rinaldi nel 1918 in una conferenza alle FMA di Torino così afferma in modo incisivo: «Figlie, ricordatelo bene: non Dame, non Madri, né Maestre, né Sorelle, né Serve, ma FIGLIE! [...] Essere figlie vuol dire essere sempre giovane, almeno di anima, sempre umile, delicata e semplice in tutto e verso tutti. Siate così voialtre: figlie con le fanciulle alle vostre cure affidate, cioè dolci, alla mano, senza sostenutezza e senza pretese, per qualunque titolo possiate avere. Questo carattere di figlie

⁸⁰ *Ivi*, art. 250.

⁸¹ Cf *ivi*, art. 169.178.

⁸² *Ivi*, art. 178.

⁸³ Lettera circolare di madre Caterina Daghero, 6 gennaio 1905, in AGFMA 120-1 (1905).

serbatelo con le vostre sorelle, aumentando a loro riguardo la bontà, la carità, i modi affabili, l'aiuto efficace. Serbatelo specialmente con i vostri Superiori, studiandovi sinceramente di farvi piccole, di essere aperte e sottomesse. [...]

Gesù è Figlio di Maria, e voi lo siete del pari. Siete affidate a questa Madre divina, che veglia con infinito amore sopra di voi: si ricorrete sempre a Lei con filiale confidenza e avrete sempre il suo potentissimo aiuto»⁸⁴.

Nello stesso anno 1918, don Rinaldi ritornò sulla caratteristica mariana della vocazione delle FMA esplicitando un aspetto che si trova raramente nelle fonti: «Voi dovete tenerla per Madre, per regina, ma ancor più per vostra *amica*, alla quale dovete ricorrere come a madre amica che vi vuol bene. Essa è particolarmente l'amica vostra e forse non l'amate abbastanza, perché se voi sentiste questa intimità aumenterebbe in voi lo spirito di Don Bosco. [...] Si ama meglio il Signore amandolo per mezzo della Madonna»⁸⁵.

Nell'Istituto la relazione filiale con Maria trova una significativa espressione nella preghiera recitata ogni giorno da tutte le FMA: *l'atto di consacrazione*, introdotto nel 1889⁸⁶. Vi è una stretta relazione tra il quotidiano affidarsi a Maria, la consacrazione religiosa vissuta nella comunità e la missione educativa tra le giovani. Perché questa sia feconda, le FMA devono essere «profondamente religiose di coscienza, di mente e di cuore»⁸⁷. In questo modo potranno amare le giovani «sinceramente, disinteressatamente, costantemente, puramente in N.S. Gesù Cristo, affinché essere trovino in noi delle vere madri e nella nostra Casa un'altra famiglia»⁸⁸.

Nel 1915, a cent'anni dall'istituzione della festa liturgica di Maria Ausiliatrice, viene elaborato l'inno ufficiale dell'Istituto con le parole di suor Felicina Fauda e con la musica del card. Giovanni Cagliero. È una moda-

⁸⁴ FILIPPO RINALDI, *Siete Figlie di Maria Ausiliatrice*, conferenza datt., in AGFMA 412.3 – 122 (16).

⁸⁵ IDEM, *Conferenza agosto 1918*, conferenza datt., in AGFMA 412.3 – 122 (15).

⁸⁶ Cf *Libro delle preghiere e pratiche di pietà ad uso delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Tipografia salesiana, Torino 1889, 34-35; per capire la circostanza che motivò tale preghiera cf LINA DALCERRI, *Madre Enrichetta Sorbone, Vicaria generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, L.I.C.E. & Berruti, Torino 1947, 112-114.

⁸⁷ *Manuale*, art. 272.

⁸⁸ *Ivi*, art. 284.

lità poetica e corale che visibilizza la gioia di chiamarsi nella Chiesa: Figlie di Maria Ausiliatrice. L'inno consolida il senso di appartenenza e un evidente orgoglio espresso nel titolo: *Oh qual sorte, siamo Figlie di Maria Ausiliatrice*⁸⁹!

Nel nome di Maria, che le FMA considerano Madre e guida dell'Istituto, vengono aperte lungo gli anni le comunità, le opere educative e missionarie nei cinque Continenti; si sviluppano le associazioni mariane, soprattutto le Figlie di Maria per educare le giovani ad ispirarsi alla Madre di Dio nel cammino della loro maturazione e nel dare alla loro giovinezza una prospettiva apostolica. Nel cinquantesimo della Casa "Maria Ausiliatrice" di Torino (1926) la statistica dell'Associazione segnalava 1185 iscritte, delle quali circa 200 avevano scelto la vita religiosa e molte di più il Matrimonio⁹⁰.

Anche il restare fedeli alla «tradizione di conservare le case e le opere intitolate a Maria Ausiliatrice» è un segno della consapevolezza delle FMA di dover prolungare la presenza di Maria nella missione tra le giovani e i giovani⁹¹.

Don Filippo Rinaldi esplicita la correlazione tra l'essere "figlie" di Maria e l'essere "educatrici" soprattutto nella riflessione con cui accompagna la Strenna del 1928, a 25 anni dall'incoronazione del quadro di Maria Ausiliatrice nella Basilica di Torino⁹²; «Don Bosco voleva che in ogni Figlia di Maria Ausiliatrice si vedesse rispecchiata l'immagine della Madonna [...] e specialmente la sua operosa bontà. Sì, con questa bontà operosa la Figlia di Maria Ausiliatrice deve ricordare a tutti quello che è disposta a fare e che fa realmente Maria SS.ma Ausiliatrice in aiuto, sollievo e conforto del-

⁸⁹ L'inno celebra l'Istituto come monumento vivo a Maria Ausiliatrice. In ogni strofa è richiamato il nome di Maria e quello di don Bosco, solo nell'ultima, l'undicesima, troviamo anche Maria D. Mazzarello di cui era iniziata la causa di beatificazione da pochi anni (cf MICHELINA SECCO, *Suor Felicina Fauda Figlia di Maria Ausiliatrice [1866-1949]*, Istituto FMA, Roma 1988, 59-60, 237-241).

⁹⁰ Cf Piera CAVAGLIÀ, *L'educazione della donna tra interiorità e responsabilità sociale. L'esperienza pedagogica di don Filippo Rinaldi*, in JOSÉ MANUEL PRELLEZO (ed.), *L'impegno dell'educare. Studi in onore di Pietro Braido*, LAS, Roma 1991, 505-525.

⁹¹ Cf Circolare di madre Angela Vespa del 2 luglio 1968 in occasione del centenario della consacrazione della Basilica di Maria Ausiliatrice di Torino.

⁹² L'evento, a cui don Michele Rua aveva dato una grande importanza, avvenne il 17 maggio 1903 (cf MICHELE RUA, *Alle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Torino 22 febbraio 1903, in IDEM, *Lettere e Circolari alle Figlie di Maria Ausiliatrice [1880-1910]. Introduzione, testi e note a cura di Piera Cavaglià e Anna Costa*, LAS, Roma 2010, 459-461).

l'uman genere: il suo occhio vigile deve scorgere tutte le necessità e le miserie, la sua mano estendersi pietosa e sollecita a sovvenirle»⁹³.

Un'altra dimensione dell'esperienza mariana delle FMA è il riconoscimento della sua continua intercessione a favore delle sue figlie lungo la storia dell'Istituto. Madre Ersilia Canta in una circolare interpreta in chiave mariana tale storia: «storia che si potrebbe dire una catena ininterrotta di favori, di grazie, di miracoli ottenutici da questa nostra celeste Madre»⁹⁴. Soprattutto nella storia delle missioni è evidente l'efficacia della devozione mariana che viene diffusa dalle FMA tra gli indigeni con le forme tradizionali non sempre rispettose dei criteri dell'inculturazione della fede, ma sempre coinvolgenti tanto più le popolazioni sono povere, bisognose di aiuto e di protezione. Non sono rari i segni di una particolare presenza di Maria, ad esempio nella fondazione della casa a La Manouba (Tunisia) nel 1895⁹⁵ e tra i bororos del Mato Grosso (Brasile) nel 1902. Fu Maria a rivelarsi misteriosamente a loro, che avevano deciso di uccidere i missionari salesiani e le FMA facendo loro udire un preciso messaggio: «Non fate loro del male, sono miei!»⁹⁶.

La celebrazione del giubileo d'oro dell'Istituto nel 1922 è tutta un inno di gratitudine a Maria che culmina nella consacrazione a Lei e nella “corte a Maria”, una delle pratiche dei primordi dell'Istituto, e nell'impegno di rinnovare in tutte le comunità la devozione a Maria Ausiliatrice.

Ci si impegna ad esprimere il filiale amore a Maria imitando le sue virtù che risplendevano nelle casa di Mornese, “nella beata infanzia del nostro Istituto”⁹⁷.

⁹³ Cf Strenna di don Filippo Rinaldi: *Ecce Mater tua! – Ecce Filia tua!*, in LINA DALCERRI, *Un Maestro di vita interiore: don Filippo Rinaldi*, Istituto FMA, Roma 1990, 94-99. Il concetto era già stato ribadito al termine degli Esercizi spirituali a Nizza Monferrato il 24 luglio 1922. Parlando alle FMA richiamò il fatto di essere *ausiliatrici nel mondo*, prima con chi ci sta vicino, poi con tutti. «Maria Ausiliatrice – commentò – non ha Gesù per sé, ma l'ha per noi e per il mondo. Anche noi dobbiamo averlo per darlo agli altri mediante la nostra carità, la dedizione di tutti noi stessi, secondo l'obbedienza. Mente, cuore, forze, tutto serve e ci aiuti a dare Gesù alle anime. Ecco il modo di essere vere ausiliatrici» (Testo trascritto in EUGENIO CERIA, *Vita del Servo di Dio Sac. Filippo Rinaldi, terzo Successore di San Giovanni Bosco*, Società Editrice Internazionale, Torino 1951, 292).

⁹⁴ ERSILIA CANTA, *Circolare* n. 538 (24 aprile 1971).

⁹⁵ Cf CAPELLI, *Il cammino dell'Istituto* II, 67-70.

⁹⁶ VINCENZO COIAZZI, *Don Balzola fra gli Indi del Brasile Mato Grosso*, SEI, Torino 1932, 111; cf CAPELLI, *Il cammino dell'Istituto* II, 64.

⁹⁷ CATERINA DAGHERO, *Circolare* del 24 gennaio 1922.

La devozione a Maria si intensifica negli anni di guerra nella certezza dell'aiuto potente di Maria che protegge e salva le sue figlie dai pericoli e dalla stessa morte.⁹⁸

Vi è poi un altro aspetto che evidenzia la certezza che Maria non solo protegge le sue figlie, ma le precede e apre la strada alla loro missione. In alcune nazioni, andando in un luogo a fondare una nuova presenza, esse trovano un "segno mariano" che le rende convinte che l'Ausiliatrice le ha precedute. La certezza della sua protezione accresce il loro coraggio più di quello che come donne potrebbero avere, ne potenzia l'intraprendenza evangelica e l'audacia missionaria anche in ambienti e situazioni ancora poco noti. Non si può certo generalizzare, ma si possono solo richiamare alcune esperienze, ad es. all'arrivo nel 1892 delle prime missionarie in Brasile. Iniziarono da una zona sacra a Maria: la valle del Parahyba, fiume nel quale venne trovata la taumaturgica statua di N. S. Aparecida⁹⁹. E questo fu per loro segno di benedizione e sicurezza nel guardare al futuro.

Così nella fondazione della seconda casa in Tunisia nel 1895, le FMA sperimentarono il materno intervento di Maria trovando nell'antico palazzo di architettura araba di La Manouba una statua dell'Addolorata. In quel luogo doveva esserci anticamente una Chiesa dedicata a Maria, probabilmente durante la presenza di soldati spagnoli verso il sec. XVI. Caduta poi in rovina per le vicende che seguirono, – come si legge in una lettera del direttore don Anton Joséphides a don Marengo – doveva attendere l'arrivo delle FMA per risorgere al culto mariano sotto la cupola moresca di "Qubbét Nohas"¹⁰⁰.

Maria Ausiliatrice precedette le sue figlie anche in Australia, nazione consacrata dal 1844 all'Ausiliatrice¹⁰¹. Il fatto fu interpretato come pegno particolare di protezione e di fecondità apostolica tanto più che la prima fondazione, da anni desiderata, si poté realizzare solo nell'anno mariano

⁹⁸ È noto il "patto" stipulato con Maria Ausiliatrice dall'Ispeatrice della Germania e dell'Austria, suor Albina Deambrosis: pregava e faceva pregare il rosario nei 15 misteri per ottenere da Maria la grazia che nessuna "sua figlia" morisse a motivo dei bombardamenti. Fu esaudita: non ci furono vittime, nonostante i gravi danni riportati agli edifici (cf MICHELINA SECCO, *Suor Deambrosis Albina, in Facciamo memoria. Cenni biografici delle FMA defunte nel 1964*, Istituto FMA, Roma 2001, 124).

⁹⁹ Cf CAPETTI, *Il cammino dell'Istituto II*, 46.

¹⁰⁰ Cf *ivi*, 65-70.

¹⁰¹ Cf MARIA PIA BIANCO, *Il cammino dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice nei solchi della storia (1943-1954) II*, Istituto FMA, Roma 2010, 228-233.

1954. Così per la prima comunità in Guatemala un episodio significativo e provvidenziale fece esclamare commossa la direttrice suor Decima Rocca: «Ora sì vedo che la Madonna vuole la fondazione!»¹⁰².

Nel 2010, quando alcune FMA giunsero in Laos dal Vietnam per prevedere eventuali possibilità apostoliche, trovarono in vari luoghi immagini e statue di Maria Ausiliatrice, segno di una presenza che precede e che accompagna le sue figlie.

La devozione si alimenta inoltre, lungo il tempo, attraverso esperienze celebrative quali la consacrazione del mondo al Cuore Immacolata di Maria (1942), la proclamazione del dogma dell'Assunta (1950), la celebrazione dell'anno mariano nel centenario della definizione del dogma dell'Immacolata (1954).

Anche alcuni eventi riguardanti la Famiglia salesiana e in particolare l'Istituto contribuirono a potenziare la devozione a Maria Ausiliatrice: l'approvazione da parte della Congregazione dei Religiosi degli Statuti delle Associazioni giovanili di Maria Ausiliatrice (1953), il centenario della consacrazione della Basilica di Maria Ausiliatrice (1968) e della fondazione dell'Istituto FMA (1972).

Dalle fonti si deduce che fino agli anni Settanta non si trova nell'Istituto un'elaborazione sistematica della spiritualità mariana. Vi è in esso un'esperienza di intenso amore a Maria radicata nella convinzione di fede che Ella è Madre ed è quindi presente nella vita delle sue figlie. Queste la venerano con fiducia in sintonia con la tradizione popolare della comunità cristiana, senza particolari pratiche devozionali. La loro fiducia è in gran parte basata sugli interventi anche straordinari di protezione a favore delle persone e delle opere educative.

L'affetto filiale in Maria non è dunque frutto di ragionamento o di principi dottrinali, ma risultato del ricordo grato di esperienze già presenti nei Fondatori e lungo la storia dell'Istituto che attestano con evidenza la presenza attiva di Maria e la sua potenza di intercessione presso Dio.

¹⁰² Cf *ivi*, 217-218. Suor Maria Valle, FMA di origine guatemalteca appartenente alla casa di Chalchuapa (El Salvador), nel 1952 desiderava acquistare una statua di Maria Ausiliatrice da mandare alla casa di Guatemala City quando in futuro si fosse inaugurata la casa, ma non aveva il denaro per acquistarla. Senza chiedere nulla, suor Maria un giorno ricevette il denaro esatto che era necessario per l'acquisto della statua. Il fatto capitato a sorpresa venne interpretato come un segno che Maria attendeva le sue figlie in quella nazione.

Di qui emerge la ricchezza di espressioni devozionali non solo praticate e diffuse nelle comunità religiose, ma anche proposte alle alunne, alle famiglie, ai laici collaboratori, anche in contesti di altre religioni o tradizioni religiose.

È interessante rilevare che quando negli anni Settanta suor Giselda Capetti iniziò a scrivere *Il Cammino dell'Istituto nel corso di un secolo* per far memoria degli eventi più importanti della sua storia, si impegnò esplicitamente, come le era stato suggerito dalla Superiora generale, a lasciare «intravedere il tocco della mano di Maria che ha guidato l'Istituto fin dal suo snodarsi e l'ha accompagnato di ora in ora con predilezione di Madre e potenza di Regina»¹⁰³.

Madre Ersilia Canta aveva ribadito questa sua “visione” anche in altri suoi interventi. Nella circolare del 24 maggio 1970 scrive: «La storia di questi ormai cento anni dell'Istituto si identifica con la storia dei materni interventi di Maria SS.ma, in risposta ai filiali ricordi di tante e tante sue figlie. E tale storia ha le sue ore più luminose di grazia e più ricche di frutti in quelle contrassegnate da una più grande, più viva, più filiale fiducia nella Madonna»¹⁰⁴.

3. 2. *Un tempo di crisi*

Il progressivo incremento del culto mariano – come rileva Stefano De Fiores – accompagnato a volte da un eccessivo zelo nel propagare forme particolari di devozione, fece sorgere nella Chiesa negli anni Sessanta/Settanta a vari livelli una forma di reazione e di “crisi mariana”¹⁰⁵. Alle sopravvalutazioni del culto a Maria, succede un'evidente flessione, un calo notevole nella spiritualità. Qualcuno parla di “epoca glaciale mariana”¹⁰⁶.

Anche l'Istituto delle FMA vive in alcune sue parti un momento cri-

¹⁰³ ERSILIA CANTA, *Presentazione*, in CAPETTI, *Il cammino dell'Istituto* I, 9.

¹⁰⁴ IDEM, *Circolare* n. 528. Qualche mese prima, nelle adunanze del Consiglio generale, nel contesto della programmazione delle celebrazioni del centenario dell'Istituto, si legge: «La Madre ha disposto per l'anno centenario della fondazione dell'Istituto che si scriva un libro che metta in evidenza gli interventi della Madonna in favore dell'Istituto e delle sue opere» (Adunanza del 26 marzo 1970, in *Verbali di Consiglio* 1969-1971, in AGFMA 12 [1970]).

¹⁰⁵ Cf DE FIORES, *Maria*, 880-882.

¹⁰⁶ Cf GEORG SÖLL, *Fondamenti dogmatici del culto mariano*, in AA.VV., *La Madonna nella nostra vita*, PAS Verlag, Zürich 1971, 83.

tico relativamente al rapporto con Maria. I segni di questa flessione, chiaramente percepibili anche tra le FMA con accentuazioni diverse a seconda dei luoghi, sono la scomparsa di pratiche tradizionali in onore di Maria, ad es. la recita quotidiana scandita secondo le varie ore della giornata dei sette Dolori e Allegrezze di Maria. Si percepisce inoltre una fatica nel capire e assumere pratiche devozionali prima considerate intangibili, poi ritenute non più adatte ai tempi: il rosario, i mesi mariani di ottobre e di maggio, le associazioni soprattutto giovanili, il culto alle immagini. Non è assente anche in alcune comunità una perdita di interesse per i temi mariani, per la lettura di libri di mariologia o di spiritualità mariana.

Negli anni Sessanta, lo stesso nome: “Figlie di Maria Ausiliatrice” pare cedere il posto ad altre denominazioni: Salesian Sister, Salesianas, Salesiennes, Don Bosco Schwestern. Lo faceva notare con accorata insistenza nel 1964 l'allora Archivist, suor Giselda Capetti, in una lettera aperta al Capitolo generale XIV, constatando che in alcune Ispettorie «il titolo di Figlie di Maria Ausiliatrice è ormai completamente scomparso».¹⁰⁷

Suor Giselda ribadisce e documenta che tale titolo è «la carta d'identità mariana dataci dal nostro Santo Fondatore; l'eredità sacra del suo riconoscente amore a Maria Ausiliatrice; il paterno mandato di perpetuarlo nella Chiesa e nel mondo»¹⁰⁸. Esso richiama ad ogni FMA l'impegno di «rappresentare al vivo in mezzo al mondo» la Madre di Dio.

In quegli anni a livello della relazione delle FMA con Maria vi erano elementi che si affievolivano ed altri che si potenziavano, ma che dovevano essere assunti e vagliati in forma critica. Soprattutto in Italia e in alcune zone dell'Europa, si diffusero negli anni Settanta nuove forme devozionali incrementate dal cosiddetto Movimento GAM [Gioventù Ardente Mariana] fondato dal Salesiano don Carlo De Ambrogio nel 1975. L'intenzione originaria era buona: ravvivare nei giovani l'amore filiale a Maria. Alcune FMA vi si lasciarono coinvolgere anche emotivamente e quindi per le religiose don De Ambrogio fondò la *Milizia Celeste Mariana* che era costituita da un piccolo gruppo mariano all'interno dell'Istituto finalizzato a contribuire al suo rinnovamento. L'interpretazione riduttiva della

¹⁰⁷ GISELDA CAPETTI, *Lettera aperta al XIV Capitolo generale adunato*, in *Atti del Capitolo Generale XIV dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Istituto FMA, Torino 1965, 216.

¹⁰⁸ *Ivi*, 217.

spiritualità mariana, con evidenti toni di integralismo¹⁰⁹, creò notevoli disagi e tensioni a livello comunitario e nella missione educativa.

Nell'agosto 1978, la sofferta situazione si risolse con l'uscita dall'Istituto di dodici FMA. Certamente fu un fatto doloroso, ma numericamente contenuto, che orientò ad intessere un rapporto con Maria più purificato ed evangelico.

Nei Verbali del Consiglio generale non vi è traccia di questa fase critica e dolorosa vissuta in alcune Ispettorie dell'Istituto. Si trovano soltanto qua e là accenni alla situazione preoccupante in ambito educativo, come rileva ad es. madre Angela Vespa nel 1967 nel contesto dell'esigenza di una formazione più approfondita delle ragazze: «Si è rimaste troppo sul campo della tecnica, della psicologia e della metodologia, e non si è penetrato nelle anime colla fede e colla Grazia. Bisogna uscire dalla superficialità e approfondire e interiorizzare»¹¹⁰.

È necessario a questo punto rilevare che nel nostro Istituto la crisi mariana, peraltro circoscritta, sorge e si diffonde contemporaneamente alla promettente riscoperta di Maria alimentata dal rinnovamento conciliare e dallo stesso magistero dell'Istituto.

3.3. *La riscoperta di Maria e una più approfondita relazione filiale*

Le fonti documentano l'impegno di un fattivo "rilancio mariano" promosso sia dal magistero della Congregazione salesiana e sia dall'Istituto delle FMA. Il punto cruciale di tale rilancio è quello di dare a Maria il posto che le compete nel mistero di Cristo e della Chiesa, nell'orizzonte di quanto la *Lumen Gentium* auspicava. Inoltre, si trattava di trovare il modo più adeguato per riferirsi a Maria ed esprimere il culto verso di lei.

Si può constatare che anche nell'Istituto delle FMA si è passate da una devozione basata sul sentimento e teologicamente poco fondata, ad una

¹⁰⁹ Non è ancora possibile una ricerca documentata su questi fatti, data la mancanza di un'adeguata distanza storica, tuttavia suor Maria Collino ne fa un cenno, a partire dalla sua stessa esperienza, nella biografia di madre Ersilia Canta (cf MARIA COLLINO, *Il poema dell'essenzialità. Lineamenti biografici di madre Ersilia Canta Superiora generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Istituto FMA, Roma 2005, 246-249).

¹¹⁰ ANGELA VESPA, Verbale del 30 settembre 1967, in *Verbali del Consiglio generale 1967*, in AGFMA 12 (1967).

più interiore, profonda, matura e maggiormente aperta all'impegno educativo e apostolico, anche se questa dimensione era presente fin dall'inizio, benché non tematizzata.

L'Istituto, pur con modalità diversificate, si mise alla scuola del Concilio Vaticano II per approfondire la dimensione mariana del carisma dell'Istituto. Vi concorsero soprattutto i Capitoli generali del 1969, 1975, 1982 finalizzati alla revisione del testo costituzionale sulla base del ritorno al Vangelo e alle fonti carismatiche.

Un contributo decisivo al rilancio mariano fu dato dalla Superiora generale, madre Ersilia Canta, che nel 1971 presentando la programmazione del centenario della fondazione dell'Istituto, così scriveva: «Il primo impegno di riconoscenza al Signore e alla Madonna sarà proprio quello di prendere sempre più coscienza di questo carattere mariano della nostra Congregazione e di cercarne le motivazioni nella storia dell'Istituto. Da questa più illuminata presa di coscienza di essere nella Chiesa le prolungatrici della missione di Maria, nascerà l'altro conseguente impegno di dare un impulso nuovo e più motivato teologicamente al culto di Maria Ausiliatrice nelle nostre case. Le Ispettrici non mancheranno di offrire allo scopo aiuti per un approfondimento biblico-teologico del posto e della funzione della Madonna nel mistero di Cristo e della Chiesa»¹¹¹.

In questa relazione è solo consentito accennare alla ricchezza di realizzazioni che ne seguirono: vennero elaborate alcune significative pubblicazioni nelle quali la devozione mariana veniva considerata alla luce dell'esperienza del religioso e della religiosa educatrice e come efficace fattore di formazione cristiana dei giovani. Segnalo a questo proposito il contributo di suor Lina Dalcerci nel quale si evidenzia come Maria la "Virgo-Mater" è il prototipo della genuina femminilità e che la missione educativa ha il significato della cooperazione con Maria nella Chiesa alla rigenerazione dei figli di Dio¹¹².

Venne pubblicata dal 1972 fino al 1980 una rivista mensile dal titolo

¹¹¹ ERSILIA CANTA, *Circolare* n. 542 (24 settembre 1971); MARIA PIERA MANELLO – MARIA MARCHI, *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. Un seminario di studio che parte da lontano*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 40(2002)3, 426-441.

¹¹² Cf LINA DALCERRI, *La Madonna nella vita e nell'apostolato della religiosa educatrice*, in ACCADEMIA MARIANA SALESIANA, *La Madonna nella nostra vita. La devozione mariana nella sua natura e nella sua pratica*, PAS Verlag, Zürich 1971, 219-236.

“*Madre nostra*” di carattere divulgativo, ma con l’intento di offrire utili approfondimenti su Maria.

Nel 1976 venne istituito presso la Facoltà di Scienze dell’Educazione un Corso biennale di spiritualità della FMA con uno specifico insegnamento di mariologia¹¹³. Esso contribuì al rinnovamento della devozione mariana delle FMA perché le conferì una più solida base dottrinale.

Il “rilancio mariano” venne ufficialmente avviato nel 1978 per iniziativa del Rettor Maggiore don Egidio Viganò. All’indomani della sua elezione alla guida della Congregazione salesiana, egli rivolse all’Istituto una consegna: ravvivare e attualizzare la devozione a Maria Ausiliatrice, in collaborazione con tutta la Famiglia Salesiana. Egli partiva da questa constatazione: «La Congregazione è nata ed è cresciuta perché Maria Ausiliatrice l’ha voluta e la Congregazione non si rinnoverà se non c’è questo risveglio potente, attuale, pieno di figliolanza verso Maria Ausiliatrice»¹¹⁴.

Come risposta a tale consegna, madre Ersilia Canta rivolse un appello a tutto l’Istituto affinché fosse intensificata la preghiera, l’approfondimento, le iniziative e i sussidi per il rilancio della devozione mariana nelle comunità, fra le giovani, nelle famiglie e nelle parrocchie. Anch’ella era convinta che l’Istituto si sarebbe rinnovato nella misura in cui Maria sarebbe tornata ad occupare il posto che le è dato dal carisma¹¹⁵.

Nel 1984, a conclusione del Capitolo generale XVIII, la Superiora generale, madre Marinella Castagno, affidava ufficialmente alla Facoltà di Scienze dell’Educazione “Auxilium” «l’incarico di studiare più a fondo la spiritualità mariana dell’Istituto»¹¹⁶. Era suo desiderio che il carisma mariano fosse meglio «compreso, vissuto e potenziato» in ogni parte del mondo. Anche in seguito madre Marinella, in qualità di Vice Gran Cancelliere, sollecitò ripetutamente la Facoltà a realizzare un convegno di studio su tale tematica. Nel 1988, in occasione del centenario della morte di don Bosco, la Facoltà scelse di organizzare un convegno internazionale sull’educazione

¹¹³ L’insegnamento, dal titolo *Maria aiuto dei cristiani. Approccio ecclesiale-salesiano*, era tenuto da mons. G. Pollano (cf GIUSEPPE POLLANO, *Maria, l’Aiuto*, Elle Di Ci, Leumann [TO], 1978).

¹¹⁴ *La sua presenza tra noi*, in *Il Notiziario delle Figlie di Maria Ausiliatrice* 49(1978)1, 8.; cf EGIDIO VIGANÒ, *Maria rinnova la Famiglia salesiana di don Bosco*, in *Lettere circolari di don Egidio Viganò ai Salesiani I*, Direzione generale Opere Don Bosco, Roma 1996, 1-29.

¹¹⁵ Cf ERSILIA CANTA, *Circolare* n. 611 (24 febbraio 1978).

¹¹⁶ MARINELLA CASTAGNO, *Presentazione*, in *Atti del Capitolo generale XVIII (24 agosto-29 settembre 1984)*, Istituto FMA, Roma 1984, 12.

della donna, e dunque non esplicitamente su Maria¹¹⁷. La riflessione sull'identità mariana dell'Istituto delle FMA confluisce nel volume curato nello stesso anno dalle docenti della stessa Facoltà: *Madre ed educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*¹¹⁸.

Il Convegno mariano venne avviato nella fase di preparazione nel 2001, mediante un preseminario, al quale seguirono due seminari di studio e il Convegno vero e proprio nel 2004¹¹⁹. La scelta del titolo orienta la riflessione su una prospettiva educativa in quanto il Convegno si propone come finalità: «Avviare un processo di approfondimento su Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano per ricomprendere e rinnovare l'azione educativa delle Figlie di Maria Ausiliatrice»¹²⁰.

Il Convegno – secondo l'interpretazione dell'allora Superiora generale, madre Antonia Colombo, – costituiva un evento che interpellava fortemente la vita «orientandola ad attingere le radici della propria identità e appartenenza»¹²¹.

Sempre più la presenza di Maria nella vita della FMA è richiamo all'identità mariana dell'Istituto e di ogni educatrice salesiana e, al tempo stesso, paradigma della sua missione nella Chiesa e nella società, quasi prolungamento di quella di Maria, Madre ed educatrice.

L'orizzonte dottrinale e vitale di questa convinzione è illuminato dalla prospettiva del Concilio Vaticano II là dove si dice: «La Vergine nella sua vita fu modello di quell'amore materno, del quale devono essere animati tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini»¹²².

Il Progetto formativo delle FMA, nell'ottica della fedeltà al magistero ecclesiale, rilegge in chiave attualizzata la categoria mariana del

¹¹⁷ Cf ANTONIA COLOMBO, *Verso l'educazione della donna oggi. Atti del Convegno internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium"*. Frascati 1°-15 agosto 1988, LAS, Roma 1989. Nel Convegno è tuttavia presente una relazione elaborata da Anita Deleidi dal titolo: *Maria di Nazaret, la donna della nuova umanità* (pp. 299-322).

¹¹⁸ Cf MANELLO (a cura di), *Madre ed educatrice*.

¹¹⁹ Cf DOSIO ET ALII (a cura di), «Io ti darò la Maestra...».

¹²⁰ *Ivi*, 50; cf MARIA MARCHI, *La dimensione mariana nel cammino dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice dal 1971 ad oggi. Il contributo della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium"*, in *ivi*, 59-76.

¹²¹ *Ivi*, 346. Cf PIERA CAVAGLIA, *Aspetti del cammino dell'Istituto FMA dal Convegno mariano internazionale (2004) al 2009*, pro manoscritto.

¹²² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa: *Lumen Gentium* (LG), n. 65, in *Enchiridion Vaticanum* (EV)/1, Dehonian 1979, Bologna 1979, 441.

“monumento vivente” voluto da don Bosco con la fondazione dell’Istituto in questi termini: «Ognuna di noi è *memoria vivente di Maria*, la Vergine del Magnificat, in fedeltà al progetto carismatico di don Bosco che ha voluto l’Istituto “monumento vivo di riconoscenza a Maria Ausiliatrice” (*Cron.* I 305-306), segno e testimonianza dell’amore di Dio per i giovani»¹²³.

È possibile documentare sulla base delle fonti che molte FMA vivono una profonda esperienza di filialità mariana, esprimendo nell’oggi “l’*inedito della vita di Maria*”¹²⁴; la sentono compagna di viaggio, stimolo alla conversione, madre di tenerezza, fonte di audacia missionaria, nell’impegno di difendere e promuovere la vita, condividere le sorti dei poveri, soprattutto della donna. L’hanno davvero “presa nella loro casa” sperimentandone l’efficacia formativa. Suor Lina Dalcerci parla di “configurazione” a Maria come ragion d’essere delle FMA nella Chiesa: Maria è *forma* del loro essere e del loro agire¹²⁵.

Accostando la vicenda biografica di numerose FMA si coglie una specie di patto tra Maria Ausiliatrice e le sue figlie: Maria aiuta questa sua Famiglia, la protegge, dà coraggio nelle prove, ne promuove e sviluppa le opere; a loro volta, le figlie ne diffondono la conoscenza, l’amore, la devozione, la certezza di una presenza d’amore e avvertono la chiamata a prolungare nel mondo la sua sollecitudine materna.

Numerose FMA sono giunte a scoprire la loro vocazione religiosa in un cammino di profonda esperienza mariana attuato mediante l’appartenenza ad associazioni mariane. Maria le ha guidate a discernere la volontà di Dio, ad essere disponibili a Lui, coraggiose nell’affrontare le difficoltà. In alcuni casi è intervenuta in modo prodigioso nell’appianare la strada, nel sostenere la fedeltà e la perseveranza nelle prove.

Le fonti attestano che in generale le FMA coltivano un filiale affetto per la Madre di Dio che si esprime nella preghiera, nelle celebrazioni, nella vita quotidiana, nell’ardore apostolico. È un vivere alla presenza della

¹²³ ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Nei solchi dell’Alleanza. Progetto formativo delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Elle Di Ci, Laumann (TO) 2000, 30.

¹²⁴ *Ivi*, 31.

¹²⁵ Cf LINA DALCERCI, *Maria nello spirito e nella vita della Figlia di Maria Ausiliatrice*, Istituto FMA, Roma 1982, 48; cf IDEM, *Maria “forma” del nostro essere e del nostro agire*, in *Aprirci a Dio*, Istituto FMA, Roma 1978, 207-224.

Madre, in sua compagnia, un modellarsi su di lei attenta allo Spirito e protesa all'aiuto, per rappresentarla al vivo in mezzo al mondo¹²⁶.

Soprattutto nella missione educativa le FMA cercano di modellarsi sull'atteggiamento di Maria, di sintonizzare con la sua disponibilità umile e creativa nel cercare il bene delle ragazze.

Madre Angela Vespa, ad es., era convinta che la missione educativa ricongiunge le educatrici salesiane alla funzione materna e ausiliatrice di Maria, protagonista attiva nelle comunità educanti. Così scriveva: «La Madonna ci vuole sue ausiliatrici nel formare alla vita cristiana le giovanette che Ella accoglie nelle nostre case. Occorre santamente osare! Puntare in alto per aiutarle a tessere la trama della loro personale dignità cristiana»¹²⁷.

Come FMA, le educatrici salesiane sono chiamate ad essere per le giovani "ausiliatrici" con l'Ausiliatrice¹²⁸. Ispiratrice del "sistema preventivo", Ella forma infatti all'amorevolezza educativa, segno ed espressione dell'amore di Dio. Maria è paradigma della maternità che genera, accoglie, intercede, accompagna, condivide, sostiene, difende e promuove la vita. Anche la FMA, come Maria è chiamata ad occupare il suo posto nella storia dedicandosi con responsabilità alla formazione delle nuove generazioni¹²⁹.

Lungo la storia molte FMA hanno avuto il privilegio di una particolare esperienza mariana che ha caratterizzato il loro cammino di santità e la loro dedizione educativa¹³⁰. Si sono lasciate guidare ed aiutare da Maria e, a loro volta, sono state docili collaboratrici di Maria nell'educazione dei giovani. In genere la filialità mariana fa parte dell'autocoscienza delle FMA, è dimensione portante della loro identità, un'impronta costitutiva e caratteristica.

Anche se, tenendo conto delle esperienze personali di ognuna, vi è una gradualità nell'assunzione e nell'espressione di tale filialità, tuttavia

¹²⁶ Cf l'interessante capitolo: *Con Maria, la Madre di Gesù, in Più grande di tutto è l'amore. Atti del CG XXII*, Istituto FMA, Roma 2008, nn. 20-34.

¹²⁷ Circolare n. 391 (24 aprile 1955).

¹²⁸ Cf *Costituzioni* (1982, art. 4).

¹²⁹ Cf *Atti CG XIX e XX*.

¹³⁰ A titolo indicativo cf suor Ersilia Crugnola, suor Maria Romero Meneses beatificata nel 2002, suor Maria Troncatti beatificata nel 2012, suor Antonieta Böhm, suor Nancy Pereira, madre Laura Meozzi.

è evidente che tale esperienza non è un momento successivo alla vocazione cristiana e religiosa o uno sviluppo ulteriore. Dalle fonti si evince che vi è una simultaneità cronologica una *reciproca appartenenza*, quasi un'identificazione: l'Istituto è di Maria, le appartiene in quanto l'ha generato nel suo cuore di Madre, mediante l'opera dello Spirito Santo, e ogni FMA è *di Maria* in quanto figlia che si rapporta alla Madre, ne assume i tratti fisionomici e ne prolunga la missione nella Chiesa.

La riflessione di uno studioso carmelitano aiuta a capire la gravidanza dell'identità mariana evidenziata sia in S. Maria D. Mazzarello sia nelle FMA. Egli così scrive: «Quando Maria vuol degnarsi formare dei figli di predilezione infonde in essi il suo Spirito, cioè lo Spirito di Gesù, che opera nelle anime favorite le virtù proprie di questa Madre, la sua indole, il suo modo di agire, le sue disposizioni naturali. Sembrano d'allora in poi trasformate in Maria e lo Spirito di Maria sembra vivere in esse, o meglio, è lo Spirito di Gesù che vive ed opera come in Maria»¹³¹.

¹³¹ EUGENIO DEL B. GESÙ, *La vita mariana nel Carmelo*, Ancora, Milano 1959, 119-120.

PROSPETTIVE: NEI PERCORSI DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

MARCELLA FARINA

1. Premessa

Al termine di questo viaggio in compagnia di testimoni luminosi, con una nuova consapevolezza, proseguiamo alla presenza di Maria, la Madre. Molte suggestioni ci accompagnano. Abbiamo avviato in noi, e vogliamo dividerlo con altri, un processo di ricomprensione dell'esistenza umana, evangelica e carismatica che si traduce nell'impegno di rinnovamento personale e nella responsabilità di offrire il nostro apporto specifico nella nuova evangelizzazione. Si aprono nuove vie da percorrere con coraggio e audacia, confidando nel Signore e nella Vergine, la Odigitria, valorizzando con gratitudine l'eredità delle generazioni che ci hanno preceduto.

2. Una memoria profetica

La presente ricerca si è aperta con le testimonianze e si è conclusa con il messaggio di testimoni che sono alla sorgente di un carisma. Questo procedere, come ha ricordato la Prof.ssa P. Cavaglià, è una grande risorsa e un metodo privilegiato nell'esprimere la ragionevolezza di una proposta di vita. Anche in campo filosofico e teologico esso è ritenuto molto pertinente¹. Inoltre, andare alla testimonianza di coloro che ci hanno preceduto è fondamentale, perché la perdita della memoria rischia di frammentare e disorganizzare l'esistenza.

¹ Cf. PIERO CIARDELLA – MAURIZIO GRONCHI (ed.), *Testimonianza e verità*, Città Nuova, Roma 2000; PAOLO MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002; PAUL O'CALLAGHAN, *La Verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo*, in *PATH* 5(2006) 95-109; ANTONIO LIVI - FLAVIA SILLI, *Logica della testimonianza. Quando credere è ragionevole*, Città del Vaticano, Lateran University Press 2007, GIUSEPPE ANGELINI, *La testimonianza. Prima del dialogo e "oltre"*, Centro Ambrosiano, Milano 2008; GIUSEPPE ANGELINI - SERGIO UBBIALI, *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, Glossa, Milano 2009.

La memoria è un dato *strutturale* della persona umana; è costitutivo del suo *esserci* nel mondo, della sua dimensione storica e relazionale. Infatti, *ricordare* il passato attraverso il tramandare non è rendere presente un fatto passato, ma dare senso al nostro presente attraverso un processo complesso di ricompressione che libera dall'automatismo, dalla *routine*. Riportare al cuore – ricordare - i grandi antecedenti - che, per definizione, non si lasciano rinchiudere nelle catalogazioni statistiche, significa elaborarli nella coscienza, nell'interiorità.

Questa elaborazione può andare in direzioni diverse, persino opposte. Può rinchiudere il soggetto a in se stesso, può far rimuovere il passato come un peso da cui liberarsi, ma può anche *risvegliare* il cuore dei singoli e delle comunità alle proprie responsabilità circa il futuro del mondo. La memoria, perciò, ha un profondo significato etico che bisogna rendere trasparente. È un'esperienza creativa, una vera e propria ripresa di un evento attraverso la reinterpretazione e l'attualizzazione. Così, è possibile cogliere in esso *l'ethos* che si sprigiona, raccordando fatti e valori, coniugando nel presente in un rapporto strutturale memoria e proiezione verso il futuro. Infatti, il significato profondo di un evento non si coglie accostando semplicemente la sua espressione materiale, ma attraverso la capacità di penetrarne il senso nascosto, di risignificarlo e riesprimerlo. La memoria custodisce tale significato, rendendolo in un certo modo ancora attuale. Essa è *magistra vitae* in quanto portatrice di un'esperienza da recuperare nel prefigurare e progettare responsabilmente il futuro, rispettando l'integrità della storia. Perciò far memoria è un vero e proprio dovere morale.

La memoria favorisce il processo di sintesi che unifica l'esistenza e le dà la giusta direzione; anzi è fondamentale per crescere nell'identità, perché questa non può avvenire senza il coinvolgimento nel proprio passato, anche negativo, correttamente rielaborato. La Prof.ssa M. Stevani l'ha tematizzato considerando i dinamismi intrapsichici e interpersonali.

Fare memoria, realtà fondamentale nella crescita umana, è al centro anche *della fede* biblico-cristiana. Israele è il popolo caratterizzato dal "*Ricordati*"; ricorda e celebra le grandi opere di Dio; ma ricorda pure fatti per nulla degni di celebrazione, come gli esili e le infedeltà. Tutto ricomprende dal punto di vista di Dio.

Giacoma Limentani parla dei profeti come giornalisti di Dio, perché vedono tutto dal suo punto di vista, dal punto di vista della misericordioso. È una lettura della storia dal tratto femminile, perché *rachamim* (le mise-

ricordie) richiama *rechamin* (gli uteri). E gli uteri hanno la forma della *h*, lettera che compare due volte nel nome divino Jhwh².

Nel suo *Magnificat*, *Maria* di Nazaret ricorda le grandi opere di Dio, narra la storia dal punto di vista del Salvatore, ne proclama la misericordia di generazione in generazione. «Ha, per così dire, radunato in sé i flussi venti d'Israele; in sé ha portato, pregando, la sofferenza e la grandezza di tale storia per convenirla in fertile terreno per il Dio vivente [...]. Si mette a completa disposizione come suolo, si lascia usare e consumare per venir trasformata in colui che ha bisogno di noi per diventare frutto della terra»³. Ci offre, così una teologia della storia come *scientia laeta* fondata sulla fedeltà di Dio.

Le *tre testimonianze di filialità mariana* sono state coinvolte nel dinamismo del *Magnificat* nella loro singolare mistica apostolica. Infatti, l'*humus* vitale della loro esistenza è la fede, una fede profonda, fatta di realismo, di quotidianità, di servizio, sotto la guida della Figlia di Sion, “Beata perché ha creduto”. Hanno sperimentato in modo singolare la sua presenza e a Lei si sono affidate con una specialissima, confidente, paradossale relazione filiale.

La percezione della presenza materna della Vergine Maria è un'esperienza ecclesiale antichissima. Le testimonianze sono innumerevoli. Di tante, quindi, si potrebbe e si dovrebbe far memoria, perché sono quelle piccole che ci illuminano nella grande Luce⁴.

² GIACOMA LIMENTANI, *Regina perché metà*, in FIORENZA TARICONE (a cura di), *Maschio e femmina li creò*, Il Segno dei Gabrielli editori, S. Pietro in Cariano, 1998, 65-69; IDEM, *Uteri o profeti?*, in ADRIANA VALERIO (a cura di), *Donna potere e profezia*, D'Auria, Napoli 1995, 9-23.

³ JOSEPH RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 6-7.

⁴ Nel cammino della vita Cristo è la luce, una luce che si rifrange in tanti altre luci di testimoni, in particolare in Maria Stella del mare: «La vita umana è un cammino [...], un viaggio sul mare della storia, spesso oscuro ed in burrasca, un viaggio nel quale scrutiamo gli astri che ci indicano la rotta. Le vere stelle della nostra vita sono le persone che hanno saputo vivere rettamente. Esse sono luci di speranza [...]. Gesù Cristo è la luce per antonomasia [...]. Per giungere fino a Lui abbiamo bisogno anche di luci vicine [...] che donano luce traendola dalla sua luce ed offrono così orientamento per la nostra traversata. E quale persona potrebbe più di Maria essere per noi stella di speranza – lei che con il suo “sì” aprì a Dio stesso la porta del nostro mondo?» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe Salvi*, 30 novembre 2007, LEV, Città del Vaticano 2007, n. 49). Interessante in tal senso è la considerazione di Giovanni Paolo II: «è l'ora di guardare con il coraggio della memoria e il franco riconoscimento delle responsabilità alla lunga storia dell'umanità, a cui le donne hanno dato un contributo non inferiore a quello degli uomini, e il più delle volte in condizioni ben più disagiate [...]. Della molteplice opera delle donne nella storia, purtroppo, molto poco è rimasto di rilevabile con gli strumenti della storiografia scientifica. Per fortuna, se il tempo ne ha sepolto le tracce documentarie, non si può non avvertirne i flussi benefici nella linfa vitale che impasta l'essere delle generazioni che si sono avvicinate fino a noi. Rispetto a questa grande, immensa “tradizione” femminile, l'umanità ha un debito incalcolabile» (*Lettera alle donne*, 29 giugno 1995, LEV, Città del Vaticano, n. 3).

Ma, partendo dalle tre testimoni, ci chiediamo: Quale rapporto hanno avuto con la comunità e il contesto socio-culturale in cui sono vissute e hanno operato? Quale incidenza hanno avuto nel territorio con la loro opera?

Dalle documentazioni emerge che hanno incontrato non poche difficoltà. Ed è ovvio: le difficoltà attraversano il cammino umano e costituiscono il luogo in cui le motivazioni si purificano, si precisano, diventano più concrete e più chiare nella testimonianza.

Di qui una risorsa per noi: nelle difficoltà “non mollare”, proseguire, imparando a gestire evangelicamente i conflitti e le avversità.

L'irradiazione della loro opera nel territorio si coglie dal dinamismo di carità che è esploso. Non hanno avuto alcuna “preoccupazione” di dare visibilità civile, “politica”, alla loro azione evangelizzatrice umanizzante. Nello spirito di umiltà evangelica, oggi, però, proprio per essere testimoni credibili, dobbiamo curare *questo esserci come cittadine*, esplicitando la dimensione pubblica della fede, uscendo dall'invisibilità con un volto riconoscibile, condividendo con altri le buone pratiche per il bene dell'umanità.

3. «Ti mostrerò la bellezza delle mie creature»

È la rivelazione che Dio fa a Santa Caterina da Siena⁵. Nel cammino verso l'identità siamo illuminate e rinnovate dalla proposta biblico-cristiana. Fin dalle prime pagine, la Bibbia mette in rilievo la bellezza della creazione. Il salterio con i suoi inni, da una parte, demitizza il creato, dall'altra dà voce a tutte le diverse creature nel lodare, ringraziare, benedire il Creatore. Soprattutto la creatura umana è esaltata nella sua eccelsa dignità di immagine di Dio.

Gesù nella sua vicenda, nel suo mistero di incarnazione, di passione e di gloria, porta a compimento il progetto divino sulla creazione, in particolare sulla creatura immagine di Dio. Proclama: “Voi valete di più!” (Mt 6,26; Lc 12,7): di più di ciò che conoscete, di ciò che fate, di ciò di cui avete consapevolezza. In Lui l'universo viene ricapitolato e condotto a Dio, in Lui la questione antropologica si fa rivelazione divina della persona umana.

⁵ MARIA ADELAIDE RASCHINI (a cura di), *Dialogo della divina Provvidenza*. Studio Domenicano, Bologna 1989, 10.

4. La questione antropologica

Nella *Introduzione* ho richiamato la *questione antropologica* che sta alla base della crisi di identità e, in concreto, della filialità. Attualmente, circolano molteplici umanesimi e post-umanesimi, non raramente contrapposti. «Nessuna epoca - ha scritto Heidegger - è riuscita, come la nostra, a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace e affascinante»⁶. Si registra la presenza sia di grande passione per l'uomo sia del più drammatico disprezzo nei suoi confronti. Dal punto di vista socio-culturale, socio-politico e socio-religioso, esistono articolate riflessioni antropologiche, ma anche aggressive prese di posizione contro l'umanesimo integrale le quali sovente nascondono o ignorano le sofferenze di quanti percorrono le vie da loro proposte. Si vuole incidere pure sul linguaggio, per veicolare concezioni non compatibili con la dignità umana. Le ideologie al riguardo sono tante.

Si pensi a quelle che partono dalla critica ai termini *persona*, *natura*, *libertà*, termini usati e ricoperti di ambiguità in vari campi di ricerca scientifica o pseudoscientifica.

Benedetto XVI lo ha sottolineato esplicitamente a più riprese. Annota: «per alcuni, la persona umana è contraddistinta da dignità permanente e da diritti validi sempre, dovunque e per chiunque; per altri, una persona [è contraddistinta] dalla dignità cangiante e dai diritti sempre negoziabili: nei contenuti, nel tempo e nello spazio». Parla di «una visione “debole” della persona, che lascia spazio ad ogni anche eccentrica concezione [...] che impedisce il dialogo autentico ed apre la strada all'intervento di imposizioni autoritarie, finendo così per lasciare la persona stessa indifesa e, conseguentemente, facile preda dell'oppressione e della violenza»⁷.

Ugualmente problematico è l'uso dei termini *natura* e *legge naturale*. «La natura non è più considerata immutabile in se stessa, perché in ogni suo aspetto è manipolabile e modificabile dall'intervento tecnico. La tecnica, a sua volta, non è più considerata in potere dell'uomo, perché i ri-

⁶ Citato in NUNZIO GALANTINO, *Questione antropologica e nuove emergenze umanistiche*, in SANNA IGNAZIO (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 198.

⁷ *Messaggio per la giornata mondiale della pace del 1° gennaio 2007: La persona umana, cuore della pace* n. 12.11., in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_it.html (10-9-2013).

sultati che consegue non nascono da indicazioni umane, ma dagli esiti delle sue procedure, in cui è rintracciabile quella che può essere definita l'etica della tecnoscienza, che risponde all'imperativo: si deve conoscere tutto ciò che si può conoscere e, quindi, fare tutto ciò che si può fare. Così formulata, l'etica della tecnoscienza ha come obiettivo solo il suo autopotenziamento... E non collima con l'etica antropologica, che ha in vista il miglioramento delle condizioni umane. E questo non collimare non è solo un dato di fatto, ma è un contrasto di principio, perché la tecnica non è più uno strumento nelle mani dell'uomo, ma è diventata il vero soggetto della storia, e come tale esprime non più il potere dell'uomo sulla natura, ma il suo potere sull'uomo e sulla natura»⁸.

L'antropologia relazionale, menzionata in vari studi del presente volume, viene svuotata di senso dall'*Amore liquido*, dalle relazioni fluide, dalle identità nomadi⁹. Gli studi ne delineano alcuni aspetti e accennano ad alcune problematiche globalizzate¹⁰.

Nella prospettiva relazionale vanno vagliate criticamente le teorie *multi, post, trans gender* che intendono la sessualità come un *continuum* che va dal maschile al femminile attraversando tutti gli stadi anche nello stesso soggetto. Si parla del sub-umano, post-umano, trans-umano. Le lobby al riguardo, sconfitte a livello scientifico, operano a livello giuridico, imponendo ai governi la redazione di leggi a loro favore, sovente sconvolgendo l'evidenza dell'esperienza umana¹¹.

Non possiamo e non dobbiamo essere latitanti su tali questioni. Siamo nella possibilità di far sentire la nostra voce all'ONU; dobbiamo attrezzarci per interpellare i nostri Paesi, le nostre Regioni e città, valorizzando il lavoro svolto da tante persone di buona volontà che operano in quelle sedi, collaborando con loro sia dando il nostro apporto di infor-

⁸ SANNA IGNAZIO, *Presentazione*, in IDEM (ed.), *Emergenze umanistiche*, 12.

⁹ Cf. BAUMAN ZYGMUNT, *Amore liquido*, Laterza, Bari – Roma 2004.

¹⁰ In particolare lo studio di Mancini e Spólnik proposto in questo volume.

¹¹ Cf. MICHEL SCHOYANS, *Nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell'umanità*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo 2000, 35-48; EUGENIA ROCCELLA – LUCETTA SCARAFFIA, *Contro il cristianesimo. L'ONU e l'Unione Europea come nuova ideologia*, Casale Monferrato (AL), Piemme 2005; LUCETTA SCARAFFIA, *Gli uomini e le donne sono uguali?*, in *Vita e Pensiero*, (2007)2, 116-120; PAOLA RICCI SINDONE - CARMELO VIGNA (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano 2008; GIULIA GALEOTTI, *Gender Genere. Chi vuole negare la differenza maschio-femmina? L'alleanza tra femminismo e Chiesa cattolica*, Viverein, Roma 2009; LUCETTA SCARAFFIA (a cura di), *La bioetica come storia. Come cambia il modo di affrontare le questioni bioetiche nel tempo*, Lindau, Torino 2011.

mazioni, sia facendo conoscere le loro iniziative. Tuttavia non dobbiamo cadere in *slogan* e approssimazioni superficiali. Abbiamo bisogno di acquisire conoscenze e competenze, di intessere reti di collaborazione, per poter svolgere nel concreto la nostra opera, aiutando le persone, specie le nuove generazioni, curando le ferite inflitte alle famiglie, portando nella società i valori evangelici quale lievito di umanesimo.

In questo luogo storico, ma anche salvifico, occorre considerare la *questione antropologica*, prendendo coscienza della *novità* con cui essa si presenta ai nostri giorni.

La questione dell'*identità* porta pure aspetti caratterizzati dai contesti socio-religiosi, socio-culturali, socio-politici ed economici, per cui va tematizzata con approcci non solo interdisciplinari, ma interculturali in dialogo con altre proposte religiose. Alcuni studi mettono in rilievo che dove è debole l'appartenenza nazionale o culturale le appartenenze religiose tendono al fondamentalismo specie se i simboli religiosi non sono vagliati criticamente.

Inoltre, esiste una letteratura antieuropeista che ha varie matrici, ma converge nella tendenza a rinnegare le radici cristiane dell'Europa. È una operazione che intende minare la base di quell'ambiente culturale in cui, grazie al cristianesimo, si è riconosciuta la dignità di ogni persona, della famiglia umana, nella famiglia di Dio, al di là di ogni forma di discriminazione¹².

5. Alle radici della filialità in un tempo di crisi di identità

La *seconda sessione* del volume con gli apporti filosofico, psicologico e biblico teologico tematizza alcuni aspetti della questione antropologica.

Il Prof. R. Mancini ha scelto di svolgere la sua riflessione filosofica, assumendo come criterio ermeneutico il messaggio evangelico. È un metodo legittimo a livello scientifico ed è interpellante in un contesto in cui è in atto un processo di rimozione delle radici cristiane dell'Europa. La sua proposta spinge ad uscire dall'invisibilità, per annunciare in modo coraggioso la fede come sorgente di umanesimo universale. Vorrei, perciò, richiamare l'attenzione sul rischio di cadere nell'ovvio, nella percezione di ascoltare cose già sapute, senza maturare nella consapevolezza che il

¹² Cf. SANNA (ed.) *Emergenze umanistiche*; IDEM (ed.), *I fondamentalismi nell'era della globalizzazione*, Studium, Roma 2011.

principio evangelico oggi va non solo accolto e custodito, ma coltivato e annunciato scientificamente. Non basta l'intuizione e la sensibilità.

Le esigenze esegetiche e teologiche vanno tenute presenti per interrogare con correttezza metodologica i testi biblici, al fine di cogliervi la Parola di Dio. Il principio evangelico, quindi, va fatto interloquire con la questione antropologica nell'attuale contesto culturale, perché l'inculturazione del vangelo si attui nel realismo della storia.

La Chiesa primitiva, come ha sottolineato il Prof. Penna, ha riaccolto il messaggio evangelico con ambienti culturali molto più problematici e pluralistici dei nostri anche a livello religioso. In questi contesti ha proclamato la novità cristiana, la dignità della filiazione divina.

Questo dono della filialità divina, massima e imprevedibile dignità della creatura umana, oggi va comunicato, fatto conoscere, perché tale dignità è offerta a tutti; tutti hanno il diritto di conoscerla e accoglierla; a tutti va dato l'aiuto appropriato per viverla e testimoniarla. Dalla relazione del Prof. R. Penna emerge la centralità della vicenda e dell'opera salvifica compiuta in e da Cristo, offerta a tutti.

La Prof.ssa M. Stevani ha segnalato i dinamismi evolutivi della relazione filiale, evidenziandone le fatiche, i limiti, le ambiguità, ma anche la complessità, la singolarità e unicità di esperienze, l'incidenza dell'ambiente, specie le ideologie che attualmente circolano.

I contesti problematici e ideologici ci interpellano a studiare l'ambito della sessualità umana in modo interdisciplinare, per offrire un servizio effettivo soprattutto al mondo giovanile il quale ci interpella, chiedendo aiuto per crescere in una chiara identità sessuale. Anche qui occorrono competenze per illuminare, curare, accompagnare, educare. Sull'educazione sessuale, a partire dall'infanzia, circolano proposte di legge discutibili, a partire dall'ONU, in vari Paesi. La riflessione sulla *filialità* deve, così, articolarsi e coniugarsi dentro questi contesti problematici e dentro di essi deve ricomprendere sia l'umanesimo sia l'azione educativa.

La *teologia* nella sua articolata struttura multidisciplinare dovrebbe intercettare questi bisogni e problemi, offrendo il criterio euristico della Rivelazione divina. Gli studi proposti nel volume sono un avvio, molte altre discipline teologiche vanno interrogate, per un percorso di consapevolezza che deve poter illuminare davvero l'opera educativa.

Non si parte da zero, soprattutto se si considerano gli studi elaborati a partire dal Concilio Vaticano II.

L'antropologia teologica è particolarmente sensibile evidenziando come Gesù, il Figlio di Dio, è misura dell'umanesimo. Attualmente si sta molto valorizzando il tema della creatura umana quale immagine di Dio, perché può costituire la base del dialogo tra umanesimi diversi e aprire a una pluralità di espressioni.

I racconti della creazioni presenti nella Genesi possono svolgere un grande servizio, quindi sono di grande interesse, perché includono processi di inculturazione della fede che possono risultare per noi paradigmatici, offrendoci dei criteri di discernimento per la valorizzazione di quanto è coerente con la dignità umana e di vaglio critico di quanto non lo è.

La creatura umana è un mistero, non un enigma, un mistero custodito gelosamente da Dio, pertanto nessuna forza ostile può eliminare il suo progetto d'amore.

L'impegno è a proseguire nella elaborazione di un'antropologia cristiana interdisciplinare e interculturale, valorizzando il già acquisito e affrontando con saggezza e coraggio le nuove questioni¹³.

In chiave mariana sono stati offerti non pochi *input* che possono costituire la piattaforma sulla quale proseguire la ricerca. Giovanni Paolo II, proprio sulla scia del Vaticano II, e più specificatamente della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* n 22, raccorda principio cristologico e principio mariologico¹⁴.

La relazione del Prof. R. Penna circa la filialità assume una forza profetica singolare al riguardo, perché sottolinea la centralità dell'Unico e la sua prossimità-solidarietà, rivelazione dell'amore senza limiti di Dio Uno e Trino. Molto eloquente è il rilievo dato alla preghiera di Gesù, quindi alla sua prassi e alla sua predicazione.

Le sue brevi annotazioni sulla vicenda di Maria di Nazaret hanno in-

¹³ Sulla questione antropologica credo sia molto utile prendere in considerazione il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* e la Lettera enciclica di Benedetto XVI, *Caritas in veritate*. In questa enciclica il Papa esorta a studiare in modo interdisciplinare, fondandola metafisicamente, l'antropologia relazionale. La Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* ha promosso diversi convegni di studio e ricerche (ANTONIA COLOMBO [a cura di], *Verso l'educazione della donna oggi*, LAS, Roma 1989; PIERA CAVAGLIÀ ET ALII (a cura di), *Donne e umanizzazione della cultura alle soglie del terzo millennio. La via dell'educazione*, LAS, Roma 1998; DOSIO MARIA ET ALII (a cura di), «*Io ti darò la Maestra...*». *Il coraggio di educare alla scuola di Maria*, LAS, Roma 2005.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica: *Mulieris Dignitatem*, 15 agosto 1988, LEV, Città del Vaticano, n 2.

trodotto, per così dire, la proposta del Prof. A. Langella che ha messo in luce la complessa e ricca trama di relazioni e di reciprocità intessuta tra la Vergine di Nazaret e i suoi genitori nel contesto religioso giudaico; tra Lei e il Dio d'Israele, tra Lei e il figlio Gesù che è il figlio di Dio, tra Lei e la comunità credente e la genealogia dei discepoli lungo i secoli.

Il bilancio circa la riflessione mariologica post-conciliare amplia ulteriormente la tematizzazione della questione antropologica, mentre avvicina la figura di Maria all'umanità attuale, specie al mondo femminile.

Le relazioni di reciprocità esplicitate dal Prof. A. Langella portano a riconsiderare Maria madre, sorella e figlia, figlia anche nostra, in modo paradossale, per l'attenzione che a Lei dedichiamo nella preghiera e nello studio, e persino nelle provocazioni che le si rivolgono. Per Lei non è indifferente il nostro amore, la cura con cui cerchiamo di conoscerla, farla conoscere, imitarla, accogliere la sua presenza e renderla presente: in certo senso Maria è nostra figlia proprio per la nostra relazione filiale con Lei.

La sottolineatura della relazione filiale di Maria porta a ripensare tutta la teologia, in particolare l'ecclesiologia: una chiesa di figlie e di figli nell'uguaglianza battesimale.

Su questa ricca rete relazionale andrebbe riconsiderata la nostra missione e il nostro essere nel mondo, nella chiesa, costruendo quel clima di famiglia che evoca l'unica famiglia umana come famiglia di Dio.

Questo compito può essere svolto con frutto sulle note del *Magnificat*, ponendoci sulla lunghezza d'onda della Vergine.

6. Educarci ed educare alla filialità

La riflessione psicologica, filosofica, biblico-teologica e mariologica sull'antropologia della filialità ci interpella nel cammino di crescita personale e comunitaria e nella missione educativa.

La terza sessione: *Educarci ed educare alla filialità* nella duplice prospettiva della filosofia e teologia dell'educazione e della pedagogico-carismatica segnala l'intento di mediare i contenuti nella proposta formativa ed educativa. Le relazioni di filosofia e teologia dell'educazione hanno delineato dei percorsi da praticare seguendo i principi e i criteri di discernimento che favoriscono una genuina formazione ed educazione alla e nella filialità.

Si percepisce la complessità e l'urgenza del compito educativo, un compito che deve declinarsi nei diversi contesti e nelle molteplici situazioni di vita. In questa direzione la prospettiva pedagogico-carismatica ha messo in rilievo il tessuto umano, ecclesiale, carismatico della filialità nella vicenda di don Bosco, di madre Mazzarello e nell'Istituto delle FMA, quindi anche nella sua possibilità di inculturazione. Infatti la filialità mariana ha la dimensione universale.

La prospettiva di *Educarci ed educare alla filialità e nella filialità* non è presente solo negli studi specifici della terza sessione, ma percorre tutti i contributi del volume che, pertanto, richiedono uno studio approfondito per giungere a progettare *Linee operative*. Il compito che potrebbe derivarne per ciascuno è individuare dei nuclei contenutistici fondamentali, delle idee forza generatrici da tradurre in azione pastorale.

Qualche piccolo *input* per i percorsi.

7. I percorsi

I termini "vie", "processi", "itinerari" sono ritornati una certa frequenza, segnalando la consapevolezza di essere sempre in cammino. L'essere in viaggio è tipico della creatura umana che è *homo viator* in tutte le dimensioni del suo esistere, ed è un tema particolarmente ricorrente nella cultura contemporanea anche a livello scientifico¹⁵.

7.1. Nei sentieri di Israele

Il nostro camminare non è un andare a zozzo, è un pellegrinare verso una meta, accompagnati da una Guida, in compagnia di Angeli. Ci sono viaggi il cui fine è nell'*altrove*, in quella meta da cercare costantemente. Lévinas a proposito di Israele parla di un avventuroso viaggio dentro le parole della Torah, all'interno di quel luogo sempre altro, "al di là del versetto", in quanto le coordinate spazio-temporali, costituite dalle Parole antiche,

¹⁵ Cf MARCELLA FARINA, *Sentieri profetici femminili*, in ADRIANA VALERIO, (a cura di), *Donna, potere e profezia*, D'Auria, Napoli 1995, 235-276; MARIA LUISA SILVESTRE - ADRIANA VALERIO (a cura di), *Donne in viaggio: viaggio religioso, politico, metaforico*, Laterza, Roma - Bari 1999; PAOLA RICCI SINDONE, *Viaggi intorno al Nome. Percorsi e figure dell'ebraismo contemporaneo*, Le Lettere, Firenze 2012.

disegnano *il non luogo*, poiché la ricerca del vero può avere fine solo nel mondo messianico dove la parola e la cosa torneranno a coincidere¹⁶.

Giacoma Limentani commenta il cammino del popolo ebraico alla luce della Torah, richiamando il trattato talmudico di *Bava Batra* a p. 14/b nel quale si annota che le tavole della Legge da Dio, consegnate a Mosè sul monte Sinai e da lui spezzate alla vista del vitello d'oro, furono conservate in frantumi nell'Arca dell'Alleanza insieme alle seconde tavole incise da Mosè. La sorpresa è che «ognuno di quei frantumi conservava intatte le caratteristiche delle tavole infrante, e cioè l'azzurra trasparenza dello zaffiro del cielo e l'onnivagante e onnicomprensiva scrittura divina. Da qualunque punto se ne guardasse il più microscopico particolare [...] era possibile avere una visione globale dell'intero Decalogo [...]. Non solo. Se risalendo all'indietro era possibile contemplarvi il miracolo della creazione [...], proseguendo oltre l'ultima riga dell'ultimo libro biblico, era possibile prevedere tutti i commenti che una inesausta tradizione vi avrebbe tessuto intorno come un amoroso bozzolo, e grazie ad essi intuire l'amore che partendo da ogni lettera di zaffiro nello zaffiro incisa, sarebbe stato il sostegno di quanti in passato, oggi e nel tempo a venire vi hanno cercato, vi cercano e vi cercheranno gioia, conforto e spinta all'azione, in un mondo che continuamente tende a cristallizzare i propri errori»¹⁷.

Limentani prosegue citando Geremia 23,29: *La Mia parola non è forse come il fuoco... come il martello che frantuma la roccia?* Il testo è ripreso dal talmud *Sanhedrin* che a p. 34/a riporta l'interpretazione di Rabbi Ismael secondo cui i frantumi sono i *molteplici significati* che sgorgano da *ogni singolo versetto* della Torah. «Questi significati richiamandosi poi a loro volta ad altri versetti variamente significanti, intessono fra un versetto e l'altro, fra una parola, fra una lettera e l'altra, fra testo e interpreti, fra maestri e discepoli, fra scuole e scuole in diverse località e in differenti epoche, *un dialogo continuo*. Nel corso dei millenni questo specialissimo dialogo è venuto riempiendo gli spazi bianchi delle pagine scritte che, così costantemente palpitando, hanno impedito a un popolo sparpagliato ai quattro venti di disintegrarsi e lasciarsi assimilare dai luoghi della sua dispersione, rendendolo costantemente partecipe di una tradizione o Torah orale, che integra la Torah scritta»¹⁸.

¹⁶ Cf *ivi*, 7-10.

¹⁷ GIACOMA LIMENTANI, *Regina perché metà*, in VALERIO (a cura di), *Donna, potere*, 9-10.

¹⁸ *Ivi* 10-11.

Israele insegna sul senso del cammino nel raccordo di memoria, presente e futuro, grazie alla Parola, non qualunque parola, ma quella che viene da Oltre, da Dio. È struttura della persona umana messa in luce dalla rivelazione biblico-cristiana, presente in ogni vocazione come in un frammento microscopico delle Tavole. E dal frammento si va oltre. È la dimensione profetica della vita.

7.2. Nella fede in Cristo

Il *cristiano* è in cammino, sempre oltre, alla presenza di Gesù e di Maria. Attinge continuamente, come a una sorgente, alla luce della Parola e del Pane di Vita, proseguendo l'itinerario di Abramo.

Papa Francesco nella lettera enciclica *Lumen Fidei* offre come un *va-demecum* in questo pellegrinare nella fede. Segnalo alcune sue indicazioni fondamentali che, poste come segnaletiche stradali, facilitano il nostro cammino.

Egli richiama sovente la caratteristica della fede quale luce che illumina la creatura umana nel suo procedere nella storia, per cui quando manca, «tutto diventa confuso, è impossibile distinguere il bene dal male, la strada che porta alla mèta da quella che ci fa camminare in cerchi ripetitivi, senza direzione» (n. 4). Essa procede dal passato quale «luce di una memoria fondante, quella della vita di Gesù [...]». Allo stesso tempo [...] la fede è luce che viene dal futuro, che schiude davanti a noi orizzonti grandi, e ci porta al di là del nostro “io” isolato verso l'ampiezza della comunione [...] ; è una luce per le nostre tenebre» (n. 4).

La fede ci apre il cammino e guida i nostri passi come accadde ad Abramo, nostro padre nella fede. «Nella sua vita accade un fatto sconvolgente: Dio gli rivolge la Parola, si rivela come un Dio che parla e che lo chiama per nome». È un Dio personale che chiama e promette. Chiama «ad uscire dalla propria terra [...], ad aprirsi a una vita nuova, inizio di un esodo che lo incammina verso un futuro inatteso» (n 9).

Questa Parola, novità e sorpresa, non è affatto estranea, anzi Abramo vi «riconosce un appello profondo, inscritto da sempre nel cuore del suo essere. Dio associa la sua promessa a quel “luogo” in cui l'esistenza dell'uomo si mostra da sempre promettente: la *paternità*, il generarsi di una nuova vita [...] ; si rivela come la fonte da cui proviene ogni vita. In questo modo la fede si collega con la Paternità di Dio, dalla quale scaturisce la

creazione: il Dio che chiama Abramo è il Dio creatore, Colui che “chiama all’esistenza le cose che non esistono” (*Rm* 4,17), *Colui che* “ci ha scelti prima della creazione del mondo [...] predestinandoci a essere suoi figli adottivi” (*Ef* 1,4-5). Per Abramo la fede in Dio illumina le più profonde radici del suo essere, gli permette di riconoscere la sorgente di bontà che è all’origine di tutte le cose, e di confermare che la sua vita non procede dal nulla o dal caso, ma da una chiamata e un amore personali [...]. La grande prova della fede di Abramo [...] mostrerà fino a che punto [...] Dio] è capace di garantire la vita anche al di là della morte» (n. 11).

Chi crede «è trasformato in una creatura nuova, riceve un nuovo essere, un essere filiale, diventa figlio nel Figlio. “Abbà, Padre” è la parola più caratteristica dell’esperienza di Gesù, che diventa centro dell’esperienza cristiana (cfr *Rm* 8,15). La vita nella fede, in quanto esistenza filiale, è riconoscere il dono originario e radicale che sta alla base dell’esistenza dell’uomo» (n. 19).

La luce della fede scaturisce dal Dio Amore ed è capace di «illuminare gli interrogativi del nostro tempo sulla verità [...]; allarga gli orizzonti della ragione per illuminare meglio il mondo che si schiude agli studi della scienza» (n. 34); «fa comprendere l’architettura dei rapporti umani, perché ne coglie il fondamento ultimo e il destino definitivo in Dio [...]; è un bene per tutti, è un bene comune [...]; ci aiuta a edificare le nostre società, in modo che camminino verso un futuro di speranza» (n. 51); «ci fa rispettare maggiormente la natura, facendoci riconoscere in essa una grammatica da Lui scritta e una dimora a noi affidata perché sia coltivata e custodita [...]. Se togliamo la fede in Dio dalle nostre città, si affievolirà la fiducia tra di noi, ci terremo uniti soltanto per paura, e la stabilità sarebbe minacciata» (n. 55).

La fede ci fa scorgere in ogni persona una benedizione. «Grazie alla fede abbiamo capito la dignità unica della singola persona, che non era così evidente nel mondo antico [...]. Al centro della fede biblica, c’è l’amore di Dio, la sua cura concreta per ogni persona, il suo disegno di salvezza che abbraccia tutta l’umanità e l’intera creazione e che raggiunge il vertice nell’Incarnazione, Morte e Risurrezione di Gesù Cristo. Quando questa realtà viene oscurata, viene a mancare il criterio per distinguere ciò che rende preziosa e unica la vita dell’uomo. Egli perde il suo posto nell’universo, si smarrisce nella natura, rinunciando alla propria responsabilità morale, oppure pretende di essere arbitro assoluto, attribuendosi un potere di manipolazione senza limiti» (n. 54)

Maria è paradigma della persona credente. In Lei giunge a compimento il cammino di fede di Israele che si traduce nel discepolato di Gesù, nel cammino di sequela.

Vogliamo camminare alla luce della sua presenza!

8. Conclusione

«La missione materna della Vergine spinge il Popolo di Dio a rivolgersi con filiale fiducia a colei, che è sempre pronta a esaudirlo con affetto di madre e con efficace soccorso di ausiliatrice»¹⁹.

Gesù «nell'ora suprema della nuova creazione [...] ci conduce a Maria. Ci conduce a Lei perché non vuole che camminiamo senza una madre, e il popolo legge in quell'immagine materna tutti i misteri del Vangelo. Al Signore non piace che manchi alla sua Chiesa l'icona femminile. Ella, che lo generò con tanta fede, accompagna pure "il resto della sua discendenza". [...] Ci lasciava sua madre come madre nostra. Solo dopo aver fatto questo Gesù ha potuto sentire che "tutto era compiuto"»²⁰.

Ella, «quale madre di tutti, è segno di speranza per i popoli che soffrono i dolori del parto finché non germogli la giustizia. È la missionaria che si avvicina a noi per accompagnarci nella vita, aprendo i cuori alla fede con il suo affetto materno. Come una vera madre, cammina con noi, combatte con noi, ed effonde incessantemente la vicinanza dell'amore di Dio» (n 286).

Stella dell'evangelizzazione, è per noi costante punto di riferimento, «perché ogni volta che guardiamo a Maria torniamo a credere nella forza rivoluzionaria della tenerezza e dell'affetto. In lei vediamo che l'umiltà e la tenerezza non sono virtù dei deboli ma dei forti [...]. Maria sa riconoscere le orme dello Spirito di Dio nei grandi avvenimenti ed anche in quelli che sembrano impercettibili. È contemplativa del mistero di Dio nel mondo, nella storia e nella vita quotidiana di ciascuno e di tutti [...]. Questa dinamica di giustizia e di tenerezza, di contemplazione e di cammino verso gli altri, è ciò che fa di lei un modello ecclesiale per l'evangelizzazione» (n 288).

¹⁹ PAOLO VI, Esortazione apostolica sul culto della Vergine Maria: *Mariialis cultus* (MC), 2 febbraio 1974, n. 56, in *Enchiridion Vaticanum* (EV)/5, Bologna, Dehoniane 1979, 90.

²⁰ PAPA FRANCESCO, Esortazione apostolica: *Evangelii gaudium*, LEV, Città del Vaticano 2013, n 285.

POSTFAZIONE

GIUSEPPINA DEL CORE¹

«*Filialità. Percorsi di riflessione e di ricerca*». Perché parlare di questo tema, nato dalla progettazione e realizzazione di un'esperienza di studio a livello internazionale, promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* di Roma.

Si tratta di un tema particolarmente significativo e centrale nella *vision* e nella *mission* della Facoltà. Già il titolo *Auxilium* con il quale viene identificata l'istituzione accademica rimanda immediatamente a Maria e alla sua presenza nella storia dei popoli, dei singoli credenti e di molti Istituti religiosi. Maria, costituisce non solo l'icona cui essa si ispira o la patrona che guida e sostiene i membri della Comunità Accademica, i destinatari della missione formativa e tutte le attività formative. Maria, Colei che aiuta, che fa crescere, che educa, che accompagna e sostiene, che sempre promuove la vita, rappresenta un nucleo essenziale dell'identità e della missione della Facoltà.

Come recita il motto "*Con Maria per una cultura della vita*", la missione specifica dell'istituzione, oltre alle finalità statutarie proprie di una 'facoltà pontificia', cioè quella di contribuire alla missione evangelizzatrice della Chiesa attraverso il dialogo con la cultura e l'approfondimento dei saperi che concorrono ad una «intelligenza sempre più piena della Rivelazione divina» (*Gravissimum Educationis* 11), consiste soprattutto nel promuovere la cultura della vita ad ogni livello.

La proposta culturale e formativa è orientata alla formazione integrale della persona, specialmente dei giovani, in armonia con i principi dell'umanesimo pedagogico cristiano di don Bosco. In quanto Facoltà di

¹Presidente della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione *Auxilium* e docente di Psicologia dello Sviluppo.

Scienze dell'Educazione, la sua attenzione prioritaria è rivolta ad approfondire i problemi educativi dell'infanzia, della fanciullezza e dell'adolescenza, in particolare della donna, in un'ottica preventiva e sistemica che abbraccia le problematiche della famiglia e della società.

A livello di studio e di ricerca sulla presenza di Maria nella vita del cristiano, nella Chiesa e nel mondo, in particolare sulla dimensione mariana dell'educazione, sulla spiritualità mariana dell'Istituto delle FMA, l'*Auxilium* ha offerto i primi e significativi input, avviando un serio approfondimento nell'ambito della mariologia e delle scienze dell'educazione. Si sono realizzate, in collaborazione con la Pontificia Facoltà Teologica *Marianum*, l'Università Pontificia Salesiana e l'Associazione Mariologica Interdisciplinare (AMI), iniziative culturali, seminari, convegni e congressi internazionali, i cui contributi sono confluiti poi in pubblicazioni di rilievo in ambito scientifico.

Due seminari di studio hanno avviato la riflessione su: *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. 1. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche* (Roma 14-15 dicembre 2001); *Maria nell'Educazione di Gesù Cristo e del cristiano. 2. Approccio interdisciplinare a Gv 19, 25-27* (Roma 8 febbraio 2003), e hanno coinvolto diversi studiosi e docenti in una feconda collaborazione, il cui esito è stato l'avvio di un dialogo interdisciplinare tra scienze teologico-mariologiche e scienze antropologiche e pedagogiche.

In seguito, il Convegno Internazionale "*Io ti darò la maestra...*". *Il coraggio di educare alla scuola di Maria* (Roma, 27-30 dicembre 2004) ha messo a fuoco il tema dell'educazione e degli educatori che trovano in Maria un paradigma antropologico fecondo per quanti, uomini e donne del nostro tempo, che da credenti sono impegnati nell'educazione delle nuove generazioni.

A partire dalle acquisizioni raggiunte in questi percorsi di studio si colloca la riflessione sul tema della *filialità*.

L'iter di ricerca intrapreso si propone di *rivisitare*, in un tempo di crisi di identità, la categoria della *filialità* che qualifica l'identità umana e cristiana, nel cui orizzonte si colloca la dimensione mariana.

I nuclei tematici e i percorsi laboratoriali realizzati sono orientati a *ricomprendere* la genuina identità della persona e della famiglia umana, a *individuare* percorsi educativi che chiariscano l'essere "creature" interdi-

pendenti e motivino il senso dell'essere generati e del generare; ad *approfondire* la dimensione della 'filialità', quale via alla fraternità.

Qual è il significato più importante di questa ricerca sul tema della *filialità*?

In primo luogo costituisce un'occasione speciale per affrontare, nel contesto globale di una crisi di identità che sta toccando l'esistenza degli uomini e delle donne del nostro tempo e che trova i suoi risvolti - peraltro preoccupanti - sul mondo giovanile, una questione complessa ma vitale: *identità e filialità* sono due compiti umani tra i più rilevanti che si intrecciano con la tematica della *maternità/paternità*, realtà oggi continuamente rimesse in discussione nella nostra cultura.

Riflettere su questi aspetti, che risultano ancora essere la fonte più stabile di sicurezza, di armonia e serenità nel vivere, mediante un approccio volutamente interdisciplinare nella prospettiva delle scienze dell'educazione, risponde da una parte all'esigenza di un confronto più documentato con cui decifrare meglio la complessa realtà dell'identità mariana di un Istituto religioso caratterizzato da un carisma educativo, e dall'altra può costituire un valido contributo per individuare percorsi e strategie educative concrete da mettere in atto nei diversi contesti e nelle diverse istituzioni formative.

Ed è il contributo più importante che il presente volume intende dare in un momento difficile come questo, nel quale la crisi produce effetti concreti che riguardano la vita dei giovani, degli educatori, delle famiglie, di tutti coloro che a diverso titolo si occupano di educazione, e perfino della vita religiosa. La crisi, se non è adeguatamente accompagnata, rischia di produrre una regressione culturale di portata radicale. Contro tale regressione i contributi di riflessione offerti rappresentano come un'arena peculiare dove si discute e ci si confronta sulle complesse dinamiche esistenziali, psicologiche, sociali e spirituali alla base della nostra vita, superando così i rischi della disinformazione o le derive ideologiche.

Rivisitare la categoria della filialità, che qualifica l'identità umana e cristiana, nel cui orizzonte si colloca anche la dimensione mariana, è un percorso audace che richiede discernimento e sapienza, oltre ad una grande prudenza, proprio perché sfida una questione cruciale, quella antropologica. E tutto ciò interpella in modo specifico la missione e gli obiettivi formativi di una Facoltà di Scienze dell'Educazione.

Il cammino di riflessione fatto favorisce la coniugazione tra riflessione critica e azione educativa. Molto del 'vissuto' della persona credente e degli educatori/educatrici cristiani oggi richiede di essere tematizzato, perché spesso si nota la sproporzione tra *vissuto* e *riflessione*. Dinanzi a un vissuto molto ricco e a una riflessione che in passato rimarcava piuttosto una prospettiva devozionale poco critica, il tematizzare costituisce un bisogno formativo da prendere seriamente in considerazione.

Il passaggio alla consapevolezza critica è reso possibile proprio dallo studio e dalla ricerca. E tale ricerca non può non essere interdisciplinare. Per questo è necessario, anzi urgente, qualificare più persone provenienti dai vari contesti e operanti nei vari ambiti dell'educazione, perché siano in grado di affrontare le sfide della nuova evangelizzazione, perché mediante l'azione educativa sappiano trovare in Maria un riferimento ineludibile nell'educazione cristiana, secondo la felice espressione di Paolo VI: «*Non si può essere cristiani se non si è mariani*».

Di qui l'impegno per approfondire i dinamismi che la fede di Maria e il suo aiuto possono mettere in atto nell'educazione e nell'evangelizzazione. Oggi abbiamo bisogno dell'aiuto e del coraggio di Maria per affrontare le sfide della nuova evangelizzazione in un tempo di emergenza educativa.

Come educare alla fede i giovani, attraverso dei percorsi formativi che promuovano una crescita integrale a partire dalle coordinate antropologiche e psicologiche oggi rese più problematiche dalla cultura tecnologica e comunicativa, come la corporeità, la libertà, la relazione, la temporalità e la spazialità?

Come progettare l'educazione in coerenza con la peculiarità antropologica e spirituale che emerge dalla figura di Maria, dalla sua persona individuando i processi, i dinamismi di crescita, gli itinerari da scandire nell'educazione e nell'evangelizzazione?

Gli interrogativi sono radicali e di certo non è semplice trovare risposte... La Facoltà *Auxilium* intende offrire in tal senso un contributo unico e originale. Le specializzazioni in essa coltivate possono dare coraggio per avanzare una proposta a livello scientifico nel dialogare con altri ambiti disciplinari nella prospettiva di elaborare un nuovo umanesimo illuminato dal Vangelo.

È un invito ad affrontare i problemi contemporanei, come quelli della

famiglia, delle relazioni, della cultura, dell'economia e della politica, della convivenza sociale e della pace con l'atteggiamento credente e solidale di Maria che attenta ai bisogni degli uomini come a Cana si fa aiuto e sostegno a chiunque si trovi in difficoltà.

Riscoprire la dimensione mariana vissuta e trasmessa lungo il tempo da testimoni privilegiate, da intere comunità religiose a lei dedicate, apre orizzonti e prospettive di futuro per la formazione di nuove generazioni.

INDICE

YVONNE REUNGOAT, Prefazione. Nei sentieri della nuova evangelizzazione	5
---	----------

1. Premessa
2. La filialità, condizione e vocazione per l'umanità
3. Un ritorno alla Sorgente
4. Custodi della memoria per la profezia
5. Con il cuore grato ed esultante come Maria
6. Nel rapporto tra generazioni
7. Nell'Ausiliatrice consapevoli della maternità/paternità evangeliche

SOMMARIO	15
-----------------	-----------

MARCELLA FARINA, Introduzione. Filialità, una categoria che interpella il percorso di identità umana, cristiana e carismatica	17
--	-----------

1. Premessa
2. Un percorso di discernimento
3. La categoria "filialità" interpella
 - 3.1. *Alla ricerca del fondamento*
 - 3.2. *Testimoni di filialità mariana*
 - 3.3. *La questione antropologica*
 - 3.4. *Alle radici della filialità*
 - 3.5. *Educare ed educarci alla filialità*
 - 3.6. *Un cammino alla luce di Maria, la Madre, la Sorella*

**GRAZIA LOPARCO, Tre testimoni di filialità mariana.
Orizzonte storico. Questioni metodologiche e prospettive**

33

1. Premessa
2. Necessità di situarsi in un discorso multidisciplinare
3. Nell'orizzonte delle congregazioni religiose
4. La complessità semantica della categoria analizzata
5. Connotazioni dei contesti particolari
6. Le tre figure tra analogie e differenze
7. Prospettive di lavoro

**ANNA ŚWIĄTEK, Madre Laura Meozzi
testimone di filialità mariana**

59

1. Introduzione
2. Alcuni cenni biografici e una breve contestualizzazione
3. L'esperienza della filialità nella vita e nella missione di Laura Meozzi
 - 3.1. *La filialità mariana nell'esperienza personale di Laura Meozzi*
 - 3.2. *Riflesso della filialità mariana di Madre Laura sulla vita delle comunità*
 - 3.3. *La filialità mariana di Madre Laura Meozzi e la missione educativa dell'Istituto*
4. Conclusione

**MAURICIO VÍQUEZ LIZANO, Suor María Romero,
testimone di "filialità mariana"**

81

1. Prospettiva storica
2. Filiazione mariana
 - 2.1. *Essere figlie*
 - 2.2. *Monumento vivo*
 - 2.3. *"Prediletta da mia Madre"*
 - 2.4. *Fantasia della carità*
3. "Lei ha fatto tutto"

MARGARET MATHAI, Suor Nancy Pereira (1923-2010)
aiuto dei poveri con l'aiuto di Maria Ausiliatrice

93

1. Introduzione
2. Breve profilo biografico di Suor Nancy
 - 2.1. *Retroterra storico*
 - 2.2. *Infanzia e vocazione*
 - 2.3. *Giovane religiosa*
 - 2.4. *Vita comunitaria*
3. Missione educativa
 - 3.1. *Contesto socio-politico-ecclesiale della sua opera*
 - 3.2. *La sua filosofia*
 - 3.3. *La sua spiritualità*
 - 3.4. *Costruttrice di strutture e di persone*
4. La consapevolezza di essere "figlia di Maria"
 - 4.1. *Figlia di Maria*
 - 4.2. *Figlia di Maria Ausiliatrice*
 - 4.3. *Aiuto dei poveri con l'aiuto di Maria Ausiliatrice*

**ROBERTO MANCINI, Coscienza evangelica e antropologia
della filialità**

124

1. Premessa
2. La rivelazione della filialità
3. La maturazione della filialità
4. Ripensare l'educazione

**MILENA STEVANI, Aspetti evolutivi e psicodinamici
della relazione filiale**

140

1. Introduzione
2. Alle origini della relazione filiale
 - 2.1. *Le diverse tracce nella memoria delle relazioni filiali*
 - 2.2. *Il filtro della memoria implicita e della memoria esplicita*
 - 2.3. *La mappa interna delle rappresentazioni delle esperienze*

3. La rappresentazione di sé e le rappresentazioni delle figure significative
 - 3.1. *Le rappresentazioni di sé e dei genitori nei soggetti con uno stile di attaccamento sicuro*
 - 3.2. *Le rappresentazioni di sé e dei genitori nei soggetti con uno stile di attaccamento insicuro*
4. Le relazioni filiali: un laboratorio in cui si costruiscono le competenze relazionali
 - 4.1. *Relazioni filiali e processi di regolazione emotiva*
 - 4.2. *Relazioni filiali ed interiorizzazione morale*
 - 4.3. *Relazioni filiali e qualità della comunicazione con gli altri*
5. Dal vissuto filiale alla capacità di prendersi cura
 - 5.1. *La capacità di prendersi cura come espressione di un percorso evolutivo*
 - 5.2. *Importanza dei processi di differenziazione e di connessione nella relazione della figlia con la madre*
 - 5.3. *Percorsi di integrazione dei vissuti e di riconciliazione con i genitori che si dispiegano lungo il corso della vita*
6. Dal rapporto con le figure parentali al rapporto con Maria
 - 6.1. *Rappresentazioni dei genitori e modalità diverse di percezione della figura di Maria*
 - 6.2. *Alcuni spunti per un confronto vitale con Maria*
7. Conclusione

**ROMANO PENNA, I tre livelli della filiazione
secondo il Nuovo Testamento**

202

1. La paternità/filiazione universale
 - 1.1. *La situazione*
 - 1.2. *La provenienza del tema*
2. La paternità nei confronti di un gruppo
 - 2.1. *La situazione*
 - 2.2. *La provenienza del tema*
3. La paternità nei confronti di un'unica persona: Gesù
 - 3.1. *La situazione*
 - 3.2. *La provenienza del tema*
4. Conclusione

1. Premessa
2. La mariologia postconciliare come mariologia “in contesto” e la filialità
 - 2.1. *Il rinnovamento metodologico della mariologia e la filialità*
 - 2.2. *Le sfide attuali alla mariologia*
 - 2.3. *Le “vie” della mariologia contemporanea e la filialità*
3. La via trinitaria: Maria figlia del Padre, nel Figlio, per opera dello Spirito
 - 3.1. *Maria, figlia del Padre: dipendenza e libertà*
 - 3.2. *Maria, figlia “nel” Figlio per opera dello Spirito*
4. La via ecclesiale: Maria, figlia della Chiesa e immagine della filialità della Chiesa
 - 4.1. *Maria figlia della Chiesa, che è «mistero»*
 - 4.2. *Maria figlia della Chiesa, cioè suo membro*
 - 4.3. *Maria, immagine della Chiesa, nostra figlia*
5. La via antropologica: Maria, figlia di Adamo e figlia di Sion
 - 5.1. *Maria, figlia di Adamo, prototipo della costituzione filiale della persona*
 - 5.2. *Maria figlia di Anna e Gioacchino: la vita familiare*
 - 5.3. *Maria figlia di Sion e testimone dell'ebraicità della Chiesa*
6. La via pulchritudinis e la spiritualità mariana come spiritualità filiale
7. La via sociale: Maria, figlia povera
8. La via femminile: Maria figlia e sorella
9. La via etica: Maria figlia nelle relazioni con i valori e con le persone
10. Conclusione. Maria figlia giovane e moderna, sovversiva e ribelle

1. Introduzione
2. Per educare: pensare la filialità come condizione adeguata per l'umanità e come vocazione

- 2.1. *Alcuni fenomeni causati dalla nuova questione antropologica che condizionano la verità sull'uomo e sulla filialità e influiscono sul modo di educare*
- 2.2. *Filialità come condizione adeguata per l'umanità e vocazione*
3. Alcune vie per educare alla filialità oggi
 - 3.1. *Potenziare l'unicità della persona umana nella relazione*
 - 3.2. *Riscoprire e riappropriarsi della propria condizione creaturale*
 - 3.3. *Promuovere lo sviluppo dell'integrità personale nella buona reciprocità*
 - 3.4. *Apprendere un amore creativo*
4. Educare alla filialità mediante l'esperienza
 - 4.1. *Quale esperienza?*
 - 4.2. *Quale educazione?*
 - 4.3. *Quali educatori?*
5. Conclusione

**MARTHA SEÏDE, Per una rigenerazione filiale.
La via mariana dell'educazione**

312

1. Introduzione
2. Maria specchio della nostra identità filiale
 - 2.1. *Con Maria riconoscersi figlie e figli del Padre*
 - 2.2. *Con Maria assumere la sororità/fraternità*
 - 2.3. *Con Maria riscoprire la fecondità della vita filiale*
3. Con Maria impareggiabile maestra di rigenerazione filiale
 - 3.1. *Essere il riflesso del volto filiale di Maria*
 - 3.2. *Educarci ed educare alla vita filiale*
4. Conclusione

**PIERA RUFFINATTO, L'esperienza della filialità mariana
e i risvolti educativi nel Sistema Preventivo di San Giovanni Bosco** 332

1. Introduzione
2. Le radici della filialità mariana in Giovanni Bosco

- 2.1. *“Presomi con bontà per mano”. La rivelazione della maternità di Maria nel sogno dei nove anni*
- 2.2. *Alla scuola di Margherita, madre esemplare e maestra di preghiera*
- 2.3. *Il ruolo materno di Maria alle origini dell’Oratorio*
3. La filialità mariana via di educazione preventiva
 - 3.1. *Dalla scoperta della maternità di Maria all’esperienza della filialità mariana*
 - 3.2. *Dalla filialità mariana all’autentico discepolato cristiano*
 - 3.3. *La filialità mariana paradigma di paternità/maternità educativa*
4. Efficacia trasformatrice della filialità mariana
 - 4.1. *La filialità mariana di Michele Magone: decisivo orientamento alla conversione*
 - 4.2. *La filialità mariana di Domenico Savio: devozione affettiva ed effettiva*
 - 4.3. *La filialità mariana di Francesco Besucco: via all’unione con Dio*

PIERA CAVAGLIÀ, L’esperienza della filialità e i risvolti educativi in Santa Maria Domenica Mazzarello e nell’Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice

373

1. Premessa
2. Maria Domenica Mazzarello “l’esemplare figlia di Maria”
 - 2.1. *La radice familiare della filialità*
 - 2.2. *La formazione catechistica*
 - 2.3. *Una spiritualità da “Figlia” di Maria Immacolata: tra interiorità e apostolato*
 - 2.4. *Da “Figlia” dell’Immacolata a “Figlia” di Maria Ausiliatrice*
 - 2.5. *Dimensione mariana del servizio di autorità*
 - 2.6. *Dialettica tra filialità e maternità*
3. L’esperienza della filialità mariana nell’Istituto delle FMA
 - 3.1. *La devozione a Maria nei suoi risvolti vitali*
 - 3.2. *Un tempo di crisi*
 - 3.3. *La riscoperta di Maria e una più approfondita relazione filiale*

1. Premessa
2. Una memoria profetica
3. «Ti mostrerò la bellezza delle mie creature»
4. La questione antropologica
5. Alle radici della filialità in un tempo di crisi di identità
6. Educarci ed educare alla filialità
7. I percorsi
 - 7.1. *Nei sentieri di Israele*
 - 7.2. *Nella fede in Cristo*
8. Conclusione

Printed in Italy



La questione antropologica oggi si pone come la domanda fondamentale. Essa è alla radice di varie crisi, divisioni, conflitti, solitudini, fragilità dei legami anche parentali, carenze educative, che ostacolano e persino precludono all'umanità la capacità di percepirsi e vivere come unica famiglia.

Considerare l'antropologia in una prospettiva integrale interpella a individuare ed esplicitare le coordinate della creaturalità, dimensione difficile da percepire in una socio-cultura che alimenta piuttosto l'autosufficienza narcisistica.

Tematizzare la creaturalità, quindi la finitudine, porta a riflettere sulla filialità umana, quindi sulla fraternità universale, realtà costitutive della persona.

L'essere figli non è un nostro progetto; è un disegno di Dio che ci invita ad accogliere il mistero della Sua paternità, ad esserne segno tra le giovani generazioni.

La filialità rimanda alla nostra provenienza: veniamo dal Padre, fonte di vita, che ci ama come figli prediletti; grazie al Figlio siamo, diveniamo figli del Padre e fratelli e sorelle tra noi; lo Spirito Santo grida in noi "Abbà" e ci educa ad essere figli; Maria è la Madre donataci da Gesù. Ne consegue che più scopriamo Maria e ci uniamo al suo mistero, più approfondiamo la nostra fede, la nostra vocazione umana, la nostra missione, la nostra consapevolezza di essere figlie e figli di Lei, il nostro dono compito di condividere la sua maternità in una maternità e paternità spirituali.

Gli studi qui proposti ce ne illustrano le coordinate fondamentali, esplicitando e concretizzando la maternità e la paternità spirituali in senso educativo.

La ricerca non si ferma al già acquisito, ma spinge nel non ancora, per gli appelli che sorgono dalla cultura attuale, dai bisogni educativi dei giovani, dalle domande di dignità delle donne, dai molteplici problemi delle famiglie.

Il cammino, quindi, procede in avanti, coltivando e promuovendo la cultura dell'incontro.

€ 24,00

ISBN 978-88-209-9295-8



9 788820 992958