

**LE LACRIME DI MARIA A SIRACUSA:
EPIFANIA DEL «DOLORE DI DIO» ***

*Lungi dal poter essere accusato del male del mondo,
è Dio che piange per il male del mondo, e certo ne soffre
e ne piange assai più di quanto non ne pianga o ne soffra l'uomo,
che pur ne è il responsabile. Il silenzio di Dio non è di chi tace
perché non c'è, o di chi tace perché abbandona,
ma di chi tace perché piange, e tace appunto per piangere.*

Luigi Pareyson, Ontologia della libertà

1. LA TEOLOGIA DEL «DOLORE DI DIO»

È possibile cogliere nelle lacrime versate da Maria a Siracusa¹, attraverso una sua immagine, la sofferenza del Dio trinitario?

* Questo elaborato è un estratto della tesi di Magistero in Scienze Religiose, presentata alla Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo della Santa Croce, Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, Centro periferico di Siracusa "San Metodio", nell'anno accademico 1996/97.

¹ La storia: Il 29-30-31 agosto e il 1° settembre 1953, a Siracusa, un'immagine di gesso raffigurante il cuore immacolato di Maria, posta come capezzale di un letto matrimoniale, in casa dei giovani sposi Iannuso, ha versato lacrime umane. Molte furono le persone che videro, toccarono, raccolsero e assaggiarono quelle lacrime. La domenica del 30 agosto un cineamatore di Siracusa riprese in 300 fotogrammi il formarsi, il fluire e lo sciogliersi delle lacrime. Il 1° settembre, alle ore 11, una Commissione di medici e di analisti, per incarico della Chiesa di Siracusa, sottopose quel liquido ad analisi microscopica. Il responso della scienza fu: «lacrime umane». Le guarigioni fisiche ritenute straordinarie dalla Commissione medica appositamente istituita, furono circa 300 (fino a metà novembre del 1953). Numerose

Questa concezione della sofferenza di Dio è il frutto di un cambiamento di prospettiva. Innanzitutto, si è passati dalla *concezione filosofica* ispirata ad Aristotele² all'originaria *concezione biblica* di Dio; da una teodicea ontologica, la «theo-ontologia greca dell'essere assoluto», alla «concezione giovannea di Dio semplicemente come amore» (1 Gv 4, 8)³; da una concezione *statico-sostanzialista* a una concezione *dinamico-personalista*; si è superata l'«ontologia dell'essere» per accogliere l'«ontologia dell'essere come amore». Si è giunti così ad affermare che «nell'ordine dell'essere, la sofferenza è una imperfezione», ma che «nell'ordine dell'amore, essa è il sigillo della perfezione»⁴.

In secondo luogo, è cambiato l'orizzonte entro cui i teologi contemporanei affrontano il tema della sofferenza di Dio. L'evento della croce di Gesù non è più considerato come un avvenimento *umano-divino*, per cui la natura umana può essere soggetta alla sofferenza, mentre quella divina ne è esente, ma come un avvenimento *trinitario*. La croce del Figlio di Dio è un avvenimento che interessa tutta la Trinità, per cui esiste nella croce un aspetto trinitario che la teologia chiama «dolore di Dio».

Le tre persone divine sono coinvolte in modo diverso nella sofferenza della croce. Il Padre soffre per l'invio e l'abbandono

furono anche le guarigioni spirituali, ovvero le conversioni. L'episcopato della Sicilia emise rapidamente il suo giudizio (13.12.1953): «non si può mettere in dubbio la realtà della Lacrimazione». Pio XII, il 17 ottobre 1954, nel radiomessaggio a conclusione del Congresso Mariano di Sicilia, disse: «Senza dubbio Maria è in cielo eternamente felice e non soffre né dolore né mestizia; ma Ella non vi rimane insensibile, anzi nutre sempre amore e pietà per il misero genere umano, cui fu data per Madre [...]. Comprendranno gli uomini l'arcano linguaggio di quelle lacrime?». Il 6 novembre 1994 Giovanni Paolo II, in occasione della dedicazione del Santuario alla Madonna delle Lacrime, così si esprimeva: «Le lacrime della Madonna appartengono all'ordine dei segni: esse testimoniano la presenza della Madre nella Chiesa e nel mondo. [...] Sono lacrime di dolore per quanti rifiutano l'amore di Dio [...]. Sono lacrime di preghiera: preghiera della Madre che dà forza ad ogni altra preghiera [...]. Sono lacrime di speranza, che sciolgono la durezza dei cuori».

² Nella concezione filosofica ancorata all'aristotelismo attribuire a Dio (l'Essere) la sofferenza vuol dire negare in Dio la pienezza dell'essere, inficiarne l'immutabilità, non garantire dunque la sua trascendenza, libertà e perfezione.

³ H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica. L'Ultimo Atto*, vol. V, trad. it. Guido Sommavilla, Jaca Book, Milano 1986, p. 181.

⁴ F. Varillon, *La sofferenza di Dio. Note teologiche e spirituali*, trad. it. Donatella Rossi, Città Nuova, Roma 1989, p. 69.

del proprio Figlio, il Figlio soffre non solo perché ha fatto propria tutta la sofferenza umana e tutto il peccato del mondo, ma soffre anche perché non percepisce più la presenza del Padre. In questa storia di amore sofferente trova posto anche lo Spirito, testimone della sofferenza del Padre e del Figlio. Egli pur essendo il vincolo della comunione eterna fra il Padre e il Figlio, sulla croce rappresenta, per così dire, la loro separazione. Lo Spirito che in maniera attiva aveva sostenuto il dono di sé del Figlio («Cristo, con uno Spirito eterno offrì se stesso a Dio», *Eb* 9, 14), adesso sulla croce non ha più un ruolo attivo ma passivo: da Gesù mormente si “lascia dare” agli uomini («e, chinato il capo, spirò» = consegnò lo Spirito, *Gv* 19, 30) per poterli rendere partecipi della comunione intratrinitaria. È questa la *kenosi* dello Spirito.

All'origine della croce di Cristo vi è la “com-passione” del Dio trinitario per la sofferenza umana. La croce di Gesù è il “segno” del *pathos* del Dio trinitario per l'umanità dolorante⁵.

All'interno di questa linea comune vi sono, ovviamente, delle differenze che scaturiscono dai diversi profili ermeneutici utilizzati dai singoli autori. Le matrici filosofico-teologiche tipiche delle singole tradizioni ecclesiali a cui essi appartengono danno origine a una diversa interpretazione del rapporto esistente fra la Trinità economica (Dio come si manifesta a noi nella storia) e la Trinità immanente (la vita di Dio in sé). È sufficiente focalizzare l'attenzione su due dei maggiori esponenti della *theologia crucis* per coglierne sinteticamente le differenze.

Jürgen Moltmann afferma che sulla croce è l'essere di Dio a soffrire, e in questa sofferenza è possibile scorgere il dolore di Dio di fronte alle tragedie dell'umanità. Utilizzando, a livello teoretico, il *modello ermeneutico dialettico*, proprio della teologia protestante, secondo cui Dio si manifesta nel suo contrario, e attuando un'*identificazione* fra la Trinità economica e la Trinità immanente⁶, egli fi-

⁵ Cf. Origene, *Homilia 6 in Ezechielem*, 6, in PG 13, 714; trad. it. *Omellerie su Ezechiele*, Città Nuova, Roma 1987, p. 119.

⁶ «Per capire la morte del Figlio nel significato che essa riveste per Dio stesso, ho dovuto abbandonare l'abituale distinzione fra Trinità immanente e Trinità economica, secondo la quale la croce è presente soltanto nell'economia di salvezza, non però nella Trinità immanente. Per questo ho condiviso la tesi di

nisce con il trasferire il dolore nell'essenza di Dio⁷ compromettendone la libertà e la trascendenza rispetto al mondo. Malgrado le intenzioni del teologo, il dolore di Dio diventa il frutto della *necessità della natura* di Dio⁸.

Anche Hans Urs von Balthasar afferma la sofferenza di Dio di fronte al dolore del mondo, tuttavia egli non pone, come Moltmann, il dolore nell'essenza di Dio. Utilizzando il *modello ermeneutico dell'analogia dialettica*, von Balthasar fonda intratrinitariamente la "possibilità" della sofferenza di Dio, di ogni sua partecipazione al dolore del mondo e di ogni suo superamento: la Trinità economica, secondo l'autore, è la Trinità immanente, ma quest'ultima non si identifica con la prima, semmai, ne è il "fondo portante", la "condizione di possibilità"⁹. Ciò significa che la sof-

Karl Rahner: "la Trinità 'economica' è la Trinità 'immanente', e viceversa"» (J. Moltmann, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, trad. it. Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia 1983, pp. 173-174).

⁷ «La Trinità economica non rivela soltanto la Trinità immanente ma si ripercuote pure su essa» (J. Moltmann, *Trinità e Regno di Dio*, cit., p. 174). «L'autore sebbene ritenga la Trinità, nel vitale costituirsi delle Persone divine, primaria ed anteriore all'opera della salvezza, afferma che l'essere divino, in quanto amore, raggiunge la sua pienezza mediante il sacrificio del Calvario. E poiché tale sacrificio entra nella realtà divina, esso appartiene alla sua stessa eternità» (A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino. Un'interpretazione teologica nel nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1995, p. 233).

⁸ Nonostante Moltmann, nei suoi scritti, affermi che la sofferenza di Dio è una sofferenza liberamente accettata e non subita, affermando poi che Dio non raggiunge la pienezza della manifestazione del suo amore se non per mezzo della croce e considerando la croce l'elemento costitutivo e fondante la vita intratrinitaria, rende problematica garantire la libertà di Dio nei confronti del mondo.

⁹ Secondo von Balthasar, come afferma il famoso asserto di Karl Rahner, «la Trinità economica è la Trinità immanente». In effetti, per conoscere Dio non abbiamo altro luogo che la storia della salvezza: «noi possiamo avere conoscenza e osare dire qualcosa della Trinità immanente soltanto attraverso la Trinità economica. [...] Soltanto in Lui», in Gesù, «la Trinità è aperta e accessibile» (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, vol. III, trad. it. Guido Sommovilla, Jaca Book, Milano 1983, p. 468). Tuttavia, contro l'assioma di Rahner «la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa», fatto proprio da Moltmann, von Balthasar afferma che «la Trinità immanente non è la Trinità economica», nel senso che l'economia salvifica non può esaurire le profondità del mistero di Dio. Dio supera i limiti della sua rivelazione storica, egli non si esaurisce in ciò che ha operato nella storia. La Trinità è *nella* storia ma è anche *oltre* la storia: «la Trinità economica appare certo come una *traduzione*

ferenza in Dio non comporta un mutamento nella sua essenza, perché in Dio vi è già la possibilità di quanto è avvenuto durante l'economia e di ogni sua partecipazione al dolore dell'uomo¹⁰. Dio pertanto si coinvolge nella sua creazione senza restarne irretito. In questa prospettiva, la sofferenza di Dio è il frutto della *libertà dell'amore* di Dio.

«La sofferenza di Dio – come afferma Varillon – ha le stesse dimensioni del suo essere e della sua gioia»¹¹; non è inconciliabile con la sua beatitudine perché in Dio vi è il presupposto sopraelevato di entrambe le cose, e di dolore e di gioia. Il suo dolore paradossalmente è la sua gioia, perché Dio è felice solo nella donazione di sé: «la beatitudine di Dio è nell'essere dedizione»¹².

2. MARIA, ICONA DELLA TRINITÀ

Una volta asserito che la teologia non ha alcun timore nell'affermare la realtà del “dolore” di Dio, si vuole, adesso, fondare la possibilità da parte di Maria di rivelare il “volto” del Dio trinitario, in modo da poter giustificare l'affermazione secondo cui è

della Trinità immanente, questa però, come *fondo portante* della prima, non può essere propriamente e semplicemente identificata con la prima» (H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, III, cit., p. 468).

¹⁰ Secondo von Balthasar è possibile trovare nella vita intradivina ciò che nella storia corrisponde alla croce e al dolore di Dio. Von Balthasar interpreta la generazione eterna del Figlio dal Padre nello Spirito come la *prima kenosi* che giustifica tutte le altre (la creazione, la passione, la morte): «l'annichilamento di Dio (nell'incarnazione)», e di conseguenza nella morte di croce, «ha la sua *possibilità ontologica* nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale» (H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, vol. VI, trad. it. a cura di Fernando Vittorino Joannes, Queriniana, Brescia 1973², p. 189). In sintesi è la kenosi *in* Dio la condizione di possibilità della kenosi *di* Dio nel mondo.

¹¹ F. Varillon, *La sofferenza di Dio*, cit., p. 22.

¹² H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, V, cit., p. 218. Von Balthasar, per giustificare ontologicamente e metafisicamente la sua teologia, per trovare il fondamento metafisico della coesistenza in Dio di beatitudine e di dolore, si rifà alla filosofia di Jacques Maritain, cf. H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, V, cit., p. 207. Cf. J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in «Revue Thomiste», 69 (1969) 1, pp. 5-27; Id., *En suivant des petits sentiers*, in RT, 72 (1972) 2, pp. 233-252.

possibile cogliere il *pathos* del Dio trinitario per l'umanità, non solo nel dolore e nella morte del Crocifisso, ma anche nelle lacrime di Maria a Siracusa.

2.1. *La riscoperta del simbolo*

Il nostro tempo si riapre a un ritorno al *concreto* e alla riscoperta del *simbolo*. Se la ragione discorsiva analizza, misura, verifica, il linguaggio simbolico consente di andare oltre il linguaggio logico e scientifico, il simbolo lascia giocare il mondo degli affetti e dei sentimenti profondi¹³.

Il ritorno al simbolismo è riscontrabile anche nella teologia, non solo perché ogni teologia è figlia del proprio tempo, ma anche perché il simbolo, per la sua intrinseca capacità di rimandare sempre *oltre*¹⁴, è più capace di introdurre nel mistero di Dio. Dio non può e non vuole essere definito e delimitato. Il simbolo evoca, non definisce; fa intuire, non esaurisce. Il simbolo pertanto permette di entrare nel mistero di Dio, di farne l'esperienza senza esaurirne la conoscenza, senza tentare di irrigidirlo in schemi mentali, in concetti: è una finestra aperta sull'Infinito.

La mariologia non è esente da questo processo, e accanto all'approccio storico-critico dei testi neotestamentari, che sta a fondamento di qualsiasi altra impostazione metodologica, si fa sempre più strada l'approccio simbolico, giustificato anche dal fatto che Maria è «uno dei più grandi simboli del cristianesimo»¹⁵. Nella sua realtà storica, nella sua concretezza di donna vi è *un di più che la trascende*, che le deriva dalla sua relazione profonda e unica con il mistero della Trinità.

¹³ Cf. M. Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Tea, Milano 1993, pp. 13-16.

¹⁴ Cf. E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, vol. I, Giuffrè, Milano 1955, p. 381.

¹⁵ Cf. 208° Capitolo generale dell'Ordine dei Servi di Maria, *Fate quello che egli vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Curia generalizia OSM, Roma 1983, p. 38, n. 34, citato in S. De Fiores, *Mariologia/Mariologia*, in S. De Fiores - S. Meo (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 914.

2.2. Maria: la donna icona del Mistero

A motivo della strettissima relazione di Maria con il mistero della Trinità, che la avvolge fin dal momento dell'Annunciazione¹⁶, il teologo Bruno Forte vede in Maria, «la donna icona del Mistero»¹⁷.

Donna evidenzia la *dimensione storico-narrativa* della testimonianza biblica su Maria, dalla quale emerge la concretezza e la corposità storica della figura di Maria, la donna che, nei differenti stati della sua esperienza femminile di vergine, madre, sposa, ha vissuto l'oscurità della fede, i condizionamenti del suo ambiente.

Icona rappresenta la *dimensione simbolica* della testimonianza biblica su Maria, dalla quale non emerge una semplice biografia, quanto il rapporto da lei vissuto, nella sua identità di Vergine, di Madre e di Sposa, con il Dio trinitario.

L'icona è per la tradizione orientale un «sacramentale della presenza di Dio», un mezzo che con i suoi colori e la sua forma, «rende presente il mondo invisibile»¹⁸. Maria è icona in quanto in lei è possibile riscontrare la «rivelazione del nascosto», «la presenza dell'Eterno nella storia»¹⁹.

Mistero indica il disegno eterno di salvezza di Dio rivelato pienamente in Gesù Cristo (cf. *Col* 1, 27) e rispecchiato in Maria perché «Maria riunisce e riverbera i massimi dati della fede» (*LG* 65) «a cominciare dal mistero altissimo della Trinità»²⁰: in quanto

¹⁶ «L'annunciazione [...] non è soltanto una scena cristologica, ma è anche trinitaria. La sua struttura narrativa rivela in un modo assolutamente chiaro per la prima volta la Trinità di Dio. Le parole d'apertura dell'angelo [...] esprimono il saluto [...] del *Padre* che ella come credente ebrea conosce bene. [...] L'angelo le rivela la nascita, da lei, del *Figlio* dell'Altissimo [...] Lo *Spirito Santo* l'adombrerà»: H.U. von Balthasar, *Maria nella dottrina e nel culto della Chiesa*, in J. Ratzinger - H.U. von Balthasar, *Maria Chiesa nascente*, Edizioni Paoline, Roma 1981, pp. 48-49. Nella *Mulieris Dignitatem* troviamo la stessa affermazione: «l'autorivelazione di Dio, che è l'imperscrutabile unità nella Trinità, è contenuta nelle sue linee fondamentali nell'annunciazione di Nazaret» (*MD* 3).

¹⁷ Cf. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989², pp. 151-259.

¹⁸ G. Gharib, *Icone*, in *NDM*, p. 671.

¹⁹ B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., p. 158.

²⁰ S. De Fiores, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 225.

Vergine è icona del Figlio, in quanto Madre è icona del Padre e in quanto Sposa è icona dello Spirito.

Come si esprime il mariologo Stefano De Fiores, è il rapporto di *efficienza* – l'azione cioè, delle Tre divine Persone in Maria, per mezzo della quale «Maria raggiunge [...] un'unione con Dio tale da superare tutte le attese dello spirito umano» (MD 3) – che produce un rapporto di *somiglianza*: Maria diventa “segno” della Trinità che opera in lei e con lei²¹. Maria, la Madre di Gesù, è il «segno polivalente del Dio unitrino»²².

2.3. Il significato delle mariofanie

Maria non ha depresso questa funzione di “rivelazione” con la sua assunzione al cielo, ma questa sua funzione continua attraverso la sua “presenza” straordinaria nella storia.

Senza alcun dubbio Gesù è il grande *segno* rivelatore di Dio, Gesù è il “simbolo” per eccellenza, «Egli è l'immagine del Dio invisibile» (Col 1, 15). Egli «è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione» (DV 2).

Tuttavia, Dio continua ad intervenire in modi diversi e in tempi diversi per attualizzare la salvezza e adeguare la rivelazione alle necessità dei tempi (cf. DV 8), e fa ciò attraverso la legge fondamentale della rivelazione ebraico-cristiana, ovvero attraverso il dinamismo dei segni: «Le apparizioni vanno [...] inserite in questo quadro simbolico in maniera organica e strutturale: sono espressioni del libero incontro e del legame reciproco che unisce il divino e l'umano»²³.

«Le apparizioni di Maria illuminano la persona di Maria e la sua funzione in continuità con i dati biblici, che costituiscono la

²¹ Cf. S. De Fiores, *Maria Madre di Gesù*, cit., p. 222.

²² S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991³, p. 532.

²³ A. Avitabile - G.M. Roggio, *La Salette. Significato e attualità. Per una rinnovata teologia e spiritualità delle apparizioni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 13.

vera e fondamentale mariofania»²⁴. Ciò significa che se dalla Sacra Scrittura emerge che Maria è riflesso della Trinità, se dai dati biblici emerge che Maria è Colei che dice: «Fate quello che Gesù vi dirà» (*Gv* 2, 5), se la rivelazione ci presenta Maria che collabora alla funzione salvifica, allora le mariofanie ci ripresentano questo stesso volto di Maria.

Il rendersi presente di Maria attraverso apparizioni o lacrimazioni di sue immagini «non è qualcosa di esterno rispetto alla sua persona. Non è un incarico ricevuto dal di fuori o un'attività puramente funzionale. Al contrario, si radica nell'esperienza storica di Maria di Nazaret, nel suo pellegrinaggio umano e di fede (cf. *LG* 58), che l'ha portata ad essere “congiunta indissolubilmente con l'opera salvifica del Figlio suo” (*SC* 103; cf. *LG* 60.62) per sempre»²⁵. Se la rivelazione piena e definitiva è avvenuta una volta per tutte in Gesù, le mariofanie possono essere definite come «forti riflettori» che «illustrano e fanno rivivere e risplendere davanti agli occhi dei fedeli le verità del deposito della fede»²⁶.

La mariofania «non si aggiunge alla parola della Scrittura e della tradizione dall'esterno, come un completamento o un'altra parola, ma rievoca e manifesta con intensità nuova ciò che era già rivelato. La sua funzione [...] è di ravvivare la fede e la speranza»²⁷.

3. LE LACRIME DI MARIA A SIRACUSA: EPIFANIA DEL «DOLORE DI DIO»

Nell'orizzonte della figura di Maria appena esaminata, leggeremo – alla luce della teologia del dolore di Dio e di alcuni documenti del Magistero della Chiesa – la mariofania di Siracusa co-

²⁴ S. De Fiores, *Maria Madre di Gesù*, cit., p. 355.

²⁵ A. Avitabile - G.M. Roggio, *La Salette. Significato e attualità*, cit., pp. 14-15.

²⁶ C. Balic, *Apparizioni mariane nei secoli XIX-XX*, in *Enciclopedia mariana «Theotocos»*, p. 249, citato in S. De Fiores, *Maria Madre di Gesù*, cit., p. 355.

²⁷ R. Laurentin, *Apparizioni*, in *NDM*, p. 135.

me «una teofania del “dolore” trinitario»; vedremo come «la sua sofferenza e le sue lacrime rivelano il *pathos* del Padre, la passione di Cristo e i gemiti dello Spirito Santo (*Rm* 8, 26)»²⁸.

3.1. *Maria: icona del Padre*

3.1.1. Il «volto materno» di Dio

Maria, in quanto Madre di Dio secondo la natura umana, non rivela soltanto l'umanità del Figlio di Dio ma rivela anche il *volto materno* del Padre. Ma cosa significa affermare che Dio ha un «volto materno»?

Giovanni Paolo I dal balcone di Piazza San Pietro disse: «Dio è papà; più ancora è madre»²⁹. Questa espressione non deve trarre in inganno: non è un tentativo di “femminilizzazione” di Dio; non si tratta di far sorgere l'immagine di “Dio Madre” al posto di quella di “Dio Padre”. Non si può, infatti, attribuire a Dio un sesso, perché Dio essendo spirito trascendente non è caratterizzato dal sesso che contraddistingue gli esseri corporali.

L'espressione del papa trova la sua giustificazione, innanzitutto, in quei testi scritturistici in cui emerge che l'amore di Dio per il suo popolo non ha solo connotazioni maschili ma anche – e soprattutto – caratteristiche femminili³⁰. In secondo luogo, trova la sua ragion d'essere nella dottrina della creazione dell'uomo e della donna ad immagine e somiglianza di Dio: «deve esistere in Dio, in forma trascendente, qualche cosa che risponde alla mascolinità e qualche cosa che risponde alla femminilità»³¹, per cui

²⁸ S. De Fiores, *Nelle lacrime di Maria il “pathos” del Padre*, in «Avvenire di Calabria», 22 aprile 1995, p. 12.

²⁹ Cf. G. Concetti, *Paternità e maternità di Dio*, in «L'Osservatore Romano», 21 settembre 1978, p. 5.

³⁰ Cf. *Is* 49, 14-15; 66, 13 e *Ger* 31, 20. La rivelazione ci presenta un Dio dal volto “materno” oltre che paterno. I termini che esprimono la tenerezza di Dio (*rahem, rahaim*) sono gli stessi che indicano il ventre materno. L'amore di Dio è un amore tenero e avvolgente ed evoca quello “viscerale” della madre.

³¹ Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1983, III, p. 162, citato in S. De Fiores, *Maria Madre di Gesù*, cit., p. 316, nota 33. Cf. J. Galot, *Marie et le visage de Dieu*, in «Marianum» 44 (1982), pp. 430-432.

quando Dio ha “pensato” la donna ha voluto che essa riflettesse le qualità “femminili” del suo amore. In terzo luogo, trova il suo motivo fondante in quei testi del Nuovo Testamento dove la paternità di Dio subisce un profondo mutamento: il Padre non solo *genera* ma anche *partorisce* il proprio Figlio (cf. *Gv* 1, 18). Von Balthasar interpreta la generazione eterna del Figlio dal Padre come un lasciare “vuoto” il grembo del Padre³². J. Moltmann interpreta il Padre come “padre materno”: «Un padre che genera e pure partorisce il proprio figlio non è soltanto un padre-maschio, ma anche un *padre materno*»³³. Il nome «Padre» è un nome teologico e non indica il sesso di Dio. «Padre» indica la realtà globale di Dio, il rapporto esistente fra Gesù e Dio Padre.

Attraverso l'ottica del Nuovo Testamento, anche i testi veterotestamentari che ci fanno cogliere le caratteristiche materne dell'amore di Dio assumono una nuova luce; dietro la metafora vi è la *realtà* dell'amore materno di Dio³⁴.

In Cristo siamo tutti figli di questo Padre che ha un amore materno per ciascuno dei suoi figli. «Sorge così l'immagine del Dio materno. Non quella di Dio Madre»³⁵.

3.1.2. Maria in quanto Madre è «icona del Padre»

Maria, in quanto donna e madre, a motivo della dottrina della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio (cf. *Gn* 1, 27), e a partire dal fatto che ogni comunicazione di vita deriva dalla trascendente paternità divina (cf. *Ef* 3, 14-15 e *MD* 18) rivela, *similmente* a ogni altra donna e madre, la tenerezza mater-

³² Cf. H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, III, cit., p. 478.

³³ J. Moltmann, *Il Padre materno. Un patripassianismo trinitario per superare il patriarcato teologico?*, trad. it. Dino Pezzetta, in «Concilium» 17 (1981), pp. 428-429.

³⁴ Se restiamo nell'orizzonte dell'Antico Testamento, dobbiamo constatare, come afferma J. Moltmann, che il nome Padre «viene impiegato [...] in modo *metaforico*, per esprimere la bontà e provvidenza del suo dominio». Solo nel Nuovo Testamento «il nome Padre è inteso in modo *letterale*» perché qualifica «il suo rapporto con il figlio “unigenito” e “primogenito”», un rapporto «di natura generativa» (J. Moltmann, *Il Padre materno*, trad. it. cit., pp. 424-429).

³⁵ A. Amato, *Dio Padre*, in *NDM*, p. 475.

na di Dio; ma nello stesso tempo la rivela *diversamente* per due motivi: primo, perché Maria è l'*unica* donna a essere esente dal peccato originale; secondo, perché Maria è l'*unica* donna a essere madre del Figlio di Dio (cf. TMA 54).

Non si tratta, allora, semplicemente di elevare, in Maria, il femminile a espressione della tenerezza di Dio nei confronti delle sue creature (a motivo dell'esonazione del peccato di origine, ovvero della sua totale apertura all'azione dello Spirito Santo), ma di riconoscere nella comunicazione a lei dell'*essere materno*, l'immagine umana della paternità divina (a motivo della generazione del Figlio di Dio).

Se il Padre è la Sorgente prima dell'amore, l'eterno Amante, il puro donare, Maria, nella generazione umana del Figlio di Dio e nel darlo alla luce, è l'«icona materna della paternità di Dio»³⁶. Maria genera nel tempo il Figlio di Dio che il Padre genera dall'eternità. Non si tratta, secondo il teologo Bruno Forte, di una semplice *analogia*, ma della comunicazione a Maria dell'«essere materno» come *partecipazione* non solo *biologica* alla trascendente e fontale paternità divina, bensì come *partecipazione ontologica*.

Per Bruno Forte, inoltre, l'«esse maternale» di Maria, a motivo della «partecipazione ontologica alla potenza generativa del Padre»³⁷, non è di natura *transitoria* ma *permanente*.

Ciò significa che Maria non soltanto sperimenta nella sua vita l'amore misericordioso e la tenerezza di Dio (il canto del *Magnificat* ne rappresenta una stupenda sintesi), ma che nella sua stessa persona è chiamata a manifestare *permanentemente* la sollecitudine materna di Dio, descritta in *Is* 49, 15 e 66, 13 e poi pienamente realizzata in Cristo (cf. *Mt* 23, 37 e le parabole di *Lc* 15).

«La tenerezza o la misericordia del Padre assumono un volto, una configurazione concreta in Maria»³⁸. Ella rappresenta «la dimensione femminile o «volto» materno di Dio. Evitando gli sconfinamenti di divinizzazione di Maria e di femminilizzazione

³⁶ B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., p. 206.

³⁷ *Ibid.*, p. 207.

³⁸ L. Pinkus, *Il mito di Maria. Un approccio simbolico*, Roma 1986, p. 116, citato in B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., p. 208.

di Dio, la madre di Gesù diviene espressione di quella femminilità trascendente che la tradizione biblica attribuisce al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo»³⁹.

Maria, in quanto icona del Padre, lascia trasparire l'immagine di un Dio i cui tratti sono quelli dell'amore viscerale e materno.

3.1.3. Le lacrime di Maria a Siracusa rivelano «il *pathos* del Padre»

Jürgen Moltmann afferma che Maria nell'immagine della Pietà rivela il «Padre sofferente». Se il dolore di Maria per la morte del Figlio è il «riflesso umano» del dolore del Padre, l'«elemento femminile del dolore di Dio»⁴⁰, e se, come afferma Bruno Forte, Maria è icona materna del Padre in maniera *ontologica* e *permanente*, allora, «le lacrime di Maria» – che, come ha affermato Giovanni Paolo II, «compaiono nelle apparizioni, con cui Ella, di tempo in tempo, accompagna la Chiesa nel suo cammino sulle strade nel mondo»⁴¹ – rivelano il dolore del Padre di fronte alle ingiustizie e alle tragedie dell'umanità.

Questa sensibilità Dio l'ha pienamente manifestata nel Figlio crocifisso, «nella cui umanità si inverte la “sofferenza” di Dio» (*DeV* 39), e questa stessa sensibilità Dio continua a manifestarla nella Madre del Figlio. Maria è colei che è stata chiamata in modo speciale ad avvicinare agli uomini l'amore misericordioso del Padre (cf. *DM* 9).

Per cui possiamo e «dobbiamo cogliere la sensibilità spirituale di Dio, quella che si rispecchia nella Madre della misericordia, che piange»⁴². Maria con le sue lacrime «ci mostra [...] il vol-

³⁹ S. De Fiores, *Mariologia/Marialogia*, in *NDM*, p. 912.

⁴⁰ J. Moltmann, *Il Padre materno*, trad. it. cit., p. 432.

⁴¹ Giovanni Paolo II, *Omelia*, in *Visita Pastorale a Siracusa. 5-6 Novembre 1994. Omelia e discorsi*, Arcidiocesi di Siracusa, Zagarastampa, Siracusa 1994, p. 15, n. 7.

⁴² C.M. Martini, *Un dono decisivo per il nostro cammino pastorale*, in C.M. Martini - G. Barrette - F. Brovelli, «Da quel momento la prese con sé». *Maria e gli “affetti” del discepolo*, Editrice Ancora, Milano 1994, p. 133.

to bisognoso, sofferente, vulnerabile di Dio, come ha fatto Gesù nella sua agonia e nella sua morte»⁴³.

Con Jacques Maritain, che a lungo si è fermato a meditare sulle lacrime di Maria nell'apparizione ai due pastorelli di La Salette, possiamo affermare che «se Nostra Signora ha pianto [...] è perché nel sistema dei segni che gli uomini sanno intendere, nient'altro poteva meglio esprimere l'ineffabile realtà di ciò che avviene in Cielo. [...] Le lacrime della Regina del Cielo sono ancora infinitamente lontane dal farci conoscere con esattezza il sovrano orrore che Dio e la Madre sua provano per il peccato, e la loro sovrana *misericordia* per la miseria dei peccatori»⁴⁴.

Le lacrime di Maria a Siracusa rivelano il dolore di Dio per il peccato del mondo. «Sono un linguaggio rivolto agli uomini. *Espressione dei sentimenti di Dio* verso di noi, "Parola di Dio" all'umanità, Parola di Dio "fatta lacrima". Calda, accorata Parola di Dio. Dolorante Parola di Dio. "Estrema" Parola di Dio: dopo che sono state esaurite tutte le altre parole "dette" da Dio, suggerite agli uomini ispirati, gridate dai Profeti...»⁴⁵.

Maria, come ci ricorda il documento dei vescovi latinoamericani, è «il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre [...] una presenza e un sacramentale dei lineamenti materni di Dio»⁴⁶.

3.2. Maria: icona del Figlio

3.2.1. Il significato della Verginità di Maria

I Vangeli ci riferiscono che Maria era Vergine quando concepì Gesù per opera dello Spirito Santo (cf. *Mt* 1, 23-25; *Lc* 1, 27).

⁴³ G. Barrette, *Come sono uscito dalla depressione*, in "Da quel momento la prese con sé", cit., p. 70.

⁴⁴ J. Maritain, *Lacrime di luce*, in AA. VV., *La Madonna de La Salette*, Editrice L'Azione, Novara 1957, pp. 87-88.

⁴⁵ G. Greco, *Quelle lacrime sono un linguaggio*, in «Madonna delle Lacrime», 42 (1995) 5, pp. 5-6.

⁴⁶ Conferenza Episcopale Latinoamericana, *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, EMI, Bologna 1979, nn. 282.291.

La nascita di Gesù da Maria Vergine garantisce l'umanità di Gesù, in quanto Gesù è figlio di Maria, ma ne garantisce anche la divinità in quanto Gesù non è il figlio di Giuseppe, ma il Figlio di Dio, generato in Maria per opera dello Spirito Santo. «La concezione verginale di Gesù» è «un “simbolo” significativo del mistero. Esso rinvia a “qualche cosa d'altro” che *trascende* il fatto stesso e ne dà il *senso*»⁴⁷.

Per cogliere un ulteriore significato della Verginità bisogna guardare all'Antico Testamento. Nei testi veterotestamentari è presente un'idea di fondo, e cioè che Israele perde la sua verginità quando si allontana dalla fedeltà al Signore, unico sposo del suo popolo. In questa prospettiva la presentazione di Maria come Vergine, nei testi evangelici, vuole evidenziare la fede di Maria, la sua fedeltà, la sua condizione di disponibilità totale e senza riserve al mistero di Dio che la coinvolge, la sua accoglienza radicale della Parola di Dio, la permanenza del dono totale di sé a Dio.

La Verginità di Maria rappresenta anche il «*lato carnale* della permanente verginità interiore di Maria»⁴⁸, della permanente disponibilità di Maria alla volontà e all'azione di Dio.

3.2.2. Maria in quanto Vergine è «icona del Figlio»

Il Figlio nella sua vita immanente è l'eterno ricevere, è accogliere il dono della divinità da parte del Padre; la risposta del Figlio a tale dono è la gratitudine che nella vita economica si traduce in obbedienza amorosa alla volontà del Padre, nel donarsi senza riserve al Padre: «una gratitudine pronta a rispondere all'estremo [il dono della divinità da parte del Padre] con l'estremo [il dono della sua stessa vita]»⁴⁹.

Come il Figlio è colui che riceve tutto dal Padre, «la ricettività pura davanti alla pura sorgività», così Maria-Vergine è «la

⁴⁷ I. de la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988, pp. 146ss., citato in B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., p. 177.

⁴⁸ H.U. von Balthasar, *Chi è la Chiesa?*, in *Sponsa Verbi*, Brescia 1969, p. 160, cit. in A. Sicari, *Matrimonio e Verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla "Gelosia di Dio"*, Jaca Book, Milano 1992, p. 106.

⁴⁹ H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, V, cit., p. 209.

creatura che accoglie l'iniziativa di Dio con una ricettività pura»⁵⁰. La ricettività di Maria non è pura passività. La risposta di Maria a questo dono è il sì totale e libero alla volontà del Padre (cf. RM 13) anche fin sotto la croce (cf. LG 58). Come afferma Laurentin: «Presso la croce come nell'annunciazione l'attività di Maria è essenzialmente un *consenso* in cui sono impegnate la sua fede e il suo amore. Nell'incarnazione: consenso alla vita, quella vita umana che ella dà a suo Figlio; nella redenzione: consenso alla morte, quella morte umana che Cristo doveva soffrire (Lc 24, 46) per riscattare il mondo. Ma questi due consensi non sono in realtà che un solo e medesimo consenso: il "fiat" dell'annunciazione (Lc 1, 38), che riguardava incondizionatamente e irrevocabilmente tutto ciò che si sarebbe compiuto»⁵¹.

Nella sua condizione verginale Maria rivela il Figlio totalmente aperto alla volontà del Padre. Nell'accettazione amorosa della morte del Figlio, ella rivela il Figlio che accetta amorosamente anche la morte di croce pur di realizzare la volontà del Padre.

3.2.3. Le lacrime di Maria a Siracusa rivelano «la passione del Figlio» e il valore redentivo di questa sofferenza

Maria in quanto Vergine è icona del Figlio perché la sua verginità rappresenta il lato carnale della sua permanente disponibilità ai progetti del Padre. Allora «le lacrime di Maria a Siracusa» – secondo quanto afferma Stefano De Fiore – possono essere considerate «come *rivelazione, cooperazione e continuazione* delle lacrime versate da Cristo»⁵².

⁵⁰ B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., p. 180.

⁵¹ R. Laurentin, *La Vergine Maria. Mariologia postconciliare*, Edizioni Paoline, Roma 1983³, p. 228, cit. in A. Amato, *Gesù Cristo*, in NDM, pp. 599-600.

⁵² S. De Fiore, *Gesù piange su Gerusalemme. Maria piange a Siracusa*, in AA. VV., *Comprenderanno gli uomini l'arcano linguaggio di quelle lacrime. Atti della Prima Settimana di studi mariani a Siracusa. 19-24 giugno 1978*, Marchese, Siracusa 1979, p. 32. L'autore si accosta all'evento della lacrimazione siracusana in prospettiva cristologica e antropologica. Per approfondire le ulteriori chiavi di lettura utilizzate per interpretare il pianto di Maria a Siracusa cf. AA. VV., *La venerazione a Maria nella tradizione della Chiesa orientale. Atti della Settimana di studi mariani. Siracusa 5-8 ottobre 1988*, Galatea Editrice, Acireale 1989; M. Aliotta, *Messaggio*

3.2.3.1. Le lacrime di Maria “rivelazione” delle lacrime versate dal Figlio

La Sacra Scrittura ci presenta tre circostanze in cui Gesù si è mostrato in lacrime: 1) il pianto per la morte dell'amico Lazzaro (cf. *Gv* 11, 34): un pianto di amicizia che rivela la sensibilità del cuore di Gesù; 2) il pianto su Gerusalemme per la sua imminente distruzione (cf. *Lc* 19, 41): un pianto di impotenza di fronte alla libertà umana; 3) il pianto durante la sua passione, quando nel Getsemani si rivolge al Padre «con forti grida e lacrime» (*Eb* 5, 7): un pianto di supplica che si conclude con l'abbandono fiducioso alla volontà del Padre (cf. *Mt* 26, 39.42). Tre circostanze diverse che, comunque, ci mostrano il cuore di Gesù, la sua sensibilità, la sua capacità di soffrire con l'uomo e per l'uomo.

Le lacrime di Maria a Siracusa *rivelano* questa sofferenza di Gesù. Giovanni Paolo II ha affermato: «piange Maria partecipando al pianto di Cristo su Gerusalemme, oppure presso il sepolcro di Lazzaro o infine sulla via della croce»⁵³.

Dunque, come «ai piedi della croce Maria continua a poter dire come ogni madre può dire a suo figlio: “Questa è mia carne e mio sangue”, e ne risente crudelmente davanti a questa carne lacerata e a questo sangue sparso» e come «Ella può aggiungere ciò che può aggiungere ogni madre in comunione profonda con suo figlio: “Quel che è tuo è mio e quel che è mio è tuo”»⁵⁴, così le sue lacrime ci rivelano non solo la sua sofferenza nel vedere il Figlio crocifisso ma anche la stessa sofferenza di Gesù.

3.2.3.2. Le lacrime di Maria “continuazione” delle lacrime versate dal Figlio

Ma le lacrime di Maria a Siracusa non ci rivelano solo la passione sofferta da Gesù duemila anni fa in croce, esse sono la *continuazione* delle lacrime versate da Cristo.

morale delle lacrime di Maria a Siracusa, Relazione dattiloscritta, ASML (Archivio Santuario Madonna delle Lacrime), Via del Santuario 33, Siracusa.

⁵³ Giovanni Paolo II, *Omelia*, cit., p. 16, n. 7.

⁵⁴ R. Laurentin, *La Vergine Maria*, cit., p. 232, cit. in A. Amato, *Gesù Cristo*, in *NDM*, p. 601.

Sia Jürgen Moltmann che Hans Urs von Balthasar – fondandosi sul libro dell'Apocalisse, che in Gesù vede l'«agnello ritto», il vivente, il risorto, e contemporaneamente, l'«agnello come immolato fin dalla fondazione del mondo», il crocifisso (Ap 5, 6.9; 13, 8) – eternizzano, anche se in modo differente, l'evento storico della croce nel passato, all'inizio della creazione, e nel futuro. Moltmann interpreta il sacrificio della croce come stato del Figlio da sempre presente nella Trinità e che ha valore perenne: «la croce si trova al centro della Trinità»⁵⁵, «il dolore della croce connota la vita interiore del Dio Uno e Trino dall'eternità e per l'eternità»⁵⁶. Von Balthasar interpreta la croce del Figlio come «possibilità» intratrinitaria, attuata in un tempo della storia che ha una dimensione eterna e penetra tutta la storia: «le sue [di Gesù] ferite non sono dei semplici segni mnemonici di una esperienza passata. È una drammaticità, che essendo esperita dalla Trinità economica, mantiene grazie alla sua unità con la Trinità immanente, una sua attualità perenne, e tanto più in quanto nel dramma della passione [...] sono compresi tutti i punti temporali del mondo passati e futuri»⁵⁷.

In più, von Balthasar afferma che tale assenza di tempo è visibile nell'Eucarestia⁵⁸, nell'esperienza dei mistici e in quella di tutti coloro che soffrono, soprattutto nel dolore innocente⁵⁹.

Se in ogni uomo che soffre è possibile vedere la sofferenza di Gesù, a maggior ragione in Maria, icona del Figlio, nella sua

⁵⁵ J. Moltmann, *Trinità e Regno di Dio*, cit., p. 94.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁷ H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica. L'azione*, vol. IV, trad. it. Guido Sommavilla, Jaca Book, Milano 1986, pp. 337-338.

⁵⁸ «Venne istituita l'Eucarestia a rimembranza della sua passione [...] affinché nessuno pensi che il sacrificio e il dolore del Signore possano essere considerati come consegnati al passato» (H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, V, cit., p. 433).

⁵⁹ «Questa assenza di tempo ci viene con precisione confermata dai mistici cristiani che hanno potuto esperire qualcosa della notte oscura della croce» (H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, IV, cit., p. 313). «Ad anime elette sono state comunicate esperienze che vanno in questa direzione, anime che sono state attirate più da vicino e dentro il mistero della redenzione, e vi sono di certo inclusi tutti gli «umiliati ed offesi» del mondo, tutti gli oppressi, gli imprigionati e torturati» (*ibid.*, p. 463).

sofferenza e nelle sue lacrime, è visibile la sofferenza di Gesù. Le lacrime di Maria a Siracusa rivelano la passione di Cristo che secondo l'espressione di Pascal «è in agonia sino alla fine del mondo»⁶⁰. Esse manifestano ancora oggi la partecipazione di Gesù a tutta la sofferenza del mondo.

3.2.3.3. Le lacrime di Maria «cooperazione» alle lacrime versate dal Figlio

In ogni uomo che soffre, soffre il Cristo crocifisso e in ogni sofferenza umana è possibile scorgere il valore salvifico della sofferenza di Cristo. Le parole di Cristo nel giudizio finale, «parole sugli atti di amore, collegati con l'umana sofferenza, ci permettono [...] di scoprire, alla base di tutte le sofferenze umane, la stessa sofferenza redentrice di Cristo. Cristo dice: "l'avete fatto a me". Egli stesso è colui che in ognuno sperimenta l'amore; egli stesso è colui che riceve aiuto, quando questo viene reso ad ogni sofferente senza eccezione. Egli stesso è presente in questo sofferente, poiché la sua sofferenza salvifica è stata aperta una volta per sempre ad ogni sofferenza umana. E tutti coloro che soffrono sono stati chiamati una volta per sempre a diventare partecipi "delle sofferenze di Cristo" (1 Pt 4, 13). Così come tutti sono stati chiamati a "completare" con la propria sofferenza "quello che manca ai patimenti di Cristo" (Col 1, 24)» (SD 30).

Se Maria, per la comunione con il Figlio, è la creatura che più di ogni altra può fare sua l'espressione dell'apostolo Paolo: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2, 20), se Maria è l'icona del Figlio, a maggior ragione «Ella ha titoli specialissimi per poter asserire di "completare nella sua carne – come nel suo cuore – quello che manca ai patimenti di Cristo" (Col 1, 24)» (SD 25). Nelle lacrime di Maria insieme alle lacrime e al dolore del Figlio vediamo il valore salvifico della sofferenza di Gesù.

Le lacrime di Maria sono dunque, anche *cooperazione* alla salvezza realizzata da Cristo, comunione con le lacrime versate da

⁶⁰ B. Pascal, *Pensieri*, Edizione CDE Mondadori, Milano 1985, n. 806, p. 378, su licenza della Giulio Einaudi Editore, Torino 1962.

Cristo: «ogni ulteriore pianto di Maria è da interpretare come continuazione delle lacrime sparse sul Calvario *in comunione* con Gesù Redentore»⁶¹.

La cooperazione di Maria alla redenzione di Gesù, infatti, non va limitata al momento dell'Annunciazione o della sua morte in croce, ma va applicata a tutto l'arco della vita di Gesù e non cessa con la sua ascensione al cielo (cf. *LG* 62). Pertanto «l'associazione di Maria al Cristo è universale nel tempo, estendendosi a tutto l'arco della storia della salvezza dal protovangelo alla parusia»⁶².

È legittimo allora «collocare la sofferenza che esse [le lacrime di Maria] esprimono sullo sfondo della sua sofferenza al Calvario, sofferenza che unita a quella di Cristo, ha compiuto l'opera della nostra redenzione [...]. Allora le lacrime di Maria possono significare per noi l'invito a non dimenticare l'evento della redenzione e a coglierne i frutti»⁶³.

Maria, in quanto icona del Figlio, ci rivela con la sua sofferenza e le sue lacrime, la sofferenza del Figlio e il valore salvifico dell'amore sofferente del «Dio crocifisso».

3.3. Maria: icona dello Spirito Santo

3.3.1. Il significato della *Sponsalità* di Maria

Che la relazione fra Maria e lo Spirito Santo sia una relazione molto stretta è evidente da alcune “deformazioni” che si sono verificate nella vita di fede e nella riflessione teologica. Due esempi tipici sono: il “trasferimento” a Maria di alcuni titoli e funzioni che la Sacra Scrittura attribuisce allo Spirito Santo, e la divinizzazione di Maria, considerata l'ipostasi dello Spirito Santo⁶⁴.

⁶¹ S. De Fiores, *Nelle lacrime di Maria il “pathos” del Padre*, cit., p. 12.

⁶² A. Amato, *Gesù Cristo*, in *NDM*, p. 600.

⁶³ P. Italia, *Relazione durante la “tavola rotonda”*, in *AV*. VV., *La venerazione a Maria nella tradizione della Chiesa orientale*, cit., p. 171.

⁶⁴ Per quanto riguarda il primo caso: cf. R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale*, in «Nouvelle Revue Théologique», 99 (1967), pp. 26-42. Per quan-

Per spiegare il legame esistente fra lo Spirito Santo e Maria, se alcuni teologi hanno creduto di poter attribuire a Maria il titolo di "Sposa", «Sposa *dello* Spirito», altri lo hanno negato, attribuendo a Maria il titolo di "Sposa", ora in relazione al Padre, ora al Figlio, ora in relazione all'intera Trinità.

Bruno Forte, per evitare le unilateralità e i rischi di tali attribuzioni, risolve il problema alla radice affrontandolo a partire da un'altra prospettiva: «Più che definire Maria sposa di una Persona divina o della Trinità nel suo insieme, sembra conveniente chiedersi a quale delle Persone divine si rapporti immediatamente ciò che viene indicato con la simbologia nuziale»⁶⁵.

Colui che nella vita intratrinitaria è indicato con la simbologia nuziale è lo Spirito Santo, «il vincolo dell'amore eterno del Padre e del Figlio»⁶⁶.

Nell'economia salvifica anche l'alleanza fra Dio e il suo popolo è espressa in termini di alleanza nuziale; questa alleanza che trova il suo pieno compimento in Gesù Cristo, l'Uomo-Dio, si realizza in Maria.

Inoltre, dai testi neotestamentari emerge che Maria è la Sposa, non soltanto perché è la sposa di Giuseppe, ma perché è figura della «Sposa Israele». In Maria si realizza l'incontro fra il divino e l'umano.

Se, al momento dell'annunciazione, Maria è il *luogo* di questo incontro, lo Spirito Santo si rivela come «l'*artefice* dell'alleanza sponsale fra Dio e il suo popolo»⁶⁷. Lo Spirito per Maria non è dunque lo Sposo, ma il vincolo della nuzialità, come lo è nella vita intratrinitaria.

Date queste premesse, Bruno Forte più che individuare in Maria la «Sposa *dello* Spirito» preferisce cogliere in Maria il mistero della nuzialità di cui è espressione lo Spirito, definendo Maria «Sposa *nello* Spirito».

to riguarda il secondo cf. L. Boff, *Il volto materno di Dio, Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Queriniana, Brescia 1981; L. Boff, *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Cittadella Editrice, Assisi 1982.

⁶⁵ B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., p. 237.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 232.

Maria, «la creatura in cui l'Eterno ha sposato la storia»⁶⁸, ha pertanto un singolare legame con lo Spirito, che la rende sua icona: «la Vergine Madre, Sposa *nel* Paraclito, è la pura *icona dello Spirito Santo*, il denso riflesso del mistero nuziale di cui Egli è l'artefice»⁶⁹.

3.3.2. Maria in quanto Sposa è «icona dello Spirito»

Maria riflette un «mistero di unità» anche perché è Colei nella quale si realizza in modo esemplare la cooperazione fra Dio e la creatura: Maria e lo Spirito Santo sono due persone distinte ma vi è una sola azione, quella dello Spirito Santo. L'unità dell'azione dello Spirito con quella di Maria la rende la *Panagia*, ovvero la «Tutta Santa». Un'unità che non è confusione, ma un'unità che comporta la distinzione tra il primato dell'azione dello Spirito e la dignità e autonomia della risposta di Maria.

Maria è l'esempio più perfetto e più evidente di ciò che in Oriente è chiamato con il termine *συνεργεια*, ovvero della «cooperazione umano-divina» (in altre parole della santità), a cui tutti i cristiani sono chiamati in quanto «rinati dall'acqua e dallo Spirito» (*Gv* 3, 5) e in quanto partecipi della «natura divina» (*2 Pt* 1, 4).

La «sinergia» in Maria è frutto della sua «perfetta disponibilità all'azione dello Spirito Santo» (*RM* 13), azione che non rende Maria uno «strumento meramente passivo nelle mani di Dio» (*LG* 56) ma che la rende capace di rispondere alla chiamata con tutta la reciprocità possibile alla creatura, «con tutto il suo "io" umano, femminile» (*RM* 13).

Lo Spirito agisce in sinergia con Maria, e Maria agisce in sinergia con lo Spirito. Si tratta, dunque, di due persone e di un'unica azione. Fra Maria e lo Spirito Santo non vi è un'identificazione a livello personale, ma vi è unità a livello operativo, lo Spirito Santo è, cioè, il principio delle azioni di Maria, come di ogni cristiano (cf. *Gal* 5, 16-18; *Rm* 8, 4)⁷⁰.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 241.

⁷⁰ Cf. D. Bertetto, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, in «*Marianum*», 41 (1979), pp. 435-444.

Maria, con il suo “sì” libero e attivo durante il corso della sua esistenza, è la “pneumatiforme”. La vita di Maria è «una vita interamente pneumatologica in perfetta sintonia di intenti e di opere, sì che lo Spirito non solo fa agire, ma agisce nella vergine Maria, in lei prega, in lei vive la relazione intima col Padre e col Figlio»⁷¹.

Oggi, tutte le confessioni religiose, stimolate dalla teologia orientale, sono concordi nel vedere in Maria l'*icona dello Spirito Santo*⁷², il luogo privilegiato della sua presenza, lo strumento docile della sua azione, la realizzatrice delle sue funzioni.

3.3.3. Le lacrime di Maria a Siracusa rivelano «i gemiti dello Spirito Santo»

3.3.3.1. Lacrime di *dolore*: la tristezza dello Spirito (cf. *Ef* 4, 30)

Se Maria è icona dello Spirito Santo, se come afferma Xabier Pikaza «più di ogni altro segno, più di ogni altra persona o evento (escluso Gesù Cristo), ella è il volto con cui ci guarda (ci ama e consola) lo Spirito divino»⁷³, allora, le lacrime di Maria rivelano, innanzitutto, la “tristezza” dello Spirito Santo di fronte al peccato dell'uomo: «Non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio col quale foste segnati per il giorno della redenzione» (cf. *Ef* 4, 30). Questa esortazione dell'apostolo Paolo è riportata nel contesto dell'amore del prossimo. Ogni comportamento contrario all'amore contrista lo Spirito Santo: «i cristiani che trasgrediscono il grande precetto della carità non soltanto violano una legge; essi contristano lo Spirito Santo, la viva presenza di Dio che essi possiedono, e lo contristano nella sua intenzione più profonda, quella dell'amore che vuole realizzare l'unità»⁷⁴.

⁷¹ A. Amato, *Spirito Santo*, in NDM, p. 1359.

⁷² Bulgakov afferma che Maria è lo «strumento della manifestazione e forza dello Spirito», «è la pneumatofora per eccellenza», è la «rivelazione ipostatica dello Spirito»: cf. S. Bulgakov, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Paris 1982, pp. 102-103, cit. in X. Pikaza, *Maria y el Espíritu Santo (Hech 1, 14. Apuntes para una mariología pneumatológica)*, in «Estudios Trinitarios», 15 (1981), p. 58.

⁷³ Cf. X. Pikaza, *Maria y el Espíritu Santo*, cit., p. 80.

⁷⁴ J. Galot, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, p. 123.

Nelle lacrime di Maria – definite da Giovanni Paolo II: «*lacrime di dolore* per quanti rifiutano l'amore di Dio, per le famiglie disgregate o in difficoltà, per la gioventù insidiata dalla civiltà dei consumi e spesso disorientata, per la violenza che tanto sangue ancora fa scorrere, per le incomprensioni e gli odi che scavano fossati profondi tra gli uomini e i popoli»⁷⁵ – lo Spirito Santo, Spirito d'amore e di unità, ci rivela la sua tristezza di fronte alle divisioni prodotte dagli uomini, di fronte alle chiusure delle coscienze nei confronti della sua azione, chiusura che fa perdere la rettitudine e attenua la sensibilità dinanzi al bene e al male (cf. *DeV* 47).

Le lacrime di Maria ci rivelano la tristezza dello Spirito Santo di fronte al «rifiuto di accettare la salvezza che Dio offre all'uomo mediante la sua [dello Spirito] azione» (*DeV* 46).

3.3.3.2. Lacrime di *preghiera*: lo Spirito intercede per noi (cf. *Rm* 8, 26)

Inoltre, se, a motivo della *συνεργεία*, l'azione del pregare di Maria è, al tempo stesso, preghiera di Maria e preghiera dello Spirito, se «lo Spirito *prega, grida...* in Maria e in noi»⁷⁶, in questa prospettiva, le lacrime di Maria a Siracusa, definite dal Papa «lacrime di preghiera» – «preghiera della Madre che dà forza ad ogni altra preghiera, e si leva supplice anche per quanti non pregano perché distratti da mille altri interessi, o perché ostinatamente chiusi al richiamo di Dio»⁷⁷ –, ci «rivelano i gemiti dello Spirito Santo (*Rm* 8, 26)»⁷⁸ che prega in Maria e in ciascuno di noi.

Le lacrime di Maria, «lacrime di preghiera», ci rivelano l'azione dello Spirito Santo «che viene in aiuto alla nostra debolezza» (*Rm* 8, 26) e che «ci guida “dall'interno”, supplendo alla nostra insufficienza, rimediando alla nostra incapacità di pregare: egli è presente nella nostra preghiera e le dà una nuova dimensio-

⁷⁵ Giovanni Paolo II, *Omelia*, cit., p. 18, n. 11.

⁷⁶ D. Bertetto, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, in «*Marianum*», cit., p. 443.

⁷⁷ Giovanni Paolo II, *Omelia*, cit., p. 18, n. 11.

⁷⁸ S. De Fiores, *Nelle lacrime di Maria il “pathos” del Padre*, cit., p. 12.

ne divina» (*DeV* 65), egli ha il compito di rinnovare il cuore dei credenti.

3.3.3.3. Lacrime di *speranza*: i gemiti dello Spirito (cf. *Rm* 8, 26)

Gesù morente ci ha consegnato il suo Spirito, l'amore dal quale nulla potrà mai separarci (cf. *Rm* 8, 38), affinché la salvezza da lui realizzata sia resa presente in ogni luogo e in ogni tempo. Proprio perché lo Spirito Santo rappresenta il momento della separazione estrema e insieme il momento della più profonda comunione del Padre e del Figlio, è in grado di entrare in ogni storia umana di sofferenza e trasformarla, superarla e vincerla: «se il peccato, rifiutando l'amore, ha generato la "sofferenza" dell'uomo, che in qualche modo si è riversata su tutta la creazione, lo Spirito Santo entrerà nella sofferenza umana e cosmica con una nuova elargizione di amore, che redimerà il mondo» (*DeV* 39).

«Lo Spirito di Cristo è Spirito di condivisione e di redenzione. A questo esito sono volti i suoi gemiti e la sua intercessione»⁷⁹. Nella Chiesa, Maria è l'icona dello Spirito: «per conoscere l'attività dello Spirito, per discernere i segni della sua forza e della sua speranza escatologica, dobbiamo fissarci in Maria»⁸⁰. Le lacrime di Maria rivelano i gemiti dello Spirito Santo che spingono la storia verso un traguardo positivo. In Maria che piange cogliamo la "fatica" dello Spirito che, come afferma von Balthasar, «è l'amore di Dio versato (cf. *Rm* 5, 5) attraverso tutto il dramma, amore che, impegnato fino alla fine, spinge l'aggroviato dramma da dentro, "con sospiri inenarrabili", incontro alla sua soluzione, alla "magnifica libertà dei figli di Dio" (*Rm* 8, 22ss.)»⁸¹.

Le lacrime di Maria ci rivelano l'azione dello Spirito Santo che, rinnovando il cuore dei credenti, spinge la storia verso una meta positiva. Per questo, insieme a Giovanni Paolo II, possiamo

⁷⁹ G. Greco, *E ne senti la voce. Relazione sintetica del cammino pastorale della Chiesa Siracusana*, Edizioni Teotókos, Siracusa 1995, p. 16.

⁸⁰ X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, cit., p. 82.

⁸¹ H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, III, cit., p. 474.

affermare che sono «*lacrime di speranza*, che sciolgono la durezza dei cuori e li aprono all'incontro con Cristo Redentore, sorgente di luce e di pace per i singoli, le famiglie, l'intera società»⁸².

Le «*lacrime di speranza*» di Maria sono la rivelazione della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nella storia, l'unico che può trasformare la nostra storia di sofferenza in storia di salvezza, e lo fa non «senza fatica».

CONCLUSIONI

Il card. Carlo Maria Martini in una delle sue lettere pastorali alla Diocesi di Milano così scrive: «Dio sta dalla nostra parte e partecipa al dolore per tutto [...] [il] male che devasta la terra. Egli non se ne sta come uno spettatore disinteressato o un giudice freddo e lontano, ma “soffre” per noi e con noi, per le nostre solitudini incapaci di amare, perché Lui ci ama. La “sofferenza” divina non è incompatibile con le perfezioni divine: è la sofferenza dell'amore che si fa carico, la “com-passione” attiva e libera, frutto di gratuità senza limiti. Sempre più, nel cammino della vita, sotto i colpi di luce del Vangelo, il Dio di Gesù Cristo mi è apparso come il Dio capace di tenerezza e di pietà fino al punto da “soffrire” per i peccati del mondo. Un Dio tenero come un Padre e una Madre, che non rinnega i suoi figli»⁸³.

Con le sue lacrime, la Madre di Dio continua a rivelarci proprio questo “volto” del Dio trinitario. Maria, a motivo della sua particolare relazione con il mistero della Trinità, che la avvolge fin dal primo istante dell'Incarnazione, in modo discreto ed efficace rende, infatti, presente agli uomini il mistero di Dio e ancora, con le sue manifestazioni nel corso della storia, continua a farlo (cf. RM 19).

⁸² Giovanni Paolo II, *Omelia*, cit., p. 18, n. 11.

⁸³ C.M. Martini, *Parlo al tuo cuore. Per una regola di vita del cristiano ambrosiano. Lettera pastorale per l'anno 1996-1997*, Centro Ambrosiano, Milano 1996, pp. 17-18.

Le lacrime di Maria, come la croce di Gesù, sono il segno che ci rivela la partecipazione e la condivisione del Dio trinitario alle vicende dolorose degli uomini, sono un'epifania del "dolore" del Dio trinitario: «Maria piange, soffre: è la continua passione di Dio in Gesù Cristo per l'umanità»⁸⁴.

Guardando a Maria che piange scorgiamo «la passione del Padre per i figli che si sono allontanati da lui», scorgiamo «la passione del Figlio che ha accettato di morire affinché i figli lontani, avendo ottenuto il perdono dei loro peccati, tornino ad essere dei veri figli»⁸⁵ e scorgiamo «i gemiti dello Spirito Santo» (*Rm* 8, 22) e la sua intercessione che spinge la storia verso la definitiva realizzazione del Regno, verso il "non ancora" della salvezza "già" realizzata da Cristo.

Nella prospettiva della vittoria di Cristo sul peccato, sul dolore, sulla morte (che è la prospettiva della fede), il dolore del mondo non è il segno della freddezza e dell'indifferenza di Dio, ma è il segno del mondo nuovo che irrompe violentemente nel vecchio e lo fa soffrire per trarlo fuori da se stesso (cf. *Rm* 8, 18-27), è il segno del Regno che viene (cf. il discorso escatologico di Gesù nei Vangeli).

Paradossalmente il dolore è il segno della vittoria, è il segno della gioia, della vita nuova («La donna quando partorisce è afflitta perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo», *Gv* 16, 20-21), perché Dio si è reso *presente*, perché Dio ha preso su di sé il dolore dell'uomo e l'ha trasfigurato.

Le lacrime di Maria ci rivelano il dolore di Dio, «il suo entrare nella negatività umana per spezzarla ed aprire le persone e la storia a nuovi e ben diversi orizzonti»⁸⁶. Ci invitano a non gridare allo scandalo per il dolore del mondo, come spettatori lontani e distaccati, a non protestare e denunciare in maniera sterile il

⁸⁴ A. Avitabile - G.M. Roggio, *La Salette. Significato e attualità*, cit., p. 136.

⁸⁵ G. Matagrín, *Préface*, in J. Stern, *La Salette. Documents authentiques: dossier chronologique intégral*, vol. II, Éditions du Cerf, Paris 1984, p. XIV.

⁸⁶ A. Avitabile - G.M. Roggio, *La Salette. Significato e attualità*, cit., p. 98.

male presente nel mondo, bensì a coinvolgerci nelle difficoltà, nelle tragedie, nelle sofferenze dell'umanità, portando un supplemento di amore e di speranza.

È la nostra "com-passione", la nostra partecipazione al dolore del mondo, la nostra sofferenza che, unita alla sofferenza salvifica della croce del Dio trinitario, sconfigge e trasfigura l'ingiustizia e la sofferenza umana restituendo all'uomo la sua dignità.

Dobbiamo specchiarci in Maria: «Addolorata ed assunta, Maria è icona del mistero pasquale: evento salvifico di morte e risurrezione. Lezione salutare per noi credenti: stare sì accanto alla croce nostra e altrui, ma come dei risorti a vita nuova!»⁸⁷.

È in questo orizzonte di speranza che va collocato il segno delle lacrime di Maria: lacrime di dolore, lacrime di preghiera, lacrime di speranza. Esse non rappresentano il presagio di catastrofi apocalittiche, ma sono un annuncio di speranza: sono il segno della *presenza* di Dio nella storia, sono il segno della tenerezza del cuore di Dio, sono il segno dell'amore di Dio maternamente vicino a ogni uomo, l'unico che sa trarre dal dolore la gioia e la speranza.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 199.

Non solo sofferenza ma inizio del mondo nuovo, parto da cui nasce la nuova vita ⁸⁸.

ROSARIA RICCIARDO

⁸⁸ Il presente contributo è stato realizzato nel 1997. Fino a quella data la riflessione teologica aveva percorso diverse vie per la comprensione del significato delle lacrime di Maria (la via *biblica, antropologica, cristologica, mariologica, storica, profetica, morale*) ma non quella *trinitaria*, leggendo in esse il segno del “dolore” di Dio. Questo contributo, lungi dal voler essere una riflessione assolutamente inedita in campo teologico, voleva aggiungere alle precedenti chiavi di interpretazione questa nuova prospettiva. Tale nuova prospettiva è oggi oggetto della riflessione del Magistero di Giovanni Paolo II. Il Santo Padre, infatti, in vista dell’anno mariano diocesano in preparazione al 50° anniversario della Lacrimazione di Maria a Siracusa, che viene celebrato dal 29 agosto 2002 al 1° settembre del 2003, si è espresso nuovamente sul significato di questo segno in tale ottica. Nell’*Angelus* del 25 agosto 2002 il papa afferma non solo che con le lacrime versate a Siracusa «Maria *partecipa* alle gioie e ai dolori, alle ansie e alle speranze dell’umanità», ma che «le lacrime della Madre celeste sono *segno* eloquente della *Divina Misericordia*», esse cioè rivelano il *volto* di Dio. Non si fermano a Maria ma rimandano al *cuore* di Dio. Nel *Messaggio* inviato all’Arcivescovo di Siracusa il 29 agosto 2002 il papa mette più chiaramente in relazione il segno delle lacrime di Maria con il mistero della Trinità: «Le lacrime della Vergine sono, al medesimo tempo, *segno di dolore e di gioia* ed aprono l’animo alla speranza perché Maria, intimamente legata al mistero della Santissima *Trinità* e a quello della *Redenzione, condivide*, se così possiamo esprimerci, *ansie e gioie* del Padre Creatore, del Figlio Redentore e dello *Spirito Consolatore*». E ancora affermando che «il piano della Madonna preannuncia, altresì, il *comporsi della salvezza* per l’intera comunità ecclesiale» – senza naturalmente identificare il Regno con la Chiesa –, invita a cogliere nelle lacrime di Maria il segno che la storia va verso la definitiva realizzazione del Regno di Dio, va verso il “non ancora” della salvezza “già” realizzata da Cristo; invita a vedere nelle lacrime il pegno del mondo nuovo che emerge dal vecchio.