

“SALUS INFIRMORUM”

TENTATIVO DI UNA REINTERPRETAZIONE TEOLOGICA

PROF.SSA CETTINA MILITELLO*

È indubbia una certa disaffezione al tema teologico della “salus infirmorum”. L’apporto più significativo resta, infatti, quello F. Angelini¹; non risultano, a distanza di vent’anni, altri apprezzabili contributi. Nell’economia di questo convegno, l’approccio teologico più globale è, poi, affidato a S. De Fiores². Ne scaturisce la necessità di tentare altrimenti una reinterpretazione teologica.

Intendiamo proporre, quale chiave interpretativa della locuzione “salus infirmorum”, Maria – la donna Maria – come colei che transignifica la mutualità donna-vita e, soprattutto, la mutualità femminile-divino / femminile-salute / salvezza. Tenteremo di mostrarlo a partire dai temi teologici nella messa votiva di “Maria Vergine salute degli infermi”; seguirà l’attenzione a Maria e alla donna nella prospettiva della “guarigione”. Preso atto dei problemi residui, cristologici e pneumatologici, riformuleremo, a conclusione, questa nostra tesi.

* Professore di Antropologia Teologica presso le Pontificie Facoltà Teologiche “Teresianum” e “Marianum”.

¹ ANGELINI F., *Maria salus infirmorum nel mistero e nella storia della salvezza*, Roma 1970.

² Cf., in questo stesso volume, *Maria icona di salvezza e madre della salute*.

I. MARIA "SALUS INFIRMORUM". PER UNA *EXPLICATIO TERMINORUM*

1. "Maria Vergine salute degli infermi"

Forti dell'adagio "lex orandi lex credendi", intendiamo avvalerci, per una prima ricognizione e acquisizione dei termini, del messaggio teologico sotteso al formulario n. 44 delle "Messe della Beata Vergine Maria"³.

La messa di "Maria Vergine salute degli infermi", che è poi quella votiva della famiglia camilliana⁴, costituisce la testimonianza ultima della ricezione, nel contesto applicativo della riforma liturgica seguita al Vaticano II, dell'epiteto "salus infirmorum". La sua costante presenza in seno al popolo di Dio⁵, la pietà popolare⁶ che se ne è fatta carico, trovano qui formulazione propriamente liturgica.

Iscritto nel tempo "ordinario", il formulario è prossimo a quelli contigui di "regina e madre della misericordia", "madre della consolazione", "aiuto dei cristiani", "porta del cielo"⁷, tutti alla sezione terza. Ma potrebbe facilmente evocarsi la prossimità della "salus infirmorum" a Maria "madre e mediatrice di grazie", "fonte della salvezza", "causa della nostra gioia"⁸.

Misericordia, consolazione, aiuto, grazia, salvezza, gioia sono, infatti, termini contigui⁹, prevalentemente declinati nella prospettiva della maternità di Maria. I problemi che pongono sono perciò gli stessi posti dalla dizione "salus infirmorum".

³ Città del Vaticano 1987.

⁴ Il testo rinvia al *Proprio dell'Ordine dei Ministri degli Infermi*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1974, pp. 14-15.27-30.

⁵ ANGELINI F., in *op. cit.*, pp. 134-199 documenta, ad es., presenza del titolo nel magistero ecclesiastico da Stefano I a Paolo VI. Ovviamente, la flessione di Maria "salus infirmorum" corrisponde al sentire globale del popolo di Dio.

⁶ Quanto alla pietà popolare la attesta, ovviamente, l'innografia laudativa ma anche l'iconografia, anch'essa assai diffusa (cf. ancora ANGELINI F., *op. cit.*, pp. 45-377).

⁷ Cf. i formulari n. 39.41-42.46.

⁸ Cf. i formulari n. 30-31.34.

⁹ Come ha già osservato De Fiores e annoteremo noi stessi più avanti, prim'ancora di una contiguità "mariale", questi termini importano una contiguità in ordine al concetto stesso di "salvezza" nella sua globale valenza vetero e neo-testamentaria.

Prima d'entrare nel merito, un breve cenno all'architettura della messa. Innanzitutto i testi biblici. Ovvio lo spessore cristologico di *Is* 53. La liturgia della parola prende l'avvio dal poema del servo sofferente, prestando insieme attenzione all'"uomo dei dolori che ben conosce il patire" e alla speranza di riscatto e di premio, di salvezza senza fine che ne corona l'accettazione esemplare di una ingiusta sofferenza.

Al *Sl* 102, ricondotto nel ritornello al nesso immediato guarigione-salvezza, segue la pericope di *Lc* 1,39-56, introdotta come "canto al vangelo" dalle parole di Elisabetta al v. 45. Difficile correlare immediatamente l'incontro di Maria ed Elisabetta al tema della guarigione. Né, nel "magnificat"¹⁰, è in questione la salute come bene psicofisico. Certamente il brano propone prepotentemente il tema cristologico della salvezza, come compiersi dell'attesa e della promessa.

La valenza teologica della salvezza, pur se intrecciata con il tema della prova caratterizza, d'altra parte, l'"antifona d'ingresso". La "colletta" entra più esplicitamente nel tema come richiesta a Dio del dono della salute del corpo e dello spirito, anche nel tramite di Maria, per la sua intercessione.

La preghiera "sulle offerte" manca di elementi teologicamente rilevanti, come del resto l'"antifona alla comunione" e l'orazione "dopo la comunione" – quest'ultima tuttavia declina Maria come "verGINE della salute" –. Più significativo, invece, il "prefazio", non solo perché accoglie la dizione "salute degli infermi", ma perché fonda l'identità di Maria quale "segno di salvezza e di speranza a quanti nell'infermità invocano il suo patrocinio" nella sua "partecipazione singolare al mistero del dolore". Ella è, dunque, modello perfetto di adesione al volere divino per quanti, sofferenti, guardano a lei; è modello perfetto di conformità a Cristo che si è fatto carico delle nostre debolezze e dei nostri dolori.

Maria, insomma, a ragione è invocata; a ragione è d'esempio, proprio nella sua prossimità all'esperienza del Figlio, la cui vicenda di servo obbediente sino alla morte condivide sia partecipando al suo dolore sia, ancor più, mettendone in atto l'adesione incondizionata al volere del Padre.

¹⁰ Cf. le osservazioni di De Fiores, pp. 19-21 e note.

Come la *Salvifici doloris*¹¹ che intreccia più esplicitamente la sua condivisione "materna" alla sofferenza del Figlio, anche le brevi annotazioni che introducono la messa affermano che "la beata Vergine, quale madre del Cristo salvatore dell'uomo, e madre dei credenti, è premurosa e tenera nel soccorrere i suoi figli che si trovano nel dolore. Per questo sono moltissimi gli ammalati che ricorrono a lei... per riavere, per sua intercessione, la salute". Il nostro "Prefazio" non indulge alla stereotipia della "funzione", non chiama in causa Maria come "madre". Potremmo dire, piuttosto, che la ragione per cui la si invoca "salute degli infermi" è quasi interamente affidata all'esemplarità della sua fede nel Dio della promessa, la cui parola in lei si compie. È quanto sottolinea la breve introduzione che addita nel "prefazio" Maria come "patrona" e "modello". Patrona perché a lei si rivolgono quanti sono afflitti dal dolore e dalla prova; modello, come già annotavamo, per la qualità esemplare del suo aderire, nella fede, alla promessa di Dio.

2. *Salus*: salvezza/salute

Il tema della salvezza e della salute ha, come già si osservava, una esplicita fondazione cristologica. In nessun modo il testo liturgico avalla una soggettualità di Maria in ordine alla salvezza, ma lei stessa colloca in quel disegno salvifico per il quale la comunità adunata rende grazie al Padre.

D'altra parte, la dizione "*salus infirmorum*" risulta in se stessa ambigua. Non se ne evince immediatamente il fatto che non sia Maria, essa stessa, la salvezza. La connessione alla malattia, poi, sposta l'accento dalla salvezza come categoria teologica¹² alla salute come categoria psico-fisica, antropologica¹³.

¹¹ Cf. AAS, LXXVI (1984), pp. 201-250.

¹² Cf., ad es.: MOLARI C., *salvezza* in *NDT*, pp. 1414-1438. Per lo spettro culturale e religioso della salvezza, cf., *ivi*, le sezioni I e II curate da E. Garulli e P. Rossano.

¹³ Cf., ad es., CLARK KLEE H., *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia 1993.

2.1. *La salvezza come evento cristologico e pneumatologico*

Ci è dunque necessario quanto meno richiamare come la categoria biblica della salvezza abbia a suo fondamento Cristo stesso, il suo evento, la sua morte e risurrezione. E come, d'altra parte, l'evento Cristo come elargizione definitiva della salvezza venga posto in atto in forza dello Spirito¹⁴.

La salvezza, insomma, come categoria teologica esprime sì risposta a domanda e ad anelito della creatura. Ma è, nella sua valenza radicale e assoluta, dono gratuito di grazia, già promesso ed esperito nell'antica alleanza, definitivamente e ultimamente elargito nella nuova alleanza. Non c'è salvezza che nel nome del Signore e del suo Spirito (cf. *Rm* 10,9ss.; *Ef* 4,4; ecc.). È quest'ultimo, poi, ad attivare l'intelligenza dell'evento (cf. *I Gv* 2,20,27) e, dunque, il dinamismo della confessione e professione di fede. È quest'ultimo il dispensatore dei doni (cf. *I Cor* 12), l'attivatore di quel dinamismo di conformazione a Cristo che rende soggettualmente attiva la comunità credente.

La salvezza è dunque innanzitutto l'orizzonte ultimo della vita divina, definitivamente partecipata per Cristo e nello Spirito, già qui ed ora; ma soprattutto sperata e promessa per il tempo ultimo, allorché Dio si disvelerà tutto in tutti (cf. *I Cor* 15,28).

Né va minimizzato l'aspetto interpersonale e comunitario della salvezza, la cui notificazione ultima e definitiva avrà luogo allorché il corpo stesso di Cristo che è la chiesa avrà raggiunto la sua pienezza (cf. *Col* 1,18ss. *Ef* 1,22).

2.2. *La salute come sanazione/guarigione*

È lo scarto che intercorre tra la promessa, pure già compiuta, e il restare iscritti nell'orizzonte creaturale a far germinare, accanto al termine tecnico

¹⁴ Cf. ad esempio il discorso kerygmatico di Pietro in *Az* 2,14 ss.

di salvezza, quello più piano e intraterreno di "salute". Non si tratta di disattendere lo statuto ultimo e proprio della salvezza. Se mai si tratta, sulla scia dell'antico Israele, di cogliere la creazione¹⁵, la vita, i beni stessi della vita, la qualità della vita, la garanzia generazionale del futuro come "salute". Né in fondo, almeno nella stratificazione più arcaica i due concetti sono separati. La salvezza è insieme salute¹⁶. Il venir meno della salute come benessere psico-fisico o come prosperità di figli e di beni, inquieta e angoscia il pio credente, incapace, come l'uomo d'ogni tempo, di trovare risposte plausibili alla realtà ineluttabile della morte, e ancor più, se possibile, alla realtà incomprensibile della sofferenza, della malattia, del dolore¹⁷.

La qualità della vita è segno della benevolenza divina; il suo venir meno diventa domanda angosciosa, gemito senza risposta.

E, d'altra parte, la tradizione giudaica e cristiana, fuori com'è da tradizioni dualiste, rifugge dal personificare il male sino a farne un principio divino. Di più, legge la salute come un *continuum* con la salvezza. Il linguaggio mitico di cui la riveste¹⁸, lascia tuttavia intera la speranza che la vita a venire, il compiersi della promessa, abbia con sé i referenti ottimali della stessa condizione umana. L'*eschaton*, insomma, è compiutezza, attesa di una nuova creazione (cf. *Rm* 8,19-25; *Ap* 21,1); la vita eterna è speranza, attesa della risurrezione (cf. *Rom* 8,24). La creatura e la creazione intera entreranno di diritto nella novità ultima della salvezza. Sicché la "salute" non è poi un concetto così estraneo, ma è, piuttosto, concetto che dà spessore e sostanza immediata alla salvezza.

¹⁵ Si pensi al ritornello laudativo che sottolinea la bontà della creazione nel racconto della fonte sacerdotale...

¹⁶ Cf. anche De Fiores, p. 23 s.

¹⁷ Basterebbe rinviare al libro di Giobbe per sottolineare come il tema sia presente, nell'AT, senza trovare piena e risolutiva risposta.

¹⁸ Cf. le immagini della Gerusalemme celeste o quelle del banchetto escatologico, o più semplicemente la visione dei cieli nuovi e terra nuova dell'Apocalisse.

3. *Infirmetas/infirmus*

Ciò che non abbiamo ancora evocato e che giustifica la dinamica e l'aspettativa della salute come della salvezza, è la condizione umana, stretta e iscritta tra quello che potremmo indicare come il limite creaturale e quella che è, piuttosto, l'ipoteca del peccato.

3.1. *Il limite creaturale*

La condizione umana è condizione di *infirmetas*, indipendentemente, quasi, dalla sofferenza e dalla malattia. Anche la condizione più ottimale, la congiuntura psicofisica più favorevole, importano la coscienza, il dato del limite. L'uomo si avverte costitutivamente incapace di dare risposta a se stesso. La sua unica certezza è l'ineluttabilità della morte.

Pure la corporeità, che è poi il tramite originario e imprescindibile alla trama di comunicazione che lo costituisce quale soggetto, gli appare limite e ostacolo.

L'impossibilità di porsi come principio esso stesso; la contingenza e la caducità della sua esistenza, il suo vivere il dramma della morte, rivelano all'uomo la costitutiva *infirmetas* lenita, se credente, dal porsi di fronte a lui della *firmitas* divina, ragione originaria e originante del suo affacciarsi all'esistenza, ragione e radice insieme di quella costituzione ontica che nella stessa creaturalità pone l'appello all'autotrascendimento. Creato ad immagine (*Gen* 1,26 s.), l'uomo si coglie nella sua destinazione "divina". Coglie Dio stesso come il suo "futuro". Ingaggia la sua battaglia creaturale, "spes contra spem", affidandosi alla *firmitas* divina, alla parola del Dio che è fedele ed è per sempre.

3.2. *L'orizzonte del peccato*

Tale realtà, che fa dire contraddittoriamente al salmista "che cos'è l'uomo che ti ricordi di lui, o il figlio dell'uomo che Tu ne debba aver cura?

Eppure tu l'hai fatto da poco meno di un Dio..." (S/8,5b-6), ha d'altra parte uno spessore profondo e diverso non imputabile alla sola condizione creaturale. L'indigenza dell'uomo, la sua *infirmetas* è soprattutto imputabile al peccato. Si tratti di una sua personale scelta contro Dio; si tratti di quella oscura e misteriosa ferita che nella notte dei tempi lo ha alienato dal Creatore rendendo più fragile la sua esistenza, la sua carne, il suo orizzonte di pensiero e di azione.

L'eziologia religiosa diversamente identifica in una colpa d'origine la ferita che ha radicalmente sovvertito lo stesso rapporto dell'uomo con Dio, dell'uomo con il suo simile, dell'uomo con il creato.

La sofferenza, il dolore, la malattia e la morte, così come li sperimenta e li conosce, l'uomo li colloca nell'ordine di questa ferita originaria, per la quale spera una azione misericordiosa e redentrice.

Il tema della salute e della salvezza si intreccia così come la propria percezione del limite e la percezione dell'illimitato che è Dio; con l'aspirazione al superamento del proprio limite iscritta nella misericordia di Dio.

La salvezza come la salute si collocano in quest'orizzonte di speranza. In questa domanda di felicità che l'uomo indirizza a se stesso, all'altro, a Dio stesso, aspettandone definitiva esperienza, definitiva e compiuta risposta.

L'uomo credente si sa pur sempre iscritto nella misericordia di Dio, suo *partner* in quel progetto di salvezza che già sperimenta e di cui pure attende il compimento.

Di più, uomini e donne sono "organo" di salvezza. Uomini e donne sono "organo" di salute.

Sia che ci si muova nella prospettiva rigorosamente teologica della promessa e del compimento; sia che ci si muova nella prospettiva antropologica della qualità della vita, della sanazione dell'indigenza iscritta nella malattia e talora nella stessa morte, uomini e donne appaiono mediatori

della salvezza¹⁹, mediatori della salute e della guarigione²⁰. Non si tratta di una totale e definitiva emancipazione dalla debolezza, dal limite creaturale. Ma si tratta pur sempre di una azione potente che disvela un orizzonte di compartecipazione e di misericordia.

Si tratta anche – è la spiritualità degli *anawim*²¹ – dell'assumere la propria indigenza come condizione per un totale e fiducioso abbandonarsi al Dio della speranza e della promessa.

¹⁹ Ovviamente, con quest'espressione intendiamo sottolineare l'assunzione della stessa creaturalità umana a luogo, contesto salvifico. Non si tratta di una salvezza attiva, ma di una mediazione salvifica che uomini e donne rendono possibile aderendo al progetto di Dio. Tale adesione, che ha in Israele come strutture proprie "regalità" "sacerdozio" e "profezia", diviene nella comunità cristiana partecipazione a Cristo "re" "sacerdote" "profeta". In tal senso LG 9 può parlare del "popolo messianico" come "strumento di redenzione" (EVI/309); da esso Dio "ha costituito la chiesa perché sia per tutti e per i singoli sacramento visibile di... unità salvifica" (Ivi, 310).

²⁰ In tutta coerenza allo statuto del popolo messianico va collocato – lo vedremo più avanti – il carisma o il potere di "guarigione". Carisma tra i carismi, esprime la gratuità sovrabbondante della partecipazione nello Spirito Santo al "potere" di Cristo che include anche le dinamiche della guarigione. Ne va, tuttavia, richiamato l'entrotterra vetero-testamentario. In esso il tema della guarigione è abbastanza raro (cf. *Gen* 20,18; *1 Sam* 16; *1 Re* 17; *2 Re* 4 e 5; 20;...); eppure il futuro escatologico (cf. *Is* 35), nei suoi "segni e prodigi", è all'insegna della "guarigione". In ogni caso, in Israele è Iahvé ad apparire quale "guaritore", potere che è tutt'uno con la stessa sua sovranità. L'immagine della guarigione (cf. *Is* 32,39, ad es.) chiarisce "la relazione che intercorre tra Dio e il suo popolo, sia quando egli lo punisce sia quando lo vendica" (CLARK KLEE H., *op. cit.*, p. 31). Complesso e controverso è invece il rapporto d'Israele e soprattutto dello stesso Jahvé con i "medici" e con i "maghi", anch'essi agenti del divino e della guarigione. Dal Siracide in poi è evidente un radicale cambio di atteggiamento nei confronti dei medici, considerati positivamente quali agenti del divino, probabilmente per il dialogo culturale con il mondo greco e la sua tradizione medica. Questa attenzione alla malattia (anche nel suo rapporto al demoniaco) e alla guarigione avrà ampio sviluppo nel movimento essenico, i cui membri vengono chiamati *therapeutae* tanto da Filone che da Giuseppe Flavio. L'elenco delle malattie che essi curano ci riconduce a una contestualizzazione della malattia che la collega al peccato. La guarigione importa così un qualcosa che oltrepassa la medicina in senso semplicemente fisico (cf., ancora, CLARK KLEE H., *op. cit.*, pp. 25-51).

²¹ Cf., ad es.: GELIN A., *The Poor of Yahweh*, Collegeville, Minn. 1964.

In questo quadro storico salvifico, tra creaturalità come confessione del proprio limite, come abbandono fiduciale e servizio, stanno Gesù di Nazareth e sua madre²².

II. MARIA LA DONNA E LA PROSPETTIVA DELLA GUARIGIONE

1. Donna e guarigione

La storia della salvezza non esclude le donne. La loro presenza attiva²³, la loro confessione di fede²⁴, il loro canto appassionato e vittorioso²⁵, la loro tenace preghiera di supplica al Dio della promessa e dell'alleanza²⁶, come pure il loro discernimento sapiente²⁷, la loro profezia²⁸ la loro determinazio-

²² Cf. È quest'entroterra e motivare in Luca l'inserimento dei "cantici". Tra di essi, il "magnificat" è assegnato alla stessa madre di Gesù. Cf. BROWN R., *La nascita di Gesù secondo Matteo e Luca*, Assisi 1981, p. 473 ss.

²³ Si pensi, ad es., alle "matriarche", Sara, Rebecca, Lia. Si pensi alla figura singolare di Zippora, moglie di Mosè che con le sue stesse mani circoncide il figlio in *Es* 4,25. Ricordiamo sin d'ora che Zippora potrebbe essere iscritta tra le donne che hanno praticato l'arte medica. La cultura Egizia – è famoso il centro di Sais, una vera scuola femminile – non escludeva le donne dallo studio e dalla pratica della medicina. Secondo M. Alic (*L'eredità di Ipazia, Donne nella storia delle scienze dall'antichità all'Ottocento*, Roma 1989, p. 41) Mosè e Zippora andrebbero annoverati all'interno delle scuole di medicina egizie.

²⁴ Cf., nel *NT*, la solenne confessione di Marta in *Gv* 11,27.

²⁵ Cf. il cantico di Deborah (*Gdc* 5), di Giuditta...

²⁶ Ad es. la preghiera e poi il "Cantico" di Anna in *1 Sam* 1 e 2, ma anche i "cantici" di Giuditta (*Gdc* 5), Myriam (*Es* 15).

²⁷ Cf. L'azione della donna di Tekoa, il suo discernimento nei confronti di Davide (*2 Sam* 14); o della donna di Abel di Bet-Maaca (*2 Sam* 20, 16-22), nei confronti di Gioab che cinge d'assedio la città.

²⁸ Cf. Deborah, Hulda.

ne caparbia²⁹, la loro rivendicazione dei diritti³⁰, le forme autorevoli di potere sino alla stessa guida del popolo³¹, sono tratti tutti che le accomunano agli uomini. Come gli uomini le donne bibliche sono capaci di eroismo³², di gesti di solidarietà³³, di coraggio e astuzia³⁴. Più degli uomini sono capaci di parole accorate di conforto, di fiducia incrollabile nella promessa e nella fedeltà di Dio³⁵. Certo gli uomini sono più numerosi e, in ogni caso, la loro soggettualità è più visibile, ma non c'è aspetto della mediazione salvifica regale sacerdotale profetica da cui seriamente si possano considerare escluse le donne³⁶.

Sul piano quotidiano dell'esistenza, al di fuori se possibile della trama della mediazione salvifica in senso forte e proprio, sta la gestione del quotidiano. Anch'essa è vissuta secondo una peculiarità che rende più immediate e contigue le donne al mistero della vita.

Il nascere e il morire in una società patriarcale sono propri, esclusivi delle donne. Se tutto ciò è pacifico e scontato nella cultura biblica come

²⁹ Rinviamo per contiguità al tema alla figura di Resfa (cf. *1 Sam* 21,10-14), figlia di Aia concubina di Saul, che nell'impossibilità di dar sepoltura ai sette discendenti di Saul, da Davide dati nelle mani dei Gaboriti, vigila, dai primi giorni della mietitura sino alle prime piogge, perché né bestie dell'aria né bestie di terra facciano scempio dei loro cadaveri. Resfa non solo manifesta una determinazione caparbia, ma ripropone, idealmente sulla linea dell'Antigone greca, la stereotipia "femminile" della resistenza alle leggi "umane", anche legittime, se in contrasto con le leggi non scritte della "pietà".

³⁰ Cf. l'episodio di Tamar in *Gen* 38,12-26.

³¹ Myriam sorella di Mosè e Deborah (*Gdc* 4,4 ss.) sono, ciascuna a suo modo, soggetti autorevoli in seno al popolo.

³² Cf. Jael (*Gdc* 4,21 ss.), Giuditta, Ester.

³³ Cf. la condotta di Ruth.

³⁴ Ad es., le levatrici in Egitto (cf. *Es* 1,17 ss.).

³⁵ Emblematica tra tutte la madre dei Maccabei (*2 Mac* 7).

³⁶ Resta solo in ombra una soggettualità sacerdotale. Ma, paradossalmente, è sulle loro labbra, nell'*AT* come nel *NT*, che vengono poste alcune di quelle composizioni salmiche la cui struttura letteraria evoca la contestualità del culto pubblico e del tempio (cf. CIMOSA M., *La preghiera nella Bibbia greca*, Roma 1992, p. 172, n. 13).

nelle culture più o meno prossime, altrettanto scontato è il legame che intercorre tra donna e salute, donna e guarigione³⁷.

“Raccontare la storia delle donne in medicina costituisce un’impresa difficile quanto temeraria... Anche se non coinvolte direttamente nella vita professionale, le donne hanno da secoli sostenuto una partecipazione attiva a molti eventi medici. È facile immaginarle entro le mura di una città assediata, intente più degli uomini, a medicare e nutrire i feriti; oppure durante le gravi epidemie infettive, assistere con dedizione gli infermi e i moribondi quando i medici erano pochi o fuggivano. Per secoli sono state levatrici insuperate, infermiere istintive e praticanti la cosiddetta medicina popolare. Alleviare le sofferenze e nutrire è innato nell’animo femminile, il cui spontaneo altruismo ha generato l’impressione che la salute costituisca, in un certo senso, una responsabilità femminile”³⁸.

Non possiamo parlando di Maria non sottolineare la sua identità femminile. La sua prossimità alla salute è certamente prossimità alla salvezza, ma è anche prossimità alla guarigione. I “ruoli di cura”³⁹ come li chiamiamo oggi sono quasi per intero femminili. Solo l’orizzonte della professionalità iscrive in essi i soggetti maschili e non in tutte le epoche culturali. In verità della malattia come dei rimedi alla malattia, prima degli uomini si sono occupate le donne. Tutte le culture attestano un rapporto tra il femminile e la guarigione, si tratti della cura del corpo nel senso lato o estetico⁴⁰, si

³⁷ Al di là dei giochi etimologici e semantici che nell’*eser* di *Gen* 2,18b intravedono lo statuto della donna creata di fronte ad Adamo come aiuto-guarigione, va registrata la riserva che traspare in certi luoghi della Scrittura verso le arti guaritrici delle donne, nella loro prossimità alla magia (ad es.: *Ex* 13,17-18). La condanna di queste arti sarebbe tutt’uno con la condanna della magia in quanto tale.

³⁸ BONADONNA G., *Donne in medicina*, Milano 1991, p. 16.

³⁹ In essi si iscrive, ovviamente, la stessa “visita ad Elisabetta”, e, ovviamente, importa poco lo spessore storico dell’episodio. All’interno della cornice narrativa che veicola il messaggio del vangelo dell’infanzia, Luca ripropone Maria secondo la stereotipia femminile del ruolo di cura, a partire dal quale elabora la cornice più propriamente teologica del macarismo di Elisabetta e del “magnificat”.

⁴⁰ Dobbiamo alla cosmetica elaborata dalle donne e inclusa nella elaborazione dei loro trattati di medicina anche le prime embrionali forme delle scienze chimiche. Di una Cleopatra, forse la stessa sotto il cui nome ci è giunto un *De Geneticis* (II sec.), ci è giunto un trattato di cosmesi e di malattie della pelle – argomenti che, scrive la Alic (*op. cit.*, p. 45) “erano trattati, quasi senza eccezione, nei libri di ginecologia”.

tratti della malattia in senso stretto⁴¹, più o meno affidata a una tradizione di conoscenze alternative⁴².

Ad accostarsi alle tradizioni epiche più antiche, l’Iliade, ad esempio, si scoprirà Agamede, figlia del re degli Epei, che “sapeva di tutte le medicine che sono cresciute sulla vasta terra”. Nell’Odissea in possesso della scienza della guarigione è la stessa Elena, che da Polidamna (sottomettitrice di molti mali), medico egizio, ha ricevuto il “nepente”, farmaco oppiaceo che allontana dalla memoria i ricordi dolorosi.

Analoghe tradizioni presso i persiani e gli assiri attestano il connubio tra femminile e guarigione.

Se, dunque, non è difficile attestare il rapporto donna-guarigione, è più difficile, man mano che ci si fa prossimi all’età moderna, attestare il rapporto donne-medicina⁴³. E se la stessa figura di Maria lascia spazio alla

⁴¹ Al femminile prevale ovviamente l’orizzonte del farsi carico delle donne, delle loro peculiari malattie, ma non soltanto. I meriti farmacologici delle donne, la loro conoscenza delle erbe e dei rimedi medicinali sono attestati da Teofrasto, Strabone e Plinio. Tra tutte è famosissima Artemisia, una delle più note erboriste del mondo antico. Va rilevato, però, che nel suo caso, come in quello di Cleopatra o di altre regine lo status sociale favorisce lo studio e l’esercizio dell’arte della guarigione, che, ad esempio è negato alle donne nella Grecia classica.

⁴² È proprio l’ambivalenza tra scienza in senso proprio e magia, sortilegio come scienza occulta a costituire l’orizzonte frammentato e fuorviante all’interno del quale ci giungono tante testimonianze sulle donne e sul loro potere di guarigione. Plinio, ad esempio, polemizzando contro la lettura di fatti naturali attribuiti a poteri occulti – “stregoneria ed erbe” – ritiene che solo questa scienza “competa alle donne” (*Nat. Hist.*, XXV, 10).

⁴³ Se si dovesse tracciare un diagramma del rapporto donne-medicina si dovrebbe attestare il permanere del rapporto in tutto il mondo antico, e poi la rottura dai secoli bui del medioevo sino alla rinascenza dei sec. XI e XII e infine dal sec. XIV sino al secolo XIX. In verità se l’Oriente antico attesta la consuetudine della pratica della medicina da parte delle donne e l’esistenza di scuole mediche femminili – in Egitto ad esempio – il mondo greco ha un rapporto ambiguo con la donna medico, come in genere con le donne. Ci si tramanda l’espedito di Agnodice, che travestitasi da uomo, studia e pratica la medicina, incorre nell’invidia dei colleghi ed è accusata di attentare all’onore delle donne che ha in cura. Condannata per uso illegittimo della professione riuscirà a sconfiggere l’androcentrismo culturale grazie alla solidarietà delle altre donne e finalmente potrà liberamente curarle. Sempre nella Grecia classica, se le donne sono escluse dalla scuola medica dell’isola di Cos, istituita da Ippocrate, sono invece le benvenute in quella di Cnidos. Non ha remore contro la medicina praticata dalle donne il mondo romano, e non soltanto per la maggiore autonomia che esse vi godono, ma anche, forse, per certa immobilità culturale degli uomini che demandano proprio alle donne l’arte medica. Nell’organizzazione sanitaria del mondo romano, le donne hanno un posto come gli uomini e possono curare donne, uomini e bambini. Difficilmente nei secoli che verranno conserveranno questo ruolo attivo. Confinare alle sole donne, finiranno poi per occuparsi solo del parto. Notizie più ampie nei saggi già citati di Belladonna e della Alic.

guarigione taumaturgica, la storia delle donne ci attesta piuttosto la condanna, la persecuzione di quelle donne che forti di una loro tradizione medicinale e terapeutica, diversa e altra da quella maschile, finiscono con l'essere considerate streghe e come tali messe a morte, soprattutto in epoca medievale⁴⁴. Accanto a questa tradizione alternativa sta, sempre nel Medioevo, una tradizione accademica e scientifica delle donne, una loro pratica esplicita della medicina; addirittura, una loro produttività a livello di ricerca scientifica⁴⁵.

La storia ci rivela dunque il paradosso della pratica di una medicina, anche alternativa, peculiare alle donne, e di un rifiuto della medesima posto in essere dagli uomini, a partire da una idoneità professionale solo ad essi riconosciuta.

Forse intercorre tra la pratica pacifica dell'arte medica e l'estromissione delle donne dall'esercitarla l'acquisizione culturale, via crescente, della costitutiva debolezza e infermità della donna. Una società matriarcale può affidarsi al femminile e iscriverne in esso la metodica della cura e della guarigione. Una società patriarcale che teorizza l'*imbecillitas* e l'*infirmetas sexus* non può accettare che dalla stessa *infirmetas* scaturisca un possibile rimedio⁴⁶.

⁴⁴ Cf. ROMANELLO M. (a cura di), *La stregoneria in Europa*, Bologna 1978; MURARO L., *La signora del gioco. Episodi di caccia alle streghe*, Milano 1978.

⁴⁵ La vicenda del rapporto donna medicina durante il ME è paradossale. Da una parte, infatti, sulla scia della riconduzione delle donne al privato, operata dal patriarcalismo d'amore della prima comunità cristiana, le donne rompono il loro legame con la professione medica; dall'altra proprio il ruolo di cura e l'amore per la scienza impediscono che questo rottura sia definitiva. In particolare un'oasi tutta singolare è, dopo il mille, quella della vita monastica, al cui interno le donne perseguono la ricerca scientifica, inclusa quella medica come mai più potranno fare sino al nostro secolo. Esponente di primo piano della medicina monastica è, nel secolo XII, Ildegarda di Bingen. In contesto propriamente accademico, un secolo prima, a Salerno, Trotula e le dame della Scuola salernitana. Così almeno vuole la storiografia femminista contro la tesi, prevalsa dal secolo XVI e definitivamente accreditata nel secolo scorso, che a scrivere il trattato giuntoci a nome di Trotula sia stato un uomo. In effetti una delle motivazioni addotte, quella che una donna a ragione del pudore non avrebbe mai potuto scrivere un trattato di ginecologia, rende verosimile la storia, non nuova, della facile attribuzione a uomini di quanto invece è fatica e ricerca delle donne. Si pensi alla *querelle* sulle lettere di Eloisa, ritenute anch'esse un falso.

⁴⁶ Non dimentichiamo che il pregiudizio antidonna domina la cultura antica. Lo si può ipostatizzare nell'asserto di Aristotele che definisce la donna un "maschio abortito" (*De natura animalium* II, III). Quest'opinione nella sostanza sarà fatta propria dalla cristianità e avrà in Tommaso uno dei principali divulgatori (cf *S. Th.* I, q. 92, a.1)

Proprio la discontinuità tra la pratica dell'arte medica e ciò che la caratterizza al femminile – silenzio, riserbo, mistero, tradizione e ritualità – rende l'acquisizione della memoria storica estremamente complessa e, in ogni caso, indulge nell'immaginario a confinare la tradizione medica e farmacologica delle donne più al sortilegio e alla magia che non a scienza nel senso rigoroso della parola. Insomma, il pregiudizio di Plinio, accompagna per lunghi secoli la ricerca e la pratica guaritrice delle donne⁴⁷.

2. Femminile divino e guarigione: il mito della dea guaritrice

D'altra parte non è possibile ignorare la contiguità tra il femminile-divino, così com'è esperito al di fuori della tradizione giudaica e cristiana, e la ricerca e la pratica della guarigione.

"Poiché erano le donne ad essere le guaritrici nelle società antiche, alle dee toccò la competenza sulle malattie e sullo stato di salute. La maggior parte delle divinità aveva un qualche potere taumaturgico... Anche le culture che veneravano dei medici, come i greci, avevano pur sempre divinità femminili preposte alla nascita e alle malattie delle donne... In primo piano tra le divinità mediche c'erano Iside, Artemis e Minerva... L'ellenica Ilizia presiedeva alle nascite. Igea (da cui deriva la parola igiene, Salus per i romani) era la dea greca della salute, figlia del Dio Asclepio e sorella di Panacea... I templi di Igea e Panacea furono i primi ospedali e vi lavoravano donne medico"⁴⁸.

La disamina della caratterizzazione del femminile divino ci conduce agli stessi stilemi laudativi, alle stesse invocazioni di supplica che la comunità cristiana indirizza a Maria.

⁴⁷ Emblematico del sospetto anti-donna è ad esempio in Plinio la declinazione del potere "magico" mortale o guaritore del sangue mestruale (cf. *Nat. Hist.* 28,76-86).

⁴⁸ ALIC M., *L'eredità di Ipazia*, p. 37 s.

Si tratti della Grande Madre, di Iside nei suoi multiformi nomi o nei suoi multiformi volti⁴⁹; si tratti delle dee del lontano Oriente⁵⁰; si tratti ancora delle dee del Nuovo mondo⁵¹, è impossibile non prendere atto della sua trama benefica. Consolatrice, soccorritrice, ristoro, guaritrice, compassionatrice sono gli aggettivi che caratterizzano il femminile-divino. La dea, comunque la si chiami, appare dispensatrice di salute, soccorritrice nella malattia e nei pericoli, sempre consolatrice. Basta accostarsi alla pietà popolare per constatare come il mito, le tradizioni, siano prossime, estremamente prossime a Maria, al suo sanare, consolare, proteggere.

Nello sfondo sta ovviamente la suggestione di una cultura matriarcale. La suggestione di un mondo retto da valori e autorevolezza femminili. Paradossalmente gli stessi termini indicativi della mascolinità nel suo essere tutt'uno con la "ragione" disvelano un entroterra femminile. Si pensi al termine "logos", mutuato dal tema *leg*: accogliere, raccogliere.

⁴⁹ "Eccomi, genitrice della natura, signora d'ogni cosa, origine dei secoli, altissima dei superni, regina degli inferi, volto degli dei e delle dee; al cui cenno sono luminose le sfere celesti, sono salutariferi i venti marini, sono deplorati i silenzi infernali; la cui unica divinità in molte forme e in molti riti venera l'orbe intero sotto nomi diversi. Mi chiamano Cibele Madre degli dei i Frigi... Minerva saggia gli Attici..., Venere di Pafo i Ciprioti..., Diana Dictima i Cretesi..., Proserpina Stigia i Siculi..., Cerere Attea gli Eleusini...; c'è chi mi chiama Giunone, c'è chi mi chiama Bellona, questi mi chiamano Ecate, quelli mi chiamano Pannusia; ma entrambi le stirpi degli Etiopi... e gli Egiziani ricchi di antica scienza, mi onorano con il culto mio proprio e mi chiamano con il mio vero nome: Iside". Possiamo considerare questo di Apuleio (*Metamorfosi* 11,5) uno degli inni (*aretalogiai*) che magnificano i poteri benefici di Iside, assai comuni a partire dal II sec. a.C. Diodoro Siculo (I, 25,5), ad es., afferma che la dea viene onorata nell'intero mondo abitato, poiché ella rivela se stessa e i suoi poteri a chi ne ha bisogno: "Apparendo agli infermi addormentati, ella, infatti, ne allevia i mali e opera mirabili guarigioni su chi si affida a lei, e molti, dati per spacciati dai loro medici a causa della complessa natura della loro malattia, guariscono per opera sua, mentre molti altri che hanno perso l'uso degli occhi o di qualche altra parte del corpo, nel momento in cui si rivolgono a questa dea riacquistano le loro facoltà". Cf. CLARK KLEE H., *op. cit.*, p. 113 ss.

⁵⁰ Cf., ad es., la sezione su "Le Grandi Madri nelle civiltà non occidentali" in GIANI GALLINO T. (a cura di), *Le Grandi Madri*, Milano 1989, pp. 31-64.

⁵¹ Cf. SPERMANN G., *Aspectos de lo Femenino en la Cultura y en la Religión Arzeca*, Roma 1989 (e la bibliografia annessa).

Nessun termine è così carico di ipoteche culturali "maschili" e, d'altra parte, nessuno evoca maggiormente e immediatamente – solo che vi si voglia prestare attenzione – la dinamica del "ri-accogliere"⁵², sempre, culturalmente, espressiva del "femminile".

3. Maria e la guarigione: transattività culturale di un tema religioso

Sicché tutta restando intatta la peculiarità cristiana e la collocazione in essa di Maria, proprio a partire dalla fenomenologia che l'accompagna – e basterebbe pensare al tema delle acque guaritrici o al tema della grotta o antro all'interno del quale si disvela la potenza miracolosa della "dea"⁵³ –, bisogna riconoscere, anche in questo caso, il dinamismo della transculturazione e della transnificazione.

La esemplifichiamo con il mito di Athena. Quale divino attributo impersona questa che i romani invocano con il nome di Minerva? Il mito la fa nascere dal cervello dello stesso Zeus, e proprio questa sua originale teogonia la approssima alla sapienza come caratteristica sua propria. La dea, non nasce solo mentalmente dal Signore degli dei, senza concorso di un femminile divino, ma nasce anche armata. L'iconografia ce la mostra vestita di elmo, scudo e lancia. Questa modalità sua di venire al mondo, contravvenendone alle leggi, significa esuberanza possente, sconvolgimento cosmico. Elementi tutti che ci spiegano perché il culto di Atena sia stato diffusissimo nell'antichità e come solennissime siano state le sue feste.

⁵² Cf. GALIMBERTI U., *Grande Madre. Il gioco e il tragico* in GIANI GALLINO T., *op. cit.*, p. 207.

⁵³ Inutile sottolineare la transattività immediata di queste fenomenologie con il simbolismo della matrice, si tratti delle acque o del corpo cavo, o insieme della cavità e delle acque. A monte di tutte sta l'esperienza primordiale dell'utero materno e la transizione del suo mistero e delle sue proprietà alla terra-madre. Cf. DINI V., *Le madri del parto, delle acque, della terra. Continuità protettiva e santuari terapeutici*, in GIANI GALLINO T., *op. cit.*, pp. 84-92. Ma anche AGNOLETTA A., *Maria e la strega*, *ivi*, pp. 67-74.

Nel venerarla si declinavano principalmente quattro suoi attributi, di volta in volta significati nelle diverse celebrazioni e nei diversi templi. Athena è vergine (*parthenos*), è forte, è sapiente, guarisce. Il mito, dunque, la iscrive in un modulo di castità⁵⁴; la fa figura che assicura protezione; la connette al progresso della cultura e delle arti; le attribuisce un potere di guarigione. Uomini e città si ritengono beneficiari ora dell'una ora dell'altra sua prerogativa.

Potremmo osservare, in generale, come il cristianesimo ben presto proietti tutte queste prerogative divine nella figura di Maria, che acquisisce dunque valenze complesse, in ogni caso diverse da quelle immediatamente proprie alla Madre di Gesù quale ce la testimoniano i vangeli. La potenza carismatica e taumaturgica della "dea" – Atena nel nostro caso, ma potremmo evocare la figura della Grande Madre o quella di Artemide, sacra degli Efesini (proprio ad Efeso Maria viene acclamata *theotokos*) – si troverà transignificata nella Madre del Signore⁵⁵.

Diciamo transignificazione, non ipostatizzazione. La differenza è fondamentale per ribadire, se pure ce ne fosse bisogno, come Maria non diventi nel cristianesimo una "dea"⁵⁶.

La transignificazione tocca Maria non facendo di lei "la" sapienza, "la" verginità, "la" guarigione, "la" forza, ma additandola come vergine, come donna saggia e forte, come creatura di cui si sperimenta, per grazia, la virtù che guarisce e che consola. Non a caso la più antica preghiera mariana, il *Sub tuum praesidium* ne declina la funzione di aiuto e di intercessione.

⁵⁴ Sarebbe più corretto parlare di un modulo di "autonomia". Nella dea ciò che importa non è tanto la ripulsa della alterità sessuata, quanto la capacità di autodeterminarsi (cf. DALY M., *Al di là di Dio Padre*, Roma 1991, p. 104 ss.).

⁵⁵ Biblicamente Maria è modello perfetto del discepolo (così Luca e Giovanni) e, dunque, tipo della chiesa; come lei e con lei, è perciò via via recepita (all'interno dello stesso NT: vangelo di Giovanni, ma soprattutto Apocalisse) secondo le valenze simboliche del femminile (la "donna"), così come lo esige l'immaginario religioso, ma soprattutto il "disegno del principio" (*Gen* 1-2; 3,15).

⁵⁶ Il processo di ipostatizzazione di qualità e attributi della divinità riguarda solo Cristo, la sua identità divina. Solo di lui predicare "sapienza", "pace", "potenza", significa declinarne il "nome", flettere le caratteristiche stesse della sua essenza divina.

Maria, dunque, è erede di tutto il positivo che si accompagna alla percezione e mitizzazione del "femminile divino". Fuori da ogni fittizia o sincretistica riacquisizione di lei all'interno della "dea"⁵⁷, occorre piuttosto prendere atto che, attraverso di lei, questa è l'aspettativa, la domanda dell'immaginario collettivo cristiano relativamente al "femminile".

Non si tratta di una domanda da poco. Tanto più che, in Occidente, si è supplito, attraverso la mediazione mariana, a certo venir meno del tema pneumatologico⁵⁸.

A tutto ciò va aggiunta ancora la percezione di Maria come soggetto umano per grazia emancipato dalla *infirmetas*⁵⁹. Il confessarla, sia pure non senza difficoltà⁶⁰ "senza peccato" vuole dichiararla al di fuori dell'ipoteca della *infirmetas* creaturale in quanto imputabile al peccato d'origine. Sicché l'invocazione di lei, l'impetrazione per suo tramite della salute risponde anche al superamento della remora culturale che più d'ogni altra ha segnato il divorzio tra il femminile e le pratiche di guarigione. La donna, infatti, non cade semplicemente sotto l'*infirmetas*. Diversamente dall'uomo è essa stessa la causa (cf. *1 Tim* 2,9 ss.) della sua come dell'altrui *infirmetas*, sino ad esserne l'ipostatizzazione⁶¹. È la valenza negativa di Eva che Maria scioglie. Dalla prima ogni *infirmetas*, dalla seconda sanità e guarigione.

⁵⁷ È percorso proprio di certo femminismo radicale, soprattutto nord-americano. Sulla *Goddess Religion*, cf. GIBELLINI R., *L'altra voce della teologia. Problemi e prospettive di teologia femminista*, in VAN LUNEN CHENU MT., GIBELLINI R., *Donna e teologia*, Brescia 1988, pp. 56-67. Una rilettura critica delle posizioni femministe in HEINE S., *Christianity and the Goddesses*, London 1988.

⁵⁸ Cf., ad es., LAMBIASI F., *Maria al posto dello Spirito Santo?*, *Rivista del clero italiano*, 6 (1993), pp. 420-233.

⁵⁹ Cf. *Ineffabilis Deus*, DS 2800 ss.

⁶⁰ Alludiamo, ovviamente, alla faticosa maturazione del dogma. Cf. SOELL G., *Storia dei Dogmi Mariani*, Roma 1981, pp. 227-352.

⁶¹ Si pensi alla figurazione del serpente con volto di donna, anzi spesso con il volto stesso di Eva, nella iconografia della tentazione dei protoparenti.

III. PROBLEMI RESIDUI

Ci è impossibile avanzare la nostra reinterpretazione della "salus infirmorum" senza avere prima fatto spazio ad alcuni problemi aperti. Riguardano soprattutto il tema della salvezza e della guarigione nella loro peculiarità cristologica. Ma proprio per questo riguardano la peculiarità globalmente trinitaria e in essa, soprattutto, l'azione dello Spirito Santo.

1. Cristo e la salvezza

Abbiamo già affermato che non c'è salvezza se non che in Cristo. La centratura cristologica della salvezza fa problema allorché la considerazione ecclesiale tende a spostare ad altre soggettualità, si tratti di Maria come dei santi, una funzione chiave in ordine alla salvezza.

Altro è infatti affermarne il protagonismo nella storia salvifica, altro è assumerli come soggetti immediati, dispensatori di grazie e di salvezza.

L'enfaticizzazione della maternità divina, la rilettura di Maria nel mistero di Cristo nella prospettiva del privilegio, a mio parere non basta a giustificare la transitività delle prerogative di Cristo a Maria. Il pericolo è quello di una divinizzazione della creatura Maria e ancor più – come pure avviene nell'immaginario popolare – di una sostituzione. Sicché, più che "madre del Salvatore", Maria diventa "madre della salvezza" in senso proprio e autonomo. La dicitura del nostro convegno giustamente stempera i possibili equivoci insiti nell'espressione riesprimendo il concetto nella doppia flessione di "madre della salute e icona di salvezza". L'aver tuttavia correlato madre e salute, icona e salvezza non scioglie del tutto il problema e la difficoltà. Maria infatti è icona della salvezza, oltre che della salute.

Al di là della maternità secondo la carne che pure costituisce il principio mariologico primo, comunque declinato, la transitività Maria-salvezza corre, infatti, su linea iconica. Maria è immagine della salvezza perché pone in atto il dinamismo impresso in lei dal Creatore, che a sua immagine ci ha creati.

La difficoltà del rapporto Maria-salvezza si scioglie, dunque, o in linea di partecipazione "storica" al disegno di Dio o in linea di partecipazione "iconica", di traduzione nella propria peculiarità di soggetto umano femminile dell'immagine e della somiglianza.

Maria è icona della salvezza perché ripropone esemplarmente il mistero del Figlio, la sua identità di "uomo perfetto". Maria sta al Verbo, che è immagine in ordine archetipale, come "prototipo". Ella è la realtà personale a lui più prossima nell'aderire al disegno creazionale. È questa adeguazione la ragione stessa della sua emancipazione per grazia da ogni *infirmis* conseguente al peccato⁶².

2. Cristo e la guarigione

Se questo è il rapporto di Maria a Cristo sul fronte della salvezza, rimane anche tutto cristico l'esercizio della guarigione⁶³. Ci riferiamo ora al suo aspetto immediato e concreto, alla salute corporea, se vogliamo anche spirituale e psichica ma nel rapporto suo indissolubile al corpo.

La testimonianza neotestamentaria presenta Gesù nell'esercizio di un carisma di guarigione. La fenomenologia è diversa; unanime è, però, la significazione salvifica che la guarigione da lui operata comporta, tutt'uno com'è con il perdono del peccato, con la misericordia, con il dono della conversione e della vita nuova.

C'è pure uno spessore assai umano, compassionato nell'esercizio della guarigione operato da Gesù. Si pensi al suo concorso emotivo e affettivo, sino alle lacrime, di fronte all'amico Lazzaro che giace nella tomba (*Gv* 11,35); o alla sua partecipazione commossa al dolore della vedova di Naim (*Lc* 7,13).

Il paradigma compassionato della guarigione prodigiosa operata da Gesù è certamente nel segno della interazione profonda tra salvezza e salute. C'è un

⁶² È il messaggio sotteso ai due dogmi mariani della "assunzione" e della "immacolata concezione". L'uno e l'altro sotto il profilo protologico ed escatologico leggono la realtà di Maria come anticipazione e compimento dell'originario disegno creaturale.

⁶³ Ricordiamo, ad es.: TYRELL B., *Cristoterapia*, Alba 1977.

farsi carico dei valori della vita; un farsi carico del dolore, dell'emarginazione, della solitudine, di tutto ciò che è corollario tragico alla malattia in quanto tale.

Forte della partecipazione alla sua potenza messianica anche la comunità eserciterà il dono della guarigione. Il *karisma iamaton*⁶⁴, dono dello Spirito, è tra gli elementi indicativi dell'identità "ultima", escatologica della comunità cristiana⁶⁵.

Si potrebbe osservare che anche in Gesù l'azione taumaturgica lo addita come soggetto pneumatico. È la potenza dello Spirito che sorregge il suo chinarsi sulla sofferenza, sul dolore e sulla morte sino alla loro sconfitta.

Il dono delle guarigioni è dunque sulla linea della permanenza dello Spirito alla comunità del Risorto. La sua elargizione, la sua irruzione nella storia che è tutt'uno con l'evento-Cristo, permane in tutta la sua esuberanza. Nessun tempo nella storia della chiesa conoscerà l'eclisse del dono delle guarigioni e di tutto ciò che lo sostiene e lo accompagna. Oltre e

⁶⁴ Lo ritroviamo tre volte nella *I Cor* 12,9.28.30. Il verbo guarire ricorre invece ben 26 volte nel *NT*. Sigilla soprattutto l'azione taumaturgica di Gesù, ma anche di Pietro in *At* 9,34 e di Paolo in *At* 28,8. Nota H. Clark Klee che malgrado certe contiguità materiali non c'è nessuna consonanza tra le teorie mediche coeve e la guarigione così com'è operata da Gesù (*op. cit.*, p. 111 s.).

⁶⁵ H. Clark Klee, conclude il suo saggio con il detto di fonte Q "se davvero io scaccio i demoni con il dito di Dio" (*Lc* 11,20). La tesi di quest'A. (cf. le pagine conclusive 201-207), è che medicina, miracolo e magia hanno tutte come fine di ottenere e mantenere il "benessere" umano. Tutte propongono metodi per tentare di risolvere l'universale problema della morte, della sofferenza, del male. Comune è la persuasione circa l'esistenza di un sistema ordinato che può essere conosciuto e sfruttato per ottenere la massima quantità di benefici. Ma differenti sono i loro presupposti. Il fenomeno della guarigione è un elemento centrale del cristianesimo primitivo sin dai primordi – lo attestano i vangeli e tutto il *NT* –. Esso costituisce, nell'azione di Gesù, la continuazione diretta della concezione profetica veterotestamentaria; compie l'aspettativa circa l'azione potente di Dio a favore del suo popolo. Segno escatologico e simbolico il miracolo, le guarigioni operate da Gesù non sono fine a se stesse, ma mezzi di trasformazione spirituale. Contro le pretese della magia, Dio solo sovrintende al destino umano. Contro le forze del male che ne contrastano il disegno, interviene, dunque, nella storia salvifica un agente divino scelto da Dio e da lui dotato di poteri. Il primo modello di questo inviato è Gesù, e dopo di lui, grazie al potere che egli ha loro trasmesso, i suoi seguaci. Ciò che quest'azione potente disvela è, appunto, il compiersi del regno di Dio.

accanto a Maria la pietà popolare si snoda sul filo dei diversi soggetti taumaturgici, uomini e donne, capace di guarire nel nome del Signore.

3. La domanda di un femminile divino nella sua contiguità allo Spirito

Il piano della mediazione salvifica importa la partecipazione di tutti i credenti al mistero di Cristo e dunque conferisce all'intero popolo messianico, sia pure nella sua diversificata articolazione, una partecipazione alla sua *exousia*. In quest'ottica Maria di Nazareth è mediatrice di salvezza. Ella è partecipe, con caratteristiche peculiari e proprie, della potenza salvifica del Figlio. Meno chiaro è, invece, il suo partecipare all'azione taumaturgica del Figlio, sul piano della testimonianza evangelica, almeno. E ciò non perché, come ogni credente ella rimanga fuori dai doni dello Spirito, che anzi il suo nome proprio in ordine alla grazia, ce la presenta "kecharitomene" (cf. *Lc* 1,28), ma solo perché, tranne la letteratura apocrifa, niente ci attesta di un suo esercitare il carisma della guarigione. La stessa pericope evangelica proclamata nella celebrazione di lei "salute degli infermi" appella – lo avvertivamo già – a un suo "ministero di cura", al suo farsi carico della gravidanza della cugina Elisabetta. Una gravidanza non è una malattia, anche se quella di una donna avanti negli anni è certamente "a rischio". Tuttavia, non si evince dalla pericope una azione guaritrice di Maria quanto una azione di conforto e supporto.

Eppure Maria di Nazareth è, tra le donne, quella che maggiormente la storia cristiana lega alla restituzione della salute, alla guarigione dalla malattia.

La storia dell'epiteto "salus infirmorum" o dei suoi equivalenti, come la sua iconografia antica, rivela come da sempre ci si è indirizzati a Maria chiedendole un'azione attiva, positiva, relativamente alla salute nella sua globalità psico-fisica.

C'è nella enfaticizzazione della donna Maria, nel risalto assegnato al suo potere di guarigione un elemento indicativo di una aspettativa inconscia, tutt'uno con la sua femminilità e con la domanda a essa indirizzata dall'immaginario culturale?

Abbiamo già rilevato la transitività tra la stereotipia laudativa e graziosa della "dea" e Maria. Ma l'enfatizzazione di lei, nasconde altro ancora?

Crediamo, è la nostra posizione, che nell'enfasi del mariale sia anche latente la domanda di una femminilità di Dio declinata per l'appunto secondo la stereotipia del femminile.

Ne sono riprova non solo le invocazioni, le invocazioni litaniche a Maria, le lauretane soprattutto. Ne è riprova lo stesso declinare lo Spirito di Dio, il dirne l'azione e la potenza.

Si legga la sequenza di Pentecoste⁶⁶, se ne estrapolino aggettivi e sostantivi e si costati come tutti appartengano alla fenomenologia culturata del femminile.

Consolator, dulcis hospes, refrigerium... Requies, temperies, solacium... Lava... riga... sana... flecte... fove.

Non è forse stata cantata e invocata Maria come consolatrice, ospite, refrigerio, riposo, riparo, conforto... Non si è forse ipostatizzata nella sua materna sollecitudine la capacità di mondare, irrigare, risanare, piegare, drizzare?

E, ancora il consolare, l'accogliere, l'offrire refrigerio (dissetare), riposo, rifugio, conforto non sono tutti luoghi propri della culturazione del femminile? Non è delle donne la fatica del mondare la sozzura, vera o metaforica, dell'estinguere la sete, vera o metaforica, del risanare ciò che sanguina? Non è delle donne vincere, piegare la rigidità dell'interlocutore, effondere calore, ricondurre sulla retta via? E questa flessione variegata e variabile all'infinito non ripropone tutto intero lo stereotipo della "salus infirmorum"?

C'è dunque, nella declinazione di Maria in questa specialissima attenzione, il disegno imprescindibile, nel declinare lei, di evocare il femminile-divino e quel divino che nella cultura cristiana è più prossimo al femminile, lo Spirito di Dio, lo Spirito dono, per antonomasia guarigione e guaritore.

Non percorriamo una via inedita. Teologi e teologhe, mistici e mistiche hanno già additato la contiguità di Maria e del femminile allo Spirito

⁶⁶ Cf. VALENZIANO C., *La "guarigione della natura"*, in *Nicolaus* 2 (1980), pp. 262-265.

Santo⁶⁷. Tra le donne lo ha fatto Edith Stein⁶⁸. Tra gli uomini lo hanno fatto in contesti culturali prossimi e insieme diversissimi, Pavel Evdokimov⁶⁹, Hans Urs Von Balthasar⁷⁰. Ancora Stanislao Kolbe⁷¹ e Leonardo Boff⁷². Che il rischio, la tentazione, sia quella *sic et simpliciter* di sostituire allo Spirito Maria è cosa anch'essa già rilevata.

4. La domanda di una partecipazione all'evento Cristo

Il problema culturale non è però soltanto quello della contiguità donna-Spirito e dunque Maria-Spirito. La domanda di un femminile-divino, che ha sempre implicito il rischio di una mistica della femminilità⁷³, va oltre. Vi è sottesa e irrinunciabile altra domanda, quella di una partecipazione all'evento Cristo non semplicemente affidata ai dinamismi naturali o culturali della "funzione", ma affidata alla flessione della propria identità carismatico-mimisteriale.

La donna partecipa ai frutti dell'evento Cristo. Sta al cuore stesso dell'evento. Ma diversamente dal maschile non trova spazio adeguato per essere riconosciuta ai piedi della croce nella sua identità di persona umana, di soggetto libero e autonomo.

Con l'aggravante "storico" che ai piedi della croce – e più degli uomini – le donne sono presenti innanzitutto con il loro nome proprio. Se bisogna identificarle, non si può appellare al loro "ruolo" biologico. La loro presenza declina piuttosto una relazionalità amicale o, più esattamente, il loro

⁶⁷ Sul problema, cf. ad es., AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo, Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982)*, Roma-Bologna 1984.

⁶⁸ È in stampa sulla rivista *Marianum* uno studio di BETTINELLI C., *Maria, cuore della chiesa, epifania dello Spirito* a partire dagli scritti (anche inediti) di E. Stein.

⁶⁹ Cf. *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980.

⁷⁰ Cf. *Teodrammatica, III. Le persone del dramma*, Milano 1983.

⁷¹ Cf. *Chi sei, o Immacolata?*, Roma 1982. Cf. anche le indicazioni di DE FIORES S., *Maria nella cultura contemporanea*, Roma 1987, p. 475 ss.

⁷² Cf. *Il volto materno di Dio*, Brescia 1981.

⁷³ Cf. MILITELLO C., *Donna in Questione*, Assisi 1992, pp. 138 ss.

iscriversi nella sequela⁷⁴. Sappiamo bene però come la presenza del femminile evolve nella sovrapposizione dello sponsale e/o materno⁷⁵. È possibile accedere altrimenti all'evento Cristo? E soprattutto è possibile ricondurre lo stesso stereotipo sponsale e/o materno all'interno della relazionalità più cogente del "discepolato"? Sì certamente sulla linea, anche simbolica della Scrittura. No nella ricezione culturata della tradizione biblica che Maria, come le donne, riconduce a ipotesi relazionale subordinata, con ciò sottraendole alla libertà e soggettualità che per esse importa la novità del discepolato.

Non è questione dappoco. Iscrivere le donne sul piano della natura o iscriverle sul piano della cultura ha esiti antinomici. Da una parte l'ineludibile soggezione. Dall'altra la possibilità concreta e reale della loro autodeterminazione.

L'evento Cristo importa un messaggio libertario. Importa una liberazione reale della donna. Importa l'emancipazione dalla funzione e il riconoscimento di una *exousia*⁷⁶ fondata sulla partecipazione all'evento Cristo.

Il che vuol dire predicare altrimenti, declinare altrimenti, sul piano del carisma e del ministero, sul piano della funzione come referente ecclesiale, la libertà che lo Spirito effonde su uomini e donne nel battesimo e nell'eucaristia consopolti con Cristo e risorti con lui.

La domanda di partecipazione all'evento Cristo ha però innanzitutto altro spessore. Si tratta, come già per lo Spirito, di declinarne la contiguità al femminile.

La domanda di un femminile-divino che la comunità proietta in Maria tocca anche direttamente e immediatamente Cristo.

Al di là di una lettura psicanalitica⁷⁷ che coglie in Gesù la mascolinità esemplare, emergono in tutta chiarezza modi di essere e di relazionarsi di

⁷⁴ Cf. ad es.: WENDEL-MOLTMANN E., *Le donne che Gesù incontrò*, Brescia 1989; RICCI C., *Maria di Magdala e le molte altre*, Napoli 1991.

⁷⁵ È l'ambivalenza della "donna" di *Gv* 19,26 s.

⁷⁶ Ricordiamo come nell'unico luogo - *1 Cor* 11,10 - in cui il termine è usato al femminile, per lunghissimo tempo - bisognerebbe dire sino ad oggi - lo si è tradotto con "subordinazione".

⁷⁷ Cf. WOLF A., *Gesù, la mascolinità esemplare. La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, Brescia 1980.

Gesù davvero non iscrivibili nella stereotipia culturale della mascolinità. A ragione E. Johnson annota che

"se una donna avesse predicato l'amore compassionevole e avesse attuato uno stile di autorità al servizio degli altri la gente avrebbe semplicemente alzato le spalle. Non si dice, forse, che le donne devono comportarsi così per natura? Ma Gesù predicò e agì in tal modo da una posizione sociale di privilegio maschile..."⁷⁸.

E continua ancora affermando che la croce è un "robusto simbolo della kenosis del patriarcato", dell'autosvuotamento del potere maschile in favore di una umanità nuova nel segno del servizio compassionevole e dell'aiuto reciproco.

È sin troppo evidente la contiguità di Gesù alla stereotipia femminile del farsi carico, del prendersi cura, di cui il carisma di guarigione è uno degli aspetti più appariscenti. C'è in Gesù stesso la fenomenologia "femminile" della tenerezza e dell'accoglienza, della misericordia e del perdono. C'è un suo declinare il Padre secondo parametri che nulla hanno a che fare con la paternità potente del padre-padrone. C'è una scelta preferenziale del rapporto, della dialogia, dell'intimità e dell'incontro. Insomma lui stesso è innanzitutto Logos divino come infinito "accogliere".

Il tema della guarigione e della salute si intreccia così con quello della salvezza e nell'un caso come nell'altro lo accompagna una scandalosa fenomenologia "femminile". Non a caso la Johnson evoca la stereotipia del "servizio" che, culturalmente, è per intero femminile. La mensa, il banchetto, il servire a mensa, la convivialità del discorrere a mensa sono, poi, una sorta di contesto vitale nel quale si colloca l'interpellanza relazionale di Gesù verso i suoi. Si tratti della separatezza elitaria e amicale del gruppo, si tratti della destinazione più ampia degli interpellati ai crocicchi delle strade, l'atteggiarsi del Figlio di Dio, del Logos divino è sempre affidato al modulo dell'appello misericordioso, della parola risanatrice, della novità salvifica, ultimamente significata nel suo farsi cibo e bevanda per la salvezza di molti (cf. *Mt* 26, 26-28).

⁷⁸ *La mascolinità di Cristo*, in *Concilium*, 6 (1991), XXVII, p. 148.

Sono istanze tutte riproposte nel tramite categoriale della Sapienza, che è intelligenza, penetrazione, ma soprattutto conoscenza come partecipazione-comunione, guarigione nel senso radicale, antropologicamente radicale del termine.

La domanda di femminile divino si affida proprio alla transitività femminile archetipale della Sapienza. Non a caso tra le invocazioni a Maria sta anche quella di "Madre della Sapienza". Inutile rilevare, come è avvenuto per la fenomenologia laudativa dello Spirito, come l'evocazione del femminile divino, propria di Cristo-Sapienza o dello Spirito-Sapienza, è divenuta anche propria della donna Maria, su cui si proietta l'interpellanza dialogica e conviviale propria e specifica del Verbo, la misericordia gratuita e gratificante propria dello Spirito.

La domanda, dunque, delle donne circa una intelligenza, una partecipazione anche per esse immediata e diretta all'evento Cristo trova positiva risposta e non solo in quella maschilità storica che è la più dissimile a qualunque altra nota alla storia⁷⁹, ma soprattutto nella cristologia neotestamentaria della Sapienza. Le sue metafore femminili forti e benigne sovvertono dall'interno la pretesa d'esaurirne l'evento in un cerchio limitante, riduttivamente patriarcale e androcentrico.

Si tratta, lo sappiamo, dell'immagine femminile di Dio più rilevante all'interno dell'intera Scrittura⁸⁰. Ne è nota la contiguità allo Spirito di Dio. Così com'è rilevante la contiguità tra la sua azione e quella del Verbo. C'è una indubbia coincidenza tra le parole della Sapienza, la sua azione redentrice e rigeneratrice, tra il suo appello e la sua offerta e l'azione di Gesù, la sua parola. Come la Sapienza anch'egli è rifiutato. Sicché Gesù appare come figlio della Sapienza, come suo profeta ma, soprattutto, come personificazione stessa della Sapienza (cf. *Lc* 11,49; *Mt* 11,19; *1 Cor* 1,24). Paradossalmente la contiguità alla Sapienza, al suo accorato prendersi cura d'Israele, è in *Lc* 13,34 (e nel brano parallelo di *Mt*) affidata all'umile metafora della chiocciola. Così, femminilmente, secondo un'immagine fa-

⁷⁹ *Ivi*, p. 149.

⁸⁰ Presente nel libro dei *Proverbi*, è soprattutto presente nella letteratura deuterocanonica del libro della Sapienza, di Baruch, del Siracide.

miliarissima ai suoi interlocutori, Gesù ha tentato di raccogliere attorno a sé l'Israele incredulo, quello stesso che la Divina Sapienza ha invitato al suo "banchetto" (cf. *Prov* 9,1 ss.).

Indubbiamente l'offerta della Sapienza, la fenomenologia del suo agire importa una flessione al femminile di un ruolo di assistenza e di cura. Ma importa anche, è innegabile, una flessione di questi ruoli secondo una autonomia che erode la stereotipia biologica della funzione. La Sapienza e Cristo-Sapienza si offrono provocatoriamente alle donne offrendo loro un paradigma autorevole di realizzazione di sé e di interferenza attiva sul corso della storia ben altra dalla stereotipia unidirezionale del modello materno⁸¹.

L'interpellanza delle donne e la femminilità del Logos-Sophia convergono dunque nell'identificazione di un modello dialogico e inclusivo che ha nel discepolato la chiave reinterpretativa del disegno del principio definitivamente risanato. Non a caso l'esemplarità di Maria, verso l'umanità nuova di cui è prototipo, è affidata al suo farsi "discepola", al suo aderire oltre la maternità biologica ai valori liberanti e inclusivi del discepolato.

5. Maria crocevia tra il femminile, la guarigione e la domanda enfaticizzata e ipostatizzata di una partecipazione alla potenza salvifica di Cristo nello Spirito

Crediamo appaia in tutta chiarezza come sia impossibile dismettere il femminile e la sua interpellanza. Nell'antropomorfismo, che connota la rappresentazione del divino, maschile e femminile sono strettamente e indissolubilmente congiunti. Il dichiarato tentativo, che ha caratterizzato gran parte della tradizione teologica occidentale, di produrre una immagine neutra e asessuata di Dio ha prodotto, in tutta contiguità all'orizzonte patriarcale, una lettura riduttiva e unilaterale di Dio. Contro una testimonianza biblica in cui i temi del femminile interagiscono attivamente nella

⁸¹ Cf. RAMEY MOLLENKOTT V., *Dieu au féminin. Images féminines de Dieu dans la Bible*, Paris 1990.

rappresentazione di Dio, certa tradizione teologica in Occidente ha cercato semplicemente di rimuovere il femminile, ipostatizzato come negatività, incompiutezza, limite. Malgrado ogni sforzo, proprio per le regole stesse della simbolizzazione umana che necessita in un modo o nell'altro una globalità antropologica inclusiva, nella tradizione cristiana Maria ha costituito una valvola di sicurezza, un correttivo alla dichiarata esclusione della donna dall'orizzonte attivo della fede e della riflessione di fede.

Su Maria è stata caricata l'eredità pre-cristiana del femminile-divino. A lei è stato appropriato il femminile sotteso alla manifestazione economica dello Spirito e lo stesso femminile sotteso al mistero del Verbo. Potremmo altrettanto agevolmente mostrare come, nel mutare epocale, ella sia stata considerata complementariamente allo stesso Dio Padre, la cui onnipotenza trova nella sua intercessione un correttivo misericordioso.

Tutto ciò interferisce con la considerazione della salvezza, della guarigione e della salute.

Prenderne atto non vuol dire minimizzare la figura di Maria, svuotarla di significato. Non si tratta di negarle una funzione salvifica, una funzione salutare o guaritrice. Si tratta piuttosto, al di là dell'enfasi e dell'equivoco culturale, di avvertire la forza rivoluzionaria che il dire Maria in questi termini comporta.

L'essere Maria una donna, impone necessariamente una verifica di ciò che le è proprio nell'orizzonte del femminile. Impone una verifica di ciò che suggerisce la proiezione del femminile nel mistero stesso di Dio e delle divine persone.

5.1. *Relativamente alla salvezza ultima e trascendente*

Maria si iscrive nel disegno della salvezza nella sua accezione teologica più forte. Manifesta nella sua identità di soggetto femminile la possibilità da Dio offerta all'umanità intera perché ne accolga la parola d'alleanza. Il suo sì all'incarnazione coopera alla salvezza del corpo di Cristo che ella per la sua parte genera. Certo ella genera l'umanità del Figlio di Dio. Ma nel mistero della redenzione si dà continuità tra il corpo storico e il corpo

glorioso, di cui sono membra quanti, resi a lui con-formi, sono con lui consopolti e in lui risorti. Il corpo di Cristo che è la chiesa non ha alcuna realtà al di fuori dell'unico corpo del Signore glorioso. La sua "seconda venuta" allora avrà compiutezza quando il corpo glorioso avrà raggiunto la sua pienezza.

Il mistero dell'unico corpo, del Cristo secondo la carne e del Cristo secondo la gloria, chiama, dunque, in causa Maria. Innanzitutto come creatura a sua immagine, a lui conforme, perciò partecipe della sua stessa mediazione salvifica. Maria concorre alla salvezza perché membro essa stessa del corpo di Cristo che è la chiesa. Ma vi concorre nel suo generare nella carne quel corpo che si trasforma e si dilata in corpo della gloria. Ella appartiene al popolo messianico portatore del sacramento di salvezza ed esercita, insieme, la sua personale e specifica funzione che è "speciale materna subordinata"⁸².

L'impatto con il mistero della redenzione, l'esserne al centro in forza dell'assenso prestato a Dio che la interpella, la lega indissolubilmente alla salvezza. Ella è a un tempo madre della salvezza e icona della salvezza. Cristotipia ed ecclesiotipia si intrecciano nella comprensione della sua funzione salvifica. Al suo generare il Verbo della carne – *caro salutis est cardo*⁸³ – corrisponde la sua stessa glorificazione corporea. Madre del corpo del Cristo nella carne, nella sua piena partecipazione alla carne glorificata e transignificata del suo stesso figlio ella è icona escatologica della chiesa (cf. LG 68).

Nella identità mistico-sacramentale dell'unico corpo, nella compenetrazione della *communio sanctorum* tutto ciò importa il protrarsi della sua sollecitudine verso il corpo del Figlio di cui è essa stessa membro "sovremenente e del tutto singolare" (LG 53). La partecipazione alla gloria potenzia il suo ruolo di cura, il suo "servizio". Intimamente congiunta al mistero del Figlio, Maria continua ad additarlo quale soggetto e oggetto della salvezza.

⁸² Cf. *Redemptoris Mater*, 38-39.

⁸³ TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum*, 8, 6-7.

5.2. *Relativamente alla salute come bene e qualità della vita*

Se la funzione di Maria come indicatrice, rivelatrice del Figlio tocca il mistero della salvezza nella sua identità e spessore ultimo, non va dimenticata la contiguità di Maria alla salute come qualità della vita, al benessere come valore esso stesso.

Al di là dello spessore simbolico che in esse assegna a Maria la funzione di disvelare ai discepoli l'identità messianica del Figlio, le nozze di Cana, tra le pericopi evangeliche, ce la mostrano solidale ai valori dell'esistenza, alla gioia, al benessere, al potenziamento della qualità della vita perseguita addirittura nella gratificazione conviviale.

Di Gesù stesso è attestata la sensibilità agli aspetti conviviali, agli aspetti gratuiti e gratificanti della vita. Certo di ognuno di essi può essere data – e occorre dare – una interpretazione simbolica. Ma il ritrovarsi a mensa⁸⁴, l'essere accusato d'amare la compagnia dei beoni (cf. *Lc* 7,43); l'accettare l'offerta costosa e non strumentale di una ampolla d'olio profumato (cf. *Mc* 14,3-9); il gusto dell'amicizia di uomini e donne (cf. *Gv* 11); la partecipazione a una festa di nozze (cf. *Gv* 2,1-11) sono tutti elementi che disegnano una simpatia di Gesù verso questi valori della vita umana. Il suo modello non è programmaticamente rinunciatario. C'è piuttosto un valutazione positiva di tutto quanto potenzia la qualità della vita. Lo stesso carisma di guarigione – che è, non dimentichiamolo, per la salvezza – importa l'assunzione solidale dei beni della vita e del bene della salute secondo quell'antropologia globale che è propria alla cultura di Israele.

Maria, dunque, è anch'essa attenta alla salute e alla qualità della vita. Talmente attenta da farsi carico del vino che non c'è più, per citare l'esempio più evidente della sua sollecitudine esemplare. Lo stesso assistere Elisabetta, nella sua gratuità – nota causticamente la Magli che una ragazza-madre ha poco di che aiutare una parente anziana e gravida⁸⁵ –

⁸⁴ Sono davvero innumerevoli le contestualità evangeliche che vedono Gesù stare a mensa con i suoi, o essere ospite di qualcuno. Così come innumerevoli sono i luoghi parabolici relativi al banchetto nella significazione escatologica del regno.

⁸⁵ Cf. *La Madonna*, Milano 1987, pp. 77-81.

orienta verso un modulo che guarda alla qualità della vita e non solo alla vita nella sua necessità biologica.

In questo suo farsi carico è ovviamente presente ed evidente la sua identità femminile. C'è il permanere culturale della donna al principio come al termine della vita. Ma c'è soprattutto una solidarietà diffusa, un farsi carico degli interlocutori impliciti ed espliciti, un farsi carico del "prossimo" nel senso più proprio e immediato che assegna a Maria di Nazaret i caratteri tutti del modello esistenziale. Che questa sua attenzione solidale resti non solo immutata ma addirittura potenziata nella beatitudine che la vede partecipe, corporalmente partecipe, della gloria del Figlio, inerisce al mistero della *communio sanctorum*. La morte non l'incrina, se mai la perfeziona, nell'orizzonte definitivo e pieno dell'essere "presso il Signore" (*2 Cor* 5,8; cf. *1 Ts* 4,17; *Fil* 1,23; ecc.).

Sappiamo come il culto di Maria scaturisca, in tutta contiguità al culto dei martiri, dalla celebrazione del suo "transito" come *dies natalis*. Il suo accomiarsi dal mondo non celebra la dismissione della solidarietà di grazia all'interno del corpo del Signore, piuttosto la ratifica. La celebrazione del *dies natalis* di Maria importa inoltre la transitività su di lei di quella contiguità martirio-guarigione già presente nell'immaginario cristiano. Luogo teologico della compenetrazione attiva delle membra, la comunione dei martiri e dei santi importa la fede attiva circa un potere di intercessione, circa un farsi carico della vita di quanti rimangono nella condizione di *viatores*.

La vita beata non dismette la sollecitudine verso le membra peregrinanti. La vergine Maria non dismette la sua solidarietà alle membra del corpo del suo Figlio. Il farsi carico della qualità della vita permane, dunque, sia che lo si ancori al suo esperito "femminile", sia che lo si collochi nella funzionalità ecclesiale di Maria, nella mutualità che intercorre tra le membra dell'unico corpo del Signore.

5.3. *Relativamente alla malattia come attentato alla qualità della vita*

Se il suo farsi carico si piega sugli aspetti ottimizzanti la vita, a maggior ragione se ne evince la cura di tutto ciò che offende la qualità della vita. La

malattia, la sofferenza, il dolore non sono e non possono essere assunti come valori. Epifenomeno della lacerazione e del sovvertimento primordiale esprimono la limitatezza della creatura e proprio perciò chiedono d'essere sanati.

Maria come donna appare al centro di questo potere di sanazione. È associata immediatamente al Figlio. E benché non ci sia nulla nella tradizione canonica che avalli un suo potere di guarigione, è giocoforza intenderla essa stessa come "guaritrice".

Abbiamo già colto la contiguità tra il femminile e la guarigione, tra la domanda di un femminile divino e il potere taumaturgico che ne consegue. Maria sta al cuore di questa fenomenologia complessa; al cuore di questa domanda. In ogni caso si mostra come donna in tutto coerente alla aspettativa culturale del femminile anche nella capacità di porre rimedio alla malattia e alla infermità nel tramite (anche taumaturgico) della guarigione.

Maria come ogni donna è iscritta nella parabola della vita. Sta là dove comincia la *kenosis* del Verbo e la dove la *kenosis* per così dire si compie. Maria è presente allo scacco, alla umiliazione estrema del Figlio di Dio. Sta ai piedi del suo patibolo infamante. Ne accoglie le ultime parole. Probabilmente ne accoglie tra le braccia il corpo staccato dalla croce.

Il suo potere di guarigione, quel potere che la comunità nel tempo le attribuisce e che gli infiniti luoghi di culto attestano, è ora tutt'uno con la partecipazione alla potenza di quel corpo glorioso di cui come ogni cristiano, ogni unto di Spirito Santo, ella, sin dal principio, fa parte.

Il potere di guarigione che è di Maria è potere partecipato che le deriva dal Figlio. Egli ha annunciato che i "suoi" avrebbero compiuto le sue opere e anche di maggiori. L'esclusione delle donne dalla soggettualità ecclesiale, la riserva reiterata circa la loro stessa soggettualità carismatica, attiva e potenza la comprensione di lei nel segno della potenza guaritrice. La sua immediata contiguità al divino la carica del potere ancestrale della "dea".

Il suo potere di guarigione si irradia così secondo una fenomenologia molteplice, mai dismessa. È guarigione in senso antropologico globale. Importa sempre una grazia restituita, una sanazione integrale del soggetto, la sua scoperta del primato di Cristo Salvatore e Salvezza.

IV. LA DONNA MARIA TRANSIGNIFICA NELLA SUA UMANITÀ FEMMINILE LA MUTUALITÀ DONNA-VITA / QUALITÀ DELLA VITA E SOPRATTUTTO LA MUTUALITÀ FEMMINILE-DIVINO / FEMMINILE-SALVEZZA

Sicché possiamo concludere additando la donna Maria come colei che transignifica nella sua umanità femminile la mutualità archetipa di donna e vita, di donna e salute in tutti i suoi aspetti. Ma soprattutto Maria mostra l'ineludibile legame tra femminile e divino, femminile e salvezza.

È questo il messaggio che la locuzione "*salus infirmorum*" presenta. Non si tratta semplicemente di interpretare Maria come colei che interagisce e ci ottiene la salute, la guarigione dalla malattia e dall'infermità. Si tratta invece, al di là dell'"infermità", di leggere la provocazione globale che essa importa. Il problema vero non è la "infirmas", ma la "firmitas", la partecipazione al mistero di Dio, alla stabilità irreformabile di quella stessa vita che, sin dal principio, ci viene promessa e che, nella pienezza della storia, il Figlio ci partecipa in tutto assumendo la nostra parabola esistenziale, morte e peccato inclusi (cf. 2 Cor 5,21).

Maria veicola i temi femminili di questa *kenosis*. Diventa essa stessa ipostatizzazione culturale della potenza guaritrice, della *firmitas* del Figlio divino e dello Spirito.

Il tema della "*salus infirmorum*" se ci conduce, né può essere diversamente, alla domanda immediata e minima della salute, della guarigione, dei beni della vita, disvela, dunque, la necessità d'avvertire già compiuta e consumata, creaturalmente consumata l'*infirmas* nella *firmitas*. Maria, la donna, la cui contiguità culturale alla vita è iscritta nel mistero di una corporeità feconda, diventa così manifesto di una umanità transignificata e potente. La divinizzazione è coerente alla potenza trasformante per Cristo e nello Spirito, sino quasi a sostituirli, a rappresentarli in quella disattesa aspettativa che chiede di declinare ogni aspetto dell'esistenza e lo stesso principio divino nella polarità e globalità antropologica del maschile e del femminile. La *firmitas* di Maria si fa carico della domanda di un femminile divino così, paradossalmente, per altra via portando il femminile al cuore del mistero stesso di Dio.

Riscoprirli come "*salus infirmorum*", nella comprensione altra di questo dinamismo suppletivo, vuol dire innanzitutto coglierli come corifea di una umanità solidale al Padre per il Verbo nello Spirito. Nuova creazione, nuova creatura, icona della chiesa, Maria ci appare non solo nella sua contiguità alle donne quanto nella valenza attuativa di quella compenetrazione di maschile e femminile che sta al cuore dello stesso mistero trinitario nella sua manifestazione economica.

La "*salus infirmorum*" importa prepotentemente l'affermazione della vita e dei valori della vita e la perenne contiguità della donna ai valori della vita, salute e guarigione incluse. Importa però soprattutto l'affermazione del maschile e del femminile come comunione integrata e integrale che ha quale manifesto Colui nel quale non c'è più "né (oudé) maschio e (kai) femmina" (*Gal 3,28*). Come è più volte stato sottolineato, non si tratta di ipotizzare la perdita della differenza, quanto di risanarla nel suo carattere irriducibile di sopraffazione iscritta nella condizione post-lapsaria (cf. *Gen 3,16-19*).

La "*salus infirmorum*" è, anche sotto questo profilo, il manifesto prolettico della umanità e della donna nuova, così come è il manifesto di un divino di cui è icona polimorfa e multipolare la diade umana, l'intera umanità ormai guarita, risanata, redenta e riconciliata per Cristo nello Spirito.