

*Documenti del Concilio Vaticano II*

- AA Decreto sull'apostolato dei laici «Apostolicam actuositatem»  
 AG Decreto sull'attività missionaria «Ad gentes»  
 CD Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi «Christus Dominus»  
 DH Dichiarazione sulla libertà religiosa «Dignitatis humanae»  
 DV Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione «Dei verbum»  
 GE Dichiarazione sull'educazione cristiana «Gravissimum educationis»  
 GS Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo «Gaudium et spes»  
 IM Decreto sui mezzi di comunicazione sociale «Inter mirifica»  
 LG Costituzione dogmatica sulla Chiesa «Lumen gentium»  
 NAE Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane «Nostra aetate»  
 OE Decreto sulle Chiese orientali cattoliche «Orientalium Ecclesiarum»  
 OT Decreto sulla formazione sacerdotale «Optatam totius»  
 PC Decreto sul rinnovamento della vita religiosa «Perfectae caritatis»  
 PO Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri «Presbyterorum ordinis»  
 SC Costituzione sulla sacra liturgia «Sacrosanctum concilium»  
 UR Decreto sull'ecumenismo «Unitatis redintegratio»

*Altri documenti, libri o collezioni*

- MC Esortazione apostolica di Paolo VI «Marialis cultus» (2-2-1974)  
 MD Lettera apostolica di Giovanni Paolo II «Mulieris dignitatem» (15-8-1988).  
 NDM Nuovo dizionario di mariologia (a cura di S. De Fiores e S. Meo), Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1985.  
 PG Patrologiae cursus completus... Series graeca et orientalis, ed. J. P. Migne, Parigi 1857-1886.  
 PL Patrologiae cursus completus... Series latina, ed. J. P. Migne, Parigi 1844-1864.  
 RM Enciclica di Giovanni Paolo II «Redemptoris Mater» (25-3-1987).

Segle e citazioni bibliche sono tratte da *La sacra Bibbia* della CEI, editio princeps 1971.

MARIALOGIA MANUALISTICA (1900 - 1962):  
 MARIA NEL MISTERO DI CRISTO

Nel panorama della produzione bibliografica mariana del nostro secolo<sup>1</sup> si distinguono i trattati di mariologia, composti analogamente ai manuali in uso nelle scuole di teologia. Da essi, che affrontano in modo diretto e sistematico il discorso mariano, è opportuno cominciare come da base imprescindibile e termine di paragone di ogni ulteriore sviluppo variegato della mariologia contemporanea.

I. Origine del trattato sistematico circa Maria

Fin dai primi secoli la Chiesa ha puntato lo sguardo investigativo sulla Madre di Gesù, parlandone in una trattazione specifica o in più ampio contesto teologico<sup>2</sup>.

Per comprendere nella loro origine i trattati mariologici del XX secolo occorre rifarsi all'epoca post-tridentina, quando inizia il cosiddetto movimento mariano:

«Il movimento di cui si tratta fa pensare al sollevamento di un'ondata sulla riva del mare. Vi è senza dubbio una spinta negativa: la preoccupazione di reagire contro i dubbi sollevati dal protestantesimo, per vendicare l'onore della Vergine. Ma la reazione supera la polemica, onde la preoccupazione costruttiva predomina. Vi è un desiderio di conoscere meglio la Vergine e di glorificarla in tutti i modi»<sup>3</sup>.

L'intento apologetico in difesa della 'causa di Maria' dagli attacchi dei protestanti ispira la celebre opera mariana di S. Pier Canisio (1521-1597) *De Maria Virgine incomparabili*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Gli scritti mariologici contemporanei sono numerosi, anche se di vario livello. Nei 7 volumi della *Bibliografia mariana* (Roma, 1950-1988), G. M. BESUTTI ha catalogato 39.597 articoli o libri che trattano ex professo di Maria nel periodo 1948-1984.

<sup>2</sup> Per l'evoluzione semantico-strutturale del discorso su Maria dal NT fino ai nostri tempi, cfr. S. DE FIORES, *Mariologia/mariologia*, in NDM pp. 896-904.

<sup>3</sup> R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma, Edizioni paoline, 1983, p. 127.

<sup>4</sup> P. CANISIUS, *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta libri quinque*, Ingolstadt, 1557. L'opera è riprodotta in J. BOURASSÉ, *Summa aurea de laudibus beatissimae Virginis Mariae*, t. 8, cc. 614-1459; t. 9, cc. 13-407.

## 1. L'OPERA DI F. SUAREZ († 1617)

La preoccupazione costruttiva prevale invece in Francesco Suarez (1548-1617), considerato il fondatore della mariologia sistematica<sup>5</sup>. Il proposito di comporre un trattato completo e logicamente strutturato su Maria appare in lui già nel 1584-1585: commentando nel Collegio romano la *Summa theologia* di s. Tommaso, Suarez compone 24 dispute dal titolo *Quaestiones de beata Virgine*<sup>6</sup>. Queste, ridotte a 23, vengono incorporate nella grande opera di Suarez, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae, tomus secundus, Mystera vitae Christi*, pubblicata nel 1592<sup>7</sup>.

Suarez è cosciente di introdurre un'innovazione nel metodo tradizionale quando dichiara di voler «intraprendere una trattazione completa e abbondante circa la beata Vergine»<sup>8</sup>. E in realtà egli amplia il discorso su Maria portando le 11 questioni della *Summa* di s. Tommaso (p. III, q. 27-37) a 23 dispute logicamente connesse. Infatti Suarez concepisce una costruzione sistematica del trattato sulla beata Vergine *ad instar* di quello riguardante Cristo: come fondamento della cristologia è la divinità di Cristo, così la dignità di Madre di Dio è il «fondamento» di tutto ciò che dirà di Maria (disp.I). Dopo aver seguito l'ordine di s. Tommaso circa la perpetua verginità e la vita di Maria dall'annunciazione all'inizio della vita pubblica di Cristo, Suarez procede per proprio conto trattando dell'aumento della grazia in Maria, della sua glorificazione e del nostro culto verso di lei (adoperando la parola 'adorazione' in senso largo).

<sup>5</sup> Cfr. J. A. DE ALDAMA, *Piété et système dans la mariologie du docteur eximius*, in *Maria* (DU MANOIR), t. II, pp. 975-990; *Mariologia y teologia*, in *Estudios marianos* 26 (1965) pp. 6-11; *Un resumen de la primera mariología del P. Francisco Suarez*, in *Archivo teológico granadino* 15 (1952) pp. 293-337; G. NEYRON, *La théologie mariale de Suarez*, in *Revue apologetique* 29 (1933) n. 579, pp. 665-685; J. M. BOVER, *Suarez mariólogo*, in *Estudios eclesiásticos* 22 (1948) pp. 300-337; J. M. MORÁN, *De mysterio Jesu Christi et suae Matris... secundum conceptionem theologicam P. F. Suarez S. J.*, Universidad pontificia de Comillas, 1957, pp. 36.

<sup>6</sup> *Ex quaestionibus P. F. Suarez de beata Virgine*, ms. 3571, Gesuit. 1.442, fol. 501-510, Roma, Biblioteca nazionale.

<sup>7</sup> Citiamo l'edizione del 1605, Venetiis, apud Societatem Minimam. La trattazione delle 23 questioni su Maria in contesto cristologico è contenuta nelle pagine 1-225.

<sup>8</sup> «...in animo est integram, ac copiosam de Beata Virgine tractationem instituire, ab eius dignitate, et praedestinatione usque ad ultimam exaltationem rem totam arcessendo, et omnia mysteria, quae in illa Deus operatus est, et omnes gratias, merita, scientiam, omnemque illius perfectionem diligenter perscrutando» (*ivi*, Praefatio, p. 1).

Poiché l'intera costruzione mariologica del cattolicesimo post-tridentino verrà contestata come arbitraria innovazione rispetto al messaggio biblico e alla tradizione o addirittura come falsificazione della verità cristiana<sup>9</sup>, è necessario esaminare con attenzione il momento suareziiano che dà la svolta agli studi mariologici dei secoli seguenti.

Suarez afferma che nello sviluppo da lui operato nella trattazione dei misteri di Cristo egli è stato mosso da gravissime motivazioni («gravissimae me rationes compulerunt»):

A. L'esigenza di superare la sproporzione esistente tra la dignità della beatissima Vergine e la brevità del discorso a lei riservato dalla consuetudine scolastica<sup>10</sup>. Suarez reputa che evitare una più diffusa trattazione circa Maria renderebbe negligenti «nel raccogliere le ricchezze che la divina Bontà ha come effuso nei misteri» della vita e morte di Gesù Cristo.

B. La speranza di saldare predicazione, pietà e teologia, sottoponendo la pratica religiosa al rigore della verità e integrando la teologia alla vita; Suarez è infatti convinto che «la pietà senza la verità è deficiente, e la verità senza la pietà è sterile e vuota»<sup>11</sup>.

C. La necessità cristologica — sulla quale Suarez insiste per esigenza strutturale — di comprendere la generazione del Verbo nel tempo mediante la previa conoscenza della Madre:

«Giustamente egli [s. Tommaso] inizia a disputare di lui [Cristo Signore] con la conoscenza della Madre di Dio. Questa trattazione infatti era sommamente necessaria come complemento di tale soggetto. Poiché come l'eterna processione di Cristo non può essere creduta senza la fede nell'eterno Padre, così la sua generazione temporale, che eb-

<sup>9</sup> K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, 1/2, p. 157. Cfr. B. GHERARDINI, *Maria nella concentrazione cristologica di Karl Barth*, in *Sacra Doctrina* 18 (1973), nn. 69-70, pp. 323-335.

<sup>10</sup> «Ecquis enim tam erit in dicendo ieiunus, vel in scribendo inops, ut de amplissima dignitate, de moribus excellentissimis, de admirabili vita, et gratia beatissimae Virginis dicturus, brevi id, et compendioso sermone percurrat? Mihi profecto hoc in genere saepe visa est Theologia nostra (ut modeste dicam) brevis admodum, et concisa cum materiae dignitas, et amplitudo cum summa voluptate eruditione, atque utilitate coniuncta, longe aliud a viro theologo postulare suo veluti iure possit» (F. SUAREZ, *Commentariorum...*, o.c., Totius operis argumentum ad lectorem, p. a/3).

<sup>11</sup> «Quo fortasse illud assequemur, ut et qui in sacris templis abdita mysteriorum arcana pro concione explicant, animisque audientium defigunt: et qui in scholis acriori disputatione eadem perscrutantur, id efficiant diligentius, veritatis rigore observato: ita ut et pietas a veritate fulciri, et veritas possit pietatis dulcedine utilius investigari. Est enim sine veritate pietas imbecilla, et sine pietate veritas sterilis, et ieiuna» (*ivi*).

be inizio dalla madre senza padre, non si può capire senza la previa conoscenza della medesima Madre di Dio. La conoscenza dell'effetto suppone infatti la conoscenza della causa. E poiché la b. Vergine ha generato Cristo come uomo, sotto questo aspetto bisogna che ella sia causa di lui. Rettamente pertanto per conseguire la scienza circa il figlio, si prepara la via con la conoscenza della madre; né si potevano separare nella trattazione quelli che sono talmente congiunti e dal sangue e dall'amore, né era giusto tacere della Vergine in un tanto lungo discorso su Cristo»<sup>12</sup>.

La trattazione circa Maria sorge fondamentalmente per Suarez all'interno del discorso cristologico, come premessa o complemento necessario alla conoscenza di Cristo. Tale conoscenza è unita coerentemente all'amore: al riconoscimento del posto che Cristo e sua madre occupano, segue l'amore cui siamo tenuti<sup>13</sup>.

D. Superare infine il luogo comune che relega fuori dalla teologia il discorrere di Maria,

«sia perché se ne occupano brevissimamente i dottori della scolastica, sia perché esso non può basarsi su sicuri principi teologici, ma solo su probabili ragioni o pie congetture»<sup>14</sup>.

Per Suarez infatti, dopo la conoscenza di Dio, non esiste un'altra più utile e degna del teologo, fonte di gioia e adeguata alla pietà che la conoscenza approfondita della grazia e della gloria della beata Vergine. E dall'altra parte egli dichiara di non capire perché mai i teologi disquisiscano tanto accuratamente degli angeli e non debbano con maggiore impegno trattare della regina degli angeli, la cui conoscenza può essere maggiore e più certa di quella dei medesimi angeli. Suarez termina la prefazione sfatando il pregiudizio che la dottrina circa Maria «non abbia un fermo fondamento nella teologia», rimandando espressamente alla Bibbia, che contiene virtualmente tutto ciò che può dirsi della Vergine, alla tradizione e ai concili, alle ragioni e convenienze teologiche<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *Ivi*, Praefatio, p. 1. Di tutto il brano riteniamo nel dettato originale la frase: «Recte igitur ad scientiam de filio consequendam, per matris cognitionem paratur via».

<sup>13</sup> «... ut Christus dominus, sanctissimaque eius mater eo loco a nobis habeantur, eo diligantur amore; quo vel ipsi digni sunt, vel nos reddere arctissime tenemur obstricti» (*ivi*, Totius operis..., p. a/3 v.).

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 1.

<sup>15</sup> «...in novo testamento pauca quidem verba de Virgine scripta sunt... In illis vero paucis, eisque gravissimis, quaedam praecipua capita indicata sunt, quae omnia quae de Virgine dici possunt, virtute continent» (*ivi*, p. 2).

Quest'ultimo luogo teologico è molto accentuato da Suarez, come strumento per giungere a percepire «molti misteri e privilegi della Vergine, non tramandati dalla Scrittura e da una certa tradizione»; con esso è posto un principio di cui la mariologia sarà tentata perennemente di abusare staccandosi dal dato rivelato.

## 2. LA «MARIOLOGIA» DI P. NIGIDO († ca 1640)

Le esigenze di sistematicità presenti in Suarez sono accolte e realizzate con nuovo impegno e con inedite prospettive dal teologo siciliano Placido Nigido, autore della prima «mariologia». Rimasto pressoché ignoto per tre secoli<sup>16</sup>, oggi si comincia a considerarlo con maggiore attenzione come geniale iniziatore del trattato di «mariologia»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> La voce 'Nigido' è assente dalle moderne enciclopedie sia laiche che religiose (per esempio, dall'*Enciclopedia italiana Treccani* e dall'*Enciclopedia cattolica*). Anche la *Summa aurea* di J. BOURASSÉ lo ignora lungo i suoi 13 volumi. Lo ricordano invece le fonti siciliane: R. PIRRUS, *Not. Eccl. Syracus.*, p. 243, e *Not. Eccl. Mazar.*, p. 560; A. MONGITORE, *Bibliotheca sicula*, Palermo 1708, t.2, pp. 186-187; G. M. MIRA, *Bibliografia siciliana*, Palermo 1881, t. 2, pp. 131-132. Nigido non è sfuggito al grande bibliografo mariano suo contemporaneo I. MARRACCI, *Bibliothecae marianae... pars secunda*, Romae, Typis F. Caballi, 1648, che lo recensisce due volte: «NICOLAUS NIGIDVS, natione Siculus, patriâ Maenenfis, Sacrae Theologiae Doctor eruditus, litterisque non minùs, quàm pietate illustris; memoriam sui ad posteros propagavit, charitis commitendo. *Summa Sacrae Mariologiae Tractat.*I. excusum Panormi apud Antonium de Franciscis anno Salutis 1611 (=1602?), quo ipse clarebat» (p. 174).

«PLACIDVS NIGIDVS, natione Siculus; Vir tum doctus, tum deotus, tumquè etiàm Spiritualibus laboribus intentus; Gloriosae Virginis Genitricis Dei Mariae se se praecorem, ac laudatorem eximium comprobavit, scribendo. In *Cantica Canticorum de B. Virgine expositionem*. Romae apud Bartholomeum Zannetum anno 1616, in 4. *Sermones in diebus expectationis Partus Virginis Dominae*. Ibidem.

*Mariale, seu de Deotione ergà Virginem Dominam*, in *IV. opuscula digestum*. Panormi apud Angelum Orlandi 1623. in fol.

Alia etiàm de Beatâ Virgine meditabatur, quae non dùm venerunt ad manus. Opusculo enim 4 Marialis, sermone ultimo, se Deo fauente daturum promittebat *Volumen integrum de Pulchritudine, Regno, et Gratiâ et virtutibus ipsius Virginis*, quod an praestiterit, hactenus mihi non constat. Vivebat anno salutis 1625» (pp. 305-306).

Ho trovato finora che un altro contemporaneo di Nigido cita due volte la sua *Summa sacrae mariologiae pars prima* a proposito della «dignitate maternitatis Dei in seipsa», cioè H. LYRAEUS, *Trisagion marianum*, Antwerpiae 1648, pp. 183 e 384.

<sup>17</sup> Nigido non è citato da nessuno - a quanto risulta - dei mariologi del nostro secolo. Fanno eccezione due di essi: G. M. ROSCHINI, *Dogmatica mariana*, in *Marianum* 1 (1939) 1, p. 31 (cita Nigidius Placidus S. J., *Summa Mariologiae*, 1602) e ugualmente in *Mariologia*, t. 1, Romae, Belardetti, 1947, p. 30; nel t. 2/1 della stessa opera cita il Commento del cantico dei cantici del Nigidius (p. 128); e R. LAURENTIN, *Maria*

Placido Nigido è nato a Mineo (Catania) verso il 1570. Entra nella Compagnia di Gesù nel 1586, da cui esce probabilmente per motivi di salute nel 1613, dopo aver compiuto gli studi a Monreale ed a Messina e aver risieduto a Mineo, Siracusa, Monreale e Palermo. In questa città trascorre il resto della sua vita come sacerdote diocesano, testimoniando pietà, erudizione e amore della solitudine: si ritira per qualche tempo nella chiesa di S. Maria di Oreto, dove scrive alcune sue opere mariologiche. Muore a Palermo verso il 1640<sup>18</sup>.

Delle opere di Placido Nigido<sup>19</sup> ci interessa soprattutto *Summae sacrae mariologiae pars prima*, Panormi, apud I. A. De Franciscis. 1602, p. 259 (+indice)<sup>20</sup>, pubblicata sotto il nome di Nicola suo fra-

*ecclesia sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1952, p. 201: cita «NICOLAS NIGIDO, *Summa sacrae mariologiae*, Panormi (J. A. de Franciscis) 1602» come creatore «du mot qui va servir à désigner la théologie de la Mère de Dieu: *Mariologie*». Il merito di aver sottolineato l'importanza di Nigido va ascritto al gesuita A. SEGOVIA, *Nota sobre el autor y el contenido de la primera «mariologia»*, in *Estudios eclesiásticos*, vol. 35, pp. 287-311. (Estratto: Madrid, Ed. Fax, 1960, pp. 1-25). Le opere di Nigido sono entrate anche nella voce *Mariologia/Mariologia* del NDM, pp. 900-901. Tre di esse (La Mariologia, il Mariale e il Commento al Cantico dei Cantici) - grazie all'interessamento dei miei amici d. Andrea Di Grado, dell'istituto salesiano di Palermo, e d. Rosario Giordano, della diocesi di Patti - sono consultabili in fotocopia nelle biblioteche mariane di Dayton, di Banneux-Lovanio e del Marianum di Roma.

<sup>18</sup> Notizie desunte da A. SEGOVIA, *Nota...*, a.c., p.291. È da aggiungere un brano autobiografico che Nigido riferisce nel suo *Mariale*, opusc. III, p. 83, dove parla del suo ritorno da Roma nell'inverno dal 1612-1613 mediante pericolosissima navigazione e dell'accoglienza «summa humanitate... summa liberalitate» dei Frati riformati francescani del convento di S. Lucia di Palermo: ivi compone i *Colloquia ad venerabilem Dominam* inseriti nel *Mariale*.

<sup>19</sup> Le opere a stampa di P. NIGIDO sono le seguenti (oltre la Mariologia):

*In Cantica Canticorum expositio duplex, Verbalis sive Grammaticalis et Litteralis de Beata Virgine Domina cum sermonibus eiusdem auctoris in diebus expectationis partus eiusdem Virginis, Romae, apud Bartholomaeum Zannettum, 1617.*

*Sermones de expectatione partus B. Mariae, Romae apud B. Zannettum, 1616.*

*Mariale, seu de devotione erga Virginem Dominam in quatuor opuscula digestum...* Panormi apud Decium Orlandum, 1623.

*In Trenos, sive Lamentationis Jeremiae expositiones variae*, in 4°, Panormi, apud Alphonsum de Isola, 1628.

*De eruditione Sacrorum Concionatorum*, Panormi, apud Decium Cyrillum, 1630.

*Meditationes in aliquot Scripturae locis*, Panormi, apud Angelum Orlandum, 1623.

Nell'elenco degli inediti di Nigido (cfr. A. SEGOVIA, a.c., p. 294) si trovano i seguenti a carattere mariano:

*Meditationes in Deiparam Virginem Mariam.*

*De pulchritudine Virginis.*

*De nobilitate Virginis.*

<sup>20</sup> Di questa opera H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, Oeniponte, 1907, vol. 3, p. 655, segnala le edizioni del 1602 e del 1623 specificando «pars

tello. Come Suarez, che cita senza nominarlo, anche Nigido è consapevole di essere un pioniere («primus sine duce») proponendo di «congiungere la Mariologia alla divina Teologia»<sup>21</sup>. Egli ritiene «non infimo modo» di lodare la Vergine Madre il metodo filosofico procedente per questioni e articoli, che s. Tommaso applica alla trattazione su Dio (*Praefatio*).

Dove Nigido si distingue dalla tradizione scolastica e dallo stesso Suarez è nel reputare «molto utile, sommamente opportuno e, a causa della sua convenienza, in qualche modo necessario, che vi sia una trattazione separata e distinta circa la beata Vergine Maria». Mentre «tutti i teologi» (e tra essi il medesimo Suarez che aveva amplificato e reso più organico il discorso mariano) inseriscono la mariologia nello stesso trattato di teologia, Nigido propone una mariologia 'oltre' la teologia, cioè «fuori, distinta e separata da essa»<sup>22</sup>. Queste espressioni potrebbero far pensare ad una estrazione della mariologia dalla teologia per farla camminare su una via alternativa e parallela. Tuttavia tale interpretazione è aliena dal pensiero di Nigido, il quale stabilisce che la mariologia appartiene alla teologia come sua «parte insigne»<sup>23</sup>. La mariologia, pur distinta e separata come trattato, «è parte soggettiva della teologia e non in quanto tale, ma in quanto la beata

1 et unica». A. MONGITORE, *Biblioteca sicula*, o.c., p. 86 menziona «pars prima et secunda». Della seconda parte dell'opera di Nigido non si ha finora nessuna traccia.

<sup>21</sup> P. NIGIDO, *Summae sacrae mariologiae...*, o.c., dedica (senza paginazione). L'autore si ritiene scelto dalla Vergine per la nascita della mariologia: «Illa enim, cuius humilitatem respexit Dominus, ab humili ignotoque homine istarum de se lubricationum exordia nasci voluit» (ivi).

<sup>22</sup> Il pensiero articolato di Nigido riconosce con S. Tommaso la necessità dell'inserimento della trattazione mariologica nella teologia, ma preferisce una mariologia distinta e separata:

«Respondeo dicendum, quod tradere Sacram Mariologiam praeter Sacram theologiam, dupliciter possumus intelligere, vel praeter, id est extra distinctam, ac separatam ab illa, ut nobis nunc est animus facere; vel praeter, id est in tractatu ipso Theologiae, inserere, ut Theologi omnes faciunt; et non est dubium, quin hoc secundo modo necessarium est, ea necessitate, qua necessarium est tradere de matre ad perfectam filij cognitionem; quo pacto egit Sanctus Doctor. 3.P. antequam ageret de ingressu filij Dei in mundum. Sicut enim aeterna filij processio absque aeterni patris fide credi non potest, ita neque & comparari temporalis eiusdem generatio, sine praeuia matris consideratione. Caeterum & primo modo valde vtile est, decetque maximè, & est, propter id, quod decet, quodam pacto necessarium, vt habeatur de Beata Virgine Maria separata, ac distincta tractatio» (ivi, q. 1, a. 1, pp. 4-5).

<sup>23</sup> Per Nigido la mariologia è parte della teologia perché considera Maria «in ordine a Dio, o in quanto da lui è resa vaso ammirabile, opera insigne, o in quanto verso di lui è attratta dal suo profumo con lestissimo passo...» (q. 1, a. 3, p. 9). È «parte insigne» della teologia, poiché Maria «fa riferimento in certo modo insigne a Dio» (q. 1, a. 4, p. 11).

Vergine è riferita a Dio, la stessa mariologia fa riferimento alla teologia; ed è vero affermare che la sacra mariologia è teologia»<sup>24</sup>.

Come chiamare il trattato teologico su Maria?

Nigido scarta le dizioni *deiparologia* e *teotologia*, che limiterebbero il discorso mariologico e opta per il termine *mariologia* basato sul nome proprio della Vergine, analogamente al termine *teologia*<sup>25</sup>.

Precisato che «il soggetto di questa dottrina è la beata Maria, in quanto dice in certo modo insigne riferimento a Dio»<sup>26</sup>, l'autore dedica le questioni seconda e terza ai fondamenti biblici della mariologia, cioè alle profezie dell'AT e al Cantico dei cantici<sup>27</sup>.

Nigido si stacca da Suarez, obbligato dal tracciato della *Summa theologica* ad attenersi all'ordine cronologico, nella strutturazione del trattato di mariologia.

Dai lemmi di transizione (p. 61, 174-175, 209) ci è dato cogliere che Nigido procede alla conoscenza di Maria studiandola nelle sue cause secondo il metodo filosofico<sup>28</sup>. Egli si ferma alle cause esterne (efficiente e finale), pur annunciando la trattazione «sulla medesima Vergine in se stessa», cioè verosimilmente nelle sue cause interne (formale e materiale), che doveva costituire la seconda parte della mariologia di Nigido a noi non pervenuta<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *Ivi*, q. 1, a. 3, ad II, p. 10. Nell'a. 6 Nigido mostra come la mariologia possieda tutti i requisiti della teologia (pp. 13-15).

<sup>25</sup> *Ivi*, q. 1, a. 2, p. 6: «...theologia vocabulum, huius nostri exemplar, a nomine Dei communiore, et proprium formatum est».

<sup>26</sup> *Ivi*, a. 1, q. 5, p. 13.

<sup>27</sup> Nigido aveva accennato al NT che contiene pochi brani, ma onnicomprensivi circa Maria e da considerarsi come i principi più importanti della mariologia: «...quae sunt praecipua, & principia in Sacra Mariologia, ea habentur in libris Canonicis. Nimirum, quod sit mater Dei hominis, quod Virgo, quod conceperit de Spiritu Sancto, aliaque. Habentur autem tam pauca in Euangelio... Sed ea pauca, omnia continent. Illud vnum Mater Dei, quid est, quod non contineat?» (*ivi*, q. 1, a. 3, p. 9).

<sup>28</sup> «...principale intento di questa sacra dottrina è di comunicare la conoscenza della stessa beata Madre e ciò, ad imitazione di Platone, mediante tutte le cause. Pertanto tratteremo prima delle cause esterne, poi della medesima Vergine in se stessa. La considerazione delle cause esterne sarà bipartita. Per prima cosa infatti considereremo quelle efficienti o concernenti in qualche modo la causa efficiente, poi le cause finali...» (*Ivi*, q. 4, p. 61).

<sup>29</sup> Schematicamente, la Mariologia di Nigido appare così strutturata:

PARS PRIMA: COGNITIO MARIAE PER CAUSAS EXTERNAS

I. Per causas efficientes:

- |                      |       |                  |
|----------------------|-------|------------------|
| 1. <i>Naturales:</i> | q. IV | De parentibus    |
|                      | q. V  | De Joseph sponso |

### 3. LA «MARIALOGIA» DI V. CONTENSON († 1674)

Nella sua unica opera *Theologia mentis et cordis* pubblicata nel 1668-1669, il domenicano francese Vincent Contenson (1641-1674) dedica alla Vergine una «lunga e luminosa dissertazione»<sup>30</sup> dal titolo *Mariologia, seu de incomparabilibus Deiparae Mariae Virginis dotibus*<sup>31</sup>. Al contrario di Nigido, Contenson non adduce motivi che giustificano la parola 'mariologia' da lui coniata. Colloca però il «discorso circa Maria» a coronamento del Trattato sull'Incarnazione di Cristo<sup>32</sup> e lo struttura «secondo il quadruplice ordine della natura, grazia, gloria e unione ipostatica».

2. *Supernaturalem:*

	De Deo
q. VI	De nobilitate B. V. ut est opus Dei
q. VII	De nobilitate B. V. ut est filia Dei
q. VIII	De nobilitate B. V. ut est sponsa Dei
q. IX	De nobilitate B. V. ut est amica Spiritus Sancti
q. X	De nobilitate B. V. ut est ad Deum aliis titulis

II. Per causam finalem:

1. *De dignitate finis* (seu maternitatis Dei):

A. In seipsa:	q. XI	De dignitate maternitatis Dei in seipsa
B. In cognoscenti:	q. XII	De dignitate maternitatis Dei respectu potentiae cognoscendi
C. In effectibus:	q. XIII	De effectu intrinseco maternitatis Dei (= gratia)
	q. XIV	De effectu maternitatis Dei in aliis (= bonum)
	q. XV	De effectu extrinseco maternitatis Dei in Virgine (= de nominibus Matris Dei)
	q. XVI	De effectu extrinseco maternitatis Dei in nobis (= de cultu Matris Dei)

2. *De praedestinatione ad finem:*

q. XVII	De praedestinatione Matris Dei
---------	--------------------------------

3. *De consecutione finis:*

q. XVIII	De consecutione maternitatis Dei
----------	----------------------------------

PARS SECUNDA: COGNITIO MARIAE IN SEIPSA (solo accennata).

<sup>30</sup> C. DILLENCHNEIDER, *La mariologie de s. Alphonse de Liguori*, Fribourg (ecc.) 1931, t. I, p. 182. L'autore, tra i primi ad attirare l'attenzione sul pensiero teologico di Contenson circa Maria, cita l'edizione della *Theologia mentis et cordis* del 1875 intitolando la dissertazione 6 «Mariologia».

<sup>31</sup> Tale dissertazione verrà citata secondo l'edizione conservata nella biblioteca dell'Università Gregoriana: V. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis*, Lugduni, P. Borde et P. Arnaud, 1687, t. II, pp. 169-196.

<sup>32</sup> «Ergo ad tractatum de Christi Incarnatione coronamentum pertinet sermo de Maria» (*ivi*, p. 169)

Contenson passa pertanto in rassegna le prerogative di Maria, che sono numerose in ragione del principio medievale dell'onniconnessione<sup>33</sup>. Da quelle naturali, riguardanti la patria, l'età, i parenti di Maria..., il teologo domenicano procede alla considerazione di 12 prerogative concernenti la grazia di Maria (nel suo sorgere, crescere, grado, effetti...) e quindi all'esame dell'«immenso peso della gloria e felicità mariana» (p. 176). Tutto questo per Contenson è solo un preludio alla contemplazione «dell'eminatissima dignità» costituita dalla «maternitas Dei» (identica espressione di Nigido) e dalla verginità di Maria.

Con notevole lucidità speculativa, Contenson espone 15 prerogative della Madre di Dio: la relazione di maternità con il Figlio di Dio, la dignità semplicemente infinita, la parentela con la Trinità, una certa identità con Cristo, la potestà materna su di lui... Restando la valutazione che «essere madre di Gesù è il riassunto (epitome) di tutti gli elogi possibili» (p. 181), l'autore si interroga sul rapporto della maternità di Maria con la grazia santificante e risponde affermando la superiorità della prima sulla seconda in quanto essa «entra nell'ordine ipostatico», che è un ordine superiore alla figliolanza divina (p. 185). Contenson non dirime la questione più sottile se la maternità divina, considerata in se stessa prescindendo da tutti i doni ad essa connessi, sia formalmente santificante (Ripalda) oppure no (Suarez). Egli conclude che

«quella maternità, se non santifica immediatamente e formalmente, però santifica Maria radicalmente e remotamente e se è lecito così esprimersi - esigivamente, in quanto richiede e connaturalmente comporta il seguito completo di tutte le grazie che convengono ad una tanta madre»<sup>34</sup>.

Contrariamente all'uso scolastico, Contenson fa seguire ad ogni «speculazione» una «riflessione» d'ordine spirituale. Ad esempio, dopo aver trattato della maternità divina di Maria, egli aggiunge:

«La stessa persona che è Madre di Dio è madre dei cristiani: a tutti infatti nella [persona] di Giovanni è stato detto: *Ecco tua madre*»<sup>35</sup>.

Ne consegue una «speciale venerazione di iperdulia» (p. 180), ma anche un ardente amore verso Maria e una devota invocazione di lei.

<sup>33</sup> Accettando tale impostazione, Contenson afferma che Maria «sinus, centrum, et gremium bonorum appellatur, quia in eam omnia omnino dona et certatim confluent, et copiosissime inundant, et suavissime conquiescunt» (ivi, p. 170).

<sup>34</sup> Ivi, p. 186.

<sup>35</sup> Ivi, p. 180.

Contenson si batte soprattutto a favore di una «solida pietà verso Maria», che si esprime nell'imitazione delle sue virtù e nella vita cristiana impegnata<sup>36</sup>. Paradossalmente in lui si trovano un fervore non reputato mai troppo intenso e insieme l'esigenza di una pietà mariana seria e perfino severa<sup>37</sup>. Resta il fatto che per Contenson la speculazione deve tradursi in amore:

«Qui dirò di porre fine al disserire, ma non all'amare, poiché dove termina la speculazione, là deve cominciare l'amore di Cristo e di Maria, senza cui è vuota ogni riflessione sulla fede»<sup>38</sup>.

## II. Manuali di Mariologia del XX secolo

L'esempio dei precursori del trattato di mariologia ha influito in diversa misura sulla manualistica contemporanea.

I termini *mariologia/mariologia*, conati da Nigido e Contenson, rientrano nel silenzio e non vengono adottati da nessun autore del Seicento e Settecento. Ritornano ambedue lungo l'Ottocento<sup>39</sup>, ma

<sup>36</sup> Contenson anticipa in qualche misura la diatriba contro i devoti esagerati di Maria, che toccherà il culmine con l'opuscolo *Monita salutaria B. V. M. ad cultores suos indiscretos* (1673) di A. Widenfeld. Ecco alcune forti espressioni del teologo domenicano: «Iustum denique est, et prorsus necessarium, ut eam totis viribus imitemur; fallax enim in Mariam pietatis species est, et gravis deceptio, cum quis [...] bene erga Mariam se religiosum arbitratur, paratumque sibi eius in mortis articulo patrocinium spondet, modo certas precationum formulas balbutiat, modo expedita quaedam et observata facilia externa pietatis officia usurpet, modo Rosarium brachio circumvolutum gestet vel collo suspendat, et quasdam panni lacinias circumponat. [...] Quomodo in clientum numerum ascribet Virgo perpetua et Santissima coeno voluptatum assidue immersos, mundo inhiantes, quibus nulla vera, nulla stabilis, nulla firma cordis in Deum conversio [...]» (ivi, p. 188).

<sup>37</sup> «Nihil nimii habet, imo nec satis habet quidquid divinae matris amantium in eius honorem religiosus fervor effudit. Verum omnis ille sacrarum observantiarum apparatus ad nihilum valet, nisi de charitatis fonte nascatur, habeatque solidas virtutes adnexas, quibus verus Deiparae amor a falso et spurio pietatem ficta imitatione mentiente seungitur» (ivi, p. 194).

<sup>38</sup> Ivi, p. 194.

<sup>39</sup> Il termine *Mariologia* è adottato dai seguenti autori dell'Ottocento: H. OSWALD, *Dogmatische Mariologie*, Paderborn 1850; A. LENZ, *Mariologie...*, Ratisbona 1881; C. STAMM, *Mariologia...*, Paderborn 1881; M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* (una parte del volume è intitolata *Mariologie*), Friburgo in B. 1882; H. HURTER, *Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae*, t. I (intitola *Mariologia* un cap. del *De Verbo Incarnato*) Innsbruck 1896; J. BUJANOVIĆ, *Mariologija...* Zagabria 1899.

Invece, il termine *Mariologia* è adottato nell'Ottocento da D. BARBERI della Madre di Dio, *Mariologia*, 1826; M. B. CLARY, *Mariologia*, Bari 1838; A. J. HAEHLEIN, *Mariologia complectens meditationes 50...*, Würzburg 1859.

riesce ad imporsi nei manualisti del nostro secolo e nel linguaggio comune la parola *mariologia*<sup>40</sup>.

Più recentemente la voce *mariologia* sembra raccogliere le preferenze degli specialisti<sup>41</sup>.

Al di là della terminologia, più efficace e comprovato è l'influsso esercitato sui manuali di mariologia da parte di Suarez, cui tutti sono debitori. Ma anche l'uso, inaugurato da Nigido, di dedicare un libro distinto alla trattazione sistematica di Maria, si è imposto progressivamente dal Seicento in poi, giungendo nel nostro secolo ad assumere la forma di un manuale da adottare anche nell'insegnamento nei seminari e nelle università. Compilata la lista dei trattati di mariologia dall'inizio del nostro secolo fino al Concilio<sup>42</sup>, osserviamo che i principali di essi sono dovuti ai seguenti autori: Lépicier, Campana, Merkelbach, Roschini, Keuppens, Alastruey, Bertetto, Lennerz (di Schmaus e Laurentin ci occuperemo in un secondo momento).

<sup>40</sup> Nel nostro secolo parecchi trattati adottano il termine *mariologia* (vedi nota seguente), mentre soltanto J. HERMANN, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Lyon-Paris 1937<sup>7</sup>, intitola *Mariologia* la parte dedicata alla Vergine.

<sup>41</sup> Cfr. i pareri favorevoli al termine *mariologia* di G. M. Roschini e R. Laurentin, in S. DE FIORES, *Mariologia/mariologia*, in NDM pp. 904 e 916.

<sup>42</sup> J. B. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, 4 vol., Parigi 1900-1902 - A. M. LÉPICIER, *Tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei*, Parigi 1901 - CAPPELLAZZI, *Maria nel dogma cattolico*, Siena 1904 - MANIO, *La Vergine Madre*, Novara 1904 - F. S. RAMONI, *Theologia mariana*, 3 vol., Retaux 1904 - R. QUILEY, *Mary the Mother of Christ*, Ratisbona 1907 (III edizione) - E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1909 - G. ALBRECHT, *Die Gottesmutter*, Friburgo 1913 - C. VAN COMBRUGGHE, *Tractatus de beata Virgine Maria*, Gand 1913 - J. POHLE, *Mariology*, Londra 1914 - GUTBERLET, *Die Gottesmutter*, Ratisbona 1917 - J. MÜLLER, *De sanctissima Dei Matre sive mariologia*, Innsbruck 1918 - B. BARTMANN, *Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit*, Paderborn 1922 - BÄUERLE M. VON BEUKIRCH, *Kleine theologisch-praktische Mariologie*, Lipsia 1925 - A. JANSSENS, *De Heilige Maagd en Moeder Gods Maria*, 5 vol., Anversa-Bruxelles-Lovanio 1926-1936 - E. NEUBERT, *Marie dans le dogme*, Parigi 1933 - G. M. ROSCHINI, *Il capolavoro di Dio. Piccola mariologia...*, Torino 1933 - G. ALASTRUÉY, *Mariologia sive tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei*, 2 vol., Valladolid 1934, 1941 - H. LENNERZ, *De beata Virgine* (ad usum auditorum), Roma 1935 (II edizione) - J. HERRMANN, *Mariologia*, in *Institutiones theologiae dogmaticae*, II, Lione-Parigi 1937 (VII edizione) - DEMARET, *Marie de qui est né Jésus*, 3 vol., Parigi 1937 - A. GORRINO, *Maria ss. madre di Dio e madre nostra... Note critiche di teologia*, Torino 1938 - J. KEUPPENS, *Mariologiae compendium*, Anversa 1938 - F. GRAGNIC, *Tractatus de beatissima Virgine Deipara*, (ciclostilato), Loreto 1938 - H. MERKELBACH, *Mariologia. Tractatus de beatissima Virgine Maria*, Parigi 1939 - R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Mariologie, la Mère du Sauveur et notre vie intérieure*, Lione 1941 - G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, 3 vol., Milano 1941-1942 - A. PLESSIS, *Manuale mariologiae dogmaticae*, Pontchâteau 1942 - C. BOCCAZZI, *Prontuario di teologia mariana*, Cremona 1944 - C. BOYER, *Synopsis praelectionum de b. Maria Virgine*, Roma 1946 - P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde*, 3 vol., Pader-

Nonostante una certa varietà di divisione e impostazione<sup>43</sup>, questi trattati convergono in alcuni caratteri fondamentali:

## 1. TRATTATO A SÉ STANTE SCIENTIFICAMENTE STRUTTURATO

Il trattato di mariologia, diretto principalmente alle scuole di teologia, vuol rispondere ad un'esigenza scientifica. E siccome la teologia ha valore di scienza in quanto si struttura scientificamente secondo un principio di ordine e di unità<sup>44</sup>, anche la mariologia non può essere vista come un insieme di dati sconnessi e non amalgamati, ma come una serie di tesi organicamente unite in modo da formare un tutto dottrinale.

Sorta in un'epoca di neo-tomismo<sup>45</sup>, la mariologia adotta il metodo deduttivo, che consiste nel processo razionale procedente da principi generali verso conclusioni sicure. Il trattato di mariologia si preoccupa innanzitutto di stabilire un principio primo che garantisca l'unità della trattazione e la sua organicità. Questo principio su-

born 1947-1951 - N. PEREZ, *Mariologia popular*, Valladolid 1949 - R. J. DE MUÑANA, *Lecciones marianas*, 2 vol., Bilbao 1950 - D. BERTETTO, *Maria nel dogma cattolico. Trattato di mariologia*, Torino 1950 - G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di Storia del dogma*, Torre Pellice 1950 - L. LERCHER, *De Cristo salvatore, de Ancilla Domini salvatoris*, in *Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum*, III, Barcellona-Innsbruck 1951 (V edizione) - J. ROSANAS, *Mariologia*, Buenos Aires 1952 - R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Parigi 1953 - P. RAMBLA, *Tratado popular sobre la santísima Virgen*, Barcellona 1954 - J. B. CAROLI (ed.), *Mariology*, 3 vol., Milwaukee 1954-1961 - M. GORDILLO, *Mariologia orientalis*, Roma 1954 - M. SCHMAUS, *Mariologie*, Monaco 1954 - P. SANCHEZ-CEPESDES, *El misterio de María. Mariología bíblica*, Santander 1955 - J. A. DE ALDAMA, *Mariologia*, in *Sacrae Theologiae summa*, Madrid 1956 (III edizione) - T. MARYDAS, *Mariologia*, Mannana 1957 - D. BERTETTO, *Maria madre universale*, Firenze 1958 - J. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de beata Virgine Maria*, Roma 1958 - J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers*, Paderborn 1959 -

<sup>43</sup> P. PHILIPON riduce le divisioni dei trattati di mariologia a quattro classi: ordine artistico, mistico, cristologico, scientifico (*Le mérite «de congruo» de notre Mère dans le Christ*, in *Etudes mariales* 2 (1936) pp. 236-245). G. M. ROSCHINI aggiunge l'ordine cronologico, optando per un incontro dei primi quattro (*Mariologia*, t.1, Ancora 1941, pp. 14-24).

<sup>44</sup> «Scientia autem nihil aliud est nisi cognitio certa et evidens veritatis necessarias per causas, seu aliis verbis, habitus conclusionum logica deductarum ex principiis, quae sunt veritates a Deo revelatae in quibus implicite... conclusiones illae, tamquam in causa, continentur» (G. ROSCHINI, *Mariologia*, Roma, Belardetti, 1947, t. I, p. 324).

<sup>45</sup> Cfr. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti 1977, vol. 3, pp. 586-587.

premo è considerato come l'idea germinale da cui derivano altri principi secondari e le conclusioni particolari. Esso rappresenta la ragione stessa dell'esistenza di Maria ossia la sua fondamentale vocazione e missione. Al seguito di Suarez<sup>46</sup> e di S. Lorenzo da Brindisi<sup>47</sup>, gli autori del trattato *de Beata* puntano generalmente sulla maternità divina di Maria come supremo principio marialogico<sup>48</sup>. Altri preferiscono il principio dell'associazione di Maria alla redenzione come Nuova-Eva<sup>49</sup>. Altri infine partono da un principio complesso, che congiunge la maternità divina all'aspetto soteriologico: maternità concreta storica<sup>50</sup>, sponsale<sup>51</sup>, corredentrica<sup>52</sup>, messianica<sup>53</sup>, universale o del Cristo totale<sup>54</sup>.

Dal primo principio scaturiscono altri, meno evidenti e meno comprensivi, che aiutano il processo deduttivo delle conclusioni marialogiche:

A. principio di *singularità trascendente*, per cui Maria è costituita in un ordine a parte con privilegi che non competono ad altre creature;

B. principio di *analogia con Cristo*, che conduce in forza della somiglianza di Maria con Cristo ad ammettere in lei secondo proporzione le prerogative di Cristo;

<sup>46</sup> «Comparatur haec dignitas matris Dei ad alias gratias creatas tamquam prima forma ad suas proprietates, et, e converso, aliae gratiae comparantur ad ipsam, sicut dispositiones ad formam» (F. SUAREZ, o.c., q. 27, disp. 1, sect.2).

<sup>47</sup> «In sacrosanto hodierno Evangelio de Sanctissima Virgine Deipara... nihil aliud habemus nisi quod ipsa sit vera et naturalis Mater Christi: *De qua natus est Jesus, qui vocatur Christus*. Et quidem haec prima est et summa dignitas Virginis gloriosae, ex qua omnis eius gloria honorque dependet. Sicut enim in qualibet scientia statuitur primum aliquod principium aut axioma, ex quo omnes fere illius scientiae conclusiones educuntur, et probantur [...], ita in hodierno Evangelio statuitur hoc primum principium nobilitatis et dignitatis Mariae, quod ipsa sit vere Theotokos...» (S. LORENZO DA BRINDISI, *Mariale*, Sermo VIII in Conc. Imm., Patavii, 1928, p. 479).

<sup>48</sup> Cfr. G. ROSCHINI, *Mariologia*, o.c., p. 326-327.

<sup>49</sup> BILLOT, *De Verbo Incarnato*, Romae, 1927, d. 7, p.386.

<sup>50</sup> J. BOVER, *Síntesis orgánica de la Mariología en función de María en la obra redentora de Jesucristo*, in *Crónica oficial del Congreso mariano...*, Madrid, 1930, pp. 252-275.

<sup>51</sup> M. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Freiburg in B., 1882, t. III, p. 455-629.

<sup>52</sup> B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, Parisiis, 1930, p. 91.

<sup>53</sup> C. DILLENCHNEIDER, *Il principio primo della teologia mariana*, Roma, Ares, 1957, p. 145-172.

<sup>54</sup> G. ROSCHINI, *Mariologia*, o.c., t. I, p. 337; N. GARCÍA-GARCÉS, *Mater corredeptrix*, Torino, 1940, p. 123-124.

C. principio di *eminenza*, per cui si attribuiscono a Maria le grazie concesse agli altri santi;

D. principio di *convenienza*, che rivendica a Maria le perfezioni richieste dalla sua dignità di Madre di Dio.

Coscienti delle difficoltà di applicazione di questi principi, i marialogi ne determinano i criteri per l'uso, come il richiamo ai dati rivelati e alla condizione terrena di Maria<sup>55</sup>.

Il carattere scientifico del manuale, si esprime anche nella divisione della materia. Roschini, che struttura il suo trattato in vari modi, si richiama alle 4 cause aristoteliche, dividendo la mariologia in 3 sezioni:

I. Singolare missione di Maria: duplice maternità (causa finale) predestinata da Dio (causa efficiente).

II. Singolari privilegi di Maria, richiesti dalla sua missione, sia quanto al corpo (causa materiale) sia quanto all'anima (causa formale).

III. Singolare culto di Maria, ossia l'atteggiamento nostro verso di lei, come corollario delle parti precedenti<sup>56</sup>.

Infine la metodologia di argomentazione segue il modo scolastico, ispirato al desiderio di proporre una dottrina non soggetta a dubbi: enunciazione della tesi, stato della questione, insegnamento del magistero, fondamenti biblici, tradizione, ragioni teologiche.

## 2. ELABORAZIONE DEL TRATTATO IN RELAZIONE ALLA CRISTOLOGIA

Le mariologie in questione si caratterizzano come «cristotipiche», in quanto si modellano sul principio dell'analogia e associazione di Maria con Cristo. Accentuando l'unione indissolubile di Maria con Cristo, esse procedono parallelamente al trattato *de Verbo Incarnato*<sup>57</sup> attribuendo a Maria funzioni analoghe a quelle di Cristo, pur rispettando la dovuta subordinazione: Cristo è redentore, mediatore, re... Maria è corredentrica, mediatrice, regina... Si giunge ad

<sup>55</sup> G. ROSCHINI, o.c., p. 357. Per una ricentrazione dei principi di mariologia nell'insieme della teologia, cfr. R. LACK, *Mariologie et christocentrisme*, in *Etudes mariales* 21 (1964), p. 39-46.

<sup>56</sup> G. ROSCHINI, o.c., p. 23.

<sup>57</sup> Cfr. G. ALASTRUEY, *La SS. Vergine Maria*, vol. I, Roma, Ed. Paoline, 1952, p. 13. Soprattutto il trattato di J. MÜLLER, *De sanctissima Dei Matre sive Mariologia*, Oeniponte, Rauch, 1918, pp. 220, avverte che esso «analogiam quamdam habet cum divisione tractatus *de Verbo incarnato*» (p. 15).



affermare che «Cristo e la Vergine sono associati per volontà di Dio nel piano divino della redenzione, in un principio assoluto di salvezza e di vita per l'umanità»<sup>58</sup>.

### 3. PROMOZIONE DELLE VERITÀ MARIANE

I trattati mariologici partecipano al movimento mariano, portando avanti il discorso positivo-speculativo su Maria in vista delle definizioni mariane, come quella dell'Assunzione<sup>59</sup> o quella tentata sulla mediazione<sup>60</sup>. È una conseguenza dello sviluppo quantitativo insito nel metodo deduttivo, applicato all'eminenza e dignità di Maria. In tale contesto si ha una sopravvalutazione dei testi biblici per provare le tesi mariane (es. Gen 3,15) mentre si trascurano altri, detti «anti-mariologici»; nello stesso tempo prende quota una polemica difensiva nei confronti dei fratelli della Riforma reticenti o contrari dinanzi agli sviluppi mariologici.

### III. Valutazione critica

I trattati di mariologia hanno il merito di aver esplorato il mistero di Maria con i metodi scientifici in uso nell'epoca, promuovendo la conoscenza di Maria e fondando teologicamente il suo culto. Opportuna è la loro esigenza di organicità e l'impegno per mettere in luce l'armonia del disegno di Dio in Maria, come pure lodevole lo sforzo per conferire il carattere di teologia autentica alla dottrina mariologica, affidata talvolta in modo esagerato alle forze del sentimento.

Tuttavia la strada mariologica ha incontrato critiche e difficoltà da parte di teologi cattolici e protestanti, che hanno istituito una specie di processo contro di essa.

#### 1. RISCHI DEL TRATTATO MARIOLOGICO AUTONOMO

Innanzitutto si contesta la mariologia come trattato scientifico e indipendente, in quanto rischia di diventare una specializzazione

<sup>58</sup> J. LEBON, *L'élaboration d'un traité théologique de Mariologie est-elle possible?*, in *Journées sacerdotales mariales*, Dinant, 1951.

<sup>59</sup> Cfr. nota 3 del capitolo II.

<sup>60</sup> Cfr. nota 4 del capitolo II.

chiusa e di accedere ad un razionalismo teologico.

Teologi come Zimara, Bonnefoy, Bonnichon<sup>61</sup> hanno reagito contro la tendenza a strutturare la mariologia come disciplina indipendente, facendo notare che la teologia mariana è parte integrante della teologia:

«Questi tentativi (di trovare un primo principio) sono in anticipo votati all'insuccesso, provenendo da un grave errore iniziale. La mariologia non è né scienza autonoma, né scienza subalterna della teologia o della Rivelazione, ma una parte integrante della teologia, scienza *una*, dichiara s. Tommaso. La mariologia non ha e non può avere altri principi che quelli della teologia stessa»<sup>62</sup>.

«La mariologia non è una scienza autonoma, ma un ramo staccato in maniera artefatta dalla teologia cristiana. Trattare la mariologia da scienza autonoma, lo si voglia o no, è spezzare l'unità della teologia»<sup>63</sup>.

Perciò si suggerisce di reintegrare le diverse tesi di mariologia nei vari trattati di dogmatica: maternità divina nel trattato dell'Incarnazione, l'Immacolata Concezione in quello del peccato originale, la funzione di Maria nell'economia della salvezza nel trattato della Redenzione, l'Assunzione nel trattato sui fini ultimi, e così di seguito<sup>64</sup>. Questo suggerimento ha valore terapeutico in ordine alla frattura creatasi tra teologi e mariologi, i quali tendevano a

«dare una nuova interpretazione in maniera molto discutibile, di una serie di nozioni teologiche, come quelle di redenzione, di grazia, di ordine ipostatico, al punto che il dialogo tra i 'mariologi' e gli altri teologi diventa talvolta psicologicamente più difficile di quello tra teologi di confessione differente»<sup>65</sup>.

Senza giungere alla negazione radicale della mariologia, cui si riconosce il diritto di darsi una struttura unitaria e armonica, altri autori contestano il metodo deduttivo basato su un principio primo e

<sup>61</sup> C. ZIMARA, *Literalische Besprechungen*, in *Divus Thomas* (Frib.) 15 (1937) pp. 113-115; J. BONNEFOY, *La primauté absolue et universelle de N.S. Jésus Christ et de la très-Sainte Vierge*, in *Etudes mariales* 4 (1938) pp. 88-89; BONNICHON, *Rapport sur la pratique de l'enseignement de la Théologie Mariale*, in *Etudes mariales* 2 (1936) p. 60-62.

<sup>62</sup> J. BONNEFOY, o.c., p. 88-89.

<sup>63</sup> J. BONNEFOY, *Le mérite social de Marie et sa prédestination*, in *Alma Socia Christi*, vol. 2, Romae 1952, p. 22.

<sup>64</sup> Cfr. BONNICHON, o.c., alla nota 61.

<sup>65</sup> R. AUBERT, *La teologia cattolica durante la prima metà del XX secolo*, in *AA.Vv., Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città nuova, 1972, v. 2, pp. 57-58.

su altri principi secondari. Questo tipo di argomentazione rigorosa, mentre riassume la persona concreta di Maria in una personificazione astratta che abbandona il terreno biblico, vela la gratuità del disegno divino che si compiace di sconvolgere la nostra logica umana:

«In teologia mariana niente è implicato da una necessità metafisica... O piuttosto, se c'è una necessità, essa è ipotetica»<sup>66</sup>. «La logica interviene qui meno che in altri trattati... La maggior parte delle volte, non vi è un legame necessario tra le divine prerogative e Maria»<sup>67</sup>.

Occorrerà dunque reintegrare la marialogia nella teologia «economica», nell'unità del disegno di Dio, nella storia della salvezza. Allora si eviteranno l'astrattismo, le sottigliezze, le maggiorazioni glorificatrici, la trasformazione della marialogia in gnosi. Si comprenderà che i principi hanno funzione relativa per facilitare la percezione sintetica e chiarire il senso dei dati rivelati, non per dedurre tutto in modo necessario. Essi vanno uniti a dei principi compensatori, o principi-limite. Questi impediscono una glorificazione eccessiva, che estrae Maria dalla condizione umana: principio della creaturelità di Maria, del suo statuto di fede e non di visione, della sua appartenenza alla Chiesa redenta, principio kenotico che considera Maria in funzione dell'abbassamento di Cristo, in quanto ella inserisce il Verbo nell'umiltà, povertà, abbassamento della condizione umana<sup>68</sup>.

## 2. ECCESSO CRISTOTIPICO

L'impostazione cristologica della marialogia, calcando troppo da vicino l'unione con Cristo senza insistere sufficientemente nella distinzione e distanza rischia di compromettere il dogma primordiale del mediatore unico, di fare di Maria quasi una replica di Cristo redentore e di esaltare una corredenzione mariana che lede l'autonomia della missione di Cristo<sup>69</sup>.

Si è fatto di Maria una vera «concausa» del Salvatore, ravvicinandola a Cristo in modo eccessivo, riconoscendole un merito *de condigno* nella redenzione e chiamandola capo secondario del Corpo mistico.

<sup>66</sup> M.-J. NICOLAS, *Essai de synthèse mariale*, in *Maria* (DU MANOIR), t. I, p. 740.

<sup>67</sup> TH. PHILIPPE, *La théologie mariale*, Québec, Univ. de Laval (dispense ciclostilata), p. 18.

<sup>68</sup> S. BENKO, *A new Principle of Mariology: the Kenotic Motif*, in *Oikonomia, Mélanges O. Cullmann*, Hamburg, 1967, p. 240-272.

<sup>69</sup> Cfr. C. DILLENSCHNEIDER, *Il principio primo...*, o.c., alla nota 53, p. 24.

Tutto questo pone la marialogia fuori strada, perché non rispetta la gerarchia dei valori e l'impostazione cristologica dell'annuncio evangelico: secondo l'espressione di Barth, una simile marialogia costituisce «una creazione condannata a morte in partenza, e quindi intimamente bacata»<sup>70</sup>. Essa deve battere un'altra strada: quella che situa Maria nella comunità dei salvati, secondo il piano di Dio rivelato nel N.T. È quanto rileveranno parecchi teologi sviluppando l'orientamento biblico ed ecclesiologico della marialogia.

## 3. CARENTE CONFRONTO CULTURALE

Infine la mariologia scolastica non è sufficientemente aperta alle dimensioni ecumenica ed antropologica, perché considera i fratelli della Riforma come avversari da combattere e non si misura con le correnti della vita contemporanea:

«E ancor meno si vorrà affermare che tutto questo complesso di problemi sia stato esaminato [dalla mariologia scolastica] sotto l'aspetto ecumenico e confrontato in modo aperto ed audace con la situazione intellettuale e religiosa dell'uomo moderno. Questa teologia è rimasta finora, se siamo sinceri e non illudiamo noi stessi, la teologia di un determinato ambiente, vorrei dire clericale»<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> K. BARTH, *Una lettera sulla mariologia*, in *Domande a Roma* (Ad limina Apostolorum), Torino, Claudiana, 1967, p. 75-78.

<sup>71</sup> K. RAHNER, *La consacrazione a Maria nella Congregazione Mariana. Aspetti teologici e riflessi nella vita*, Roma, Ed. Stella Matutina (s.d.), p. 24.