

1ª edizione 1978

2ª edizione ampliata 1987

3ª edizione aggiornata 1991

STEFANO DE FIORES, S. M. M.

Professore nella Pontificia Facoltà Teologica « Marianum »
nell'Università Pontificia Salesiana
nella Pontificia Università Gregoriana

MARIA

nella teologia contemporanea

I diritti di traduzione per tutti i paesi
sono riservati all'autore:

STEFANO DE FIORES

Centro mariano monfortano
Via Cori 18/A - 00177 ROMA

ROMA
CENTRO DI CULTURA MARIANA « MADRE DELLA CHIESA »
VIA DEL CORSO, 306
1991

CAPITOLO II

SPINTE INNOVATRICI PRE-CONCILIARI (1920-1962): MARIA NEL MISTERO DELLA CHIESA

La teologia cattolica nel periodo dopo la prima guerra mondiale

«venne caratterizzata da un duplice movimento, piuttosto paradossale a prima vista:

- 1) preoccupazione di rinvigorirsi sempre al contatto delle fonti;
- 2) e desiderio di essere presente al mondo moderno, confrontando risolutamente il messaggio cristiano con le aspirazioni di quest'ultimo.

Il primo movimento, il desiderio di un ritorno della teologia al contatto di quella fonte sempre zampillante che è la parola di Dio, proclamata e commentata nella Chiesa, si manifesta mediante un triplice rinnovamento: biblico, liturgico e patristico.

Per ciò che riguarda lo sforzo dei teologi di dare una risposta originale, e tuttavia conforme ai principi eterni, alle questioni nuove poste dalle correnti di idee contemporanee, esso si traduce con l'elaborazione di nuovi capitoli di una scienza considerata a lungo come immobile: teologia del laicato, teologia delle realtà terrene, teologia della storia, e con la preoccupazione di ripensare le antiche tesi, sia in funzione del pensiero marxista o esistenzialista, sia in funzione della concezione nuova che ci si fa della vita cristiana e specialmente della vita apostolica nel mondo desacralizzato di oggi, sia in funzione dell'aspirazione sempre più irresistibile verso l'unità cristiana che caratterizza la cristianità contemporanea¹.

EVOLUZIONE DELLA MARIALOGIA NEGLI ANNI 1920-1962

La mariologia degli anni 1920-1962 partecipa a questo orientamento e impulso della teologia, elaborando una serie di acquisizioni che saranno accolte dal Concilio Vaticano II: essa vive una fase «di un rinnovamento avviato verso un apogeo»².

¹ R. AUBERT, *Teologia cattolica nella prima metà del XX secolo*, in AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città nuova, 1972, vol. 2, p.40.

² H. M. KOESTER, *Mariologia nel XX secolo*, *ivi*, vol. 3, p. 136.

Bisogna precisare che non tutti i mariologi sono sensibili agli impulsi del rinnovamento: tanti continuano sulla via di uno sviluppo quantitativo e speculativo del movimento mariano, volto alla promozione della definizione dogmatica dell'Assunzione³ o della mediazione universale delle grazie⁴ e più tardi dell'approfondimento dell'Immacolata Concezione⁵ e dello scabroso problema della Corredenzione⁶.

Contemporaneamente, però, accanto a questa corrente, le spinte innovatrici cominciano a lavorare sotterraneamente e ad interessare il pensiero mariologico, che si trova coinvolto nel movimento globale della teologia e ne assume i tratti caratteristici: ritorno alle sorgenti, apertura al mondo.

Questa fase, molto importante per lo sviluppo della mariologia, è paragonabile al periodo 1680-1715, studiato da P. Hazard⁷, a quella

³ Dopo la pubblicazione di 8 milioni di petizioni inoltrate alla S. Sede tra il 1849 e il 1940 per chiedere la definizione dell'Assunzione (G. HENTRICH-R. G. MOOS, *Petitiones de Assumptione corporea B.V. Mariae in coelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, 2v., typis Polyglottis Vaticanis, 1942), sorsero molti studi sull'opportunità e sulla dottrina; tra di essi è da ricordare M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge, Etude historique-doctrinale*, 2 t., Città del Vaticano, 1944, in cui si dà origine alla corrente immortalista riguardo a Maria. Per una breve storia del movimento assunzionistico, cfr. A. G. AIELLO, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'assunzione di Maria*, Roma, Città nuova, 1979, pp. 33-39.

⁴ Il movimento mediazionista ha avuto impulso dall'iniziativa del Card. Mercier e da molti studi, come J. BOVER, *De B. V. Mariae universalis gratiarum mediatrix*, Barcinone, Guinart et Pujolart, 1921; J. BITTREMIEUX, *De meditatione universalis B.M. Virginis quoad gratias*, Brugis, C. Beyzert, 1926. Le difficoltà bibliche e teologiche trovate dal Santo Ufficio arenarono la questione: cfr. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma, Ed. Paoline, 1970, p. 171. Ulteriori contributi apporta G. M. BESUTTI, *La mediazione di Maria secondo gli studi di due commissioni istituite da Pio XI*, in *Marianum* 47 (1985) p. 33-41. La medesima rivista pubblica il testo delle due commissioni spagnola e belga (p. 42-174). I motivi di tale pubblicazione (manca ancora il testo della commissione romana) sono illustrati nell'editoriale di I. M. CALABUIG, *Un dossier inedito: gli studi di due commissioni pontificie sulla definibilità della mediazione universale di Maria*, in *Marianum* 47 (1985) pp. 7-11.

⁵ Il risveglio per questo dogma è dovuto specialmente alla celebrazione del centenario della definizione. Cf. *Virgo Immaculata, Acta Congressus mariologici-mariani Romae 1954*, vol. 18, Romae, 1954-1958.

⁶ Il tema è stato trattato e risolto in vari modi dai teologi; le loro posizioni cristotipiche o ecclesiotipiche sono riassunte da H. M. KOESTER, *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tamquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis*, in *Maria et Ecclesia. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, v. II, Romae, 1959, pp. 21-49.

⁷ P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Fayard, 1964, p. XI-429 (1ª ed. 1935).

«zona incerta e sconosciuta» durante la quale maturarono ad opera di pensatori (come Spinoza, Bayle, Leibniz, Fénelon, Newton...) quei germi, che spiegano perché i francesi pensarono successivamente come Bossuet e come Voltaire.

Senza forzare il paragone, si può affermare che in questo periodo matura la mentalità che guiderà la stesura conciliare del Cap. VIII della *Lumen gentium*: attraverso l'incontro e lo scontro con i movimenti biblico, patristico, ecclesiologico, pastorale, liturgico ed ecumenico, il movimento mariano subisce un contraccolpo riduttivo della tendenza verso uno sviluppo quantitativo e unilaterale, e insieme riceve un impulso vitalizzante che inquadra la mariologia nell'insieme del dato rivelato e le offre il contributo positivo di nuove acquisizioni⁸. Si tratta, in fondo, di un confronto benefico per la mariologia, che ne uscirà sfrondata da sovrastrutture e artificiosità, e insieme più inserita nella vita della Chiesa e del mondo.

Occorre seguire da vicino questi movimenti, emersi in primo piano nel cattolicesimo, sottolineando il loro influsso nell'evoluzione della mariologia.

I. Movimento biblico

«La teologia occidentale aveva cominciato a considerare se stessa come la fase tardiva di un'evoluzione, aggravata dalle debolezze tipiche derivanti da una distanza troppo grande (non solo temporale, ma qualitativa) dalle origini. Tale distanza si manifesta in una certa artificiosità con cui si sopravvaluta la riflessione umana rispetto all'origine divina... Si manifesta inoltre l'esagerata autonomia accordata alle singole parti di questa stessa rivelazione, le quali sfuggono alla forza coordinatrice del loro centro, nonché nella sterilità teologica delle formulazioni ottenute mediante le impostazioni stereotipate finora in uso. Contro tutto ciò si levò, con una specie di slancio giovanile, un movimento di pensiero teso a riportare la riflessione alla sua origine, stabilendo un nuovo allacciamento alla sorgente»⁹.

⁸ Cfr. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma, Edizioni paoline, 1983⁵, p. 142-147.

⁹ H. M. KOESTER, *Mariologia del XX secolo*, o.c., p. 138.

Anche la mariologia, più di qualsiasi trattato teologico, sente l'esigenza di colmare la lacuna o sproporzione tra ieri e oggi. Essa vive con acuità il problema aperto dal modernismo circa lo sviluppo dei dogmi e l'omogeneità della teologia con la rivelazione¹⁰ e sotto la spinta dei teologi riformati¹¹, è portata a confrontarsi col messaggio biblico per decantare o rifiutare la «teologia delle conclusioni», ossia di congetture umane talvolta presuntuose e poco fondate.

La novità dell'approccio scritturistico circa Maria sta nel fatto che non si ricercano i passi biblici per fondare delle tesi raggiunte attraverso il processo teologico speculativo («dicta probantia»), ma si procede alla valorizzazione sistematica della Scrittura in se stessa e in tutta la sua ampiezza, senza cedere ad una sua strumentalizzazione.

I vari studi biblico-mariani del quarantennio (1920-1960)¹² hanno rinnovato la mariologia mettendo in evidenza alcune dimensioni trascurate della figura di Maria.

1. LA CONDIZIONE TERRENA DI MARIA

Mentre la mariologia post-tridentina aveva insistito sulle «glorie di Maria», sulla sua grandezza e privilegi e sulla sua vita glorificata¹³, rischiando di estrarre Maria dalla condizione umana, il contatto con la Bibbia porta a sottolineare la reale situazione vissuta dalla Vergine di Nazareth nella sua vicenda terrena.

Parallelamente alla pubblicazione della «vita di Cristo», sorge l'interesse per la «vita di Maria» come ricostruzione storica dell'esi-

¹⁰ Cfr. C. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Roma, Accad. Mar. Internat., 1954; H. HOLSTEIN, *Le développement du dogme marial*, in *Maria* (DU MANOIR), t. VI, pp. 241-293 (con bibliografia); Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia, Queriniana, 1967, p. 141; inoltre lo studio di A. G. AIELLO citato alla nota 3.

¹¹ Cfr. più avanti la problematica ecumenico-mariana.

¹² Nella nostra prospettiva di segnalare principalmente gli apporti biblico-mariani che confluiranno in qualche misura nel concilio vaticano II non rientra l'esame esauriente di tutti i libri e articoli concernenti Maria nella Bibbia. Rimandando alla *Bibliografia mariana* di G. M. BESUTTI, ricordiamo almeno l'opera condotta con metodo critico e che ha suscitato molte recensioni: F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, vol. IV: *De Mariologia biblica*, Taurini-Romae, Marietti 1948, pp. XII-265.

¹³ Cfr., oltre alle storie della mariologia, lo studio di S. DE FIORES, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII* in *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati, Roma, PAMI, 1987, pp. 1-58.

stenza della Vergine inserita nel contesto e negli usi del popolo di Israele. Questa corrente è rappresentata, per esempio, da F. M. Willam, *Vita di Maria la madre di Gesù*, che ha avuto parecchie edizioni e traduzioni¹⁴. In essa non solo si ricostruisce l'ambiente palestinese all'epoca di Gesù, riguardo alla preghiera, all'attesa messianica, al lavoro della donna, agli usi circa il matrimonio, ma si affronta in maniera nuova il problema della fede di Maria. Il Willam afferma in proposito:

«Una domanda capitale per la vita di Maria è questa: Gesù ha fatto a sua madre delle 'rivelazioni speciali'?... Nei libri di mistica queste rivelazioni occupano un posto importante...

I Vangeli non sembrano offrire alcun aiuto per rispondere a questa domanda. Ma se si esaminano fino in fondo quei passi evangelici, in cui viene menzionata la madre di Gesù, si propende più a credere che il Salvatore non abbia partecipato a Maria, prima che agli altri, alcuna notizia particolare riguardante la Redenzione, nell'insegnamento e nella pratica»¹⁵.

Procedendo su questa pista, il Willam ritiene falsa premessa attribuire a Maria la fede nella Trinità, nel senso preciso che si legge nel catechismo:

«Se vogliamo veramente renderci conto della conoscenza e dell'esperienza di Maria, occorre liberarsi da simili fantasie... Non solo prima, ma anche dopo l'annunciazione, Maria forse non conobbe perfettamente il mistero della santissima Trinità, nella sua essenza»¹⁶.

Infine l'autore scarta l'opinione asserente che Maria «sapeva» la divinità di Cristo e non aveva bisogno di crederla come noi:

«In realtà invece a Maria non furono risparmiate prove della specie più dura, che superarono in gravità e durata tutte quelle che un essere umano può sopportare. Si distinse da tutti gli altri uomini anche perché non si ribellò mai a queste prove e le superò tutte, sempre, interamente: portava il peso che Dio le aveva destinato con un tal senso d'equilibrio, che non se ne misurò pienamente l'incredibile portata»¹⁷.

¹⁴ F. M. WILLAM, *Vita di Maria la madre di Gesù*, Brescia, Morcelliana, 1949, p. 344 (1ª ed. tedesca 1936).

¹⁵ *Ivi*, p. 237.

¹⁶ *Ivi*, p. 238.

¹⁷ *Ivi*, p. 241. L'autore dopo aver recensito varie prove per la fede di Maria, ammette la possibilità di una vera e propria tentazione: «Vennero per lei ore in cui, parlando umanamente, avrebbe avuto occasioni sufficienti per commettere quel peccato che non è più un peccato preciso, perché si trova alla radice di tutti gli altri, e per

Nella stessa linea di accentuazione dell'umanità di Maria si muove P. Gaechter, che intitola la sua raccolta di studi mariani neotestamentari *Maria nella vita terrena*¹⁸. A parte alcune ipotesi originali, come il trasferimento del Magnificat a dopo la nascita di Gesù, Paul Gaechter segue il Willam nell'inquadrare i racconti evangelici nel contesto palestinese e insiste sulla ordinarietà della vita di Maria, che «visse in tutto come le sue compagne d'età e di sesso di Nazareth»¹⁹. Date le poche notizie circa le scuole per donne, Maria non dovette essere una persona istruita²⁰; al contrario fu caratterizzata dalla «*ta-péimosis*» (Lc 1,48), che indica povertà, umiliazione e persecuzione²¹; anzi la situazione creata dalla concezione verginale avrebbe posto Maria in un clima di solitudine e incomprendimento da parte dell'ambiente, che il Gaechter caratterizza psicologicamente come «depressione», da cui sarebbe liberata con la nascita di Gesù²².

Approfondendo lo studio sulla povertà di Maria attraverso il riferimento all'AT, altri esegeti, tra cui un posto di rilievo va riconosciuto ad Albert Gelin²³, non solo allineano Maria con le infime categorie sociali, prive di risorse economiche (cfr. Lc 2,7 e 24), ma la pongono alla testa degli «*anawim*», cioè della schiera dei «poveri del Signore»: persone profondamente religiose, «resto» fedele all'alleanza (cfr. Sof 3, 12-13), che attraverso prove e purificazioni raggiungono una piena disponibilità al disegno divino, puntando su Dio al di là degli appoggi umani, vivono di preghiera nell'attesa dell'era messianica. Il Magnificat vibra dei sentimenti e della pietà religiosa dei poveri di Jahvé:

cui l'uomo... chiede ragione a Dio di qualche cosa...» (p. 243). Tra le principali vite di Maria sono da annoverare: R. DE LA BROISE, *Vita di Maria*, Catania, Ed. Paoline 1964⁴ (1ª ed. francese 1904); I. BEAUFAYS, *La Vergine santissima nell'ambiente palestinese*, Alba, P.S. San Paolo, 1939 (1ª ed. francese 1937); G. ROSCHINI, *La vita di Maria*, Roma, Belardetti, 1945; P. C. LANDUCCI, *Maria santissima nel Vangelo*, Roma, Ed. paoline, 1949².

¹⁸ P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1953, p. 260. Citerò la traduzione spagnola *María en el Evangelio*, Bilbao, Desclée de B., 1959, p. 380.

¹⁹ Cfr. *María en el Evangelio*, o.c., p. 232.

²⁰ *Ivi*, pp. 227,257.

²¹ *Ivi*, p. 231.

²² *Ivi*, p. 233. Rilievi critici su Gaechter, come anche su Willam, Charlier e Braun, in F. SPADAFORA, *La dottrina mariana nel Nuovo Testamento. Rassegna bibliografica*, in *Marianum* 16 (1954) pp. 158-166; *Maria santissima nella sacra Scrittura*, Roma, Pontificia Università Lateranense, pp. 76-90.

²³ A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, Cerf, 1953, p. 182.

«In esso udiamo la voce di una donna, che ha assimilato in misura così profonda lo spirito dei 'poveri', che nel momento dell'incarnazione viene ad essere la loro esponente più perfetta e commossa»²⁴.

2. UNIONE DI MARIA CON CRISTO NEL RISPETTO DELLA TRASCENDENZA MESSIANICA DI LUI

Il ricorso diretto ai testi evangelici ha portato ad una valorizzazione dei passi cosiddetti anti-mariologici, a lungo trascurati²⁵. Si tratta di alcuni brani o versetti che presentano Maria in prospettiva negativa, non favorevole alla sua esaltazione (Mc 3,20-35; Mt 12,46-50; Lc 2,49; 11,28; Gv 2,4; 7,3-5).

Questo atteggiamento di riservato silenzio non è dovuto alla polemica anti-giudaica della catechesi primitiva, che sarà superata dai Vangeli dell'infanzia dove Maria appare in visione positiva²⁶, ma è un fatto che nasconde «un'intenzione divina»²⁷: fa risaltare la preminenza e indipendenza messianica di Cristo e sottolinea il carattere essenzialmente spirituale del Regno di Dio, cui non si accede attraverso i legami naturali, ma mediante la fede. Di fronte alle esigenze del Regno cadono i privilegi della discendenza da Abramo e gli stessi diritti della famiglia di Gesù: la sua stessa madre non sfugge a questa legge fondamentale. Non esiste alcun titolo di preminenza all'infuori dell'abbandono totale alla volontà del Padre:

²⁴ *Ivi*, p. 125.

²⁵ L'espressione «passi anti-mariologici» è recente: cfr. F. SPADAFORA, *De locis sic dictis antimariologicis in Sacra Scriptura*, in *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae, 1962, pp. 121-132. «Assenti dalla lunga serie delle encicliche mariane che i Papi hanno moltiplicato da un secolo a questa parte, sono stati infine assunti dal Concilio» (R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, o.c., p. 22).

²⁶ Per la presenza di Maria nella catechesi primitiva, cfr. R. SILIC, *Maria in «Kerigmatè» communitatis primitivae*, in *Maria in Sacra Scriptura*, Acta Congressus mar. S. Domingo 1965, vol. IV, pp. 3-48; R. LACK, *Les fondements théologiques d'une catéchèse mariale*, in *Catéchèse*, n. 30, janv. 1968, pp. 35-52; A. GEORGE, *Découverte de Marie dans le Nouveau Testament*, in *Cahiers marials*, n. 73, juin 1970, pp. 131-172; H. FREHEN, *De cultus mariani fundamentis apud hagiographos Novi Testamenti synopticos*, in *De primordiis cultus mariani*, Acta Congressus mar. in Lusitania anno 1967 celebrati, vol. II, pp. 35-38; S. DE FIORES, *Come presentare Maria oggi nella catechesi*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma, Edizioni monfortane, 1980, pp. 382-398.

²⁷ C. CHARLIER, *La discrétion des évangiles sur la Vierge*, in *Bible et vie chrétienne*, n. 7, sept-nov. 1954, p. 44

«Per quanto eccezionale ed unica sia la gloria conferita alla Vergine dalla sua maternità divina, questo privilegio insigne rimane esterno alla realtà essenziale della vita cristiana...»²⁸.

Mentre la mariologia classica aveva elevato la maternità di Maria ai confini della divinità, facendo derivare da essa la grazia e l'associazione di Maria all'opera redentiva, il riferimento al quadro evangelico la relativizza, poiché «il fatto umano d'aver generato il figlio di Dio, per quanto inaudito, non è per Maria la sorgente ultima della benedizione divina»²⁹. Questa è legata al fatto che Maria è fedele uditrice della Parola, come è dimostrato dal racconto dell'annunciazione³⁰.

Un ripensamento dell'associazione di Maria a Cristo, nel rispetto della missione trascendente del Messia, è operato dalla nota monografia di F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*³¹. L'interpretazione del racconto di Cana, specie del v. 4 del II cap.: «Che c'è fra me e te, donna?», pone ineluttabilmente di fronte ad un principio di separazione tra madre e figlio: «Si tratta sempre di un rifiuto, motivato da una certa assenza di comunità tra persone presenti»³². La frase di Gesù indica un cambiamento di situazione avvenuto con il passaggio dalla vita nascosta, caratterizzata dall'obbedienza ai genitori (Lc 2,51), alla vita pubblica nella quale Gesù rivendica la sua indipendenza preannunciata nel ritrovamento nel tempio (Lc 2,49):

«La vita pubblica di Gesù è cominciata, durante la quale egli deve eseguire interamente ed esclusivamente gli ordini del Padre. Maria è invitata ad eclissarsi. Gesù le fa capire che i legami del sangue, per quanto stretti, sono come sospesi. La separazione richiesta non è tuttavia definitiva. Finirà quando l'Ora sarà venuta. Si discerne contemporaneamente una esigenza di sacrificio o di separazione e una promessa di crescita nell'unione con il suo divin figlio»³³.

Su questa legge di separazione si trovano d'accordo anche i sinottici, che mostrano Maria non già come una madre che esercita i suoi diritti materni, ma come una discepola di Cristo. Questi «si libera

²⁸ *Ivi*, pp. 49-50.

²⁹ *Ivi*, p. 50

³⁰ *Ivi*, p. 51.

³¹ Tournai-Paris, Castermann, 1954², p. 216.

³² *Ivi*, pp. 51-52

³³ *Ivi*, p. 57-58

dalla stretta materna per dedicarsi alla sua vocazione messianica»³⁴ e impartisce la lezione sulla «superiorità dei legami spirituali derivanti dalla fede obbediente alla Parola di Dio»³⁵. Giovanni tuttavia supera i sinottici, poiché «è il solo ad informarci che una volta giunta l'Orà di Gesù, il figlio e la madre dovevano ritrovarsi in una nuova comunione»³⁶.

Gesù dunque agisce con indipendenza sovrana, anche quando accondiscende alla richiesta della madre: non deve ricevere ordini da lei³⁷. Ma la separazione temporanea postulata dall'economia della vita pubblica, darà luogo ad un nuovo avvicinamento:

«L'ora del sacrificio della Croce doveva essere l'ora di un solenne appuntamento, caratterizzato da un'ultima prova. Maria allora sarebbe chiamata a condividere nel suo cuore la passione del figlio. Ma nello stesso tempo ella comunicherebbe al desiderio che aveva spinto Gesù a fare la volontà del Padre fino alla suprema immolazione (Gv 4,34; 14,31; 15,31). Da madre separata, ella diventerebbe madre pienamente associata: madre, non più solamente in virtù della concezione verginale, ma in ragione della sua partecipazione, tutta spirituale e contemporaneamente tutta materna, alla vittoria del suo figlio»³⁸.

Questa partecipazione si realizza sul Calvario, quando Maria è riconosciuta come la «donna» del Protovangelo, unita nella vittoria sul principe di questo mondo ed elevata ad una maternità nei riguardi della comunità dei credenti³⁹:

«Maria ricevette in qualche modo il potere di attirare lo Spirito nel cuore dei suoi figli... in maniera propria, completamente materna e secondo le esigenze della sua missione»⁴⁰.

Ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di ricevere Maria presso di sé, accogliendola come un dono del Maestro⁴¹.

³⁴ *Ivi*, p. 60.

³⁵ *Ivi*, p. 61.

³⁶ *Ivi*, p. 62.

³⁷ *Ivi*, pp. 64-65.

³⁸ *Ivi*, p. 92.

³⁹ *Ivi*, pp. 180-181.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 121-122.

⁴¹ *Ivi*, pp. 124-129. L'argomento verrà ripreso e sviluppato da altri autori, tra cui I. DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil du Disciple (Jn 19, 27b)* in *Marianum* 36 (1974) 1, pp. 1-39; A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exé-*

3. LA DIMENSIONE TIPOLOGICA DI MARIA: FIGLIA DI SION

«L'intenzione della teologia attuale, concernente Maria, non consiste più tanto nel contemplarla come una Santa individuale, ma piuttosto, partendo dalla sua umanità e dalla sua solidarietà col genere umano non ancora redento, nel definire il suo posto unico nel mistero di Cristo, che è allo stesso tempo il mistero d'Israele e della Chiesa»⁴².

In questa direzione si sono mossi prima dei teologi, alcuni esegeti cattolici e protestanti accostando i testi dei due primi capitoli di Luca ai passi relativi dell'A.T., utilizzati dall'agiografo con procedimento midrashico. Ad aprire questa via è S. Lyonnet con un articolo pubblicato nel 1939, in cui interpreta il saluto dell'angelo a Maria come l'invito alla gioia messianica rivolto dai profeti alla Figlia di Sion⁴³. Qualche anno più tardi il protestante svedese H. Sahlin riprende indipendentemente il tema nell'opera *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, 1945) e pubblica poi un articolo sulla Vergine Maria Figlia di Sion⁴⁴, che verrà utilizzato e sviluppato dall'anglicano G. Herbert nel 1950⁴⁵.

In campo cattolico, oltre ad un articolo di J. Coppens che presenta la santità della Figlia di Sion ideale nell'ordine culturale, morale ed escatologico⁴⁶, si segnala soprattutto il volume di R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris, Gabalda, 1957), che affronta il problema della teologia dei primi due capitoli di Luca con massima penetrazione e ampia documentazione.

gèse de Cana (Jn 2,4), in *Biblica* 55 (1974) 2, pp. 157-167; A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27*, Roma, Herder, 1977; ID., *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea* (Gv 2,1-11 e 19,25-27), Roma, Centro di cultura mariana «Mater ecclesiae» 1978.

⁴² L. ALTING VON GEUSAU, *Alcune idee sulla mariologia attuale, in I grandi temi del Concilio*, Roma, Ed. Paoline, 1965, p. 475.

⁴³ S. LYONNET, *Chaire, kecharitômenê*, in *Biblica* 20 (1939), pp. 131-141. L'articolo è stato rielaborato in varie edizioni.

⁴⁴ H. SAHLIN, *Iungfru Maria Dottern Sion*, in *Ny Kyrklig Tidskrift*, 18 (1949), pp. 102-124.

⁴⁵ A. G. HERBERT, *The Virgin Mary Daughter of Sion*, in *Theology* 53 (1950), pp. 403-410 (trad. francese: *La Vierge Marie Fille de Sion*, in *La Vie spirituelle* 85(1951), pp. 127-139).

⁴⁶ J. COPPENS, *La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétérotestamentaire*, in *Ephemerides Theologiae Lovanienses* 31 (1955), pp. 7-20.

Ricapitolando i dati sparsi nell'opera circa la identificazione Maria-Figlia di Sion, l'autore ricorda innanzitutto che

«il centro d'interesse fondamentale che domina Luca 1-2 è Israele... I personaggi particolari non hanno nessun rilievo individuale: sono descritti non per se stessi, ma come manifestazione della fede di Israele, della sua speranza, della sua attesa, della sua gioia. I loro cantici sono cantici di azione di grazie di Israele. Sotto questo aspetto Maria non è un caso a parte, se non perché ella è la più alta personificazione di Israele»⁴⁷.

L'identificazione di Maria con il popolo eletto è preparata dalla storia della salvezza, che si presenta come una concentrazione progressiva delle scelte divine: dalla collettività si passa ad un «resto» costituito dai poveri di Jahvè, per giungere alla persona di Maria «l'ultima scelta di Dio, l'ultimo compimento della preparazione del popolo eletto: apice della piramide delle elezioni e concentrazione del 'resto' in una persona»⁴⁸.

Quanto ai passi che attualizzano nella persona di Maria i testi concernenti Sion, Laurentin cita quello fondamentale dell'annuncio (Lc 1,28-32) dove Luca riprende l'oracolo di Sofonia 3, 14-17 sostituendo Maria alla Figlia di Sion: con questo midrash allusivo Luca vuol dire che la Figlia di Sion è Maria che gioisce per la venuta del Messia nel suo seno⁴⁹. Un altro punto di contatto è costituito dal Magnificat (Lc 1,46-54), intessuto di espressioni che la Bibbia utilizza in funzione di Israele: gioia, povertà, servizio, beatitudine sono attribuiti ad Israele collettivo o a Sion (cfr. Ab 3, 16-18; Dt 26,7; IV Esdr 9,45; Mal 3,11; Dt 2,21). In esso si passa insensibilmente dall'azione di grazie di Maria a quella di Israele, dalla povertà di Maria a quella di tutti i poveri; attraverso il passaggio dalla collettività, si va dalla personificazione originaria di Israele in Abramo alla personificazione escatologica in Maria, che prende possesso della promessa⁵⁰.

La presentazione di Maria come Figlia di Sion interesserà altri esegeti, che scopriranno accanto alla gioia per la dimora in lei del

⁴⁷ R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris, Gabalda, 1957, p. 150.

⁴⁸ *Ivi*, p. 152.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 150-151.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 83-85. L'autore riprenderà l'argomento applicando ai primi due capitoli di Luca e Matteo i metodi semiotici: *I vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1985, p.713 (ed. originale francese 1982).

Messia, il mistero del suo dolore: l'oracolo di Isaia 66, 7-8 parla di Sion come di una madre che partorisce nel dolore il nuovo popolo di Dio. Questa visione sarà ripresa dalla teologia giovannea (Gv 16,21;19,26-27; Ap 12); ma essa è già presente nella profezia di Simeone (Lc 2,35), che ricalcando il testo di Ezechiele 14,17 («Una spada trapasserà la terra = Israele») fa capire che la trasfazione avviene in Maria come rappresentante o personificazione di Israele⁵¹.

Parecchi biblisti si sono assunti il compito di mediare con riuscite opere di divulgazione le ricerche e prospettive avanzate in sede esegetica⁵².

II. Rinascita patristico-mariana

«La rivalorizzazione dei Padri, che si verificò nel periodo dopo la guerra (1943), prese un orientamento nuovo in rapporto agli studi patristici della seconda metà del secolo precedente. Invece di cercare esclusivamente nelle opere dei Padri gli argomenti apologetici per provare l'antichità delle dottrine o delle pratiche cattoliche, ci si interessa anche, e spesso quasi esclusivamente, a ciò che vi è di originale negli scritti dei Padri, cioè, un senso eccezionale della sintesi cristiana, della connessione dei misteri nell'insieme del piano divino... Si cerca piuttosto di far rivivere il messaggio dei Padri nella sua ricchezza dottrinale e spirituale, e persino, se possibile, di ritrovare l'esperienza religiosa della comunità cristiana che si esprime attraverso queste testimonianze personali»¹.

⁵¹ Cfr. H. CAZELLES, *La fonction maternelle de Sion et de Marie*, in *Maria in Sacra Scriptura*, vol. VI, pp. 165-178; A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa Mère et la maternité spirituelle de Marie*, in *Nouvelle Revue Théologique* 36 (1964), p. 478; P. BENOÎT, «Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme» (Lc 2, 35), in *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963), pp. 251-261. Per gli studi biblici sulla figlia di Sion, cfr. la rassegna di N. LEMMO, *Maria «figlia di Sion», a partire da Lc 1, 26-29. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, in *Marianum* 45 (1983) pp. 175-258.

⁵² Da segnalare, tra gli altri i seguenti libri (tutti reperibili in italiano): F. ASENSIO, *Maria en la Biblia*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1958, pp. 252; J. GALOT, *Marie dans l'évangile*, Paris-Louvain, Desclée de B., 1958, pp. 197; K. H. SCHELKLE, *Die Mutter des Erlöser*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958, pp. 96; L. DEISS, *Marie, Fille de Sion*, Paris, Desclée de B., 1959, pp. 291; M. THURIAN, *Marie mère du Seigneur figure de l'église*, Taizé, 1963², pp. 281; J. CANTINAT, *Marie dans la Bible*, Le Puy-Lyon, Mappus, 1963, pp. 237; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella tradizione biblica*, Bologna, Edizioni dehoniane, 1967³ (1ª edizione 1963); ID., Milano 1963 con il titolo *Maria nella Bibbia*; ID., *Introduzione ai vangeli dell'infanzia*, Brescia, Paideia, 1967, pp. 128.

¹ R. AUBERT, *Teologia cattolica nella prima metà del XX secolo*, a.c., p.45.

1. «MARIA E LA CHIESA» DI H. RAHNER

L'intento di collegare la spiritualità cristiana all'esperienza dei primi secoli della Chiesa appare chiaramente nel libro di H. Rahner, *Maria e la Chiesa*, che si propone di dare

«una indicazione per accostarsi ai misteri della vita spirituale sulla base dei profondi pensieri dei Padri della Chiesa... che molto hanno da dire alla nostra attuale riflessione circa i fondamenti di una vita spirituale formata nella autenticità cristiana»².

La conclusione cui l'autore perviene è l'inseparabilità della devozione mariana dalla spiritualità ecclesiale, poiché «sulla base dei tesori dell'appassionata teologia dei Padri della Chiesa e dei grandi teologi» è impossibile distinguere «il mistero della Santa Madre Chiesa... dagli abissali misteri della Madre di Gesù»³.

Si tratta di

«reimparare ciò che era così familiare e caro alla Chiesa primitiva: vedere la Chiesa in Maria e Maria nella Chiesa. Il risultato di queste meditazioni dovrebbe essere una disponibilità più gioiosa, perché più matura, per tutto ciò che riguarda oggi l'evoluzione della fede mariana e di conseguenza una migliore penetrazione della misteriosa essenza della Chiesa»⁴.

L'idea di fondo, che H. Rahner scopre nei Padri quale legame dei rapporti tra Maria e la Chiesa, è la tipologia mariano-ecclesiale:

«Maria, come dice la teologia patristica, è il *typos* della Chiesa, esempio, sostanza, e insieme compendio di tutto ciò che si doveva poi sviluppare nella Chiesa nella sua essenza e destino»⁵.

Sulla scia di questo principio vengono specificate le analogie tra la Chiesa e Maria, suscitatrici di stimoli per la vita cristiana ecclesiale: santità immacolata, verginità di cuore, crescita nella grazia, meditazione della parola, forza e fedeltà nella prova, trasfigurazione nel

² H. RAHNER, *Maria e la Chiesa. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella Chiesa e il mistero della Chiesa in Maria*, Milano, Jaca Book, 1974, p. 11 (1ª ed. 1950).

³ *Ivi*, p. 16.

⁴ *Ivi*, pp. 16-17.

⁵ *Ivi*, p. 18.

Cristo. Soprattutto la Chiesa e Maria coincidono in un'unica immagine, perché ambedue madri e vergini in forza dell'amore e dell'integrità della fede:

«Esiste pure una creatura che è madre e vergine, ed è una gioia poterla chiamare: Chiesa»⁶.

2. «ARCHETIPO DELLA CHIESA» DI O. SEMMELROTH

La scoperta patristica di Maria «tipo della Chiesa» si impose ai teologi in modo inatteso e immediato: A. Müller l'ha paragonata all'apparizione di una cometa nel cielo mariologico⁷.

Tra i primi a valorizzarla in maniera sistematica emerge O. SEMMELROTH con il libro *Urbild der Kirche*⁸, che intende dimostrare che

«Maria come tipo della Chiesa non è solo qualcosa che si aggiunge a un trattato già completo in se stesso, ma ciò che deve assolutamente essere posto all'inizio come mistero fondamentale»⁹.

In altre parole: per Semmelroth, Maria «tipo della Chiesa» è il principio primo della mariologia, capace di organizzare tra loro i misteri mariani particolari e di inserirli organicamente nell'insieme della teologia. Infatti

«la teologia mariana non può contentarsi di determinare i privilegi di cui Maria è stata dotata in quanto Madre di Dio. Nella sua figura non glorificheremo veramente la sapienza e la potenza di Dio se non giungiamo a vedere chiaramente quale significato egli ha depresso in lei e quale funzione ella esercita nell'insieme dell'opera della salvezza»¹⁰.

Tale senso non è dato dall'ordine di successione, ma da quello intenzionale o finale:

«In questo ordine, il rapporto dei termini non può essere che il se-

⁶ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paidagogos* 1, 6, 42; cfr. *Ivi*, p. 42.

⁷ A. MÜLLER, *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*, in *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, p. 301.

⁸ O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Marienmysteriums*, Würzburg, 1950, pp. 118 (trad. francese: *Marie, archétype de l'Eglise*, Paris, Fleurus, 1965, pp. 160: citerò sempre questa edizione).

⁹ *Ivi*, p. 47.

¹⁰ *Ivi*, p. 48.

guente: proprio perché doveva essere il tipo della Chiesa, Maria è stata posta nell'esistenza come madre sponsale di Dio»¹¹.

Al di là di questa impostazione che verrà contestata¹², l'opera di Semmelroth s'impone per l'approfondimento teologico del concetto di tipo, che implica tre elementi:

«la personificazione o rappresentazione di un contenuto spirituale attraverso una certa figura concreta; poi, un legame reale tra un termine e l'altro come fondamento oggettivo di questa rappresentazione; e infine, quale conseguenza di questo rapporto, il carattere di modello morale»¹³.

Inoltre *Urbild der Kirche* segna la strada ecclesiologica nell'interpretazione dei temi mariani, prima studiati in senso solo cristologico o personale: corredenzione come cooperazione recettiva propria della Chiesa, maternità divina come «sì» della Chiesa all'alleanza sponsale del Logos con l'umanità, verginità come unione della Chiesa con Cristo in vista della missione, immacolata concezione come figura rappresentativa dell'essenza della Chiesa santa, assunzione come archetipo della Chiesa perfettamente redenta e glorificata¹⁴.

3. «MEDITAZIONE SULLA CHIESA» DI H. DE LUBAC

Accanto al lavoro di Semmelroth, si pone il contributo di riflessione teologica sui rapporti tra Maria e la Chiesa, apportato da P. Henri De Lubac, che a due anni dall'edizione di *Urbild der Kirche* (1950), pubblica la sostanziosa e stimolante *Meditazione sulla Chiesa*, dedicando un lungo capitolo a *La Madonna e la Chiesa*¹⁵. Basandosi

¹¹ *Ivi*, p. 50.

¹² Cfr. G. PHILIPS, *Perspectives mariologiques: Marie et l'Eglise. Essai bibliographique*, 1951-1953, in *Marianum* 15 (1953) 4, p. 453 (ritiene che il principio di Semmelroth è più complicato, più difficile a dimostrare con le fonti, meno percepito dalla coscienza cristiana della maternità divina); C. DILLENSCHNEIDER, *Il primo principio della teologia mariana*, Roma, Ares, 1957, pp. 57-67 (Semmelroth sottovaluta la maternità divina e pone un principio complesso come lo è il concetto di Chiesa).

¹³ O. SEMMELROTH, *Marie, archétype de l'Eglise*, o.c., p. 28.

¹⁴ *Ivi*, pp. 76, 110, 123, 136, 145.

¹⁵ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano, Ed. Paoline, 1965, pp. 628 (1ª ed. francese 1952); il capitolo mariano copre le pagine 389-465.

sulla sua vasta competenza patristica e medioevale, de Lubac giunge alla conclusione che

«tra la Chiesa e la Vergine i legami non sono soltanto numerosi e stretti: sono essenziali. Sono intessuti dal di dentro. Questi due misteri della nostra fede sono più che solidali: si è potuto perfino affermare che essi sono 'un solo ed unico mistero'. Diciamo, almeno, che essi sono tra loro in tale rapporto che si avvantaggiano sempre ad essere chiariti l'uno con l'altro; anzi, che all'intelligenza dell'uno è indispensabile la contemplazione dell'altro»¹⁶.

Raccogliendo dalla tradizione i vari simboli applicati simultaneamente a Maria e alla Chiesa, De Lubac vi trova il fondamento nel fatto che Maria è percepita dalla coscienza cristiana come

«la figura ideale della Chiesa... il suo sacramento... lo specchio in cui si riflette la Chiesa intera... essa la porta e la contiene già tutta intera nella sua persona»¹⁷.

Oltre al parallelismo della maternità santificante e della sponsalità verginale, che rendono somiglianti Maria e la Chiesa, Padri e teologi si pongono il problema della distinzione e superiorità dell'una nei confronti dell'altra. La soluzione di tale questione si articola in base alla concezione della Chiesa:

«Un testo di Agostino, è vero, mette la Chiesa al di sopra di Maria, ma in questo caso sant'Agostino considera il corpo mistico nella sua totalità, con il suo Capo»¹⁸.

Indubbiamente di fronte a Cristo bisogna ricordare che Maria

«fa parte con tutti noi della grande famiglia dei redenti... Come ognuno di noi, essa è naturalmente indigente... Il nostro Salvatore è anche il suo Salvatore»¹⁹.

Così pure se si considera la Chiesa nella sua universalità, essa comprende Maria come un suo membro, quindi come sua «figlia». Tuttavia Maria, essendo alle origini della Chiesa, «con molta maggior verità la si dovrà chiamare invece sua madre» e inoltre Maria è nella Chiesa

¹⁶ *Ivi*, pp. 392-393.

¹⁷ *Ivi*, p. 397.

¹⁸ *Ivi*, p. 414.

¹⁹ *Ivi*, p. 415.

«un caso 'speciale'... unico, vero, universale, concreto, che comprende eminentemente nella sua assoluta purezza, la somma di perfezione di tutti gli altri membri: *Ecclesiae totius portio maxima, portio optima, portio praecipua, portio electissima*»²⁰.

A Maria si applica la regola formulata da Isacco della Stella:

«La stessa cosa viene detta *universalmente* della Chiesa, *specialmente* di Maria, *singularmente* dell'anima fedele»²¹.

De Lubac traduce questo *specialiter* con le espressioni «fuori serie, per eccellenza, in modo sovremenente, incomparabile»²² sicché può affermare che

«come Dio ha raccolto tutta la nobiltà sparsa nel grande universo per deporla nell'uomo, suo capolavoro, così Egli ha raccolto tutta la nobiltà di quell'universo spirituale che è la Chiesa, per deporla in Maria»²³.

Ciò non significa che Maria sia «una prodigiosa eccezione al destino comune, a noi totalmente estranea»²⁴: essa è germe e forma perfetta della Chiesa, si trova in lei tutto quanto lo Spirito riverserà sulla Chiesa. Maria rappresenta fin dall'inizio «quel mondo nuovo che la Chiesa dovrà faticosamente realizzare», mentre la sua assunzione «segna il trionfo definitivo e completo dell'opera divina nei suoi stessi riflessi corporei», è «promessa e anticipazione» del trionfo della Chiesa²⁵. Non si deve dunque credere che Maria «eclissi la gloria di tutti i santi, come il sole al suo sorgere fa scomparire tutte le stelle»²⁶; al contrario, come ha intuito S. Bonaventura, «la Beata Vergine supera e orna tutti i membri della Chiesa»²⁷. Maria aiuta la Chiesa non solo ad auto-comprendersi, ma anche ad auto-trascendersi in uno sforzo perenne di purificazione orientandosi alla glorificazione della Trinità²⁸.

²⁰ *Ivi*, pp. 413-414, 436.

²¹ *In Assumptione beatae Mariae*, PL 194, 1865.

²² *Meditazione sulla Chiesa*, o.c., p. 433.

²³ *Ivi*, p. 437.

²⁴ *Ivi*, p. 429.

²⁵ *Ivi*, pp. 425, 429.

²⁶ *Ivi*, p. 462, dove è citato il noto lamento di S. Teresa di Lisieux, *Novissima verba*, pp. 156-157.

²⁷ *De Nativitate B.M.V.*, sermo 3, Quaracchi, t. IX, p. 712.

²⁸ *Meditazione sulla Chiesa*, p. 469.

Dal punto di vista patristico i rapporti tra Maria e la Chiesa passano attraverso il tema della «nuova Eva», che nel secondo secolo gode già di una certa universalità in quanto è testimoniato da Giustino (Palestina), Ireneo (Asia Minore e Gallia), Tertulliano (Africa)²⁹. Questi autori svolgono il primo lavoro propriamente mariologico, partendo dalla credenza della concezione verginale di Gesù considerata verità di fede³⁰:

«Poiché come vergine e senza colpa Eva ascoltò la parola del serpente e generò disobbedienza e morte, Maria, al contrario la vergine, ricevette fede e gioia allorché l'angelo Gabriele le portò la lieta novella... e rispose: avvenga di me secondo la tua parola»³¹.

Ireneo († verso il 202) riprende l'antitesi Eva-Maria e la sviluppa teologicamente inserendola nel piano salvifico secondo il principio della ricapitolazione in Cristo e della «*recirculatio*», per cui la redenzione nel disegno divino è una ripresa degli elementi della caduta:

«Di conseguenza... troviamo Maria, la vergine obbediente.... Eva disobbedì quando era ancora vergine... e divenne per sé e per tutto il genere umano causa di morte..., Maria divenne con la sua obbedienza per sé e per tutto il genere umano causa di salvezza»³².

Ma poiché la «nuova Eva» per i primi Padri è la Chiesa, si fa strada l'analogia tra Maria e la Chiesa, che per Ireneo sorge dal fatto che la nascita di Cristo dalla Vergine è base e centro della nostra rinascita personale nella Chiesa³³. Bisognerà tuttavia giungere a S. Ambrogio per trovare chiaramente il parallelismo Maria-Chiesa e l'espressione Maria «tipo della Chiesa»³⁴: ambedue vergini, che concepiscono Cristo per opera dello Spirito³⁵.

²⁹ Cfr. L. DEISS, *Marie, Fille de Sion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 245-254 (Le parallèle Eve-Marie dans la tradition primitive).

³⁰ Cfr. lo studio fondamentale di G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique. Maternité divine, virginité et sainteté*, in *Maria* (DU MANOIR), t. I, 1949, p. 69-157. Il primo testo mariano patristico è quello di Ignazio di Antiochia († 110), che presenta la verginità di Maria, il suo parto e la morte di Cristo come «misteri da proclamare altamente»: *mystéria kraugês* (*Eph.* 19,1).

³¹ S. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, c. 100, PG 6, col. 709-712.

³² S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 22. PG 7, col. 959-960.

³³ Cfr. A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria*, Paulus Verlag, Freiburg, 1955, pp. 50-56.

³⁴ S. AMBROGIO, *Expos. Luc.* 2,7, PL 15, col. 1555.

³⁵ Cfr. G. PHILIPS, *Marie et l'Eglise. Un thème théologique renouvelé*, in *Maria* (DU MANOIR) t. VII, 1964, p. 365-419, specie p. 383. È il migliore studio riassuntivo della ricerca teologica circa Maria e la Chiesa prima della pubblicazione della *Lumen gentium*.

Il ricorso ai Padri indubbiamente è stato positivo per la mariologia, a motivo del recupero della tipologia ecclesiale, che inserisce Maria nella Chiesa arricchendo e correggendo una unilaterale tipologia cristologica. Esso tuttavia ha portato un certo disappunto di fronte alle numerose esitazioni di alcuni Padri circa la santità di Maria³⁶ e la sua verginità perpetua³⁷ e alla loro ignoranza riguardo all'Assunzione³⁸ e all'Immacolata Concezione³⁹: difficoltà superate progressivamente nel IV-V secolo e oltre⁴⁰. Anche la maternità divina è vista da alcuni Padri, come Ambrogio e Agostino, in subordinazione ai legami spirituali contratti con Cristo attraverso la fede e l'adesione alla volontà del Padre⁴¹:

«Madre per Cristo è tutta la Chiesa, perché continuamente... dà alla luce le sue membra, cioè coloro che credono in lui. Ma gli è madre anche ogni anima fedele, che fa la volontà del Padre suo... E dunque Maria, che fa la volontà di Dio, secondo la carne è soltanto madre di Cristo, ma spiritualmente gli è altrettanto sorella che madre»⁴².

Mentre viene accolto il tema patristico «Maria concepì Cristo prima nella mente che nel grembo»⁴³, la maternità divina non è più considerata come un privilegio astratto, ma come l'irradiazione della concezione spirituale del Cristo nel corpo della Vergine:

«Maria non avrebbe profittato in nulla dell'intimità della maternità fisica, se prima non avesse concepito Cristo con maggior beatitudine con il cuore e solo successivamente con il corpo»⁴⁴.

³⁶ Ireneo, Tertulliano, Origene, Basilio, Crisostomo, Gregorio Nazianzeno e Cirillo ammettono in Maria imperfezioni, dubbi di fede o intervento indiscreto: cfr. G. JOUASSARD, *Sainteté de Marie chez les Pères*, in *Etudes mariales* 5 (1947), pp. 11-13.

³⁷ La verginità dopo il parto fu misconosciuta da Tertulliano e da Bonoso, mentre il parto verginale trova esitanti Origene e Girolamo, che pure ammettono la verginità perpetua di Maria: cfr. G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique...*, o.c., pp. 77-83, 107-113.

³⁸ Cfr. S. EPIFANIO, *Panarion* 78, 10-11. PG 42, col. 716.

³⁹ Cfr. S. AGOSTINO, *Opus imperfectum adversus Iulianum*, 4, 122. PL 45, col. 1417-1419.

⁴⁰ Cfr. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria...*, o.c., pp. 83-88.

⁴¹ Cfr. S. AMBROGIO, *Expos. Luc.* 10, 24-25. PL 15, col. 1810.

⁴² S. AGOSTINO, *De sancta virginitate* 5-6. PL 40, col. 399.

⁴³ S. AGOSTINO, *Sermo* 215, 4. PL 38, col. 1074.

⁴⁴ S. AGOSTINO, *De sancta virginitate* 3. PL 40, col. 398.

III. Teologia kerigmatica e storia della salvezza

Strettamente connesso al movimento di valorizzazione della Bibbia e dei Padri è il fenomeno costituito dalla «teologia kerigmatica» che fa capo a J.A. Jungmann e a H. Rahner. In un'atmosfera di disprezzo per la ragione e la teologia scolastica e di prevalenza per la prassi e il concreto, era necessario proporre accanto alla teologia scientifica «una seconda teologia destinata a far da ponte tra la teologia puramente intellettuale e la catechesi e la predicazione»¹. Si sentiva, cioè, l'urgenza di colmare il vuoto tra teologia e vita, proponendo una spiritualità più dogmatica e una teologia più vitale e accessibile ai fedeli, e immediatamente idonea alla predicazione. Legge fondamentale della teologia kerigmatica non è l'elaborazione sistematica e razionale delle verità di fede, ma l'*annuncio* della salvezza, secondo il significato della parola *Kérigma* dato dai Padri greci².

Perciò essa attingerà in sostanza dalla catechesi apostolica e patristica, per «annunciare imperiosamente quelle verità che Dio nella sua composizione del disegno di salvezza nella storia del mondo ha poste in primo piano»³. Le verità rivelate vanno poste nell'*oikonomia*, ossia nella storia della salvezza programmata da Dio secondo un circolo che parte da lui e ritorna a lui:

«Il Kerigma degli antichi Padri della Chiesa si articola in questo modo, come insegna ottimamente e profondamente l'*Epideixis* di Ireneo: il Padre, principio fontale e beato fine; Cristo, il grande mediatore; la Chiesa, suo corpo, che insieme col Capo ritorna al Padre»⁴.

Il contributo della teologia kerigmatica alla mariologia non è stato tanto lo sviluppo mariano in ordine alla catechesi e al culto, quanto di aver richiamato l'esigenza di «incastonare il tema mariano nel quadro kerigmatico», preconizzando il ritorno ad un armonioso inquadramento del pensiero mariologico nel piano generale⁵.

Il ricorso alla storia della salvezza impedisce di sottolineare i privilegi personali di Maria, quasi fosse un'entità autonoma, e spinge in-

¹ R. AUBERT, *Teologia cattolica...*, o.c., p. 29.

² Cfr. H. RAHNER, *Teologia e Kerigma*, Brescia, Morcelliana, 1958, pp. 10-14.

³ *Ivi*, pp. 13-14.

⁴ *Ivi*, pp. 23.

⁵ J. A. JUNGSMANN, *La predicazione alla luce del Vangelo*, Roma, Ed. Paoline, 1965, p. 153 (riprende i temi di un libro pubblicato nel 1936).

vece a rispettare il cristocentrismo del Kerigma, evitando un «latente ed inconscio monofisismo» che ritiene Cristo troppo lontano e divino, e trasferisce su Maria il carattere di mediatore e di archetipo⁶.

Similmente la teologia kerigmatica mette in guardia dalla tendenza di integrare il vangelo con «studi sui costumi sociali e domestici degli Israeliti»: sussidi utilissimi, come quelli apportati da Willam nella *Vita di Maria*, ma rischiosi, in quanto scivolano in «una scienza di stile apocrifo» dando una «informazione biografico-episodica su Maria, che resta estranea alla storia della salvezza»⁷.

L'economia salvifica invita a vedere Maria assieme alla Chiesa, come «prima creatura redenta dell'umanità affrancata»⁸, come ha fatto il Kerigma patristico, nel quale

«nessun tema è ripetuto con tanta insistenza come questo: il santo battesimo è la continuazione mistica e sacramentale dell'Incarnazione del Logos dalla Santa Vergine... *Dedit aquae, quod dedit Matri*»⁹.

Maria e la Chiesa formano «un unico mistero»¹⁰.

La teologia kerigmatica trovò difficoltà ad imporsi, sia perché tendeva a ristabilire forme arcaiche di teologia, sia perché stentava a darsi un proprio statuto differente da quello della teologia scientifica.

«Così il movimento è praticamente fallito come tale; bisogna tuttavia mettere al suo attivo... il fatto di aver contribuito a restaurare nell'insegnamento religioso la concezione biblica e patristica della storia della salvezza e a porre di nuovo l'accento sui temi fondamentali della rivelazione, che era necessario rivalorizzare contro l'eccessiva invadenza delle speculazioni scolastiche»¹¹.

IV. Maria nel movimento liturgico

Dopo tre secoli di stabilità liturgica (dal 1614: *Rituale romanum* di Paolo V), in cui si sviluppa la «rubricistica» e il culto dei santi tende a sommergere il ciclo cristologico, sorge il «movimento

⁶ *Ivi*, pp. 144, 148-150.

⁷ H. RAHNER, *Teologia e Kerigma*, o.c., pp. 124-125, 135.

⁸ J. A. JUNGSMANN, o.c., p. 151.

⁹ H. RAHNER, o.c., pp. 216-217.

¹⁰ J. A. JUNGSMANN, o.c., p. 151

¹¹ R. AUBERT, *Teologia cattolica...*, o.c., p. 30.

liturgico» tendente a valorizzare la liturgia come preghiera della Chiesa e fonte di autentica vita cristiana.

1. ORIGINI

Il movimento conosce una triplice fase¹, in cui è inserito in vario modo l'interesse per la figura di Maria.

Gli inizi del movimento liturgico sono legati alla figura del restauratore dell'ordine benedettino in Francia: dom Prospero Guéranger (1805-1875), che pubblica le *Institutions liturgiques* e la più diffusa opera *L'Année liturgique* (15 volumi) a partire dal 1840 e 1841. Nemico di ogni concessione giansenista, l'abate di Solesmes propugna il valore del culto della Vergine e dei santi².

2. FASE CLASSICA

Tale fase (1903-1940) è caratterizzata dal rilancio del movimento liturgico su più vasta scala e insieme da uno scavo di ordine storico e teologico.

Il motto programmatico è lanciato autorevolmente da s. Pio X nel 1903, quando propone quale «prima e indispensabile fonte» del rifiorire del vero spirito cristiano «la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa»³. Questa celebre frase programmatica viene scoperta progressivamente grazie ad alcuni centri propulsori, il primo dei quali ruota attorno al benedettino di Mont-César (Lovanio), dom Lambert Beauduin

¹ Per le vicende del movimento liturgico, cfr., per esempio B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma, Edizioni liturgiche, 1977, pp. 128-138; ID., *Movimento liturgico*, in *Nuovo dizionario di liturgia* (a cura di D. Sartore e A. Triacca), Roma, Edizioni Paoline, 1984, pp. 904-918; O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico da dom Guéranger a Pio XII*, in A. G. MARTIMORT (a cura), *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Roma, ecc., Desclée et C., 1966, pp. 59-62.

² «La devozione alla persona adorabile del Salvatore ha assunto nuovo vigore presso di noi; il culto della Madonna si accresce e si diffonde; è necessario ora che rinasca la confidenza nei santi e allora spariranno completamente le tracce di quella deviazione, che la pietà francese aveva subito per la sorda influenza del giansenismo» (P. GUÉRANGER, *L'année liturgique*, Paris, 1840, vol 1. p. XXI). Su richiesta del nunzio Fornari e di mons. Pie, dom Guéranger pubblicò uno scritto per affrettare la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione: *Mémoire sur la question de l'immaculée Conception de la très sainte Vierge*, Paris, 1850.

³ Pio X, *Motu proprio «Tra le sollecitudini»*, 22-11-1903.

(1873-1960). Questi ha cercato di raggiungere le masse, ma puntando innanzitutto sulla sensibilizzazione liturgica del clero. Nel suo *Essai de manuel fondamental de liturgie*⁴, egli parla con rispetto del culto di Maria e dei santi, dedica anche alcune pagine alla figura della Vergine durante l'Avvento.

Tuttavia ritiene di fissare prioritariamente l'attenzione sugli atti di latria o adorazione, precisando:

«Non già che il culto della santa Vergine e dei santi non appartenga alla liturgia; ma poiché essi sono subordinati e dipendenti dal culto la-treutico, sarà più facile affrontare le regole liturgiche di questi atti secondari dopo avere stabilito tutti gli elementi del culto principale»⁵.

Il libretto famoso *La piété de l'Eglise*, che Beauduin presenta come «opuscolo di propaganda» del movimento liturgico, intende denunciare le conseguenze funeste della mancata «partecipazione attiva alla vita liturgica [...] elemento capitale nella vita soprannaturale del popolo cristiano»⁶: individualismo, abbandono della preghiera, deviazione della pietà, spirito di laicità, carenza di vita gerarchica... Tra i rimedi, Beauduin pone al primo posto:

«Rimettere in onore nel popolo cristiano le grandi epoche liturgiche tradizionali: Avvento, tempo di Natale, Quaresima, tempo pasquale, ottave delle feste, solennità della santa Vergine, degli apostoli, dei santi missionari delle nostre regioni»⁷.

Un ulteriore cammino di approfondimento teologico della liturgia è percorso in Germania da O. Casel (1886-1948), benedettino del monastero di Maria-Laach. Il nome di Casel è legato alla «dottrina dei misteri» (*Mysterienlehre*) applicata alla liturgia. Questa, in base al concetto di mistero⁸, non è

⁴ Apparso su varie annate di *Questions liturgiques et paroissiales* a partire dal 1912, il *Manuel* è stato ripubblicato in *Mélanges liturgiques recueillis parmi les oeuvres de dom Lambert Beauduin O.S.B. à l'occasion de ses 80 ans (1873-1953)*, Louvain, Centre liturgique - Abbaye du Mont-César, 1954.

⁵ *Ivi*, p. 44.

⁶ L. BEAUDUIN, *La piété de l'Eglise. Principes et faits*, Louvain, Abbaye du Mont-César..., 1914, p. 12.

⁷ *Ivi*, p. 51.

⁸ «Il mistero è un'azione sacra di carattere culturale, nella quale un fatto salvifico compiuto da un dio, sotto forma di rito diventa attualità; per il fatto che la comunità culturale compie questo rito, essa prende parte all'atto salvifico e conquista in tal modo la salvezza» (O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Torino, Borla, 1966, pp. 95-96; 1ª ed. tedesca 1932).

«un ritualismo amplificato ed estetizzante o [...] una calcolata ostentazione piena di magnificenza», bensì «una realizzazione e applicazione del mistero di Cristo a tutta la Chiesa nel corso dei secoli, affinché essa raggiunga la santità e la gloria»⁹.

A parte le discusse teorie di Casel¹⁰ circa l'analogia del mistero liturgico con i culti misterici del mondo mediterraneo ellenizzato e la presenza nei sacramenti non solo dell'effetto salvifico ma della «real-tà» stessa dell'opera salvatrice di Cristo, il contenuto essenziale della dottrina dei misteri passerà nella *Mediator Dei* (1947) e nella *Sacro-sanctum Concilium* (1963).

In *Il mistero del culto cristiano*, Casel accenna a Maria come esempio di realizzazione dei contenuti dell'anno liturgico¹¹ ed esalta «la mistica sublimità del *Magnificat*»¹².

Una più profonda riflessione su Maria è affidata da Casel ad altre sue opere, soprattutto ai discorsi per la festa dell'Assunzione. Lo studioso benedettino, nel presentare — afferma T. Filthaut — «l'intera realtà del Cristo in una unitaria visione d'insieme, in una concezione che pone in risalto l'essenziale e che tuttavia racchiude in sé tutte le particolarità»¹³, passa coerentemente dal protomistero Cristo, alla Chiesa sua sposa e alla Vergine-Madre, che di questa è tipo.

La tipologia ecclesiale è la categoria predominante nella quale si comprende tutto il discorso circa Maria. Niente è tanto alieno da Casel quanto il considerare la Vergine nella sua individualità invece che in relazione all'Ecclesia¹⁴. Da qualunque punto parta, Casel riconduce costantemente la riflessione mariana a Maria tipo della Chiesa.

⁹ *Ivi*, p. 58.

¹⁰ Cfr. I. H. DALMAIS, *Liturgia e mistero di salvezza*, in A. G. MARTIMORT (a cura), *La Chiesa in preghiera*, o.c., pp. 234-245; B. NEUNHEUSER, *Mistero*, in *Nuovo dizionario di liturgia*, o.c., pp. 872-873.

¹¹ «Se l'anima, che è membro vivo della Chiesa, percorre veramente come un mistero l'anno mistico, in unione con la propria madre che è appunto la Chiesa, tutto quello che è contenuto nell'anno liturgico diventerà in lei realtà operante. Sarà compiuta anche per lei la parola che Elisabetta disse a Maria: 'Beata colei che ha creduto: perfetta realtà sta per diventare ciò che a lei fu detto dal Signore'» (O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, o.c., p. 119).

¹² «Il *Magnificat* stesso, con il suo mistico abbandono nelle profondità divine, la sua dedizione di un cuore umile al volere di un Dio infinitamente misericordioso, rappresenta, anche dal punto di vista psicologico, il punto culminante della celebrazione. Quando esso è terminato, la preghiera, con la recita del Padre Nostro e dell'orazione del giorno, ritorna al tipo implorativo che, pur essendo il più consono alle dimensioni umane, ha acquisito un particolare approfondimento perché è stato totalmente immerso nella mistica sublimità del *Magnificat*» (*Ivi*, p. 142).

¹³ T. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf, 1947, p. 100.

¹⁴ «Il pensiero della Chiesa, caratteristico del primo cristianesimo, ci dà pure una

In rapporto al Figlio, non si può sottovalutare il ruolo della Vergine-Madre, anche se l'opera di Dio in lei «non è così centrale nel disegno salvifico come il grande atto redentivo di Cristo stesso»¹⁵.

«Maria ha avuto la sua grande parte nell'incarnazione; ne è stata la grande diaconessa [...]. Maria è la porta celeste attraverso la quale Dio è entrato visibilmente in questo mondo. Qui si palesa in sommo grado il suo titolo di *Virgo-Mater*, Vergine-Madre: infatti, per generare Dio nella carne, doveva essere vergine, cioè sposata a Dio, e poiché generò Dio nella carne, fu madre»¹⁶.

«In Maria tutto fu in funzione del grande protomistero, l'incarnazione»¹⁷.

Pur riconoscendo nella maternità di Maria «un privilegio concesso solo a lei»¹⁸ e un titolo di onore, il suo significato profondo è di ordine ecclesiale:

«La dignità e la grandezza di Maria rifluiscono mirabilmente nei titoli che sant'Ambrogio le dà: 'tempio del sacro Pneuma', 'grembo del mistero', 'madre del Signore'! Ma l'aspetto supremo che l'evangelista ha voluto mostrare, il divino che si nasconde e si manifesta nell'azione storica, è il mistero: *Cristo e l'Ecclesia*. In Maria diventa visibile l'Ecclesia, di cui essa è tipo, l'Ecclesia che, come Maria, è vergine e insieme sposa. Questo mistero del Cristo-Ecclesia è l'unico grande mistero che i Padri cercano e contemplano ovunque»¹⁹.

comprensione più profonda dei *santi*. Tutti, a cominciare da Maria, la Madre del Signore, sono membra dell'Ecclesia e quindi di Cristo; perciò in primo luogo noi veneriamo in tutti lo stesso Cristo Signore. Ma ogni singolo santo, e Maria sopra tutti, è un tipo dell'ecclesia. Solo da quando la Chiesa non fu più compresa nella sua pienezza, i singoli santi sono stati venerati piuttosto come individui. In special modo è a Maria, alla Madre di Dio, che va riferito molto di ciò che originariamente vale per l'Ecclesia. Anche la mariologia troverà il suo esatto valore e il suo giusto posto in una considerazione di Maria alla luce dell'Ecclesia» (O. CASSEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, Roma, Città Nuova, 1965, p. 85).

È da notare che inserire Maria nella Chiesa non significa per Casel ridurla a puro strumento né livellarla: «... Dio non agisce con i suoi eletti in modo da servirsene per i propri scopi e poi lasciarli cadere. I malvagi sì, sono spesso semplici strumenti del Signore; contro la propria volontà servono per un certo tempo al suo volere e poi vengono messi al posto che spetta loro. Ma dove opera l'agape di Dio, là tutto viene compiuto ed eseguito fino all'ultimo nell'amore. Così il Signore ha perfezionato Maria, la madre di Cristo sempre vergine, fino a farne il capolavoro della sua sapienza, potenza e agape» (*Ivi*, p. 467).

¹⁵ *Ivi*, p. 466.

¹⁶ *Ivi*, p. 467.

¹⁷ *Ivi*, p. 477.

¹⁸ *Ivi*, p. 441.

¹⁹ *Ivi*, p. 451.

Quanto alla «maternità fisica di Maria», Casel riconosce che essa «appartiene al piano salvifico di Dio», ma «diventa incomprensibile grazia solo per opera del Pneuma»:

«Se Maria fosse stata *soltanto* la madre fisica del Signore, non la potremmo chiamare 'benedetta fra le donne'. Il Signore stesso respinse seccamente questa opinione, quando all'esclamazione di una donna: 'Beato il seno che ti ha portato, e le mammelle che hai succhiate!', rispose: 'Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio, e l'osservano!' (Lc 11,27 ss.). Maria divenne vera madre di Cristo, perché custodì il Logos, perché accolse il Pneuma nella sua anima e lo serbò»²⁰.

Quello che conta in Maria è soprattutto la sua «maternità pneumatica», che l'accomuna alla Chiesa e fa di lei il «tipo eccelso dell'Ecclesia» in quanto *Virgo-Sponsa-Mater*:

«La maternità fisica di Maria fu un suo privilegio del tutto personale. Ma ancor più importante e più sublime, fondamento della sua stessa maternità fisica, è la sua maternità pneumatica. E questa la condivide con tutta la Chiesa; infatti tutta la Chiesa è sposa di Cristo, promessa e fidanzata a lui, per essere soltanto sua. Tutta la Chiesa, se appartiene veramente al Salvatore, deve formarla in sé, deve diventare veramente madre di Cristo. Se non lo facesse, non sarebbe nemmeno una vera sposa. Fin dai tempi più antichi, già negli scritti dei martiri di Lione, la Chiesa si chiamava perciò 'verGINE-MADRE'.

Tutta la Chiesa riguarda dunque a Maria come al suo modello. Da essa impara l'abbandono verginale, l'amore materno»²¹.

Il riferimento allo Spirito Santo è costitutivo per la comprensione di Maria, che «è madre santa per opera del Pneuma», «è Vergine nel Pneuma» e nella sua esistenza ha vissuto «un comportamento tutto pneumatico»²².

Proprio della vita di Maria, Casel compie per accenni una lettura pneumatologica che parte dall'annunciazione e termina con l'assunzione²³.

Altro polo illuminante della realtà di Maria è il suo essere donna²⁴, una condizione che allarga la sua tipologia dalla Chiesa all'umanità, anzi alla stessa creazione:

²⁰ *Ivi*, p. 440.

²¹ *Ivi*, p. 438.

²² *Ivi*, pp. 436 e 442.

²³ *Ivi*, pp. 436-438.

²⁴ Casel interpreta la natura della donna nel senso tradizionale di ricettività piuttosto che di iniziativa e attività: «la festa dell'assunzione di Maria indica dove la don-

«Maria personifica per così dire l'anelito dell'umanità verso Dio. Colei che è 'benedetta fra le donne' (Lc 1,42) è una vera donna, tutta umiltà e donazione, vuoto che vuol essere riempito; dona completamente se stessa per vivere di un principio più alto²⁵.

La donna è stata creata dal Signore quale simbolo della creazione che tende a Dio. Essa è un vaso preparato, che si dona alla forza superiore e ne viene riempito fino all'orlo.

Questo ideale femminile ha avuto la piena attuazione in Maria, nella madre di Gesù²⁶.

Casel non scende all'applicazione concreta delle sue prospettive ecclesiologico-mariane nel campo delle celebrazioni liturgiche. Questo compito si sono assunti vari autori di «messalini» o di commenti all'anno liturgico, tra cui si distingue il *Liber sacramentorum* del card. A. I. Schuster²⁷. In questa grande opera, l'autore profonde la sua erudizione e insieme la sua pietà per illustrare «le venerande ed arcaiche formole romane del divin Sacrificio»²⁸. Ogni qualvolta s'imbatte in feste o riferimenti mariani, egli non manca di soffermarsi per enucleare dai testi liturgici il loro senso teologico e vitale²⁹. Se la

na cristiana, la vergine consacrata, può scoprire la sua intima natura: non nell'auto-sufficienza, non nell'indipendenza, non nell'agire pensare e volere da sé, ma nella donazione alla vita di Cristo» (ivi, p. 448). «La donna rappresenta di più l'*assumptio* passiva, che è intimamente legata alla morte; non simboleggia, come l'uomo, la vita generativa, la luce, l'attività, ma piuttosto la vita ricettiva, la notte, la passività. Se però la donna si dona alla vita puramente naturale, accogliendola serve alla morte» (ivi, p. 445). Tale concezione della donna non implica svuotamento, se non in senso mistico: «Maria assunta da Dio è il tipo meraviglioso della femminilità completa. Essa rimane interamente donna, vaso, anelito verso un altro, abbandono. Ma rimane anche completamente vergine. Il suo abbandono non è un gettarsi via. Conserva la sua forza in sé e tuttavia continua a donarsi tutta al bambino, al Figlio, che nel Pneuma è il suo sposo. Essa è madre, ma non per volontà della carne, bensì in virtù del Pneuma. Partecipa dei tesori interiori dell'amato. Per lui diventa essa stessa pneuma, logos, sofia» (ivi, p. 454).

«Maria, che non fu mai di questo mondo, per la sua morte vi scompare del tutto. Sulla terra essa fu una silenziosa eppure immensa potenza, portando in sé il Figlio ed essendo in mezzo alla comunità un'arca vivente della presenza di Cristo. Ebbene, non si è dissolta nel nulla; solo, ora dal cielo riempie veramente la Chiesa con la sua presenza» (ivi, p. 443).

²⁵ Ivi, p. 435.

²⁶ Ivi, p. 460.

²⁷ A. I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum. Note storiche liturgiche sul messale romano*, 9 vol., Torino, Marietti, 1946-1950 (1ª ed. 1919-1928).

²⁸ Ivi, vol. I, p. VII.

²⁹ Commentando il *Communicantes*, Schuster nota che «dopo Dio, la prima in cui onore venga offerto il divin Sacrificio, è la Benedetta fra tutte le creature» (ivi, vol. I, p. 68). Nell'Avvento «la Chiesa c'invita a stringerci con speciale affetto a Maria, perché da lei stessa durante i nove mesi che recò in seno Gesù trae origine il nostro avvento» (ivi, p. 126).

raccolta di preghiere alla Vergine testimonia la pietà mariana dello Schuster³⁰; i tre studi collocati in apertura dell'VIII volume documentano il suo interesse per la storia delle tradizioni mariane a Roma³¹.

3. LE PRIME RIFORME

Nella terza fase del movimento liturgico si promuove la partecipazione comunitaria alla liturgia, ma in modo più organico mediante la creazione di centri liturgici³² e la celebrazione di vari congressi internazionali (a cominciare da quello di Maria Laach nel 1951 a quello di Assisi nel 1960). Si fa strada l'esigenza di riforme liturgiche, che verrà tradotta in atto da Pio XII con il ripristino della Veglia pasquale (1951) e la riforma della Settimana santa (1955).

Questa terza fase, è particolarmente feconda di studi su Maria nella liturgia, anche sotto l'influsso di eventi ecclesiali come la definizione dogmatica dell'Assunzione (1950) e l'indizione dell'anno mariano del 1954. Uno specialista come C. VAGAGGINI³³ ha raggruppato tali studi — lasciando da parte quelli di pura storia e critica — in quattro classi:

³⁰ Vedi tali preghiere a Maria *ivi*, vol. V., p. 220-221; vol. VI, pp. 267-269; vol. IX, pp. 253-254. Dalla sua pietà mariana, il card. Schuster solleva il velo quando confessa: «Chi scrive queste pagine, ha appreso dalla propria madre, che anch'egli deve la vita alla Madonna» (ivi, vol. IX, p. 44).

³¹ I tre studi sono così intitolati: *I santuari mariani nella Roma medioevale, Le immagini della santissima Vergine nella devozione romana, La festa dell'assunzione della beatissima Vergine in cielo nell'antica liturgia romana* (ivi, vol. VIII, p. 3-43).

³² Nel 1943 è fondato a Parigi il «Centre de pastorale liturgique» ed il suo organo principale *La Maison-Dieu*. In Italia, nel 1947, nasce il «Centro di azione liturgica», che avrà il riconoscimento della CEI nel 1964. Simili iniziative si hanno anche in altri paesi, a cominciare dalla Germania.

³³ C. VAGAGGINI è noto in campo mariologico per la sua tesi *Maria nelle opere di Origene*, Roma, Orientalia christiana analecta, 1942. Il suo più noto scritto è *Il senso teologico della liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1957, che insieme al lavoro di M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, Milano, Ancora, 1949-1955 (4 volumi), ha dato tono di serietà e maturità scientifica al movimento liturgico italiano. Nella sua poderosa opera, Vagaggini non dedica nessuna trattazione particolare a Maria, ma ne parla in differenti contesti liturgici (cfr. indice analitico alla voce *Maria*). Egli affronta il tema di Maria nella liturgia in prospettiva di spiritualità nell'opera citata nella nota 42, da cui sono selezionate anche le indicazioni bibliografiche. Su tutti gli studi liturgico-mariani vanno segnalati i due importanti articoli di D. M. MONTAGNA, *La liturgia mariana primitiva. Saggio di orientamento*, in *Marianum* 24 (1962) pp. 84-128; *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, *ivi*, pp. 453-543.

«Si è cercato di descrivere, almeno a modo di panorama, il posto che occupa Maria nella liturgia in genere³⁴.

Sono state studiate le leggi e le prospettive secondo le quali la liturgia applica a Maria i testi biblici dell'Antico Testamento: in specie i testi sapienziali³⁵ e i salmi³⁶, e intende i passi del Nuovo Testamento che usa nelle feste mariane³⁷.

Tra i temi speciali studiati si possono segnalare quello della Nuova Eva nella liturgia³⁸ e quello, più speculativo, dei rapporti tra Maria e il sacrificio della messa in relazione alla questione più generale dei rapporti tra Maria e il sacerdozio³⁹.

³⁴ Per la liturgia romana: A. PALADINI, *De B.V.M. in precibus Ritualis et Pontificalis romani*, in *Ephemerides liturgicae* 61 (1948) 101-10. B. CAPELLE, *La liturgie mariale en occident*, in *Maria* (du Manoir) I, pp. 215-45: ottimo panorama che segue nello stesso tempo lo sviluppo storico. Id., *Marie et la vie liturgique*, in *Lumen vitae* 8 (1953) 215-22: cerca di rivelare i caratteri del culto mariano nella liturgia. C. HOWELL, *The blessed Virgin in the liturgy*, in *Orate fratres* 24 (1949-50) 1-8: di carattere molto generale. S. PAULESER, *Maria in der Liturgie*, Miltenberg 1951. G. FRÉNAUD, *Mystères et fêtes de la Vierge*, Parigi, 1957. J. ALVAREZ, *De B. M. V. in liturgia Adventus*, in *Ephemerides mariologicae* 1 (1951) 531-34. E. FLICOTEAUX, *Notre Dame dans l'année liturgique*, in *Maison Dieu* 38(1954) 95-121: descrizione assai completa. TH. MAERTENS, *Le développement liturgique et biblique du culte de la Vierge*, in *Paroisse et liturgie* 36 (1954) 225-50: utile per i secoli V-VIII in occidente. Per la liturgia visigotica: L. R. SOTILLO, *El culto de la Virgen santísima en la liturgia hispano-visigótica-mozárabe*, in *Miscellanea Comillas* 22 (1954) 84-192. Per la liturgia bizantina: S. SALAVILLE, *Marie dans la liturgie byzantine greco-slave*, in *Maria* (du Manoir) I, pp. 247-326: buona descrizione della liturgia bizantina nel suo stato attuale. L. BOUYER, *Le culte de Marie dans la liturgie byzantine*, in *Maison Dieu* 38 (1954) 79-94: nota il suo sviluppo; la sua distinzione dalle forme occidentali; il suo equilibrio teologico. A. KNIAZEF, *Mariologie biblique et liturgie byzantine*, in *Irenikon* 28 (1955) 268-89. C. A. BOUMAN, *De heilige Moeder Gods in de byzantijnse liturgie*, in *Christilijk Oosten en bereniging* 8 (1955-56) 77-90: paragone tra liturgie occidentali e greca. Per altre liturgie orientali: M. DOUMITH, *Marie dans la liturgie syro-maronite*, in *Maria* (du Manoir) I, p. 327-40. A. M. MASSONAT, *Marie dans la liturgie chaldéenne*, ivi, p. 341-52. P. V. TEKEYAN, *La Mère de Dieu dans la liturgie arménienne*, ivi, pp. 353-62. G. NOLLET, *Le culte marial en Éthiopie*, ivi, pp. 363-416.

³⁵ Vedi, per esempio B. CAPELLE, *Les épîtres sapientielles des fêtes de la Vierge*, in *Questions liturgiques et paroissiales* 27 (1946) 42-49. L. SILUM, *Jets over Schriftuurplaatsen in de Marie liturgie. Typische zin of accommodatie*, in *Ons Geloof* 30 (1948) 225-33. P. SEETHALER, *Weisheitstexte in der Marienliturgie*, in *Benediktinische Monatschrift* 34 (1958) 111-20.

³⁶ Vedi: J. GELINEAU, *Marie dans la prière chrétienne des Psaumes*, in *Maison Dieu* 38 (1954) 30-35. A. M. ROGUET, *Note sur les psaumes des vêpres de la sainte Vierge*, ivi pp. 56-58. M. F. MOOS, *Pourquoi l'Église applique-t-elle certains psaumes (i gradualis) à la sainte Vierge?*, in *Vie spirituelle* 98 (1958) 186-208.

³⁷ J. J. WEBER, *Les lectures du Nouveau Testament utilisées aux fêtes mariales*, in *Maison Dieu* 38 (1954) 5-29.

³⁸ G. FRÉNAUD, *La «nouvelle Eve» dans les liturgies latines du VI^e au XII^e siècle*, in *Bulletin de la société française des études mariales* 13 (1955) 90-119.

³⁹ Non pare necessario per il nostro scopo entrare nei particolari degli sforzi fatti

Finalmente, si è cercato d'influenzare in senso liturgico le devozioni mariane del rosario⁴⁰ e del piccolo ufficio della Madonna⁴¹»⁴².

Il risultato più appariscente del movimento liturgico nei riguardi di Maria consiste nel presentare sempre la sua figura in contesto storico-salvifico e nel quadro del culto cristiano. Si è compreso infatti che la liturgia propone la Vergine

«in intima connessione e dipendenza dal mistero di Cristo e della redenzione in Cristo, quale appare principalmente nella messa e nelle diverse fasi dell'anno sacro e che rimane sempre la visuale centrale e informatrice di tutta la liturgia»⁴³.

Nello stesso tempo la liturgia, con il riconoscimento culturale dell'unica mediazione di Cristo, in quanto prega «per Christum», trattiene Maria nell'ambito della comunità dei salvati sviluppandone il carattere tipologico di «figura ed espressione massima della Chiesa nella sua perfezione»⁴⁴.

Quanto al posto di Maria nelle varie liturgie, si riconosce il «lacionismo mariano»⁴⁵ della liturgia romana, che «appare, rispetto alle al-

per ritrovare nella liturgia le recenti dottrine della mediazione universale di Maria, della sua parte nella corredenzione, della sua regalità. Per Maria sacerdozio, eucarestia, vedi: M. P. POURRAT, *Marie et le sacerdoce*, in *Maria...* (H. DU MANOIR), I, Parigi 1949, pp. 801-24. J. KNOX, *The blessed Virgin and the holy sacrifice of the mass*, in *Euntes docete* 1 (1948) 92-103. R. LAURENTIN, *Marie et la messe. Essai sur un problème de spiritualité*, in *Nouvelle revue théologique* 71 (1949) 39-55.

⁴⁰ F. WEISGERBER, *Votre rosaire*, Clervaux 1954. G. VILLIER, *Rosaire et renouveau liturgique*, in *Revue de saint Chrodegang* 30 (1955) 87-91. A. ALVAREZ, *Sugerencias acerca de una nueva concepción del rosario en función de la liturgia*, in *Liturgia* 12 (1957) 263-67. *La couronne des mystères. Pour méditer le rosaire avec l'année liturgique*, Parigi (Centre de pastorale liturgique) 1957. J. GODEFROID, *Veillées mariales et catéchèses bibliques du rosaire*, in *Paroisse et liturgie* 40 (1958) 178-204.

⁴¹ Il 12 Marzo 1953 fu approvato (ed. Marietti) un nuovo testo del Piccolo ufficio della Madonna - da concedersi a chi ne facesse richiesta - nel quale sono riconosciuti i sei periodi liturgici: avvento, natale, settuagesima-settimana di Passione, tempo pasquale. Vedi H. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Herder 1960, p. 469-72. Notevole sotto ogni aspetto come elaborazione di un nuovo testo completamente rifuso nello spirito della liturgia: *Officium Beatae Mariae Virginis*, Abbaye d'Encantat 1960 [...].

⁴² C. VAGAGGINI, *Orientamenti e problemi di spiritualità liturgica nella letteratura degli ultimi quarant'anni*, in AA.Vv., *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma, Edizioni paoline, 1961, pp. 574-576.

⁴³ *Ivi*, p. 578.

⁴⁴ *Ivi*.

⁴⁵ Per questa espressione, cfr. S. GASPARI, «Il 'Nato Santo' sarà chiamato Figlio di Dio» (*Lc 1, 35/c*). *Teologia e spiritualità dell'Annunciazione del Signore* (25 marzo, Rito romano), Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1985, p. 8 (tesi di laurea ciclo-stilata).

tre, notevolmente sobria, e anche, talvolta, dogmaticamente e biblicamente meno ricca»⁴⁶.

Infine i liturgisti evitano il panliturgismo prestando attenzione alle forme di pietà popolare mariana, non ancora per ricevere da esse alcuni stimoli e valori, ma per armonizzarle con la liturgia:

«Talvolta il movimento liturgico è stato accusato di disprezzare le devozioni mariane popolari, specialmente il rosario. La verità è che esso chiede solo che queste devozioni extraliturgiche, perfettamente legittime, benefiche e altamente raccomandabili anche in clima di spiritualità liturgica, siano tuttavia armonizzate con lo spirito generale della liturgia nella loro quantità, qualità e specialmente in quanto ai momenti in cui vengono praticate. Si vuole cioè che esse non si sovrappongano alle azioni liturgiche propriamente dette e le soppiantino nello spirito e nella sensibilità religiosa dei fedeli; ma che siano concepite come preparazione a meglio comprendere e vivere la figura di Maria nella liturgia e come sovrappieno in cui l'anima che ha vissuto il mistero di Cristo e di Maria nella liturgia, continua a viverne anche fuori dell'azione liturgica»⁴⁷.

V. Dimensione antropologica della mariologia

A partire dal 1930, di fronte alle rivendicazioni laiciste, all'accusa di ispirazione nietzschiana circa il carattere anti-umano del cristianesimo e allo sviluppo del pensiero esistenzialista, la riflessione teologica mette in primo piano la questione dell'«umanesimo cristiano»¹. Si constata con Y. Congar «la separazione tra mondo laico e mondo cristiano, come tra persone che credono nell'uomo, che vi credono esclusivamente, e persone che credendo in Dio, non credono abbastanza nell'uomo»². Si comincia ad interessarsi più direttamente dell'uomo e ad elaborare un'antropologia teologica integrale, ripensando l'uomo in tutta la sua dimensione temporale, nel suo inserimento cosmico e sociale. Continuando su questo cammino si giunge alla «svolta antropologica» della teologia, che rifiuta di considerare l'uomo come un tema teologico accanto a tanti altri per affermare

⁴⁶ C. VAGAGGINI, *Orientamenti...*, o.c., p. 577.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 578-579.

¹ Cfr. C. DAWSON, *Progress and religion*, 1934; A. RADEMACHER, *Religion und Leben*, 1934; J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, 1936.

² Citato da R. AUBERT, *Teologia cattolica...*, o.c., p. 38. Cfr. Le vibranti pagine di TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, Milano, Il Saggiatore, 1968, pp. 56-59, dove parla del «sospetto che la nostra religione renda i propri fedeli inumani».

che gli enunciati su Dio sono nello stesso tempo enunciati sull'uomo e viceversa³.

L'interesse teologico per l'uomo non manca di influire sulla presentazione del mistero di Maria, di cui si percepisce più vivamente la dimensione esistenziale e il valore antropologico. Abbiamo l'occasione di constatarne la portata, esaminando alcuni autori di diversa levatura, che hanno saputo dare un taglio concreto alla figura storica e metastorica della Vergine.

1. IMMAGINE ESISTENZIALE DI MARIA IN R. GUARDINI

Uno dei primi pensatori che intuisce il significato esistenziale della persona di Maria è indubbiamente lo scrittore italiano, ma di formazione tedesca, Romano Guardini (1885-1968). La sua genialità consiste

«nell'aver egli unito in sé una viva e rara sensibilità per la verità cristiana e un acuto sguardo per la realtà del mondo moderno, colto nei suoi valori e disvalori e nei problemi più urgenti che lo travagliano»⁴.

L'obiettivo primario della sua ricerca è riassunto dalle seguenti parole:

«In fondo tutta la mia opera tenta di raggiungere uno sguardo d'insieme che abbracci l'esistenza cristiana nella sua complessità»⁵.

Esplorando il concreto umano, Guardini vi applica la «teoria dell'opposizione polare» secondo cui esso appare costituito da coppie di principi opposti e correlati: affinità-distinzione, novità-continuità, unità-pluralità, immanenza-trascendenza...⁶. Questa teoria, mentre permette a Guardini di superare la malattia del nostro se-

³ Cfr. A. MARRANZINI, *La «svolta antropologica» in teologia secondo Karl Rahner*, in *Dimensione antropologica della teologia*, Milano, Ancora, 1971, pp. 481-500; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze, LEF, 1969, pp. 3-8; K. RAHNER, *Antropologia teologica*, in *Sacramentum mundi*, vol. I, Brescia, Morcelliana, 1974, cc. 272-284.

⁴ ARDUSSO-FERRETTI-PERONE, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino, SEI, 1972, p. 228.

⁵ R. GUARDINI, *Libertà, grazia, destino*, Brescia, Morcelliana, 1957, p. 7.

⁶ R. GUARDINI, *Der Gegensatz*, Mains, Grünewald, 1925 (Trad. it.: *L'opposizione polare*, Milano, Fabbri, 1964); cfr. B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Torino, Boringhieri, 1972², vol. 1, pp. 99-104.

colo che è l'unilateralità, gli consente anche di risolvere alcuni problemi di capitale importanza, come il rapporto natura-grazia, mondo-cristianesimo. I poli opposti vanno riconosciuti e affermati nel loro piano, ma devono aprirsi ai piani superiori e in particolare a Dio, il supremo opposto, ma insieme il punto superiore che rende possibile la saldatura e la consistenza del concreto: Dio infatti non è il contraddittore, nemico dell'io e del mondo, ma il Tu che dà significato alla mia vita e mi fa sussistere⁷.

Romano Guardini non ha scritto una vita di Maria, ma ne ha tracciato i criteri da seguire in una lettera ad un amico redatta nel 1942-1943 e pubblicata nel 1955 col titolo *Die Mutter des Herrn*⁸. Egli scarta in partenza nella presentazione della figura di Maria il facile «superlativo», segno di entusiasmo e insieme di intolleranza, che viene introdotto nella lingua, nel pensiero e nel sentimento quando si parla di lei, e intende attenersi rigorosamente alla Scrittura e alla psicologia realista del credente⁹. Maria appare allora come un essere umano come noi, non un'«anima» né una «dea»¹⁰.

Il senso storico-esistenziale di R. Guardini lo distanzia dalla tendenza medievale di «comprendere la Rivelazione essenzialmente come una 'dottrina'»... Ma questo non è senza rischi perché inclina a trascurare la realtà concreta del personaggio e dell'avvenimento: «tutto ciò che non si lascia rinchiudere nell'idea generale, ma deve essere visto, raccontato, descritto»¹¹. Perciò bisognerebbe non solo «situare la persona e la vita di Maria nel quadro della storia rivelata dell'Antico Testamento» precisando «la situazione storica immediata e il quadro temporale della vita di Maria», ma anche vedere la maternità divina come «un fatto religioso d'ordine personale» e non come un «processo fisico»¹².

Ponendosi sul piano della persona e degli eventi, Guardini si chiede:

«Che cosa dovette provare Maria quando divenne Madre di Gesù? Quale risonanza ebbero in lei la vita pubblica e il destino di suo figlio?»

⁷ Cfr. B. MONDIN, o.c., pp. 118-119.

⁸ *Die Mutter des Herrn. Ein Brief und darin ein Entwurf*, Würzburg, Werkbund Verlag, 1955 (trad. franc. *La Mère du Seigneur*, Paris, Cerf, 1961, p. 92: è l'edizione che citerò. Trad. ital. *La Madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*, Brescia, Morcelliana, 1989, pp. 86).

⁹ *La Mère du Seigneur*, o.c., p. 14.

¹⁰ *Ivi*, p. 74.

¹¹ *Ivi*, p. 21.

¹² *Ivi*, pp. 21, 26, 29.

Che significato ebbe per lei la venuta dello Spirito Santo...? Com'era il suo essere, i suoi rapporti con Dio, la coscienza di se stessa, perché potesse condurre a termine e vivere tutto ciò che le è stato concesso, tutto ciò che le fu richiesto?»¹³.

La risposta a tali domande è offerta da uno schizzo magistrale della psicologia religiosa di Maria, descritta con termini esistenzialisti come *dramma*, *tragicità*, *salto* e *rischio*:

«Ciò che è domandato a Maria (nell'annunciazione) è un salto nell'impenetrabile: pura fede. Sotto la guida di Dio, ella deve rischiare la sua esistenza personale in un'avventura impossibile alle vedute umane... L'atteggiamento di fede richiesto a Maria... non consiste semplicemente nell'accettare un insegnamento o nell'aderire a una realtà assoluta o di aggrapparsi personalmente ad un ordine sacro, ma nel riconoscere che Dio agisce *hic et nunc*; obbedire alla chiamata di associarsi a questa azione, a seguire questo invito sprofondandosi nell'incognito. Ciò che è in causa, - la Redenzione - è infatti ancora da realizzare; credere è rendersi disponibile a questo avvenimento. Per Maria, ciò impegna il proprio destino di Donna»¹⁴.

R. Guardini percepisce e descrive l'aspetto dinamico della vicenda terrena di Maria, il suo progresso verso la «maturità in cui la troverà l'evento della Pentecoste»¹⁵.

«Lungi dall'aver raggiunto di colpo il termine finale, Maria ha conosciuto una crescita anche e soprattutto nelle sue relazioni col Figlio»¹⁶.

Dimenticare questo cammino spirituale, come erano inclini a fare la speculazione e la mistica, che attribuivano alla Vergine fin dall'inizio la conoscenza della divinità di Cristo, non sarebbe soltanto contraddire i dati del Vangelo, ma anche togliere qualcosa di essenziale all'esperienza di Maria e rischiare «di cadere nel mito comprendendo il rapporto di Maria con Gesù sul modello di quello che unisce una dea-madre a suo figlio»¹⁷.

¹³ *Ivi*, p. 15.

¹⁴ *Ivi*, p. 44. Cfr. la descrizione stupenda della fede di Maria, in R. GUARDINI, *Il Signore*, Milano, Vita e Pensiero, 1964, pp. 28-29 (1ª ed. tedesca: *Der Herr*, Würzburg, Werkbund Verlag, 1937).

¹⁵ *Ivi*, p. 74. «L'avvenimento della Pentecoste è capitale nella vita di Maria...La Madre del Signore riceve la conoscenza vera...la chiara intelligenza, attraverso la luce dello Spirito: la vita di Gesù si scopre come un tutto ben legato..., la risposta viva e pacificante a quel terribile 'perché', che era dovuto sorgere dal suo cuore, alla vista del destino di Gesù» (*Ivi*, pp. 53-55).

¹⁶ *Ivi*, p. 51.

¹⁷ *Ivi*, p. 51.

Guardini evita questo pericolo perché non manca di applicare tacitamente alla relazione di Maria con Gesù «la teoria dell'opposizione polare», in special modo la coppia affinità-distinzione:

«Doveva dunque sussistere, nelle sue relazioni col Figlio, perfino nella familiarità più intima, una distanza, una non-comprensione: ciò risulta d'altronde dai racconti evangelici... Costantemente le parole, le azioni, gli atteggiamenti di Gesù, tutto ciò che specificava la sua vita e la sua esistenza, sorpassavano l'intelletto di Maria»¹⁸.

Nella sua opera *Il Signore*, Guardini sottolinea chiaramente le due prospettive dell'unione e della distanza tra Gesù e Maria:

«Tutta la vita di Gesù è circondata dalla vicinanza della madre... Maria è stata sempre accanto a lui. Tutto ciò che ebbe riferimento a lui lo ha condiviso: la sua vita era la vita del figlio. Ciononostante 'si direbbe che tra la madre e il figlio si scavi ogni volta un abisso... e noi sentiamo il tragico di quella controriposta in cui si palesa l'infinita distanza nella quale egli vive'»¹⁹.

Indubbiamente si ha torto a minimizzare gli episodi, nei quali Gesù traccia in modo chiaro «una frontiera» tra lui e Maria, poiché si va contro la verità e si trascura la realtà dell'essere divino di Cristo e la radice della grandezza di Maria:

«Essi fanno risaltare un elemento sempre efficace: il fatto che Gesù era l'Incomparabile. Ma Maria ha integrato nella sua vita questa incomprendibilità, ne ha portato il fardello e si è trovata ingrandita»²⁰.

Per Guardini la grandezza di Maria non è da riporre nella linea di una grandezza autonoma, come quella di «un creatore, un eroe, un precursore, un uomo di singolare destino», ma nell'adesione di fede e di amore verso questo grande, che per lei è il proprio figlio²¹:

¹⁸ *Ivi*, pp. 50-51.

¹⁹ *Il Signore*, o.c., pp. 26, 27, 28.

²⁰ *La Mère du Seigneur*, o.c., p. 53. «Gesù è in tal modo la sostanza della vita di Maria come il figlio è la sostanza della vita della madre, per la quale egli è tutto. È però al tempo stesso il suo Redentore, ciò che nessun figlio può mai essere per sua madre. Quando si parla in questa maniera di madre e figlio naturale, lo si fa per lo più per chiacchiera, e, se poi si parla seriamente, si bestemmia. Nel suo rapporto con Gesù non si compie solo la sua maternità terrena, ma anche la sua redenzione: mentre diventa madre, diventa cristiana: mentre vive con suo Figlio... essa stessa diventa umanamente libera e cresce nella grazia e nella verità di Dio. Perciò Maria non è solo una grande cristiana, né una fra le tante sante, ma è Sola e Unica» (R. GUARDINI, *Il Rosario della Madonna*, Brescia, Morcelliana, 1959, p. 30)

²¹ *Il Rosario della Madonna*, o.c., pp. 27-28.

«Non stancarsi mai, non atteggiarsi mai, anzi tener duro e fare insieme, passo passo, per forza di fede il cammino che la persona del figlio nel suo carattere arcano seguiva. Ecco la sua grandezza»²².

In questo continuo riferimento a Cristo, che la supera e invita ad un passaggio verso ulteriori traguardi di unione e comprensione, Maria compie un itinerario umano e cristiano molto stimolante per la nostra vita:

«In questa esistenza, una 'legge' singolare sembra imporsi... La condizione di Maria è sempre quella di una non-comprensione provvisoria, in vista di un avvenire apportatore di soluzioni e compimento... Nella sua fede è all'opera la grazia, che apporterà la luce quando sarà giunta l'ora. Ma l'arrivo di questa luce segna il punto di partenza di una nuova attesa nella fede»²³.

La caratteristica di Maria, «l'atteggiamento... propriamente 'mariano' va individuato nella sua perseveranza di fronte all'incomprensibile»²⁴: la sua fede «sempre più forte, sempre più tenace», che l'avvicina a Cristo e l'addentra nell'opera della redenzione, più che non «tutti i miracoli della leggenda», e che la rende esemplare per noi, cui è imposta «non una fede carezzevolmente poetica», ma una «fede rude, specialmente in un'epoca in cui si infrangono i morbidi incanti e dappertutto è un incalzare di contraddizioni»²⁵.

La presentazione essenziale e umana di Maria non impoverisce la sua figura, anche se così può sembrare a chi è abituato a dare una preponderanza alle definizioni astratte²⁶, ma è un reale arricchimento che modifica il modo abituale di affrontare il problema. Guardini ne è formalmente convinto:

«Ripetiamolo: rappresentare così la Madre del Signore, è dire di essa non meno, ma più. È esprimere un mistero più vivo, più vero, più grande che se si vede in lei subito una perfezione compiuta, che non avrebbe più niente di comune con la condizione umana, né con le vie della grazia divina»²⁷.

²² *Il Signore*, o.c., p. 29.

²³ *La Mère du Seigneur*, o.c., p. 59.

²⁴ *Ivi*, p. 37.

²⁵ *Il Signore*, o.c., pp. 28-29.

²⁶ Cfr. G. PHILIPS, *L'orientation de la mariologie contemporaine. Essai bibliographique 1955-1959*, in *Marianum* 22 (1960) 2-3, pp. 214-215.

²⁷ *La Mère du Seigneur*, o.c., p. 55. L'interesse mariano di R. Guardini si manifesta nella valorizzazione del Rosario, come speciale genere di preghiera caratterizzata dalla ripetizione, che ha significato religioso e vitale e come antidoto all'inquietudine dell'uomo contemporaneo (cfr. *Il Rosario della Madonna*, o.c., p. 82).

2. «UMANESIMO MARIANO» DI L. BOUYER

Se Guardini ha colto il dinamismo esistenziale della vicenda terrena di Maria, L. Bouyer si preoccupa di mettere in evidenza il significato antropologico di lei e del suo culto²⁸ giungendo a coniare l'espressione insolita di «umanesimo mariano»²⁹.

L'ottica di Bouyer non è certo quella di una psicologia teologica, ma di «un'antropologia soprannaturale: la teologia dell'uomo e del suo destino davanti a Dio»³⁰. Egli rovescia pertanto il metodo della marialogia tradizionale ponendo alla base della riflessione su Maria non già dei principi speculativi, ma i temi generali della marialogia, contemporaneamente biblico-ecclesiologico-mariani: nuova Eva, Sposa del Signore, Sapienza associata³¹.

Attraverso queste figure, che emergono dall'entroterra biblico veterotestamentario interpretato dalla patristica, si scopre intuitivamente il significato di Maria per la Chiesa e per l'uomo: Maria è

«la più alta rivelazione delle possibilità offerte all'umanità dalla grazia... la ripresa totale della creatura in Dio... la realizzazione perfetta dell'immagine divina»³².

Senza dubbio Bouyer non dimentica che «Cristo è il modello trascendente di ogni perfezione umana»³³ e che sarebbe deteriorare la nozione di salvezza pensare a Maria come a «un secondo Salvatore»³⁴; tuttavia solo in Maria, persona umana e solamente umana, ci è possibile scoprire «tutto ciò che la grazia poteva fare di una creatura, dell'umanità, lasciandola pertanto nel suo ordine creato»³⁵.

«La Vergine Maria è nostro modello senza restrizione... In Maria troviamo la perfezione che deve essere l'oggetto stesso dei nostri desideri e dei nostri sforzi: la perfezione di una persona umana come noi,

condotta al punto più alto che nessuna persona creata possa raggiungere»³⁶.

Specificando il senso antropologico della figura di Maria, Bouyer analizza alcuni momenti della esistenza di Maria. L'Immacolata concezione è vista come ritorno alla purezza originale e restaurazione dell'umanità secondo il progetto iniziale di Dio. Maria è:

«il paradiso razionale, come si esprimono i Padri, il recinto primordiale dove il più bel fiore della nuova creazione non è che il segno della sorgente divina. Là si nasconde e si trova la fontana segreta, dove il Logos stesso ha voluto sgorgare nel cuore della creatura umana»³⁷.

Posta alla confluenza tra l'antica e la nuova Alleanza, Maria è la cima e il compimento della perfezione umana, «l'esemplare insuperabile di ciò che deve interessare ogni umanesimo cristiano»³⁸. Infatti, mentre Eva ha dimostrato la sterilità della falsa liberazione consistente nel rifiuto della relazione con Dio, Maria manifesta con la sua vita che l'ideale umano non si può raggiungere se non nella dipendenza, liberamente accolta, da Dio che parla³⁹. Con la sua fede e obbedienza totale, ella diviene «l'immagine perfetta dell'adesione dell'umanità all'opera salvatrice... Maria si definirà sempre più chiaramente come la perfetta realizzazione materna della vocazione dell'umanità»⁴⁰. Infine, per la sua partecipazione alla vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte, «Maria è l'icona escatologica della Chiesa»⁴¹, «la promessa già realizzata delle realtà ultime offerte alle speranze umane»⁴².

Concludendo, Bouyer può affermare:

«È dunque tutto un umanesimo, il solo umanesimo veramente integrale, che l'immagine di Maria ci propone. Questo umanesimo ha per base la fede, per via l'obbedienza sacrificale. Non intende nient'altro che operare la restaurazione dell'integrità originale della creatura, restaurando il suo rapporto filiale col Padre nel Cristo. E lo sviluppo di questa relazione rinnovata, sotto la mozione dello Spirito che ha co-

²⁸ Cfr. L. BOUYER, *Le trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Paris, Cerf, 1961, pp. 296 (1ª ed. 1957); *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise catholique*, Chevetogne, 1954, p. 38.

²⁹ L. BOUYER, *Humanisme marial*, in *Etudes* 87 (1954) mai, pp. 158-165.

³⁰ *Le trône de la Sagesse*, o.c., p. 11.

³¹ *Ivi*, pp. 13-15, 39.

³² *Ivi*, pp. 146-147, 175.

³³ *Humanisme marial*, o.c., p. 158.

³⁴ *Le trône de la Sagesse*, o.c., p. 242.

³⁵ *Ivi*, p. 10.

³⁶ *Humanisme marial*, o.c., pp. 158-159.

³⁷ *Le trône de la Sagesse*, o.c., pp. 9 e 188.

³⁸ *Humanisme marial*, o.c., p. 160.

³⁹ *Ivi*, pp. 160-161.

⁴⁰ L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Tournai, Desclée, 1963, v. *Marie*, p. 418.

⁴¹ Questa espressione di Bouyer verrà utilizzata dal Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 68.

⁴² *Humanisme marial*, o.c., p. 164.

perto Maria della sua ombra e che vuole impossessarsi a poco a poco delle nostre libertà,... sarà la Vita, la vita totale di Dio vivente tutto in noi tutti»⁴³.

3. MARIALOGIA E ANTROPOLOGIA IN K. RAHNER

Anche Karl Rahner (1904-1984), il teologo più significativo e influente del periodo in esame, che ha affrontato con nuove premesse e prospettive la vasta problematica del pensiero cristiano, non ha mancato di trattare il tema mariano, apportandovi un suo contributo nell'ambito della sua teologia antropologica. Egli si distanzia da suo fratello Hugo, rifiutando di allinearsi a lui nella teologia kerigmatica poiché ritiene che l'interesse pastorale sia interno alla teologia⁴⁴, ma anche si distingue da R. Guardini per il fatto che inserisce ogni tema nel discorso teologico globale⁴⁵.

L'interesse di Rahner per la mariologia è dimostrato dal suo repertorio bibliografico, che contiene «circa 40 titoli di lavori mariologici»⁴⁶, di cui alcuni inediti⁴⁷, senza contare gli accenni o trattazioni *per transennam* presenti in altre sue opere. La valorizzazione di Maria nel mistero cristiano è un postulato delle premesse filosofico-teologiche del sistema rahneriano, nel quale l'uomo è definito

«uno spirito che essenzialmente è in ascolto della possibile rivelazione di Dio... l'essere che ha necessariamente il dovere di ascoltare una possibile rivelazione del Dio libero»⁴⁸.

Questa capacità metafisica di apertura all'Assoluto si attualizza mediante la grazia, ossia l'autocomunicazione di Dio accolta dall'uo-

⁴³ *Ivi*, pp. 164-165. Il tema dell'umanesimo mariano verrà ripreso, per esempio, da R. BARON, *Marie et l'humanisme*, in *Maria* (Du Manoir) t. VI, 1961, pp. 677-688 e da D. MONGILLO, *L'uomo contemporaneo e Maria*, in *La Madonna* 21 (1973) 4-6, pp. 45-52; R. LAURENTIN, *Antropologia mariologica*, in *Miles Immaculatae* 8 (1972) 3-4, pp. 189-200.

⁴⁴ Cfr. K. LEHMANN, *Karl Rahner*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. IV, Roma, Città Nuova, 1972, pp. 148, 161, 174.

⁴⁵ *Ivi*, p. 154.

⁴⁶ K. RIESENHUBER, *Maria in theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, Freiburg, Herder, 1973, p. 64.

⁴⁷ Il più importante di questi inediti è «l'ampio studio di circa 500 pagine sugli aspetti storici, dogmatici e sistematici del 'nuovo' dogma mariologico del 1950 che 'non poté uscire'» (K. LEHMANN, *Karl Rahner*, o.c., p. 150).

⁴⁸ B. MONDIN, *Karl Rahner e la teologia antropocentrica*, in *I grandi teologi del XX secolo*, Borla, Torino, 1969, pp. 130-131; K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Torino, Borla, 1967 (ed. orig. *Hörer des Wortes*, München, Kösel, 1963, II ediz.).

mo nella fede e nell'amore. Il mistero della grazia è dunque il punto di partenza per una riflessione teologica sul cristiano, tanto che la teologia di Rahner può essere definita una «teologia charicentrica» (che ha per centro la grazia, *charis*)⁴⁹.

K. Rahner ha esposto le linee del suo pensiero mariologico nel libretto *Maria Madre del Signore*⁵⁰, dove rifiuta una trattazione su Maria come qualcosa di autonomo e a sé stante. Di lei non si può parlare che dopo aver risposto alle domande: Chi è l'uomo e chi è il cristiano perfetto? Solo allora ella diventa significativa rispetto all'umanità e alla Chiesa e riveste «importanza per la nostra propria vita»⁵¹.

In realtà per Rahner un nesso necessario lega la sequenza teologia-antropologia-mariologia. La teologia infatti

«mentre è totale glorificazione di Dio solo, è anche necessariamente e non accessoriamente soltanto, ma nel suo più intimo compimento, una teologia di esaltazione dell'uomo»⁵².

Le ragioni di questa «teologia dell'uomo» vanno individuate non solo nell'ordine della creazione, ma anche in quello storico dell'Alleanza e dell'Incarnazione:

«Dio stesso... ci ha fatti partecipi del suo proprio vivere eterno... Egli ci ha dato se stesso... Ci ha dato la libertà perché realmente e veramente potessimo essere alla sua stessa presenza suoi interlocutori. Ha concluso con noi un'alleanza. Non ha voluto trattare con noi soltanto attraverso la creazione, dove tutto ciò che incontriamo non è che finito, un segno e un semplice indice a quel Dio che resta sempre al di là. Ha voluto trattare Egli stesso con noi... Egli infine - è il mistero di fede più adorabile - nel suo proprio Verbo si è fatto uomo... In verità quindi non si può dare una teologia senza fare anche un'antropologia»⁵³.

Se pensiamo poi al legame che unisce gli uomini in una comunità, nella quale uno influisce sull'altro, specialmente se si tratta di persone di particolare rilievo nella storia della salvezza, allora apparirà chiaro che non si può parlare dell'uomo senza parlare di Maria e viceversa:

⁴⁹ Cfr. B. MONDIN, *Karl Rahner...*, o.c., p. 142.

⁵⁰ K. RAHNER, *Maria Madre del Signore. Meditazioni teologiche*, Fossano, Ed. Esperienze, 1962, p. 108 (1ª ed. *Maria, die Mutter des Herrn*, Freiburg in B., 1956).

⁵¹ *Ivi*, pp. 24, 33, 35.

⁵² *Ivi*, p. 27.

⁵³ *Ivi*, pp. 25-6.

«Quando fede e teologia si esprimono sul significato e sull'importanza salvifica dell'uomo nella storia di Dio, devono parlare anche di Maria, la Vergine benedetta... Per il fatto che la nostra salvezza è in Gesù Cristo, anche Maria, in questa storia della salvezza, ha un'importanza decisiva, dovuta all'insondabile volontà di Dio stesso. Ecco perché la teologia deve parlare di lei. La teologia diventa necessariamente antropologia e quindi mariologia»⁵⁴.

Il significato storico-salvifico di Maria è determinato dalla sua maternità divina, intesa non come fatto puramente biologico o biografico, ma come avvenimento spirituale-corporeo e punto decisivo della storia della salvezza:

«La sua maternità divina è opera della sua fede (Lc 1,45 e Lc 2,27s.) e perciò, non un puro processo biologico. Quest'opera della sua fede non è semplicemente un fatto che appartenga esclusivamente alla sua vita privata, ma l'avvenimento della sua maternità divina, dunque, è fatto centrale della storia della salvezza considerata come tale e nel suo insieme»⁵⁵.

K. Rahner ritorna ripetutamente nelle sue opere sul «fiat» della Vergine per sottolineare il significato profondo che esso ha in tutta la storia umana⁵⁶. La sua importanza è vista in relazione all'Incarnazione, che è l'atto con cui Dio accoglie irrevocabilmente il mondo e inizia la redenzione da realizzare definitivamente con la morte di Cristo: il «sì» di Maria è direttamente soteriologico. La Vergine dunque occupa un posto centrale nella storia della salvezza

«non già in quanto passivamente Madre del Signore, ma in quanto, con la sua libera azione, lo diventa effettivamente nel dare il suo assenso all'atto decisivo di Dio»⁵⁷.

Mediante il «sì» della fede, Maria non agisce in nome dell'umanità come sua rappresentante o sostituta, ma piuttosto a suo favore:

«Questa persona umana che chiamiamo Maria, in tutta la storia della salvezza è come il punto sul quale cade direttamente dall'alto in questa storia la salvezza del Dio vivente, per diffondersi di là su tutta l'umanità»⁵⁸.

Ma poiché il «sì» di Maria è reso possibile e compiuto per grazia di Cristo, esso non solo coopera alla salvezza dell'uomo, ma è un atto di accoglienza della redenzione per lei stessa. Ella diventa di fatto l'esempio più perfetto della redenzione, il prototipo della Chiesa riscattata, la realizzazione del cristianesimo perfetto:

«Se il cristianesimo nella sua forma più piena è il puro accoglimento della salvezza di Dio eterno e trino che appare in Gesù Cristo, Maria è il perfetto cristiano, l'essere umano totalmente cristiano, perché nella fede dello spirito e nel suo seno benedetto, dunque col suo corpo e la sua anima e tutte le forze del suo essere, ha ricevuto e accolto il Verbo eterno del Padre»⁵⁹.

Se la posizione di Maria nella storia della salvezza è «essenziale, unica, decisiva»⁶⁰, tuttavia ella «sta interamente dalla nostra parte» perché «come semplice creatura appartiene come noi all'unica famiglia umana» e come noi è stata redenta e ha dovuto «ricevere tutto dalla misericordia di Dio»⁶¹. Maria è perciò

«il membro più nobile della comunità dei redenti, la rappresentante di tutti i perfetti, come il tipo in cui è espresso e pienamente manifestato ciò che è la Chiesa, la grazia, la redenzione, la salvezza di Dio»⁶².

Per K. Rahner il nesso tra Maria e la Chiesa fa sì che la considerazione dell'una giovi alla conoscenza dell'altra. La teologia della Chiesa «può rendere magnifici servizi alla mariologia in modo da salvaguardare dal cadere nel sentimentalismo e nell'isolazionismo soggettivistico», ma anche «la mariologia feconda e arricchisce l'ecclesiologia»⁶³.

«La Chiesa, infatti, non è una sostanza statica; essa si realizza e si va continuamente costituendo di uomini concreti. Bisogna quindi guardare ad essi, se si vuol imparare a conoscere che cosa sia la Chiesa. Or bene, non esiste nessun essere umano, nella sua qualità di creatura redenta che sia all'altezza di rappresentare la genuina essenza cristiana meglio della santissima Vergine Madre di Dio... Effettivamente, concentrando il pensiero su questa persona concreta, sul suo modo d'agire e sul suo destino, si riesce a comprendere assai meglio che non attraverso concetti puramente astratti che cosa sia la Chiesa»⁶⁴.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 29-30.

⁵⁵ *Ivi*, p. 15.

⁵⁶ Cfr. A. MARRANZINI, *Introduzione*, in K. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma, Ed. Paoline, 1965, p. 26.

⁵⁷ K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de science religieuse*, 42 (1954), pp. 481-522.

⁵⁸ *Maria Madre del Signore*, o.c., p. 39.

⁵⁹ *Ivi*, p. 37.

⁶⁰ *Le principe fondamental...*, o.c.

⁶¹ *Maria Madre del Signore*, o.c., pp. 40-41.

⁶² *Ivi*, p. 38.

⁶³ K. RAHNER, *Maria e l'apostolato*, in *Missione e grazia*, Roma, Ed. paoline, 1964, p. 193.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 193-194.

Maria, che rivela alla Chiesa la sua natura, mostra anche all'uomo la sua vocazione ad essere immagine di Dio e a partecipare alla sua vita aprendosi a Cristo nella fede e nella donazione:

«Quando noi celebriamo Maria, possiamo dire che noi celebriamo una maniera cristiana di comprendere l'esistenza dell'uomo in generale; la celebriamo come parola di Dio pronunciata su noi stessi; celebriamo il modo sublime di comprendere la nostra propria esistenza... celebriamo e proclamiamo l'idea cristiana dell'uomo»⁶⁵.

Concludendo questa rapida sintesi del pensiero mariologico di K. Rahner, riteniamo valido il suo apporto, sia per l'opportuno richiamo al rigore teologico delle espressioni⁶⁶, sia per l'approfondimento di temi mariani particolari⁶⁷, sia per la fedeltà dinamica alla tradizione ecclesiale. Soprattutto va riconosciuto a Rahner il merito di aver riportato il discorso su Maria nella prospettiva d'insieme della teologia e di aver sottolineato le dimensioni ecclesiale e antropologica della Madre del Signore, in modo da far risaltare il significato esistenziale che ella ha per la Chiesa e per l'uomo d'oggi.

VI. Problematica ecumenico-mariana

L'influsso del movimento ecumenico sulla mariologia del nostro secolo si svolge sulla linea di una contestazione seguita da un recupero.

1. CONTESTAZIONE DELLA MARIOLOGIA NEL MONDO EVANGELICO

È risaputa l'opposizione tradizionale del protestantesimo alla mariologia e al culto cattolico verso Maria:

⁶⁵ *Maria Madre del Signore*, o.c., pp. 30-31.

⁶⁶ Cfr. le precisazioni di Rahner circa il termine 'mediatrice', che dovrebbe avere un senso del tutto diverso da quello che ha quando con la Scrittura lo usiamo per riconoscere il Signore come nostro unico mediatore» (ivi, p. 94). Più decisamente Rahner afferma: «Dovunque usiamo la parola 'mediazione' o la preposizione 'con', c'è veramente, da un punto di vista speculativo o religioso, il pericolo di un malinteso semipelagiano e sinergistico... Vi sono per es. delle lodi della Chiesa... e un inno alla Madonna, in cui il confine radicale tra Dio e la creatura non è molto presente... Il semplice ammonimento di non usare in senso univoco le parole di mediatore, mediazione ecc. posto in qualche nota di un trattato teologico, non basta per superare questa difficoltà...» (*La consacrazione a Maria*, o.c., p. 28).

⁶⁷ Cfr. K. RAHNER, *Saggi, di cristologia e di mariologia*, o.c., pp. 361-478 (virginitas in partu; l'Immacolata Concezione; sul significato del dogma dell'Assunzione).

«Per lungo tempo... l'opposizione a Maria ha caratterizzato il mondo protestante fino a divenire un costume e una mentalità»¹.

I fratelli della Riforma, che accettano di discutere in atmosfera fraterna e distesa di vari argomenti teologici «divengono quasi aggressivi» quando si parla di Maria, «come se fosse in gioco il loro essere più profondo»². Essi giudicano la pietà e le posizioni dottrinali dei cattolici in rapporto a Maria come «completamente incomprensibili ad un protestante»³ e convengono generalmente con quanto afferma W. Borowski:

«Soprattutto nella questione mariana esistono tanti indurimenti, molteplici malintesi e tanta indifferenza... Noi evangelici ci vediamo solo indirettamente toccati dalla persona di Maria perché viviamo nella certezza che possiamo vedere, anche senza Maria, in Cristo il Nostro Signore e in tutti i cristiani i nostri fratelli»⁴.

L'insieme delle difficoltà dei protestanti verso la mariologia e il culto mariano può essere riassunto in tre punti, che rivelano una diversa concezione della rivelazione e della salvezza⁵.

A. *Mariologia simbolo della teologia naturale in evoluzione*

Agli occhi dei teologi della Riforma, la mariologia è frutto dell'amplificazione ingiustificata della Parola di Dio sotto l'influsso della teologia naturale, cioè del connubio con la filosofia aristotelica e con le aspirazioni popolari:

«Si ha la sensazione che essa esca dalla religione biblica e dalla religione cristiana per entrare nel mondo della speculazione o, in favore di ogni sorta di analogie e allegorie, si addentri in riflessioni che la condu-

¹ B. GHERARDINI, *Un segno dei tempi. Orientamenti mariologici nel protestantesimo moderno*, in *Mater Ecclesiae* 1 (1965) 3, p. 64.

² M. J. LE GUILLOU, *Mariologie et protestantisme*, in *Etudes mariales* 20 (1963), Paris, Lethielleux, 1964, p. 6.

³ W. QUANBECK, *Problemi di mariologia*, in *Il Dialogo è aperto*, Brescia, Paideia, 1969, p. 109.

⁴ W. BOROWSKI, *Incontro delle confessioni in Maria*, in *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione dei cristiani?*, Torino, Centro Studi mariologici-ecumenici, 1970, p. 109.

⁵ Cfr. M. J. LE GUILLOU, *Mariologie et protestantisme*, o.c., pp. 6-12 dove è proposta una divisione quadripartita: Maria, simbolo della teologia naturale, dell'evoluzione sentimentale e modernizzante del cattolicesimo, della tradizione e della cooperazione dell'uomo. A causa del loro reciproco nesso, unifichiamo i due primi aspetti.

cono ai limiti della psicologia; che sia diretta verso una specie di cristianesimo laterale che è fortemente sostenuto da tutte le superstizioni popolari che si radicano in un fondo mal dissimulato, mal sterilizzato delle credenze pagane... Noi non possiamo opporre alla mariologia presa nel suo insieme che un 'no' assoluto. Noi siamo convinti che essa costituisce una sorta di trappola mortale per la fede evangelica»⁶.

Questo pesante giudizio del pastore Mehl è condiviso da molti altri, che «considerano la speculazione eccessiva e la psicologizzazione, come un grave abuso nella mariologia e nel culto mariano cattolico»⁷. Le analogie, allegorie, speculazioni e convenienze applicate nel trattato mariologico appaiono troppo umane, fragili e distanti dalla verità biblica. Partire, ad esempio dall'intimità psicosomatica tra Maria e il suo Figlio per dimostrare la partecipazione di lei all'opera redentiva o prendere il modulo delle famiglie ordinarie per definire i rapporti tra Gesù e Maria è un processo inaccettabile perché si lascia il mistero rivelato per contaminarsi con la teologia naturale⁸. Lo stesso si dica della misericordia di Maria, che la renderebbe più accessibile di Cristo, dimenticando il volto evangelico di un Gesù misericordioso riscoperto da Lutero e subendo l'influsso del simbolismo femminile⁹.

Quanto al culto mariano, esso deriverebbe dall'apoteosi e deificazione dell'uomo, che lo ricerca non in quanto «anima naturaliter christiana», ma proprio perché è «anima naturaliter pagana»¹⁰. Esso si sarebbe sviluppato quando la Chiesa assunse dimensioni imperiali e dovette presentare la fede alle folle, accettando «il compromesso con le religioni pagane e in particolare con il culto della grande Madre»¹¹.

Secondo i protestanti, l'infiltrazione della teologia naturale nella mariologia ha condotto ad un'evoluzione costante, che assoggetta la Parola di Dio ai criteri della storia e «alla cattività babilonese di

⁶ R. MEHL, *Du Catholicisme romain. Approches et interprétation*, Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, pp. 87-88, 91.

⁷ S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?*, in *Ephemerides mariologicae* 22 (1972) p. 49.

⁸ Cfr. R. MEHL, *Catholicisme romain*, o.c., pp. 78-81.

⁹ G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torre Pellice, Ed. Claudiana, 1950, pp. 162, 172-175.

¹⁰ Cfr. H. DÜFEL, *Maria bei Luther*, Erlangen, 1958 (citato da A. BRANDENBURG, *De Mariologia ac de cultu venerationeque Mariae apud christianos disiunctos protestanticos hoc tempore vigentibus*, in *De mariologia et oecumenismo*, Romae, 1963, p. 506).

¹¹ W. QUANBECK, *Problemi di mariologia*, in *Il dialogo è aperto*, o.c., 1969, pp. 109-110.

un'antropologia»¹². Si ha così un processo di apoteosi della Vergine:

«È il recinto della 'Maria glorificata', alla quale è stato affidato un ruolo e una posizione onorifica superanti di molto quelli della 'Maria biblica'»¹³.

In base ai principi della mariologia sarebbe possibile

«giustificare tutti gli sviluppi storici della pietà e del dogma mariano... Nessuna celebrazione di Maria sarà mai troppo iperbolica, secondo il principio di singolarità; nessuna glorificazione di santi o di martiri potrà esimersi dal recare il suo contributo potenziato, secondo il principio di eminenza, alla gloria di Maria; la sua grandezza come mediatrice non troverà altri limiti che quelli di una perfetta somiglianza col Cristo redentore, secondo il principio di analogia; e la sua apoteosi, secondo il principio di convenienza, non avrà altri limiti che la stessa divinità»¹⁴.

Questa evoluzione mariologica va dunque giudicata secondo la teologia evangelica come una «deviazione», in quanto porta ad una eguaglianza o equiparazione di Maria con Cristo, che occorre definire come «un'apostasia dalla fede conforme alla verità biblica... o molto semplicemente come un'eresia»¹⁵.

B. *Mariologia simbolo della tradizione nella sua autonomia*

«Affermando il principio formale secondo il quale non può essere ritenuto per verità di fede se non ciò che è esplicitamente conforme alla Parola di Dio, direttamente raccolta ed espressa nella Scrittura, la Riforma introdusse, non solo nel modo di pensare, ma anche nella concezione stessa dell'opera nella quale nacque, una specie di approccio ai dati della fede decisamente nuovo, se non rivoluzionario, il quale si mantenne per gli sviluppi ulteriori»¹⁶.

¹² K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Milano, Bompiani, 1968, p. 12. «I teologi (soprattutto protestanti) hanno ravvisato nella Vergine pericoli analoghi a quelli che i profeti ebrei vedevano nel Baal, cioè un'indebita santificazione dei processi naturali» (H. COX, *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare*, Brescia, Queriniana, 1974, p. 329).

¹³ W. BOROWSKI, *Incontro delle confessioni in Maria*, o.c., p. 141.

¹⁴ G. MIEGGE, *La Vergine Maria*, o.c., pp. 15-16.

¹⁵ Cfr. F. BLANKE, *Die leibliche Himmelfahrt*, pp. 19-20 (citato da S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?* o.c., p. 36).

¹⁶ G. M. PAPINI, *Linee di teologia ecumenica-mariana in Oriente ed Occidente*, Roma, Ed. Marianum, 1974, p. 61.

Indubbiamente il principio della «sola Scriptura» non include «né presso Lutero né presso i protestanti in genere, un rigetto della Tradizione o dell'autorità della Chiesa»¹⁷, ma una perenne verifica dello sviluppo teologico sulla base dell'autorità sovrana della Parola.

Confrontato con l'insieme della letteratura neotestamentaria, dove Maria di Nazareth «è menzionata solo in modo discreto ed episodico»¹⁸, lo sviluppo mariologico appare sproporzionato e, «a giudizio degli stessi cattolici, un caso tipico, anzi un caso limite, dello sviluppo del dogma e della pietà nella tradizione cattolica»¹⁹. Generalmente i teologi evangelici affermano che nella Bibbia «si può trovare piuttosto un'antimariologia che una mariologia» e W. Delius conclude la sua opera sulla storia del culto mariano asserendo:

«La mariologia e ampi settori del culto mariano non hanno secondo la conoscenza evangelica nessun fondamento o solo uno assai vago nel Nuovo Testamento e presso i Padri dell'antica Chiesa»²⁰.

Soprattutto i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione sono «per tutti i nostri fratelli protestanti il segno evidente e quasi palpabile della non-regolazione della mariologia da parte della Parola di Dio»²¹. Per Von Allmen la dottrina dell'Immacolata Concezione

«non sarebbe venuta in mente agli autori del NT, perché contraddice la vera umanità di Gesù e rovescia la buona novella della salvezza: infatti, se Maria si trova fuori del 'campo' in cui l'umanità è tenuta prigioniera dal Maligno, il Figlio che essa ha miracolosamente concepito nascerà anche lui fuori di questo campo: né lui, né la sua opera raggiungeranno dunque gli uomini»²².

Più viva e talvolta violenta è stata la reazione degli ambienti protestanti in occasione della proclamazione del dogma dell'Assunzione (1° nov. 1950).

¹⁷ Ivi, p. 65.

¹⁸ H. ROUX, *Marie*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 10, Paris, 1968, p. 525.

¹⁹ PH. ZOBEL - M. CAPLAIN, *La Vierge Marie dans l'histoire du salut*, in *La Vierge Marie*, Mame, 1968, p. 11.

²⁰ W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel, 1963, p. 320.

²¹ M.-J. LE GUILLOU, *Mariologie et protestantisme*, o.c., p. 9.

²² J.-J. VON ALLMEN, *Nomi propri... Maria*, in *Vocabolario biblico*, Roma, AV 1969, p. 323. In nota, Dom Emmanuel Lanne precisa dal punto di vista cattolico: dogma dell'Immacolata Concezione di Maria non implica che tanto Maria qua Gesù siano fuori del 'campo' ove è imprigionata l'umanità. Gesù è stato conce-

Questo fatto è «stato senza dubbio un avvenimento non meno importante per le chiese protestanti che per la Chiesa cattolica»²³, perché ha risvegliato l'interesse della Riforma per Maria fornendo l'opportunità di proporre il pensiero evangelico circa la vocazione e il culto di lei²⁴. Questo interesse si inserisce però in un clima di polemica opposizione:

«Si sono avute al riguardo vere e proprie dichiarazioni ufficiali di protesta; tali sono quelle dei vescovi luterani di Svezia nel Sinodo generale della Chiesa olandese, dei vescovi evangelici tedeschi. Quanto ai teologi, E. Schlink, G. Bernkamm, P. Brunner, H. F. v. Campenhau- sen e W. Joest si dichiararono immediatamente contro il dogma dell'Assunzione, definendone il contenuto una pia leggenda che nessun fondamento biblico e dottrinale può avvalorare, e considerando la definizione stessa un attentato alla gloria di Dio e alla sovranità di Cristo»²⁵.

La motivazione è sempre la stessa: il NT

«ignora totalmente un'assunzione della Vergine; S. Giovanni, al quale Gesù in croce ha affidato sua madre (Gv 19,26s) e il quale quindi avrebbe meglio potuto conservare un ricordo così miracoloso, scrive - certamente dopo la morte di Maria - 'nessuno è salito al cielo se non

senza peccato e ciononostante la sua solidarietà con il mondo peccatore è completa ed egli è pienamente nel 'campo' dell'umanità peccatrice (cfr. Rom 8, 3; 2 Cor 5, 21)».

²³ S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?* o.c., p. 19. Diversa è la valutazione di R. Laurentin, che giudica le due definizioni mariane come «atti minori»: «Nulla prova che abbiano stimolato una rinascita anche nel campo della devozione mariana. Al contrario, la definizione dell'Assunzione fu seguita da una specie di indifferenza...» (R. LAURENTIN, *Il fondamento di Pietro nell'incertezza attuale. Riflessione pastorale*, in *Concilium* 9 (1973) 3, p. 167). Da parte sua, A. G. AIELLO, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'assunzione di Maria*, Roma, Città nuova, 1979, pp. 261-274, 395-408 documenta l'impatto notevole della definizione nella teologia protestante e cattolica.

²⁴ Significativa, la posizione originale di Jung nel suo libro *Risposta a Giobbe (Antwort auf Hiob)*, Zürich, 1952; trad. ital., Il Saggiatore, Milano 1965) dove presenta l'Incarnazione come un modo nuovo di rispondere all'interrogativo di Giobbe circa la sofferenza del giusto. Dio non risponde più con lo sfoggio della sua onnipotenza, ma facendosi uomo mortale e sofferente. Ma questa incarnazione continua con la discesa dello Spirito e culmina con la Donna dell'Apocalisse che partorisce il figlio divino. Il dogma dell'Assunzione è giudicato da Jung il più importante avvenimento religioso dopo la Riforma, e Maria diviene l'unificazione di tutti gli opposti in Dio: le qualità maschili e femminili, divine e umane, coscienti e inconse. Cfr. G. ZUNINI, *Homo religiosus*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 32-33.

²⁵ B. GHERARDINI, *Un segno dei tempi. Orientamenti mariologici del protestantesimo moderno*, o.c., p. 167.

colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'Uomo che è nel cielo (3,13)»²⁶.

Per sbloccare questa situazione non vale mettere da parte il problema dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione, ma occorre andare alla radice, approfondendo i rapporti tra Parola di Dio e Tradizione vivente della Chiesa, che richiede un riferimento essenziale allo Spirito Santo.

C. *Marialogia simbolo della cooperazione dell'uomo con Dio*

Tocchiamo qui il cuore della controversia tra protestanti e cattolici, le cui teologie potrebbero essere rispettivamente caratterizzate dal «solus» e dalla particella «et»²⁷. Con la pubblicazione della *Lettera ai Romani* nel 1919, K. Barth ritrova il principio luterano della giustificazione attraverso la fede e dà il via alla teologia dialettica, rivendicando «l'infinita differenza qualitativa» tra Dio e l'uomo, tra la rivelazione e la religione naturale²⁸.

Anche se in seguito Barth contempererà l'assoluta trascendenza con l'umanità di Dio, egli manterrà sempre la dottrina che fa svanire la consistenza teologica della natura umana: «Dio è Dio, e l'uomo è una creatura, un peccato senza grazia e una morte senza speranza»²⁹. La salvezza è dunque opera esclusiva di Dio, della sua grazia, direttamente, senza cooperazione da parte dell'uomo.

La concezione della grazia è la sorgente profonda della controversia tra cattolici e protestanti riguardo a Maria³⁰. Barth infatti guarda

²⁶ J.-J. VON ALLMEN *Nomi propri... Maria*, in *Vocabolario biblico*, o.c., p. 322.

²⁷ Cfr. H. VOLK, *Le Christ et Marie. Fondements dogmatiques de la piété mariale*, Paris, Fleurus, 1955, pp. 19-32. Barth lotta «appassionatamente contro ogni forma di congiunzione (ogni 'e' congiuntivo), contro i 'piccoli e entusiasti tratti di unione' tra natura e grazia, ragione e fede, storia e rivelazione, moderno e positivo, religioso e sociale, tedesco e cristiano» (H. ZÄHRNT, *Alle prese con Dio. La Teologia protestante del XX secolo*, Brescia, Queriniana 1969, p. 70).

²⁸ «Contro il liberalismo teologico... Barth non si stanca mai di proclamare la sovranità di Dio sia nell'essere che nell'agire... Dio è tutto e le creature nulla... Dio fa tutto, per cui non c'è né cooperazione né libertà di azione nella creatura». (B. MONDIN, *I grandi teologi del XX secolo*, vol. II, Torino, Borla, 1969, p. 52).

²⁹ K. BARTH, *La notion d'église*, in *Catholiques et protestants*, Paris 1963, pp. 162-163.

³⁰ Così affermano, oltre Le Guillou, anche Sartory, Thurian, Maury (cfr. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Le mariologie peut-il être oecuméniste?*, o.c., p. 38).

a Maria «come al puro e semplice teatro dell'azione di Dio. Non per nulla, infatti, la descrive come il vuoto (Hohlraum) d'ogni libera e fattiva cooperazione umana»³¹. Da questo presupposto deriva il «no» barthiano alla marialogia cattolica:

«Nella dottrina mariana e nel culto mariano appare l'eresia della Chiesa cattolica romana, quella che permette di comprendere tutte le altre. La Madre di Dio nel dogma cattolico romano è il principio, il prototipo e il condensato della creatura umana che coopera alla propria salvezza in base ad una grazia preveniente»³².

Sulla scia di Barth, altri teologi protestanti sottolineano la concentrazione dell'opera redentrice nella sola persona umano-divina del Cristo, respingendo ogni partecipazione attiva di Maria nella salvezza degli uomini. Del resto questa è la posizione dei riformatori:

«Con insistenza e rigore essi hanno inteso mantenere il doppio principio della 'sola gratia' e della 'sola fides', che li ha condotti ad escludere la Vergine Maria come elemento cooperante all'avvenimento centrale della storia della salvezza ed a riservare per il solo Cristo la fede totale della Chiesa e la sua preghiera, poiché lui solo infine è l'alfa e l'omega»³³.

Tipica al proposito è la prospettiva di G. Ebeling, che in Maria com'è cattolicamente intesa e dogmatizzata vede non solo la Chiesa elevata a *Corredemptrix* et *Mediatrix*, innalzata cioè da luogo a oggetto del culto ma anche la più compiuta sintesi di natura e di grazia, e quindi la struttura fondamentale del cristianesimo³⁴.

2. RICUPERO PROTESTANTE DI MARIA

La critica protestante della marialogia, si accompagna nel nostro secolo ad una riscoperta di Maria e ad un atteggiamento di lode verso

³¹ B. GHERARDINI, *Maria nella concentrazione teologica di Karl Barth*, in *Sacra Doctrina*, 18 (1973), pp. 69-70, 331.

³² K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 1/2, 1938, p. 157.

³³ H. ROUX, *Le protestantisme et la question mariale*, in *La Vierge Marie*, Mame, 1968, pp. 73-74.

³⁴ G. EBELING, *Worthafte und sakramentale Existenz*, in *Im Licht der Reformation*, Jahrbuch 1963, Gottinga, 1963, p. 13; *Zur Frage nach dem Sinn des marianischen Dogmas*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1950, pp. 387-391. Cfr. B. GHERARDINI, *Maria e l'ecumenismo*, in *Maria mistero di grazia* (E. Ancilli), Roma, Teresianum, 1974, p. 256.

di lei. Ne è testimone il teologo luterano Hans Asmussen che riassume la posizione della chiesa evangelica con le parole:

«Wir sagen ja zur hochgelobten Gottesmutter Maria; nein zum Marianismus»³⁵.

A. Ritorno alle origini della Riforma

Il fenomeno che ha portato ad un recupero di Maria nella teologia protestante, ha i suoi prodromi nel periodo dell'illuminismo, quando «uomini e movimenti si proposero di riscattare l'eredità luterana dalle negative influenze del calvinismo»³⁶. Risalendo alle origini della Riforma ci si è accorti «che l'atteggiamento antimariano non solo non proviene dai Riformatori del XVI secolo, ma è contro il loro stesso pensiero»³⁷. Così il protestante W. Tappolet confessa di essere rimasto sorpreso di fronte ai numerosi testi mariani di Lutero, Calvino, Zwingli e Bullinger, da cui balza evidente il loro atteggiamento sostanzialmente positivo nei riguardi di Maria³⁸.

È certo, per esempio, che Lutero non rivolse originariamente la sua protesta contro Maria, ma contro i molteplici abusi della pietà popolare del suo tempo, contaminata dall'eccessivo sviluppo del sentimento religioso e dalla macchinosa ricerca di grazie³⁹. Senza giungere a fare di lui uno «dei grandi cristiani devoti di Maria»⁴⁰, si deve riconoscere che Lutero conservò nella sua vita, sia pure con qualche flessione circa le raffigurazioni mariane e l'invocazione a Maria, un atteggiamento di lode e imitazione della Madre del Signore: egli ha composto circa 80 prediche sulla Vergine, proponendola come perfetto modello di vita cristiana e tipo della Chiesa⁴¹. Quanto alla dottrina, Lutero tenne fede, anche negli anni della sua più decisa azione

³⁵ «Diciamo sì all'incomparabile Madre di Dio, no al marianismo» (*Kath. Reform*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1958, p. 125).

³⁶ B. GHERARDINI, *Un segno dei tempi...* o.c., 165.

³⁷ *Ivi*, p. 164.

³⁸ W. TAPPOLET, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen, Katzmann Verlag, 1962, p. 365.

³⁹ B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, Roma, Città Nuova, 1967, pp. 232-239.

⁴⁰ R. SCHIMMELPFENNIG, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn, Schöningh, 1952.

⁴¹ E. STAKEMEIER, *De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta Reformatores*, in *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae, 1962, pp. 437-449; B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, o.c., p. 98.

riformistica, alla maternità divina di Maria, «uno dei temi mariologici più ricorrenti» sotto la sua penna⁴², inserito sempre nel quadro cristologico. Il suo famoso *Commento al Magnificat* del 1520-1521 contiene al proposito affermazioni tutt'altro che minimiste:

«Le 'grandi cose' non sono altro che questo, che Maria è divenuta Madre di Dio; in tale opera le sono stati concessi tanti e sì grandi beni, che nessuno li può comprendere. Infatti di qui viene ogni onore e ogni beatitudine, e a ciò è dovuta la sua singolare posizione sopra tutti in tutto il genere umano. Nessuno le è simile, poiché essa ha avuto dal Padre un figlio e un simile figlio. Essa stessa non gli può dare un nome per l'immensa grandezza, e deve limitarsi a traboccare d'amore, essendo cose grandi che non si possono esprimere a parole, né misurare. Perciò si è incluso tutto il suo onore in una parola, chiamandola cioè 'Madre di Dio'; nessuno può di lei o a lei dire cosa più grande, anche se avesse tante lingue quante sono le foglie e le erbe, le stelle del cielo e la rena del mare. Anche il cuore deve considerare cosa significhi essere Madre di Dio»⁴³.

Circa la verginità di Maria, Lutero offre testi in abbondanza, dove presenta Maria come sempre-vergine e risponde in senso cattolico a tutte le obiezioni bibliche⁴⁴. Anche la professione immacolista, con sfumature e difetti, accompagna Lutero per tutta la vita, mentre egli nega costantemente l'Assunzione dato il silenzio della Scrittura⁴⁵. In base alla sua «theologia crucis» e alla radicale incapacità umana di portare un contributo anche infinitesimo all'azione di Dio, Lutero respinge la partecipazione di Maria nell'opera della salvezza; egli ammette che Maria possa essere nostra «Fürbitterin» (supplicante a nostro favore), ma non «Fürsprecherin» (Avvocata), né tanto meno «Mittlerin» (Mediatrice)⁴⁶.

A parte qualche testo favorevole ad una certa maternità spirituale di Maria⁴⁷, colpisce in Lutero l'insistenza sull'esemplarità di Maria; egli soprattutto insiste su due virtù di Maria: la fede e l'umiltà. Maria

⁴² B. GHERARDINI, *ivi*, p. 99.

⁴³ M. LUTHER, *Commento al Magnificat*, Sotto il Monte, Centro studi ecumenici Giovanni XXIII, 1967, pp. 56-57.

⁴⁴ B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, o.c., pp. 138-155.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 115-137, 160-171. Nel 1593 Lutero così predicava nella festa dell'Assunzione: «Superiore anno dixi hoc festum non celebrandum. Hi qui hoc festum instituerunt, tam sapientes fuerunt ut vaccae, qui torserunt hunc evangelium ad Mariam, quod intelligitur de Magdalena» (*Werke*, Weimar, 11, 159).

⁴⁶ *Ivi*, pp. 189-210.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 184-185.

è la massima espressione di *fede*, intesa come manifestazione concreta della vita, abbandono totale e filiale alla volontà di Dio, momento sempre nuovo del contatto dell'anima col suo Creatore e Redentore, totale signoria della Parola e della grazia, superamento dell'apparente irrazionalità, rifiuto di essere artefice del proprio destino per lasciare a Dio l'iniziativa⁴⁸.

Maria è esempio di *umiltà* come basso sentire di sé e autorinnegamento sotto il giudizio di Dio:

«La Vergine Maria era un'ancella umile e disprezzata, non godeva alcuna stima e serviva Dio senza sapere che la sua umile condizione godeva, da parte di lui, tanta considerazione... Ma i maestri che ci dipingono e rappresentano la Beata Vergine in modo tale da non poter vedere in lei nulla di disprezzato, ma unicamemente grandi e splendide qualità, non fanno altro che metterci soltanto dinanzi alla Madre di Dio anziché porre lei dinanzi a Dio. In tal modo ci rendono timorosi e scoraggiati e nascondono la consolante immagine della grazia, come si fa con i quadri durante la quaresima. Infatti non ci rimane più esempio alcuno in cui poter confidare, venendo essa innalzata al di sopra di tutti gli esempi. Eppure dovrebbe e vorrebbe essere volentieri il più illustre esempio della grazia di Dio, per incitare tutti alla fiducia, all'amore e alla lode della grazia divina; tutti i cuori dovrebbero attingere per mezzo di lei una tale confidenza in Dio, da poter dire con piena fiducia: Oh, Vergine Beata e Madre di Dio, che grande conforto Dio ci ha mostrato in te, poiché egli ha riguardato con tanta grazia alla tua indegnità e bassezza; in tal modo possiamo tener presente anche per il futuro che, dietro il tuo esempio, non disprezzerà, ma riguarderà benignamente a noi uomini poveri e meschini»⁴⁹.

È interessante infine osservare come Lutero prospetti degli accenti a Maria come figura rappresentativa della Chiesa. In quanto Maria persevera nella sofferenza è simbolo della Chiesa che rimane indistruttibile nonostante la spada delle persecuzioni. Maria che va sui monti «rappresenta il popolo cristiano che cammina nella libertà», mentre Elisabetta è «il popolo sotto la legge della Sinagoga... legato da molti precetti esteriori». Ella si identifica alla Chiesa «che è la vergine pura nello Spirito, possiede la Parola di Dio» e concepisce i fedeli⁵⁰.

Il ritorno alle origini della Riforma protestante ha portato a concludere che

⁴⁸ Ivi, pp. 172-176.

⁴⁹ M. LUTHER, *Commento al Magnificat*, o.c., pp. 44 e 51.

⁵⁰ Cfr. M. THURIAN, *Problèmes posés aux Protestants par la mariologie*, in *Etudes mariales* 20 (1963) pp. 92-93.

«la teologia dei Riformatori fa emergere un'attenzione a Maria, alla sua funzione e al suo significato, nettamente positivi e in contrasto con le reticenze e perfino col silenzio con cui il protestantesimo ulteriore circonda la Vergine»⁵¹.

B. *Riflessione teologica sull'Incarnazione*

Nel protestantesimo moderno l'interesse per Maria sorge non solo dall'orientamento originario della Riforma, ma anche dalla riflessione teologica sull'Incarnazione: la figura della Madre di Gesù entra nel pensiero evangelico come elemento integrante e irradiazione della cristologia.

Fu proprio K. Barth, radicale contestatore della mariologia, a recuperare alcuni elementi mariani ottennebrati dalla teologia liberale aprendo a Maria la sua *Dogmatica ecclesiale*. Ivi rivendica la legittimità del titolo di Madre di Dio, affermando che esso è «significativo, lecito e necessario come formulazione complementare della cristologia», poiché dimostra che mediante Maria Cristo è un vero membro dell'umanità (e non una *creatio ex nihilo*) e insieme reale Figlio di Dio: una professione di fede cristologica nel senso del *vere homo* e del *vere Deus*. Richiamandosi alla fede espressa nel Simbolo: «*natus ex Maria Virgine*», K. Barth propone con coraggio la verginità di Maria come «mistero» e «miracolo», come segno della libera e sovrana onnipotenza divina, che esclude dall'Incarnazione del Verbo certi presupposti biologico-naturali.

Proclamazione dell'intervento gratuito ed esclusivo di Dio, la verginità di Maria ha un significato cristologico, poiché illustra in modo concreto la realtà di Cristo, facendo rinunciare alla «possibilità di esprimere il *vere Deus, vere homo* intellettualmente, come un'idea e una interpretazione arbitraria, alla maniera della cristologia docetica-ebionitica»⁵². Proprio perché vergine, Maria è il vuoto di ogni umana possibilità di concorrere al miracolo come pure di offrire un contributo di libertà e responsabilità nell'opera della salvezza.

Nel dialogo ecumenico su Maria si inserisce il libro di H. Asmusen, *Maria, die Mutter Gottes* (Stuttgart, 1950), testimone della mutata atmosfera luterana nei confronti di Maria. Egli lega alla salvezza la

⁵¹ J. BOSCH, *La Mariologie des Réformateurs*, in *Etudes mariales* 20 (1963) p. 26.

⁵² K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* 1/2, pp. 151-152, 193-194. Cfr. B. GHERARDINI, *Maria nella concentrazione cristologica...*, o.c., p. 325.

fede nella maternità verginale di Maria, asserendo che «se Maria non è Madre di Dio, la Chiesa di tutti i tempi si è sbagliata, oppure noi, che neghiamo questo titolo ci siamo separati dalla Chiesa universale... Senza la verginità di Maria non c'è salvezza»⁵³. La dottrina che pervade tutto il libro è che «non ci si può interrogare su Gesù Cristo senza guardare a Maria. Non si può avere Gesù Cristo senza Maria»⁵⁴. Nel penultimo capitoletto, Asmussen pone il problema critico della mediazione di Maria, chiedendosi: «Maria sta dalla parte di Dio o dalla parte dell'uomo?» Egli risponde a nome degli evangelici: «Siamo convinti che ella stia unicamente dalla parte dell'uomo»⁵⁵. Ma proprio questa appartenenza di Maria all'umanità redenta non la esclude da una partecipazione alla mediazione di Cristo, che Asmussen descrive con celebri parole:

«Se ciò che si riferisce al sacerdozio appartiene all'essenza della fede, si pone di nuovo anche la questione della mediazione. Perché se si volesse togliere al sacerdozio il carattere di mediatore, allora il sacerdozio sarebbe una burla. Colui che è sacerdote è per ciò stesso anche mediatore e non sta unicamente dalla parte di Dio o degli uomini, ma rappresenta Dio davanti agli uomini, e gli uomini davanti a Dio... Se questo è vero, dobbiamo anche riconoscere che Maria fa parte di questa mediazione perché è un membro eminente del ceto sacerdotale. La questione è solo - sia per la Madre di Dio come per gli altri cristiani - se si tratti di una mediazione *in* Cristo o *accanto* a Cristo. Poiché questa è evidentemente la differenza da cui non poco tutto dipende. Se noi riconosciamo una mediazione accanto a Cristo, allora l'onore di Cristo è realmente leso. Ma se riconosciamo una mediazione dei cristiani in Cristo, allora noi con questo diciamo che l'opera di Cristo non è rimasta senza frutto. Perciò noi abbiamo un Cristo che è pienamente riconosciuto come unico Mediatore, ma a cui si nega che la sua mediazione abbia portato il frutto che altri partecipino a questa mediazione e diventino suoi cooperatori e perciò dobbiamo domandarci se noi non deroghiamo sensibilmente al suo onore. Da ciò sorge la domanda se noi ammettiamo che Maria, la Madre del Signore, non soltanto lo abbia dato alla luce come sua madre terrena, ma sia divenuta anche, nel suo regno, sua discepolo, la quale alla sua sequela prende parte alla sua mediazione»⁵⁶.

⁵³ H. ASMUSSEN, *Maria, die Muttergottes*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960, pp. 5, 17, 21 (citeremo questa 3ª edizione).

⁵⁴ *Ivi*, p. 13.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 39-40.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 50-51.

In seguito al libro di Asmussen, il vescovo luterano W. Stählin fa una professione di fede, in cui lamenta che l'abbandono di Maria ha contribuito a fare del Cristo un'idea, al posto della «corporea rivelazione di Dio». E dichiara che, se nulla impedisce a un cristiano evangelico di invocare Maria con il titolo di Madre di Dio, ogni evangelico dovrebbe vergognarsi dinanzi ai cattolici per avere accantonato un elemento così importante del messaggio cristiano⁵⁷.

Più vasta eco ha suscitato Max Thurian con il libro *Maria Madre del Signore immagine della Chiesa* (1963), che intese essere «una mediazione sulla vocazione di Maria» e «una testimonianza di fede fondata sui risultati dell'esegesi biblica e della riflessione teologica»⁵⁸. Il teologo calvinista riconosce in Maria

«la Figlia di Sion escatologica, l'incarnazione del resto fedele d'Israele... la Vergine povera interamente consacrata all'opera di Dio eccezionalmente colmata della sua grazia', 'la dimora di Dio e l'Arca di Alleanza', 'la Madre spirituale nella Chiesa-Madre di cui è figura vivente ed umile'»⁵⁹.

Più radicale di Lutero, M. Thurian non rivolge mai alla Vergine preghiere e invocazioni⁶⁰, ma si stacca da lui quando valorizza la persona di Maria, «non annullata per le grandi cose compiute in lei da Dio», né «strumento impersonale, e in fin dei conti trascurabile»⁶¹. Comunque la presenza di Maria nella liturgia e nella predicazione della Chiesa è fondata biblicamente, per cui

«il timore degli eccessi non deve condurre ad un silenzio e ad un'assenza di Maria che sarebbe egualmente un'infedeltà al Vangelo di Cristo»⁶².

Il libro di Max Thurian ha ricevuto negli ambienti evangelici un'accoglienza fatta di lodi e di riserve. H. Roux, per esempio, afferma che

⁵⁷ W. STÄHLIN, *Symbolon, vom gleichmishaften Denken*, Stuttgart, 1958, p. 231 ss., citato da B. GHERARDINI, *Un segno dei tempi...*, o.c., pp. 165 e 169.

⁵⁸ M. THURIAN, *Maria Madre del Signore Immagine della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1965, p. 18.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 25-54, 57-68, 183.

⁶⁰ M. Thurian si trova, come già S. Agostino, in uno «stadio di preghiera a motivazione mariana». (R. LAURENTIN, *La Madonna del Vaticano II*, Sotto il Monte, Studi ecumenici Giovanni XXIII, 1965, p. 159, nota 2).

⁶¹ *Maria Madre del Signore...*, o.c., p. 107.

⁶² *Ivi*, p. 199.

«bisogna essere riconoscenti a M. Thurian perché ha aperto una via e sfondato una breccia nel muro del silenzio sistematicamente riprova-
tore con cui il protestantesimo ha di fatto circondato colei che tuttora
tutte le generazioni sono chiamate a proclamare beata!»⁶³.

Egli si chiede se certe interpretazioni bibliche «non dipendano
piuttosto da un'esegesi allegorica già orientata verso una lettura ma-
riologica dell'Antico Testamento che da una vera preoccupazione di
cristocentrismo»⁶⁴ e inoltre se il metodo di evitare gli scogli dell'Im-
macolata e dell'Assunta «non finisca per creare una certa illusione di
accordo quando si rivolge invece uno sguardo realmente diverso ver-
so lo stesso oggetto»⁶⁵. Infine H. Roux rimprovera a M. Thurian di
lasciar supporre che il pensiero dei Riformatori «contenga gli ele-
menti di una mariologia» mentre è certo che «il loro rifiuto di attri-
buire a Maria un ruolo attivo nell'opera della salvezza (cooperazio-
ne, intercessione, ecc.) è abbastanza esplicito perché possa sussistere
un dubbio a questo riguardo»⁶⁶. Solo in parte, quindi, l'opera di M.
Thurian risponderebbe alle esigenze della «riforma bilaterale» pro-
posta da H. Küng⁶⁷.

C. Posizione ecumenica ufficiale

Se dagli scritti dei teologi protestanti si passa al livello ufficiale del
movimento ecumenico, si registra un fenomeno di disinteresse e di
silenzio, che non si sa se attribuire ad una responsabile essenzialità o
ad un mancato coraggio⁶⁸.

Al russo-ortodosso S. Bulgakov va riconosciuto il merito di aver
gettato sul tappeto, in occasione della prima conferenza mondiale
organizzata da *Faith and Order* a Losanna nel 1927, «non senza in-
contrare opposizioni, la questione mariana e a farla inserire nell'or-
dine del giorno della seconda Conferenza mondiale di Edimburgo
nel 1937»⁶⁹. Tale Conferenza conosce un dibattito vero e proprio e

⁶³ H. Roux, *Le protestantisme et la question mariale*, o.c., p. 90.

⁶⁴ *Ivi*, p. 91.

⁶⁵ *Ivi*, p. 92. Nella 2ª ed. del suo libro, Thurian aggiunge una pagina sull'Immacolata e sull'Assunta.

⁶⁶ *Ivi*, p. 92.

⁶⁷ *Ivi*, p. 90. Cfr. H. KÜNG, *Concile et retour à l'unité*, Paris, Cerf, 1962, pp. 115-116. La «riforma bilaterale» esige la correzione degli eccessi da parte dei cattolici e dei difetti circa l'interpretazione dei testi biblici su Maria da parte dei protestanti.

⁶⁸ B. GHERARDINI, *Maria e l'ecumenismo*, o.c., p. 241.

⁶⁹ H. M. KÖSTER, *Mariologia nel XX secolo*, o.c., p. 143.

la redazione del testo conclusivo risente della presenza dei cristiani orientali:

«Il posto che compete alla Madre di Dio è stato considerato da questa Sezione e tutti sono d'accordo nell'affermare che questo posto deve essere grande nella stima di tutti i cristiani... Non bisogna dubitare che Dio le abbia concesso un onore che egli non ha mai dato a nessun essere umano e che non darà mai a nessun essere umano in avvenire; perciò coloro che credono questo da Dio non possono veramente rifiutare l'onore a Colei che egli ha così grandemente onorata»⁷⁰.

Dopo la seconda guerra mondiale, la seconda conferenza mondiale nota che

«si è considerato la via nella quale dovremmo comprendere le parole 'tutte le generazioni mi chiameranno beata'. Non si è raggiunto l'accordo e l'argomento richiede ulteriore studio»⁷¹.

La pubblicazione *Ways of Worship* (1951) raccoglie, con il bene-
stare dell'esecutivo della commissione teologica di *Faith and Order*,
quattro studi dedicati alla «mariologia» da parte di C. Pepler (cattolico),
V. Lossky (ortodosso), T. M. Parker (anglicano), M. Thurian (riformato)⁷². Ognuno espone la posizione della propria chiesa, ma non si giunge ad un dibattito che stabilisca i punti in comune e quelli controversi circa il rapporto delle confessioni cristiane con la Madre del Signore.

Nella Conferenza di Lund (Svezia) tenuta nel 1952, dopo la costituzione del Consiglio Mondiale delle Chiese (1948), fu presentata una famosa relazione mariologica di Max Thurian insistente sul «metodo del limite»⁷³. Da allora fino al Concilio Vaticano II non si hanno prese di posizione ufficiali, ma non mancano studi mariologico-ecumenici e iniziative particolari come il manifesto dei teologi di Dresda pubblicato nel *Journal de la Grotte* di Lourdes (1962).

⁷⁰ *Foi et Constitution. Actes officielles de la deuxième Conférence universelle (Edimbourg, août 1937)*, Paris, 1939, pp. 184 e 187.

⁷¹ *Preface*, al cap. XVI: *Mariology*, in *Ways of Worship. The report of a Theological Commission of Faith and Order*, New York, Harper and Brothers Publishers, 1951, p. 256.

⁷² *Ivi*, pp. 257-323.

⁷³ Cfr. B. GHERARDINI, *Maria e l'ecumenismo*, o.c., pp. 250 e 252.

A conclusione di questo giro di orizzonte sull'incontro del movimento ecumenico con quello mariano si possono avanzare due osservazioni:

1. Le critiche radicali dei teologi evangelici alla mariologia si sono rivelate benefiche, richiamando i cattolici a un più rigoroso senso critico e ad un confronto più autentico con la Parola di Dio. I trattati mariologici della vigilia del Concilio ecumenico Vaticano II ne hanno già tenuto conto in certa misura. Resta vero che

«la messa in questione della mariologia - su alcuni suoi aspetti operata dal protestantesimo è un appello ad approfondire la nostra fede mediante una più riuscita comprensione del mistero di Maria nel Mistero di Cristo»⁷⁴.

2. L'interesse contemporaneo dei fratelli evangelici per la figura di Maria in una mutata atmosfera di dialogo fa sperare che la Vergine cessi di essere considerata come «la Madre che ci divide»⁷⁵ per rappresentare un punto di incontro, sulla base della Bibbia e della tradizione vivente delle Chiese, in vista dalla ricomposizione dell'unità cristiana. Ciò che per ora appare evidente è l'esigenza di sbarazzarsi del pregiudizio, tanto comune quanto pernicioso, che la mariologia sia la principale difficoltà o il capitale punto litigioso dell'ecumenismo. Infatti anche se la mariologia suscita serie difficoltà in quanto esprime chiaramente i principi teologici che separano fondamentalmente le due confessioni, la polemica del nostro secolo ha rivelato che

«l'ostacolo principale ed essenziale all'unione della cristianità consiste nella concezione della redenzione e nella dottrina sul rapporto dell'uomo con Dio, nella quale si trova incluso il principio della 'sola Scriptura'»⁷⁶.

È dunque solo nel dialogo sulla Chiesa, sulla grazia, sull'antropologia e sul rapporto Scrittura-Tradizione, fede-religione, che va cercata innanzitutto la via per un'intesa mariologica: in una parola nella «questione assiale» del cristianesimo, ossia «quella dei rapporti dell'uomo con Dio»⁷⁷.

⁷⁴ M. J. LE GOUILLOU, *Mariologie et Protestantisme*, o.c., p. 5.

⁷⁵ Cfr. T. SARTORY, *Mut zur Katholizität*, Salzburg, 1962, pp.171-194.

⁷⁶ S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Le mariologie peut-il être oecuméniste?*, o.c., p. 53.

⁷⁷ H. MARROU, *Pour une juste perspective*, in *Les Quatre fleuves* 2 (1974), p. 97.

VII. Trattati della mariologia in trasformazione

I vari movimenti fin qui esaminati avranno un influsso determinante per l'elaborazione del cap. VIII della *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, promulgato il 21 novembre 1964. Prima ancora però essi sono confluiti in misura più o meno preponderante in alcuni trattati di mariologia, che presentano una impostazione nuova, differente dai manuali precedenti.

1. «DOGMATICA CATTOLICA» DI M. SCHMAUS

Il teologo tedesco Michele Schmaus, che fin dal 1937 pubblicò la sua *Katholische Dogmatik* in cui la mariologia era inclusa nella cristologia, compose nel 1955 un volume mariologico a sé stante conclusivo di tutta la teologia¹. Pur distanziandosi dalla «teologia kerigmatica»², Schmaus ne assume le esigenze vitali assegnando alla scienza teologica il duplice compito di approfondire scientificamente il mistero divino gratuitamente rivelatoci e di servire allo sviluppo del regno di Dio e all'acquisto della nostra salvezza, rispondendo alle necessità dello spirito umano e ai problemi del nostro tempo³.

L'impostazione della mariologia di Schmaus risulta fin dalle prime pagine del suo trattato, quando determina «la posizione della mariologia nella teologia». In accordo con la linea suareziana, Schmaus propone la mariologia come «continuazione della cristologia» o «cristologia sviluppata», poiché «Maria fa parte della storia della salvezza a motivo di Cristo»⁴. Ma siccome Cristo e Maria non possono identificarsi, «la mariologia non è soltanto un aspetto od una sfumatura della cristologia, ma costituisce qualcosa di nuovo, che va oltre la cristologia, al pari della ecclesiologia, della sacramentaria o della dottrina della grazia»⁵. Schmaus tuttavia si stacca da Suarez, affermando che

¹ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Band V, *Mariologie*, München, Verlag M. Hüber, 1955 (Trad. ital. *Dogmatica cattolica*, t. II, *Dio Redentore. La Madre del Redentore*, Torino, Marietti, 1961, pp. 325-670).

² M. SCHMAUS, *Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung?*, in *Die Seelsorge* 16 (1938) pp. 1-12.

³ *Dogmatica cattolica*, t. I, pp. 47-49.

⁴ *Dogmatica cattolica*, t. II, pp. 329-330.

⁵ *Ivi*, p. 330.

«la mariologia non ha soltanto valore cristologico, ma anche ecclesiologicalo... La Chiesa, corpo di Cristo, si presenta in Maria come in una immagine speculare... Maria, secondo la dottrina dei Padri della Chiesa è il tipo, la rappresentante della Chiesa creata da Cristo. Questa si può vedere in certo modo compendiata in Maria come in una immagine»⁶.

Infine, a differenza dei precedenti manuali, quello di Schmaus rileva l'importanza della mariologia per l'antropologia teologica:

«Maria... è pure l'immagine dell'uomo redento da Cristo. In essa si può riconoscere la trasformazione che avviene nell'uomo salvato da Cristo e vivente nella Chiesa... In Maria appare in chiara luce la grandezza e la dignità dell'uomo redento, sia nel suo stadio iniziale, che appartiene alla storia, sia nello stadio finale al di là della storia»⁷.

Poiché nella mariologia concorrono le linee cristologiche, ecclesiologiche, antropologiche ed escatologiche, «essa si rivela quale punto di inserzione o di incrocio dei più importanti enunciati teologici». Non meraviglia quindi il valore decisivo della mariologia nel colloquio ecumenico tra protestanti e cattolici; in essa infatti «il problema del rapporto tra attività divina ed umana, della natura e del significato della giustificazione e della santificazione, dello stato dell'uomo perfetto, acquista forma visibile»⁸. Indubbiamente siamo ancora lontani da un vero ecumenismo in clima di distensione e di amore nella comune purificazione e ricerca di Cristo: Schmaus rimane tributario della mentalità di controversia e parla con l'*Humani generis* (1950) del «felice ritorno nel seno della Chiesa dei dissidenti e degli erranti»⁹.

Tuttavia Schmaus si distacca dai manuali in uso perché introduce il riferimento ai problemi esistenziali dell'uomo. La mariologia — pensa Schmaus — passa oggi in primo piano non solo per motivi teologici ed ecumenici, ma anche perché risponde alla situazione del nostro tempo. Oggi l'uomo vive nell'incertezza,

« si sente minacciato da tutte le parti e vede minacciato il senso della sua vita. La figura di Maria... gli fa vedere il significato dell'esistenza come stabilito addirittura da Cristo... L'uomo, non più sicuro di sé, abbisogna di una figura umana, nella quale possa scorgere in modo attendibile l'effetto della sua fede in Cristo, e possa riconoscere il senso ultimo stabilito da Cristo, della vita»¹⁰.

⁶ *Ivi*, p. 331.

⁷ *Ivi*, p. 331.

⁸ *Ivi*, p. 332.

⁹ *Ivi*, p. 333.

¹⁰ *Ivi*, pp. 333-334.

Inoltre «mentre fino a poco tempo fa la storia era considerata soprattutto opera dell'uomo, oggi la funzione che spetta alla donna per la storia e per la vita della Chiesa... è diventata sempre più cosciente». Questo fenomeno induce la comunità dei cristiani a rivolgersi a Maria, come alla «donna che sta alla svolta decisiva nella storia della salvezza»¹¹.

Nella trattazione delle singole verità mariane, Schmaus segue lo schema tradizionale: sacra Scrittura, dottrina dei Padri, ragione teologica; ma il modo di procedere è più pastorale, esistenziale, aperto al confronto col pensiero moderno. Particolare rilievo assumono i temi della fede di Maria e della tipologia ecclesiale. Al seguito di Guardini e Gächter, anche Schmaus dedica parecchie pagine alla fede di Maria:

«La Scrittura, così avara nel parlare di Lei, ha tutta l'apparenza di farsi premura di raccontarci proprio quei fatti in cui la sua fede si leva vittoriosa dall'oscurità... Così ella arrischiò tutta la sua esistenza sulle parole dette nell'annuncio della maternità... Nella fede Maria ha percorso la via dolorosa... Abbracciando profondamente nella fede la volontà di Dio... ella è più vicina a Cristo di quanto sia mai possibile mediante la più intima unione fisica. Sotto la Croce ella divenne in massimo grado la discepola del suo Figlio. Si realizzò allora per lei la beatitudine, che Cristo tributa a quelli che credono»¹².

Considerando poi l'importanza di Maria per la comunità, Schmaus tratta di due aspetti: «In primo luogo ella è l'inizio della Chiesa e poi ne è l'immagine ed il compendio»¹³. Maria è «sia la cellula germinale che la pienezza della nuova umanità, perché in essa è già giunto a perfezione ciò a cui tende il popolo di Dio con lento e faticoso pellegrinaggio»¹⁴. La mariologia di Schmaus è un esempio tipico dell'evoluzione del trattato mariologico, che unisce il riferimento cristologico classico alla prospettiva ecclesiale e li apre alla dimensione antropologica.

2. «COMPENDIO DI TEOLOGIA MARIANA» DI R. LAURENTIN

Un modo ancora più originale di impostazione del trattato di mariologia è offerto nel 1953 da R. Laurentin con il suo *Court traité de*

¹¹ *Ivi*, p. 333.

¹² *Ivi*, pp. 482-486.

¹³ *Ivi*, p. 513.

¹⁴ *Ivi*, p. 542.

*théologie mariale*¹⁵. Fin dall'introduzione generale, egli capta la problematica latente o espressa suscitata dalla definizione del dogma dell'Assunzione presso le confessioni protestanti o in alcuni ambienti cattolici:

«Poiché la fede ha Dio per oggetto... perché quel posto fatto nel dogma ad una semplice creatura? Dato il 'silenzio della Scrittura' al suo riguardo come ha potuto essa prendere un simile posto? In quale misura lo straordinario sviluppo della dottrina mariana ha la sua sorgente nella Rivelazione o nei subcoscienti rivelatici dalla psicanalisi? Nello slancio che porta l'anima verso Maria, quale è la parte del sentimento e quale della fede? Se si eliminano le pie invenzioni e altre scorie così diffuse in una certa letteratura di devozione, che cosa rimane del mistero di Maria?»¹⁶.

Di fronte alla «questione mariana»¹⁷, Laurentin rifiuta di dare una risposta ai suoi vari aspetti e intende aiutare ad acquisire «una veduta d'insieme», partendo dalla quale vengano risolti i problemi particolari, «come con la pianta di una città ognuno trova il suo itinerario»¹⁸.

L'elemento nuovo e caratterizzante del trattato di Laurentin, che lo distingue dai suoi predecessori, è l'importanza attribuita al fattore «tempo»: la legge della durata e del progresso è essenziale alla comprensione dello sviluppo della dottrina mariana della Chiesa come già della vicenda storica della Vergine:

«Il mistero di Maria non ha la logica di un teorema, ma quella di un libero destino, abbandonato agli orientamenti talvolta sconcertanti dello Spirito»¹⁹.

Senza condannare ogni sintesi mariana di tipo deduttivo, Laurentin ne scopre i rischi e opta per l'ordine cronologico dello sviluppo²⁰. Infatti partire dal pensiero di Dio per discernere il principio fondamentale, da cui si dedurrebbero tutti i privilegi di Maria,

«risponde al nostro bisogno di unità e di semplicità, meglio ancora, al lodevole desiderio di comunicare il più altamente possibile con i disegni di Dio» ma questo metodo, per quanto seducente, è ambizioso perché «rischia di impoverire il disegno di Dio» e di attribuire la logica umana al proposito divino, la cui logica «sorpassa la nostra e ci sorprende in più di una circostanza»²¹. Inoltre, deducendo i privilegi mariani in modo troppo rigoroso, si rischierebbe di velare la meravigliosa libertà con la quale Maria rispose alla grazia divina ad ogni istante della sua vita. Come minimo si dissolverebbe la prospettiva personalistica così importante allorché si tratta di Maria. Si riassorbirebbe la sua persona in una personificazione astratta: la maternità in sé, il

«consortium Christi Redemptoris, l'essenza del mistero della Chiesa (das Wesengeheimnis der Kirche), la femminilità trascendente... Si ridurrebbe alla deduzione logica di un'essenza, lo zampillare della più concreta delle esistenze»²².

Adottando il metodo cronologico, Laurentin recupera il rapporto con la storia della salvezza e vi inserisce Maria distinguendo sei tappe che vanno dalle «preparazioni dell'Antico Testamento alla Parusia dove la Chiesa la raggiunge nella sua glorificazione integrale»²³. In tal modo Maria rimane inscindibilmente legata al Cristo, in quanto madre che lo introduce nella stirpe umana e ne è associata all'opera redentiva, e alla Chiesa di cui ella anticipa il destino, come primo membro che realizza nel modo più perfetto l'essenza profonda e inalienabile di essa, cioè la comunione con Cristo²⁴. Nello svolgimento delle fasi del destino di Maria, Laurentin non manca di approfondire il momento fondamentale costituito dalla sua maternità divina, che è storicamente santa, trasformante, verginale, sociale e soteriologica²⁵. Così pure egli studia l'associazione di Maria al sacrificio redentore, avendo cura di salvare la trascendenza del Cristo e la condizione di Maria prima redenta²⁶.

Molto interessante è la descrizione dello sviluppo della dottrina mariana nella Chiesa, che Laurentin paragona ad una «crescita ritmata» come quella di una marea che sale e si calma, per portare sempre

¹⁵ Già pubblicato sostanzialmente nell'opera collettiva *Initiation Théologique* (t. IV, Paris, Cerf, 1953), il *Court traité* fu tradotto in inglese, italiano e tedesco; nella V edizione, rifiuta secondo il Concilio, il titolo fu mutato dall'autore in *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris, Lethielleux, 1968 (trad. ital. *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma, Ed. Paoline, 1970, p. 436).

¹⁶ R. LAURENTIN, *Compendio di mariologia*, Roma, Ed. Paoline, 1956, p. 11.

¹⁷ *Ivi*, p. 15.

¹⁸ *Ivi*, p. 11.

¹⁹ *Ivi*, p. 12.

²⁰ *Ivi*, pp. 119, nota 2.

²¹ *Ivi*, p. 117-118.

²² *Ivi*, pp. 118-119.

²³ *Ivi*, p. 120.

²⁴ *Ivi*, pp. 187, 191-192.

²⁵ *Ivi*, pp. 133-162.

²⁶ *Ivi*, pp. 163-168, specie 166-167.

più lontano il suo slancio²⁷. Riassumendo i dati della rivelazione biblica su Maria, in base agli studi di esegeti cattolici e protestanti e alle proprie intuizioni che riprenderà e svilupperà in altri saggi²⁸, l'autore dissipa lo «slogan tenace e malefico» del silenzio della Scrittura sulla Vergine, che fu il pretesto per i fratelli della Riforma di rinunciare a ogni mariologia e per i cattolici di sviluppare una mariologia parascritturistica²⁹. Bisogna riconoscere che nel NT la madre di Gesù «occupa un posto materialmente poco importante ma profondamente significativo»³⁰.

Alla luce della storia è possibile comprendere l'innegabile progresso nella conoscenza di Maria da parte della Chiesa. Se non sono da tacere errori accidentali in alcune correnti e periodi di decadenza, legati al fluire del tempo e al lavoro dell'intelligenza, «la fede della Chiesa rimane nella sua vivente integrità, imperturbabilmente celebrata nella liturgia». In questo laborioso sviluppo ha svolto un compito indispensabile il Magistero, assistito dallo Spirito, che lentamente, pazientemente, con un'efficace discrezione fermò o lasciò morire da se stesse le iniziative infelici, incoraggiò e finalmente consacrò ciò che era esplicitazione autentica della Rivelazione. In particolare, i due dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta «non sono il frutto di un nuovo messaggio di Dio», ma il sigillo a due intuizioni della Chiesa relative al principio e alla fine della missione di Maria, che si chiarirono progressivamente approfondendo i rapporti della Vergine con Cristo e con la Chiesa e afferrando l'intersecamento delle verità contenute nella Rivelazione³¹.

Il trattato di Laurentin, chiaro, attento, vivace, ha contribuito efficacemente a dare alla mariologia un carattere meno astratto, più concreto, storico, personalistico. Tuttavia non ha inserito decisamente Maria nel mistero della Chiesa: «Maria non si trova dunque né sul piano di Cristo né sul nostro, ma su un piano intermedio»³². Esso non risponde perciò alle esigenze ecumeniche avanzate da H. Asmussen³³ e rimane un ammirevole esempio di una mariologia aperta.

²⁷ *Ivi*, p. 15.

²⁸ R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2*, Paris, Gabalda, pp. 232; *Jésus et le temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2*, 48. 50, Paris, Gabalda, 1966, pp. 278.

²⁹ R. LAURENTIN, *Compendio di mariologia*, o.c., p. 46.

³⁰ *Ivi*, p. 19.

³¹ *Ivi*, p. 113.

³² *Ivi*, p. 167.

³³ Cfr. *supra*, cap. II/VI, nota 55.

3. «MARIA MADRE DELLA REDENZIONE» DI E. SCHILLEBEECKX

Se dall'area tedesca e francese passiamo a quella olandese, troviamo il libro di E. Schillebeeckx, *Maria Madre della Redenzione*³⁴, una piccola mariologia scritta in occasione dell'anno mariano 1954. Coerentemente con la sua impostazione teologica il domenicano olandese applica alla mariologia le categorie di economia della salvezza, sacramentalità e personalismo.

A. Alla teologia che procede in maniera astratta e metafisica, Schillebeeckx oppone la teologia «economica», che procede «in maniera concreta appoggiandosi sulla storia della salvezza»³⁵:

«La Rivelazione non è soltanto la comunicazione orale d'una coscienza soprannaturale tramite i profeti e Gesù Cristo; è più fondamentalmente la realizzazione storica di una iniziativa divina e transtorica all'interno della struttura della storia umana, di cui, per altro, solo la Parola di Dio svela il significato»³⁶.

Se Cristo è il centro della storia della salvezza, in quanto Dio vive, agisce e si rivela in lui in una forma veramente umana e storica, il personaggio principale dopo di lui è la Vergine di Nazareth, la cui vita rivela l'azione redentrice trascendente di Dio:

«Il mistero mariano comporta dunque due dimensioni: una dimensione storico-umana che ci permette di considerarlo sul modesto piano d'una donna del popolo, dalla pietà semplice, tutta impregnata delle idee ebraiche dell'Antico Testamento... Questa storia è contemporaneamente rivelazione. È l'aspetto tangibile, visibile, storico d'una dimensione soprastorica che riguarda la salvezza di tutti gli uomini»³⁷.

Perciò nella vita di Maria non interessa tanto il lato episodico, quanto i «*kairò* mariani, cioè gli atti umani storici di Maria veramente decisivi»³⁸ e il loro significato salvifico soprastorico. Esaminando il «posto di Maria nell'economia storica della salvezza»³⁹, Schillebeeckx si preoccupa di unire le due prospettive che fanno di Maria il prototipo dei redenti e la madre della redenzione: la sua col-

³⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Maria Madre della Redenzione*, Catania, Ed. Paoline, 1965, p. 180.

³⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques, I: Révélation et théologie*, Bruxelles, 1965, p. 330.

³⁶ *Ivi*, pp. 334-335.

³⁷ *Maria Madre della Redenzione*, o.c., p. 14.

³⁸ *Ivi*, p. 15.

³⁹ È il titolo del capitolo II, *ivi*, p. 42.

laborazione all'incarnazione redentrice «si situa unicamente sul piano d'una recettività attiva»⁴⁰. Riassumendo le sue riflessioni precedenti, Schillebeeckx costata il triplice ruolo di Maria nell'opera della salvezza:

« 1. Anzitutto ella ha testimoniato il Cristo nel ricevere il più alto grado della redenzione, giacché Gesù era il frutto del suo concepimento corporeo-spirituale; lo ha fatto in un totale abbandono alla volontà del Padre che le si manifestava, quando ella non ne conosceva ancora tutta la portata, e vi si è liberamente e amorosamente conformata nel corso di tutta quanta la sua esistenza;

2. Parallelamente allo svolgimento storico del mistero di Cristo, ella diventa sempre più consapevole del proprio ruolo materno verso di noi, ed è sul Calvario e nella Pentecoste che la sua maternità spirituale, in quanto realtà psicologica, raggiunge la sua pienezza;

3. Ora ella vive gloriosa in cielo, pienamente consapevole del suo ruolo materno nell'opera della salvezza, attiva nel suo glorioso e trionfale dono d'amore ed eternamente recettiva, sempre unita col cuore e con la volontà alla volontà salvifica dell'unico Salvatore, il Cristo glorioso»⁴¹.

Fondando la partecipazione di Maria alla redenzione sul suo «ruolo essenzialmente recettivo»⁴², Schillebeeckx si stacca da quei teologi che fanno di Maria «una vera e propria compagna di Dio» misconoscendo l'unica mediazione di Cristo⁴³. Non è lecito «attribuirle un ruolo propriamente redentore neanche aggiungendo questa restrizione: ma in modo subordinato in rapporto al Cristo», poiché Maria «è colei che riceve, la riscattata universale, e proprio in quanto tale è la nostra corredentrice»⁴⁴. La dipendenza da Cristo e da Maria nella vita cristiana si situa «su due piani assolutamente differenti»⁴⁵.

B. Nel pensiero mariologico di Schillebeeckx ritroviamo, in secondo luogo, l'applicazione della *sacramentalità* che caratterizza la Rivelazione. Il dono della salvezza, infatti, rivolgendosi all'uomo in quanto spirito incarnato, ha carattere essenzialmente sacramentale,

⁴⁰ *Ivi*, p. 89.

⁴¹ *Ivi*, pp. 102-103.

⁴² *Ivi*, p. 99.

⁴³ *Ivi*, pp. 98-99.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 83 e 96.

⁴⁵ *Ivi*, p. 97.

cioè si presenta in forma esteriormente afferrabile nella sua visibilità storica.

«L'uomo Gesù, manifestazione terrestre personale della grazia redentiva divina, è il sacramento, il sacramento primordiale perché quest'uomo, figlio di Dio, è voluto dal Padre come l'unica via d'accesso alla realtà della salvezza»⁴⁶.

Nella Chiesa, comunità visibile della grazia e segno elevato tra le nazioni, anche Maria ha un carattere sacramentale, che ha per radice ultima la sua maternità divina.

Innanzitutto Maria è un sacramento perché rivela un aspetto insostituibile dell'economia della grazia già preannunciata dai profeti (Ger 31,3; Os 11, 1-4; Is 49, 15-16):

«Maria manifesta, della redenzione stessa del Cristo, qualcosa che nell'atto redentore compiuto da quest'ultimo non appare né in quanto tale può apparire: la tenerezza materna»⁴⁷.

Ella rivela altresì ed anticipa la struttura sacramentale della salvezza:

«Come noi ci appropriamo soggettivamente del dono oggettivo del Salvatore mediante la nostra fede vivente, esteriorizzata nell'accettazione corporea dei diversi sacramenti - *per fidem et sacramenta fidei*, - così Maria vien riscattata per mezzo della sua fede esteriorizzata nell'accettazione corporea del sacramento originario: la santa umanità del Cristo Gesù»⁴⁸.

Si nota dunque un'analogia tra il cristiano e Maria nel processo di crescita e di appropriazione personale della salvezza: come il bambino ricevendo il Battesimo:

«è oggettivamente salvo, ma soltanto a poco a poco prenderà coscienza del suo stato interiore... appropriandosi così gradualmente della grazia redentrice», così Maria 'già realmente riscattata fin dal primo istante della sua esistenza', si appropria sempre più della sua 'eccezionale redenzione oggettiva' attraverso tutta la sua vita cosciente, vissuta nella fede, nella speranza e perfetta carità»⁴⁹.

In tal senso Schillebeeckx può affermare che

«tutta la sacramentalità della Chiesa... è prefigurata nella vita di Maria. Ella ha ricevuto nella fede non un certo sacramento particolare, ma il sacramento primordiale in persona, Nostro Signore Gesù Cristo».

⁴⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma, Ed. Paoline, 1962, pp. 30-31.

⁴⁷ *Maria Madre della Redenzione*, o.c., p. 113.

⁴⁸ *Ivi*, p. 77.

⁴⁹ *Ivi*, p. 61.

Tuttavia, in conseguenza del suo ruolo esclusivamente materno e non gerarchico, la Vergine non ha «un posto nella struttura sacramentale della Chiesa»⁵⁰ pur esercitando un'universale mediazione materna di salvezza: Maria «è al di fuori della *tecnica* dei sacramenti, ma non della *vita* sacramentale»⁵¹.

C. Infine, nella mariologia di Schillebeeckx si ha l'eco della *filosofia personalistica ed esistenzialistica* assimilata a Parigi al contatto con Le Senne, Lavelle ed altri autori⁵². Il teologo non affronta l'argomento mariano come se si trattasse di una dottrina astratta, ma si mette in atteggiamento interpersonale di rispetto e di preghiera:

«Studiare *una persona vivente* non è una cosa di per sé molto simpatica. Non si analizza una persona con cui si hanno intimi rapporti di amicizia. Ma Dio, il Cristo e Maria hanno diritto all'omaggio della nostra intelligenza, del nostro pensiero orante»⁵³.

La persona vivente oggi è vista più che nel passato non «come una realtà bella e fatta, ma un dovere, un compito da realizzare»⁵⁴. L'immagine evangelica della Madre di Dio documenta, sia pure fuggolmente, il continuo progresso nella fede attraverso un passaggio graduale dalla mentalità ebraica a quella cristiana⁵⁵. Applicando la tesi principale della sua gnoseologia, cioè «la distinzione fra conoscenza preconcettuale e concettuale della realtà»⁵⁶, Schillebeeckx afferma:

«Quest'evoluzione della fede di Maria non va... dall'ignoranza positiva alla conoscenza precisa, bensì da una consapevolezza reale, ma confusa e non espressa, a una presa di coscienza manifesta. È un passaggio da *coscienza a scienza* come quello che troviamo... nel processo dottrinale della Chiesa: un dogma prima vive nel cuore dei fedeli, poi emerge alla loro intelligenza che cerca di formularlo in maniera organica, infine viene definito dal magistero»⁵⁷.

Questo itinerario di fede si svolge per Maria al contatto con l'umanità del Cristo e conosce difficoltà, apparenti contraddizioni e dolori: ella «resta sottoposta alla legge normale di ogni vita cristiana

⁵⁰ *Ivi*, p. 129.

⁵¹ *Ivi*, p. 130.

⁵² Cfr. P. BOURGY, *Edward Schillebeeckx*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. IV, o.c., pp. 248-249.

⁵³ *Maria Madre della Redenzione*, o.c., p. 27.

⁵⁴ *Révelation et théologie*, o.c., pp. 359-360.

⁵⁵ *Maria Madre della Redenzione*, o.c., pp. 17-34.

⁵⁶ B. MONDIN, *I grandi teologi del ventesimo secolo*, t. 1, o.c., p. 310.

⁵⁷ *Maria Madre della Redenzione*, o.c., p. 27.

sulla terra» ed è «un eminente esempio per noi»⁵⁸:

«Quella di Nazareth è la casa dei credenti che lottano ed affrontano coraggiosamente le difficoltà della vita con totale abbandono alla Provvidenza... Questa vita non ha nulla a che vedere con le fiabe... Maria in questo caso, non sarebbe affatto un esempio che ci incoraggi, ma solo una bevanda inebriante che al risveglio lascia disillusione e tristezza. La sua vita, invece, era del tutto simile alla nostra, fatta di tanti piccoli guai, delle mille difficoltà e asperità che riempiono la vita sociale dell'uomo»⁵⁹.

Anche il culto mariano è presentato da Schillebeeckx come atteggiamento religioso, proveniente dalla carità che unisce i santi in comunione, di fronte al valore della persona di Maria «splendore del Cristo, perché svolge un ruolo assolutamente insostituibile nell'economia salvifica»⁶⁰. Bisogna evitare ogni zelo intempestivo riguardo a forme particolari di devozione a Maria, così pure la «mariolatria» intesa come «quella devozione mariana che mette in sordina il culto del Cristo» e le devozioni che trascurano l'immediato rapporto con Cristo o implicano una sostituzione di Maria al nostro impegno personale⁶¹. Anche le manifestazioni periferiche del culto popolare e le apparizioni devono «essere sottoposte al controllo del dogma»⁶². Tuttavia fare a meno della Vergine nella vita cristiana è impossibile «senza recar torto all'invito divino, senza derogare all'ordine cristiano e senza trascurare le tenere attenzioni di Dio»⁶³.

La mariologia di Schillebeeckx rappresenta un ottimo esempio di divulgazione scientifica del pensiero teologico pre-conciliare su Maria: esso supera l'impostazione manualistica astratta e presenta la persona concreta della Vergine in vista di un incontro personale con lei. Tuttavia l'influsso ecumenico è minimo, in quanto vengono sottolineate solo le differenze confessionali; l'attenzione alla liturgia è assente, l'inserzione di Maria nella Chiesa è ambigua, poiché ella non è posta né sul piano di Cristo né su quello dei riscattati⁶⁴.

Schmaus e Laurentin, Schillebeeckx rappresentano la punta dei mariologi che preparano la posizione del Concilio e aprono la strada ad ulteriori traguardi.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 30-31.

⁵⁹ *Ivi*, p. 33-34.

⁶⁰ *ivi*, p. 140.

⁶¹ *Ivi*, p. 143-145.

⁶² *Ivi*, p. 149.

⁶³ *Ivi*, p. 141.

⁶⁴ *Ivi*, p. 88-89.