

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

Si scopre la spiritualità del Magnificat all'interno della teologia della liberazione, si revisionano i dogmi mariani con un lavoro quanto mai impegnativo, si considerano i riferimenti alla Vergine nelle teologie regionali o autoctone.

Con il libro di L. BOFF, *Il volto materno di Dio* (1979) si tenta un approccio mariano culturale a partire dal femminile, mentre A. MÜLLER prospetta nuove piste per un discorso di fede sulla madre di Gesù (1980).

Mentre il *Nuovo dizionario di mariologia* (1985) concentra i risultati della riflessione post-conciliare su Maria, appaiono nuovi trattati di mariologia che avviano verso una sintesi organica dei dati biblico-ecclesiali circa la Madre del Signore. Particolare rilievo assume il saggio di B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero* (1989).

L'Anno mariano 1987-1988 suscita rinnovato interesse per la presenza della Vergine nella Chiesa alla luce dell'enciclica *Redemptoris Mater*.

Da questa visione panoramica si delinea già una presenza mariologica nella teologia post-conciliare ben più significativa di quanto si possa supporre.

Ora dobbiamo costatarne la consistenza seguendo il triplice approccio mariano preannunciato, iniziando dalla via conciliare del rinnovamento.

CAPITOLO VI

MARIA NEL RINNOVAMENTO TEOLOGICO POST-CONCILIARE (1965-1985)

«Il periodo che va dal 1966 ai nostri giorni non è caratterizzato da un timoroso ripiegamento della teologia su se stessa: al contrario, accanto ad un lavoro di approfondimento dei testi conciliari, si assiste ad un'abbondante attività di ricerca, rivolta ad esplorare vie nuove, a sperimentare metodi nuovi, a proporre soluzioni nuove, la cui generosità non è sempre esente da precipitazione»¹.

Questo rinnovamento teologico non è settoriale, poiché investe l'intero *corpus* della teologia tanto nel metodo quanto nei contenuti. Si stendono in collaborazione nuovi corsi di teologia in prospettiva storico-salvifica, si punta all'approfondimento del mistero della Chiesa, ma si finisce per concentrarsi nel Cristo. Si rivisitano così tutti i temi teologici dalla protologia all'escatologia secondo i criteri del ritorno alle fonti e del confronto con la cultura contemporanea.

La mariologia viene generalmente emarginata, in quanto non le si riconosce più il diritto di esistere come trattato autonomo: essa si eclissa rientrando in altri settori, quali l'ecclesiologia e la cristologia, dove rispunta in formato ridotto ma qualitativamente migliorata.

Il discorso circa Maria partecipa al rinnovamento teologico post-conciliare, mostrandosi infine ineliminabile a condizione di sapersi collocare nell'insieme della teologia, mantenendo il senso della proporzione e della gerarchia dei valori, senza pretendere di fagocitare l'attenzione dei teologi. Occorre seguire il cammino del riferimento mariano nella teologia rinnovata dal Concilio Vaticano II.

I. Rientro della mariologia nella teologia

Sulla scia del Vaticano II, che ha operato il passaggio da uno schema mariano autonomo ad uno inserito nella costituzione *Lumen gentium*, si è preconizzato per la mariologia

¹ R. WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1982, pp. 213-214.

«un rientro nella teologia, da cui si era staccata per esigenze di organicità particolare». Si è parlato anche di «kénosi della mariologia, da non considerarsi come perdita o soppressione della propria realtà, ma come recupero della funzione di servizio... La perdita dell'autosufficienza del trattato di mariologia influirà sulla sua concezione e sul suo linguaggio... L'immersione di questi valori [mariani] nei vari trattati teologici beneficerà dall'interno degli approfondimenti e delle conquiste della ricerca biblica, patristica e antropologica, ricevendo da questa una nuova linfa per una crescita non quantitativa ma di significato»².

Solo in un secondo momento, dopo il rientro a scopo terapeutico per sanare gli svantaggi dell'autonomia, si è previsto che

«riemergerà il trattato su Maria, ma come sintesi dei dati acquisiti nella riflessione globale senza pretesa di organicità autonoma»³.

Purtroppo questo rientro della mariologia nella teologia per poi riemergere arricchito ed equilibrato è avvenuto in misura trascurabile, come appare esaminando l'inserimento o l'esclusione della Vergine nei corsi post-conciliari di teologia.

Il Concilio Vaticano II ha posto in crisi il metodo scolastico proponendo un approccio teologico che prenda l'avvio dai temi biblici, passi al contributo dei padri della Chiesa, approfondisca specularmente i misteri della salvezza, li riconosca operanti nella liturgia e nella vita ecclesiale e li inserisca nella cultura del proprio tempo (OT 16).

Si comprende perciò l'esigenza, avvertita in alcune nazioni, di un nuovo corso di teologia ad uso dei seminari e delle scuole di scienze religiose. Dopo un periodo di assenza di testi stampati (che vengono sostituiti da dispense ciclostilate), si pubblicano alcune collezioni, in cui il discorso mariologico è inserito in vario modo.

Su otto corsi di teologia apparsi nel periodo conciliare o subito dopo, cinque dedicano a Maria un trattato distinto e senza unità organica con gli altri⁴, mentre solo tre parlano di lei all'interno di uno

² S. DE FIORES, *Mariologia*, in *Nuovo dizionario di teologia* (a cura di G. Barboglio e S. Dianich), Roma, Edizioni paoline 1977, p. 880.

³ *Ivi*, p. 880.

⁴ I trattati distinti di mariologia, ma inseriti in una collana di teologia sono i seguenti: M.-J. NICOLAS, *Marie Mère du Sauveur*, Paris, Desclée, 1967, pp. XIV-128, in *Le mystère chrétien. Théologie dogmatique* (9 volumi); C. POZO, *María en la historia de la salvación*, Madrid, BAC, 1974, pp. XX-418, in *Historia salutis. Serie monográfica de teología dogmática* (vari volumi a partire dal 1960); G. SÖLL, *Mariologia*, Freiburg-

o due trattati⁵.

La lezione conciliare non è stata generalmente recepita, poiché talvolta l'inserimento della mariologia nella teologia ha presentato un carattere solo formale e, dall'altra parte, si è continuato ad editare almeno dodici trattati di mariologia fuori collana⁶.

Purtroppo il contributo rinnovatore di tali trattati non è rilevante né in sintonia con le indicazioni metodologiche conciliari (OT 16). Tuttavia almeno due tentativi di far rientrare la mariologia nella teologia devono essere segnalati ed esaminati.

1. MARIA NEL «MYSTERIUM SALUTIS»

Questo «nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza», oltre a riferimenti più o meno sporadici a Maria, contiene due nutriti saggi mariologici inseriti rispettivamente nella cristologia e nell'ecclesiologia.

Basel-Wien, Herder, 1978 (trad. italiana: *Storia dei dogmi mariani*, Roma, LAS, 1981, pp. 434), in *Handbuch der Dogmengeschichte* (oltre 30 volumi dal 1977); R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza*, Torino, Marietti, 1972, pp. 232, in *Teologia attualizzata* (15 volumi); D. BERTETTO, *Maria Madre universale*, Firenze, LEF, 1965², p. 368, in *Nuova collana di teologia cattolica* (9 volumi più volte editi).

⁵ Inseriscono Maria all'interno di uno o l'altro trattato di teologia le seguenti collezioni: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln, Benziger, 12 volumi dal 1967 (tratta di Maria nella cristologia e nell'ecclesiologia); J. AUER- J. RATZINGER, *Kleine katholische Dogmatik*, Regensburg, Pustet, 1972-1988 (tratta di Maria dopo la cristologia e dedica poche pagine a Maria nell'ecclesiologia); M. SCHUMAU, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, München, Hueber, 1970 (2 volumi) tratta di Maria nel V capitolo, IV parte: *La giustificazione del singolo* (V capitolo: *Maria come la pienamente redenta*, pp. 657-697. Tuttavia l'autore procede in modo autonomo nello strutturare questa trattazione mariologica).

⁶ C. FUERST, *Mariologia. Adnotationes ad usum privatum auditorum*, Roma 1964; Z. KRASZEWSKI, *Mariologia*, Parigi 1964; M. J. NICOLAS, *Théotokos. Le mystère de Marie*, Tournai 1964; Id., *Marie Mère du Sauveur*, Parigi 1967; A. ROYO MARÍN, *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid 1968; G. M. ROSCHINI, *Maria santissima nella storia della salvezza. Trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, Isola del Liri 1969; G. GIRONES GUILLEM, *La humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático de la Madre de Cristo*, Valenza 1969; C. AMANTINI, *Il mistero di Maria*, Napoli 1971; C. CURTY, *Le mystère de la Vierge Marie. Théologie mariale*, Parigi 1971; D. BERTETTO, *La Madonna oggi. Sintesi mariana attuale*, Roma 1975; L. MELOTTI, *Maria e la sua missione materna*, Torino 1977; B. ALBRECHT, *Kleine Marienkunde*, Meitingen 1979; AA.VV., *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984.

Autore del lungo capitolo dedicato a «La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo»⁷ è A. MÜLLER, già noto per altri lavori marialogici⁸.

Questi intende presentare un trattato su Maria non «quale mariologia a sé stante, né esternamente né internamente, bensì quale parte e membro dell'intera storia della salvezza»⁹.

Nonostante questa intenzione e l'inserimento formale nella cristologia, A. MÜLLER ci offre un trattato mariologico a sé stante (non completo), che sembra non tener conto di quanto è stato scritto nello stesso volume da altri teologi, per esempio sui misteri di Gesù, sulla kénosi e sulla logica della croce¹⁰.

Ciononostante, gli apporti di questa trattazione non sono trascurabili in ordine ad un rinnovamento della mariologia. Essi consistono nella prevalenza accordata alla parte biblica, che considera «la fatticità storico-salvifica, cioè l'intera vita di Maria 'o meglio' cos'è Maria come madre di Cristo nella storia della salvezza»¹¹.

Müller conduce una profonda riflessione biblica sui misteri in cui Maria è implicata, dall'annunciazione alla pentecoste: un modo di procedere inusitato presso i manualisti.

Né questa prospettiva è a scapito della speculazione teologico-deduttiva, poiché l'autore non solo si sofferma su problemi sottili oggi meno interessanti (per es. la questione del «debito» o necessità per Maria di contrarre il peccato originale qualora non ne fosse stata preservata), ma pone anche con tutta serietà il tema del primo principio di mariologia¹².

Esaminate le teorie che lo hanno preceduto, A. MÜLLER si orienta verso la «maternità di Maria» come la «componente della sua esisten-

⁷ A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, in *Mysterium salutis*, vol. 6, Queriniana, Brescia 1971 (1ª ed. tedesca 1969), pp. 494-652.

⁸ A. MÜLLER, *Maria-Ecclesia*, Freiburg/Schweiz, Paulus, 1951; *Um die Grundlagentheorie der Mariologie*, in *Divus Thomas* (Fr.) 29 (1951) pp. 385-401; *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*, in A.A.V.v., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1960, pp. 301-318.

⁹ A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria...*, a.c., p. 510.

¹⁰ L'autore stesso in una successiva pubblicazione ammette che il suo contributo mariologico per *Mysterium salutis* «si muove sostanzialmente ancora sul terreno della 'vecchia' teologia, pur sforzandosi di assumere una posizione abbastanza critica» (A. MÜLLER, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1983, p. 6 [1ª ed. tedesca 1980]).

¹¹ A. MÜLLER, *La posizione...*, a.c., pp. 510 e 558.

¹² *Ivi*, pp. 511-519.

za la più sicura rispetto alla rivelazione e la più importante per il contenuto»¹³.

Essa va però inserita «nell'intero decreto divino di redenzione», che si realizza mediante l'incarnazione di Cristo e la partecipazione alla sua umanità. Appunto

«la maternità divina si palesa proprio come la partecipazione più alta e più reale all'umanità di Cristo e come la più alta cooperazione quale membro, alla sua opera di redenzione»¹⁴.

Il principio mariologico fondamentale si può formulare così: «Maria è colei che ha ricevuto la più intima partecipazione alla umanità di Cristo»¹⁵.

In questo modo MÜLLER supera la frase negativa e troppo generica con cui egli aveva introdotto il discorso mariologico: «L'evento Cristo non si compì senza Maria»¹⁶, conferendole il contenuto della maternità divina in contesto redentivo.

Interessante, oltre all'inquadramento teologico e storico-salvifico dei dogmi mariani, è la valorizzazione epistemologica del simbolismo in ordine alla mariologia:

«Il pensiero simbolico costituisce un altro accesso alla realtà, accanto al pensiero causale. La base della conoscenza dell'essere mediante il pensiero causale è la categoria della causalità: un essere proviene da un altro essere; un essere causa un altro essere. La base dell'essere attraverso il pensiero simbolico è la categoria della 'corrispondenza', dell'analogia: lo stato dell'essere su un piano dell'essere consente, sulla base della corrispondenza, la conclusione riguardo allo stato dell'essere su un altro piano dell'essere. Il pensiero simbolico rende l'essere di un piano simbolico dell'essere di un altro piano e 'legge' in questo quadro quell'altro essere che non gli è immediatamente raggiungibile. Fondamento del pensiero causale è l'osservazione dei rapporti causali, soprattutto di quelli che derivano dallo stesso uomo operante. Fondamento del pensiero simbolico è apparentemente il postulato che gli svariati piani dell'essere - quello inanimato rispetto a quello vivente, il materiale rispetto allo spirituale, il creato rispetto al divino - stanno tra loro in rapporto di una corrispondenza, di un'analogia»¹⁷.

¹³ *Ivi*, p. 519.

¹⁴ *Ivi*, p. 522.

¹⁵ *Ivi*, p. 523.

¹⁶ *Ivi*, p. 495.

¹⁷ *Ivi*, pp. 496-497.

Müller percorre per un tratto la via simbolica applicando a Maria l'immagine storico-religiosa della «salvezza per mezzo della donna» e notando come

«il primo lavoro propriamente mariologico è il parallelo Eva-Maria in uso dal secondo secolo. Lo stesso secondo secolo introduce già l'analisi Maria-Chiesa»¹⁸.

Più breve del precedente è il saggio di R. Laurentin, «Maria come prototipo e modello della Chiesa», inserito nell'ecclesiologia del «Mysterium salutis»¹⁹. Esso illustra il riferimento di Maria alla Chiesa da un triplice punto di vista: *storico, strutturale e funzionale*, cominciando con l'osservare che

«Maria appartiene a tutt'e tre le fasi della storia di salvezza: al tempo prima di Cristo, al periodo terreno della vita di Gesù, al tempo dopo Cristo. Essa rientra formalmente, significativamente, in queste tre fasi; anzi svolge addirittura una sua propria funzione nel passaggio dall'una all'altra fase. Per tale motivo il destino di Maria riveste una importanza storica di prim'ordine: è eminentemente storico-salvifico»²⁰.

Tracciata la vicenda evangelica della figlia di Sion, si passa ad analizzare il nesso strutturale che lega Maria e la Chiesa e si può esprimere in quattro formule antinomiche:

a. *Maria precede la Chiesa* in quanto, prima che questa venga istituita, Israele diventa Chiesa nella persona della Vergine e in virtù della sua obbedienza di fede;

b. *La Chiesa è in Maria*, poiché «Maria è la cellula originaria in cui la Chiesa è virtualmente contenuta come la pianta nel seme, la conseguenza nelle premesse»;

c. *Maria è nella Chiesa*, come mostra la Pentecoste, che la presenta come uno dei membri della comunità orante;

d. *Maria è Chiesa*, con la quale coincide nella comunione con Cristo pur con tratti particolari. Se «per la sua santità perfetta e la sua condizione di Madre di Dio, Maria trascende la Chiesa», questa a sua volta «trascende Maria nella sua dimensione apostolica e gerarchica»²¹.

¹⁸ *Ivi*, pp. 498 e 500.

¹⁹ R. LAURENTIN, *Maria come prototipo e modello della Chiesa*, in *Mysterium salutis*, vol. 8, Brescia, Queriniana, 1975, pp. 390-415.

²⁰ *Ivi*, p. 390.

²¹ *Ivi*, pp. 398-399.

Quanto al nesso funzionale tra Maria e la Chiesa, vanno esaminati *in linea ascendente* la presenza della Vergine nel culto cristiano e *in linea discendente* il suo ruolo nei confronti della comunità ecclesiale. Dopo aver notato che «per quanto essa sia il primo di tutti i santi, Maria non è stata la prima ad essere invocata», anzi solo nei secoli IV-V si è sviluppata la supplica a Maria, Laurentin conclude che

«non è affatto essenziale rivolgersi a lei... Per quanto legittima e salutare, questa forma di preghiera rimase sempre accidentale e facoltativa»²².

Spinto dall'esigenza di inserire le forme mariane cultuali nell'unico culto cristiano, egli richiama che

«bisogna tenere ben fermo innanzitutto che non esiste un culto mariano giustapposto a quello riservato a Cristo: Maria è inserita nel culto di Cristo, com'è anche inserita nel mistero di Cristo e nella comunione dei santi»²³.

Il ruolo attuale di Maria verso la Chiesa è espresso nei temi dell'intercessione, regalità, mediazione e maternità spirituale. Laurentin avverte di non fermarsi alle espressioni linguistiche, ma di cercare il contenuto che esse celano:

«Dovremo ben guardarci dal privilegiare una qualifica - 'intercessione', 'regina', ecc..., quella stessa di 'madre' - sulle altre. Si tratta soltanto di diverse determinazioni che, in modo più o meno pertinente, in termini scolastici o simbolici più o meno felici, traducono una verità di fondo, che possiamo qui riassumere.

Maria è congiunta a Cristo più di ogni creatura, a motivo del legame derivatole dalla sua condizione di Madre di Dio, la quale non si esaurisce in una maternità fisica, perché essa è assunta ed inserita in una comunione con Cristo che è proprio quella che il NT ci presenta. Per diverse ragioni, quindi, l'opera di Cristo è, per pura grazia, anche opera sua, prima che diventi opera nostra, perché noi siamo membri del suo corpo»²⁴.

Concludendo questo tema, Laurentin mette in guardia dalle rappresentazioni materiali della grazia, che passerebbe da Cristo a Maria come per un «canale» o «acquedotto», ricordando che nelle realtà spirituali non si ha una trasmissione meccanica, ma una comunione

²² *Ivi*, pp. 401-402.

²³ *Ivi*, p. 404.

²⁴ *Ivi*, pp. 410-411.

teologale. Similmente: è da scartare l'invalsa opposizione tra la misericordia della Madre e la giustizia del Figlio:

«Da questo punto di vista fan ridere certi predicatori che contrappongono al Cristo giudice la Vergine misericordiosa. Maria non fa altro che riflettere ed interpretare la misericordia che Dio dimostra nei nostri confronti. Essa ne è un segno»²⁵.

2. MARIA NEL «CORSO FONDAMENTALE SULLA FEDE»

K. Rahner non intende proporre in questo suo lavoro un trattato di teologia dogmatica, ma soltanto un

«primo livello scientifico di riflessione della fede e della sua capacità di rispondere di sé in maniera intellettualmente onesta»²⁶.

Tale scelta può legittimare il rimando di molte questioni di marialogia al livello successivo²⁷ e il limitare l'attenzione ad alcuni punti, in cui Rahner lascia trasparire l'impostazione ed i contenuti essenziali della sua marialogia. In realtà, come il *Corso fondamentale sulla fede* riprende e riassume molte intuizioni teologiche dell'autore senza esserne un semplice riepilogo — così presuppone e ripropone la linea marialogica rahneriana, da noi presentata in altra parte del presente volume²⁸. È certo che tale linea si comprende alla luce dell'antropologia e cristologia trascendentale, cui Maria è intimamente legata. Ad esse Rahner fa riferimento esplicito nel *Corso fondamentale*, ma in un contesto e con accentuazioni particolari. Infatti egli inserisce le brevi pagine dedicate a *I «nuovi» dogmi mariani* nella sezione *Cristianesimo come Chiesa*, più precisamente nel paragrafo che tratta del magistero ecclesiastico (pp. 491-493). In tale contesto Rahner si preoccupa di mostrare come gli sviluppi dogmatici mariani (Immacolata concezione e Assunzione) non siano «un'aggiunta all'ultima sostanza reale del cristianesimo», né qualcosa «che in linea di principio contraddica alla sostanza vera e propria della fede»²⁹.

In ottica positiva, l'autore applica alle recenti definizioni mariane il postulato, stabilito altrove, di presentare ogni singola proposizio-

²⁵ *Ivi*, p. 411.

²⁶ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba, Edizioni paoline, 1977, p. 27.

²⁷ *Ivi*, p. 493.

²⁸ Cfr. le pagine del presente volume dedicate a K. RAHNER nel contesto della dimensione antropologica della marialogia preconciliare (cap. II/V).

²⁹ *Corso fondamentale...o.c.*, pp. 492 e 493.

ne «nella sua coerenza con il tutto originario e unificante della realtà di fede»³⁰. Perciò egli asserisce:

«Anche i 'nuovi' dogmi mariani vanno visti nel complesso dell'intelligenza cristiana della fede. Possiamo capirli in maniera giusta solo se realmente crediamo e consideriamo costitutivo della sostanza del cristianesimo ciò che chiamiamo incarnazione dello stesso Logos eterno nella nostra carne»³¹.

Rahner riconduce così la comprensione di Maria e degli sviluppi marialogici al punto iniziale, ma decisivo e definitivo, della storia della salvezza, cioè all'incarnazione, dove «il Dio che si comunica e l'uomo che accoglie l'autocomunicazione divina diventano irrevocabilmente un solo individuo (appunto in Gesù Cristo)»³². Proprio a questo evento fondamentale è collegata in modo unico Maria, la madre credente del Cristo:

«Partendo direttamente da questa fede e secondo la testimonianza della scrittura si deve dire che Maria non rappresenta solo un semplice episodio individuale in una biografia di Gesù Cristo priva di interesse teologico, bensì che essa, in questa storia della salvezza, è un'entità storico-salvifica esplicita»³³.

Per Rahner infatti non vale limitarsi a considerare Maria da un punto di vista biologico, oppure in una prospettiva individuale-privatistica. L'atteggiamento aperto e responsabile da lei assunto all'annuncio, cioè il suo assenso di fede, la colloca ufficialmente nella storia della salvezza. Perciò occorre affermare

«che Maria appunto è stata la madre di Gesù non solo in un senso biologico, bensì la vediamo come colei che svolge una funzione ben determinata anzi unica, in questa storia salvifica ufficiale e pubblica»³⁴.

Questa funzione materna di Maria, mentre svolge una parte decisiva nella salvezza degli uomini, costituisce la sua stessa salvezza in modo eminente: è piena accoglienza di Cristo nel corpo e nello spirito. In altre parole:

³⁰ Cfr. K. RAHNER, *Verginità di Maria*, in *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VII*, Roma, Edizioni Paoline, 1981, p. 450.

³¹ *Corso fondamentale...o.c.*, p. 491.

³² *Ivi*, p. 227.

³³ *Ivi*, p. 491.

³⁴ *Ivi*, p. 492.

«Maria è la redenta in modo radicale... è il caso più alto e più radicale di realizzazione della salvezza...»³⁵.

A questo principio Rahner riconduce il dogma dell'Immacolata Concezione, come esplicitazione della speciale redenzione di Maria.

Anzi, unendo alla prospettiva del peccato originale — in coincidenza con P. Schoonenberg³⁶ — quella di una contemporanea e più intensa redenzione degli uomini da parte di Cristo, il teologo pensa di appianare la via all'accettazione ecumenica del dogma mariano:

«Se oggi il cristiano evangelico eventualmente dice di percepire lui pure che nel peccato originale c'è un'altissima problematica, se noi oggi più che mai, e senz'altro conformemente al messaggio biblico originario, percepiamo che il peccato di Adamo viene superato e, per così dire, circondato dalla volontà salvifica e dalla redenzione di Cristo, in modo che dobbiamo dire che noi siamo sempre i santificati e i redenti in quanto proveniamo da Cristo, così come siamo i peccatori privi di spirito in quanto ci consideriamo discendenti da Adamo - allora l'affermazione che la madre del Figlio è stata fin dall'inizio pensata e voluta dalla assoluta volontà salvifica di Dio come la beneficiaria della salvezza nella fede e nell'amore, non crea più alcuna particolare difficoltà»³⁷.

Ugualmente articolata, ma chiara, è l'applicazione del principio della perfetta redenzione di Maria all'Assunzione. Rahner non entra nella questione dell'origine di tale credenza in seno alla Chiesa, né intende sostenere l'opportunità della definizione del dogma dell'Assunta, ma si pone sul piano della coerenza teologica, che vede realizzata in esso:

«L'*assumptio* della beata Vergine in corpo e anima in cielo non dice altro di Maria se non quello che confessiamo anche di noi nella proposizione di fede del Simbolo apostolico: risurrezione della carne e vita eterna [...] In ogni caso nella teologia evangelica è almeno possibile pensare che il compimento di tutto l'uomo unitario non si verifichi necessariamente su un asse dei tempi che è il nostro, bensì nell'uomo

³⁵ *Ivi*, p. 492. Per una pregevole sintesi del pensiero antropologico cristologico e mariologico di K. RAHNER, cfr. A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo cattolico*, in AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine-Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee*. Atti del 3° simposio mariologico internazionale (Roma, ottobre 1980), Roma-Bologna, Marianum-Ed. dehoniane, 1981, p. 70.

³⁶ Per un pensiero simile a quello di Rahner circa l'entrata degli uomini in situazione di peccato ma anche «già nella salvezza di Dio», cfr. P. SCHOONENBERG, *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1970, p. 140, nota 15.

³⁷ *Corso fondamentale...*, o.c., p. 492.

alla sua morte, in una sua propria escatologia. Quando perciò noi come cattolici ascriviamo alla beatissima Vergine tale compimento, a motivo della sua posizione del tutto particolare nella storia della salvezza e perché la riconosciamo come il caso radicalmente ben riuscito della redenzione, non vediamo per quale motivo, per lo meno di carattere teologico, un tale dogma debba contraddire la sostanza fondamentale del cristianesimo»³⁸.

Rahner dedica anche nel periodo post-conciliare a Maria alcuni saggi, che aprono nuovi varchi per una migliore impostazione mariologica, per esempio quelli su *Maria e l'immagine cristiana della donna* e sulla *Verginità di Maria*³⁹. Uno degli ultimi suoi articoli è costituito da *Coraggio nella venerazione di Maria*⁴⁰, in cui ribadisce il significato storico-salvifico della Madre di Gesù.

A conclusione del contributo mariologico rahneriano nel *Corso fondamentale sulla fede*, possiamo osservare che, nonostante la sua brevità, esso opera un valido tentativo di inserire Maria all'interno della teologia, interessando contemporaneamente l'antropologia, la cristologia, la protologia, l'ecclesiologia e l'escatologia. La proposta di Rahner si raccomanda per la sua dimensione biblica ed ecumenica: non dovrebbe essere trascurata nel dialogo delle Chiese intorno alla Madre del Signore⁴¹.

II. La mariologia nell'ecclesiologia post-conciliare

Dopo un concilio essenzialmente ecclesiologico, è sembrato naturale ai teologi concentrare l'attenzione sulla Chiesa e scrivere su di essa grossi volumi. W. Kasper ha potuto riassumere il decennio post-conciliare in questi termini:

³⁸ *Ivi*, pp. 492-493.

³⁹ I due saggi si trovano in *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VIII*, Roma, Edizioni paoline, 1981, pp. 437-467.

⁴⁰ K. RAHNER, *Mut zur Marienverehrung*, in *Schriften zur Theologie XVI*, Zürich-Einsiedeln-Köln, Benzinger Verlag, 1984, pp. 321-335.

⁴¹ Opportunamente A. AMATO asserisce che l'intera mariologia rahneriana «si presenta come una cristallizzazione dell'autentica antropologia cristiana, come un fondamentale criterio di verifica per un corretto annuncio cristologico e, infine, come prezioso elemento di apertura ecumenica, dal momento che essa si ispira in modo deciso al dato biblico e magisteriale della prima tradizione ecclesiale» (*Rassegna...*, a.c., pp. 110-111).

«Il dibattito teologico di questi ultimi dieci anni ha avuto per oggetto, almeno in campo cattolico, soprattutto il tema del rinnovamento della Chiesa, proposto dal Concilio Vaticano II. Al centro dell'interesse troviamo le questioni che riguardano la Chiesa, la sua natura, unità e strutture, come anche il problema tra Chiesa e società contemporanea»¹.

Ne è risultato un ventaglio di interpretazioni e correnti, difficili a classificare secondo denominatori comuni. Mentre per L. Sartori la storia della teologia registra fino ai nostri tempi «quattro ecclesiologie» (storico-giuridica, sacramentale, pneumatologico-carismatica, ecumenico-missionaria)², B. Mondin traccia in base al principio architettonico scelto dai singoli autori, il seguente panorama dell'ecclesiologia del trentennio 1950-1980:

- Indirizzo teandrico: Journet, Beni, Gherardini;
- Indirizzo kerygmatico: Barth, Bultmann;
- Indirizzo comunione: Brunner, Hamer, Dianich;
- Indirizzo ecumenico: Congar, Cullmann, Florovski;
- Indirizzo sacramentale: Semmelroth, Rahner, Schillebeeckx, Ratzinger, von Balthasar;
- Indirizzo pneumatologico: Küng, Mühlen, Moltmann, Tillich, Afanassiev;
- Indirizzo storico: De Lubac, Parente, Bouyer³.

Questo panorama ecclesiologico è molto ampio, ma la lista di autori e correnti potrebbe continuare⁴. Per non essere prolissi, non ci soffermeremo sui singoli ecclesiologi, ma rilevato il loro atteggiamento globale in rapporto alla marialogia, sceglieremo i contributi più significativi da questo punto di vista e concluderemo con una sintesi di carattere sistematico.

¹ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia, Queriniana, 1975, p. 9.

² L. SARTORI, *Chiesa*, in *Nuovo dizionario di teologia*, Alba, Edizioni paoline, 1977, pp. 127-130.

³ B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della chiesa*, Roma, Edizioni paoline, 1980, p. 17.

⁴ B. MONDIN non prende in considerazione, per esempio, i seguenti libri: F. HOLBÖCK-T. SARTORY, (ed.), *Mysterium Kirche in Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg, Müller, 1962, 2 vol., pp. XXXII-1096 (paginazione continua); J. MARITAIN, *La Chiesa di Cristo*, Brescia, Morcelliana, 1971; soprattutto il grosso trattato di A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, BAC, Madrid, 1977, pp. XXIV-822, e il saggio di H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche?*, Freiburg in B., 1965.

1. OMISSIONE DI MARIA NEI TRATTATI DI ECCLESIOLOGIA

L'impressione generale che destano i trattati di ecclesiologia post-conciliare è quella di un vuoto marialogico, tanto angusto o addirittura nullo è lo spazio che essi riservano a Maria. Tale vuoto marialogico non si registra solo (più comprensibilmente) nei trattati sulla Chiesa di autori protestanti come J. Moltmann, ma anche in quelli di teologi dell'area cattolica quali J. Hamer, B. Gherardini, S. Dianich, H. Küng, A. Antón...⁵. Talvolta l'assenza può risultare alquanto giustificata data l'angolazione particolare di detti libri, ma risulta senz'altro strana e inescusabile l'omissione del riferimento a Maria in grossi tomi che presentano la Chiesa in prospettiva di totalità.

Avvertiamo che pure in questi ultimi non si tratta di intenzionale elusione del riferimento mariano, in quanto i brevi accenni alla Vergine sono di indole positiva. Così, oltre ad H. Küng, anche A. Antón in due brevi passaggi parla di Maria come «l'eletta di Dio Salvatore» e colei che evidenzia nella storia della salvezza

«la relazione tra la fase vetero e neo-testamentaria della rivelazione, cioè la relazione che esiste tra la *preparazione-figura* e la *realtà* stessa prefigurata, o anche, tra la *promessa* e il suo compimento-realizzazione»⁶.

Resta tuttavia in questi trattati una grave lacuna: quella di non aver utilizzato la dottrina patristica accolta dalla LG circa Maria «tipo della Chiesa», un titolo ricco di prospettive per la comprensione della Chiesa stessa. Più a monte si trova che in essi non si è prestata la debita attenzione ai rapporti tra Maria e la Chiesa, tra marialogia ed ecclesiologia. Tale lacuna priva la Chiesa di un'immagine concreta ed altamente evocativa della sua essenza teologica e della sua missione, e d'altra parte mutila la marialogia della sua dimensione ecclesiale, rischiando di ridurla ad un capitolo marginale e disorganico. Il fatto di non trovare la voce «Maria» nell'indice analitico dei trattati di ecclesiologia, oppure nel lemma «Chiesa» di dizionari teologici⁷ diventa dopo il Concilio Vaticano II uno scandalo teologico o una dannosa omissione.

⁵ Ai trattati di H. KÜNG e A. ANTÓN già citati vanno aggiunti J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Brescia, Morcelliana, 1964 (1ª ed. francese 1962); S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino, Marietti, 1975; B. GHERARDINI, *La Chiesa arca dell'Alleanza*, Roma, Città Nuova, 1971.

⁶ A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, o.c., pp. 137 e 126.

⁷ È il caso di L. SARTORI, *Chiesa*, in *Nuovo dizionario di teologia*, o.c., pp. 122-148 e in *Dizionario teologico*, o.c., pp. 102-111; e di S. DIANICH, *Ecclesiologia*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, vol. 2, pp. 17-31.

2. LA VERGINE NEL CUORE DELLA CHIESA (C. JOURNET, L. BOUYER)

Tra i teologi, che hanno affrontato la relazione Maria-Chiesa nel periodo a cavallo del concilio, si distingue il card. C. Journet con i tre tomi di *L'Eglise du Verbe incarné*⁸, «l'opera dogmatica più profonda — secondo Congar — che sia stata scritta sulla Chiesa del nostro secolo»⁹.

Il cardinale svizzero traccia un'ampia ecclesiologia, che apre largo spazio alla Vergine. Con mentalità tomista e linguaggio scolastico, egli studia la Chiesa nelle sue classiche quattro cause, ne spiega le note e delinea le funzioni. Pur essendo difficile classificare l'opera di Journet, essa può essere ricondotta — come fa B. Mondin — all'ecclesiologia «teandrica», in quanto mette in luce la compenetrazione nella Chiesa dell'umano e del divino, del visibile e dell'indivisibile, delle sue radici trascendenti e storiche.

Il significato della Vergine per la Chiesa è riassunto da Journet in tre tesi:

- «1. Tutti i privilegi della Vergine le vengono dalla sua funzione di allacciare il Cristo alla stirpe umana;
2. Esiste una parentela profonda tra la dottrina circa la Vergine e la dottrina circa la Chiesa;
3. Nello svolgimento della storia della salvezza, la Vergine rappresenta la Chiesa in quanto contemporanea a Cristo»¹⁰.

La prima tesi stabilisce in linea del tutto tradizionale l'unicità di Maria come Madre di Dio, che rappresenta «il suo privilegio supremo, il principio e la causa esplicativa degli altri suoi privilegi». La maternità divina — spiega Journet — è in funzione della redenzione, poiché

«questo primo e fondamentale congiungimento dell'intera umanità peccatrice al suo Redentore, non è realizzabile che se una donna tra noi, 'la nostra sorella Maria', accetta di essere Madre di Dio e non fugge davanti alla più straordinaria missione di cui possa essere incaricata una pura creatura umana»¹¹.

⁸ C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, [s.l.], Desclée de B., 3 vol., 1941,1962, 1969.

⁹ Il giudizio di Congar si trova in *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 465.

¹⁰ C. JOURNET, *L'Eglise...o.c.*, vol. II, p. 382.

¹¹ *Ivi*, p. 384.

Dopo aver considerato la maternità divina «concretamente e nella prospettiva evangelica», che rende Maria «degnata Madre di un redentore»¹², Journet passa alla seconda tesi concernente i rapporti tra ecclesiologia e mariologia e prima ancora tra Maria e la Chiesa.

Muovendo dalla grazia di Cristo, comunicata alla Vergine e alla Chiesa, si scopre una «parentela profonda, un'implicazione necessaria, una mutua inclusione»¹³ dell'una e dell'altra. Ne consegue che in modo approssimativo «si potrà considerare la mariologia e l'ecclesiologia come due trattati paralleli», ma parlando in modo proprio bisognerà dire che «la mariologia è una parte dell'ecclesiologia, quella che studia la Chiesa nel suo punto eccellente mai uguagliato»¹⁴.

Maria va dunque considerata all'interno della Chiesa, non come una sua realizzazione comune, ma quale sua parte privilegiata:

«La Chiesa... trova nella Vergine la sua più alta riuscita... Maria è la realizzazione più pura e più intensa della Chiesa»¹⁵.

In una parola: «Maria è il prototipo della Chiesa», titolo che significa:

«che Maria è nella Chiesa più Madre che la Chiesa, più Sposa che la Chiesa, e, per l'essenzone dal peccato originale, più Vergine che la Chiesa... Maria è Madre, Sposa, Vergine, prima della Chiesa e per la Chiesa; in lei soprattutto e per mezzo di lei la Chiesa è Madre, Sposa, Vergine»¹⁶.

Corollario d'immensa portata ecclesiologica è l'asserzione: «Tutta la Chiesa è mariana», nel senso che «Maria è interiorizzata nella Chiesa, cui comunica il suo spirito». Ella anzi è «forma modalizzante intrinseca... il modello, il tipo della Chiesa»¹⁷. Ciò implica che la Chiesa «non è mai così intensamente pura, corredentrice, vergine e madre, vincitrice del peccato e della morte» come nella Vergine. Pertanto la sua imitazione è necessaria, poiché «più la Chiesa assomiglia alla Vergine, più diviene Sposa»¹⁸.

Proseguendo su questo filo di pensiero e attingendo al teologo ortodosso V. Lossky, Journet chiama Maria «la personificazione misti-

¹² *Ivi*, p. 390.

¹³ *Ivi*, p. 428.

¹⁴ *Ivi*, p. 393.

¹⁵ *Ivi*, pp. 392-393.

¹⁶ *Ivi*, p. 427.

¹⁷ *Ivi*, pp. 428 e 432.

¹⁸ *Ivi*, pp. 453 e 433.

ca della Chiesa» e spiega tale epiteto in relazione allo Spirito:

«Lo stesso Spirito Santo, personalità increata e trascendente dall'efficienza infinita, da una parte *utilizza come strumento il potere gerarchico*, personalizzato nel primato di Pietro, per effondere sul mondo le grazie cristoconformanti; e d'altra parte *commuove il cuore materno della Vergine* in cui ha voluto personalizzare eminentemente la vita nascosta e profonda, la vita mistica della sua Chiesa»¹⁹.

Il posto privilegiato di Maria viene illustrato dalla terza tesi, dove Journet si pone il problema della appartenenza di lei al tempo della Chiesa.

L'autore precisa che non si tratta di problema di cronologia, ma di storia della salvezza o del «regime storico di grazia sotto il quale sono posti i diversi gruppi di uomini»²⁰. Egli esprime poi la convinzione che, a differenza dei contemporanei di Gesù schierati sul versante dell'attesa di lui o già situati nell'epoca dello Spirito, Maria è l'unica persona appartenente al tempo di Cristo:

«Cronologicamente la Vergine appare prima del Cristo e sarà presente alla Pentecoste. È contemporanea ai santi del Vangelo, viventi nell'attesa del Cristo e del regno, e agli apostoli che vivono già nell'era dello Spirito Santo. Ma, qualitativamente, non dipende né dall'epoca dell'attesa del Cristo né dall'epoca dello Spirito Santo. Ella riempie da sola tutta un'era della Chiesa: l'epoca della presenza del Cristo. Ciò significa che la grazia del Cristo le è dispensata secondo una legge, un regime proprio...»²¹.

A differenza dell'economia sacramentale, che visibilizza le mani di Cristo lungo il tempo e lo spazio, la grazia è comunicata a Maria nel «contatto diretto» con il Figlio. Questi esercita su di lei il massimo influsso, calamitandola nel suo campo d'attrazione più immediato:

«Questo luogo di condensazione e intensificazione di tutta la santità collettiva della Chiesa, questo luogo dove la legge della conformità al Cristo è realizzato più efficacemente che in tutto l'insieme della Chiesa, questo luogo dove la Chiesa è di fronte al Cristo come una sposa perfetta per ricambiare il suo amore, è la Vergine»²².

¹⁹ *Ivi*, p. 637.

²⁰ *Ivi*, vol. II, p. 437.

²¹ *Ivi*, pp. 439-440.

²² *Ivi*, p. 442.

La lezione che promana dal pensiero di Journet è che non si può separare la mariologia dall'ecclesiologia e viceversa, a motivo del nesso esistente tra la Chiesa e Maria suo archetipo in rapporto a Cristo. Tale lezione — come abbiamo visto — stenta ad essere accolta, anche dopo l'autorevole insegnamento del Concilio Vaticano II. Essa mantiene tutto il suo valore a livello ermeneutico e spirituale. La prospettiva mariana di Journet meno assimilabile è la sottolineatura del privilegio e dell'onnicomprendimento invece della comunione-partecipazione e della specificità. In questo campo Journet resta impigliato nel massimalismo mariologico pre-conciliare.

Più equilibrata sembra la posizione di K. Rahner: mentre ammonisce a non ridurre Maria alla stregua di qualsiasi altro membro della Chiesa, esorta ad evitare il platonismo, che concentra tutta la grazia in lei:

«La Chiesa vedrà sempre in Maria colei che ebbe una funzione unica nella storia della salvezza [...] né cederà ad un'invidia pseudodemocratica, la quale non sopporta che nella storia tutti abbiano lo stesso compito [...]

Le affermazioni mariologiche parlano di una persona umana, determinata, storica e finita, che occupa un posto determinato (per quanto unico) nel complesso dell'umanità e della sua storia. Non è perciò lecito, in base a una specie di platonismo in fondo errato, ascrivere solo a tale persona, a motivo della sua funzione unica nella storia, tutta la pienezza della realtà umana, che può essere realizzata soltanto in tutta l'umanità e in tutta la sua storia»²³.

Nel grosso volume di L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*²⁴, l'ecclesiologia si snoda lungo le vie storica e comunione, nella cornice cristologico-eucaristica. A differenza del Concilio Vaticano II, che non ha sviluppato una teologia della Chiesa locale, Bouyer vede proprio in questa la fondamentale realizzazione della Chiesa. Egli sembra dimenticare questa dimensione locale quando nell'ultimo capitolo «Ecclesia Mater», parla anche de «la Vergine Maria e la Chiesa Madre» pur affermando cose eccellenti.

Bouyer, per esempio, fa derivare la santità e maternità di Maria dall'antico Israele e più remotamente dallo Spirito:

²³ K. RAHNER, *Maria e l'immagine cristiana della donna*, in *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi VII*, Roma, Edizioni paoline, 1981, pp. 439 e 441.

²⁴ L. BOUYER, *L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, p. 706 (trad. italiana: Assisi, Cittadella, 1971).

«È ben vero che la santità e la maternità della Vergine non sono che il fiore e il frutto della santità e della maternità di grazia d'Israele, le quali non erano esse stesse che il risultato dell'incubazione dello Spirito [...] Come la Chiesa, Maria sale dalla terra, dal suo deserto che rifiorisce sotto gli acquazzoni di questo cielo, e tuttavia discende da Dio, come il dono stesso della grazia incorporata all'essere dell'umanità, alla creatura decaduta sulla via di essere salvata»²⁵.

A Maria va riconosciuto, oltre al radicamento nel suo popolo, un posto di rilievo in quanto ella «appare al centro della storia come il Trono della Sapienza» e la perfetta realizzazione della Parola:

«In Maria infatti giunge il momento supremo della storia umana e cosmica quando la parola salvatrice è pienamente intesa da una fede perfetta, la sua suprema creazione, e suscita questa risposta che precisamente genererà non solo tutti i salvati alla grazia, ma prima di tutto il Salvatore stesso dell'esistenza»²⁶.

Questa emergenza spirituale di Maria non è vista in prospettiva di privilegio, separante, perché

«non soltanto in Maria la prima, ma in ciò che Maria ha di unico si realizza essenzialmente la maternità cui la Chiesa intera è chiamata ad associarsi e che la consacrerà come sposa eterna del Figlio, sempre con lui»²⁷.

3. VERSO UNA LETTURA ECCLESIOLOGICA DI MARIA

La riflessione sistematica su Maria e la Chiesa dovrà proseguire, poiché — come osserva L. Sartori —

«il discorso della lettura di Maria in chiave ecclesiologicala, e della Chiesa in chiave mariologica è, si può ben dire, appena iniziato col Vaticano II»²⁸.

Sono ormai in via di superamento la prospettiva mariologica isolazionistica, ed insieme, anche se più lentamente, quella ecclesiologicala priva della tipologia mariana. Tutti i teologi cattolici oggi sottoscriverebbero l'asserzione di S. Meo in linea conciliare:

²⁵ *Ivi*, p. 668.

²⁶ *Ivi*, pp. 672 e 668.

²⁷ *Ivi*, p. 670.

²⁸ L. SARTORI, *Orientamenti attuali della teologia e il problema della mariologia*, in AA.Vv., *Sviluppi teologici post-conciliari e mariologia*, Roma, Marianum-Città nuova, 1977, p. 21.

«Maria, in tutto il suo mistero e nella sua missione, non è una persona che va considerata solamente come individualità a sé stante, isolata o al di sopra o al di fuori della Chiesa. Nella dinamica e nel significato della storia della salvezza, essa appare intimamente congiunta anche con la Chiesa, come suo segmento iniziale e perfetto, e che esprime, nella Chiesa e per la Chiesa, una funzione di cooperazione con il Cristo del tutto singolare ed eminente»²⁹.

Occorre però saldare ecclesiologia e mariologia in modo più sistematico affrontando i nodi metodologici o linguistici e le implicanze reciproche.

A. Inserimento nella storia della salvezza

Non è solo il Vaticano II a spingere sulla linea del confronto Chiesa-Maria, ma pure un'esigenza teologica basata sull'*analogia fidei*, per cui vanno armonizzate fra loro tutte le realtà appartenenti all'unico piano divino della salvezza.

Appunto il riferimento alla storia salvifica costituisce un postulato ermeneutico messo in luce da G. Vodopivec:

«Il punto di partenza è unico ed indiscusso: quello della storia della salvezza. Per ambedue ugualmente: per scoprire il mistero della Chiesa come sacramento universale di salvezza e per determinare la funzione e il posto di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa (...).

Il piano universale di salvezza, stabilito dal Padre nell'eternità ed eseguito nel tempo mediante la missione del Figlio incarnato e dello Spirito Santo, comporta anche la duplice presenza di Maria e della Chiesa: e quindi la presenza di Maria nella Chiesa (...).

Teologicamente tutto dipende dal saper stabilire fino a che punto e in che modo il Padre vuole veramente servirsi di Maria e della Chiesa, quale missione egli ha di fatto ad ambedue affidato, in servizio della missione del Figlio e dello Spirito. Nulla si può stabilire 'a priori', partendo dalla piattaforma umana e dalle esigenze o analogie o preferenze umane. Unicamente decisiva è la volontà del Padre quale egli la manifesta nella rivelazione 'verbis et gestis', nell'opera e nelle parole che la interpretano (DV 2)»³⁰.

Nel contesto storico-salvifico si recupera il terreno biblico, che presenta la Vergine Madre come il frutto, la conclusione e il vertice

²⁹ S. M. MEO, *Le tematiche teologiche attuali intorno alla funzione materna di Maria verso gli uomini*, in AA.Vv., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane, 1979, p. 54.

³⁰ Cfr. G. VODOPIVEC, *Le dimensioni di Maria all'interno della Chiesa sacramento di salvezza*, in AA.Vv., *Sviluppi teologici...*, o.c., p. 54.

dell'antico popolo di Dio che aspettava il Salvatore, e come l'inizio di quello nuovo messianico.

B. *Radicamento nel mistero trinitario*

Oltre che nel popolo delle due alleanze, la storia della salvezza radica Chiesa e Maria nel mistero trinitario, rendendola partecipe della relazionalità e consistenza delle persone divine. L'appello alla Trinità supera il «cristomonismo» senza però depotenziare le dimensioni cristologica e pneumatologica, che rimangono determinanti, ma in un orizzonte di circolazione e reciprocità assoluta fra le tre persone divine. Ne consegue che:

«il raffronto tra Chiesa e Maria deve procedere non solo dall'una all'altra, ma sempre in forma *triangolare*, cioè da ambedue muovendo verso Cristo con il suo Spirito. O meglio: da Cristo muovendo verso l'una e l'altra. Da Cristo mediante lo Spirito è la misura e la via per la quale precisamente Maria e la Chiesa sono inserite ed assunte nell'opera della salvezza»³¹.

Senza trascurare il Padre, principio e termine del disegno salvifico, la dottrina su Maria e la Chiesa devono rafforzare e sviluppare il loro nucleo pneumatologico, al di fuori del quale le loro prerogative apparirebbero ingannevoli, autonome, parallele e sostitutive dell'azione dello Spirito:

«Né la Chiesa né la Theotokos, con le rispettive funzioni salvifiche, possono comprendersi senza lo Spirito Santo e la sua opera determinante nell'una e nell'altra. Nemmeno il posto di Maria nella Chiesa è comprensibile senza il continuo riferimento allo Spirito, senza il decisivo risalto della dimensione pneumatologica. Questa è stata fino a oggi troppo negletta tanto nell'ecclesiologia come nella mariologia. È un altro parallelismo teologico assai significativo»³².

Nell'essenziale relatività alle persone della Trinità, l'esaltazione di Maria e della Chiesa rimane entro i limiti della creaturalità e non usurpa la gloria divina. Tale relatività implica che esistenza, opera, vita e titoli di Maria e della Chiesa vengano mostrati nella loro derivazione originaria dall'iniziativa del Padre, dalla signoria del Figlio e dalla forza salvifica dello Spirito.

³¹ *Ivi*, p. 58.

³² *Ivi*, p. 69. Lo sviluppo della visione trinitaria per prospettare un'autentica ecclesiologia è preconizzato anche da L. SARTORI, *Ecclesiologie contemporanee: prospettive emergenti*, in AA.Vv., *Maria e la Chiesa oggi. Atti del 5° simposio mariologico internazionale*, Roma-Bologna, Marianum - Ed. dehoniane, 1985, pp. 13-17.

In altri termini, il dramma ecumenico circa il rapporto Maria-Chiesa si potrà superare incominciando a considerare l'una e l'altra nello stesso tempo come ricevatrice e trasmittitrice, discepola e apostola, creatura e mediatrice del Verbo, destinataria e ministra.

Si badi però che l'aspetto ricettivo e di accoglienza dell'azione divina sia ritenuta condizione essenziale previa ad ogni attività a favore degli uomini.

C. *Relazione tipologica tra Maria e la Chiesa*

Quanto alla reciprocità Maria-Chiesa si eviterà ogni analogia unilaterale o costringente in un dato schema. Né l'immagine di Maria può essere fissata una volta per tutte, poiché essa si attualizza in ogni epoca attingendo alle fonti inesauribili della tradizione biblico-ecclesiale, all'esperienza di fede, alla storia e cultura. Né l'icona della Chiesa si riduce a Maria, avendo altri archetipi (a cominciare da quello supremo che è Cristo) e spettri ermeneutici (tra cui quello storico), in cui scoprire la sua realtà e vocazione³³.

In questa cornice ampliata si colloca la riflessione sulla dimensione mariana dell'ecclesiologia e su quella ecclesiale della mariologia. A Semmelroth va storicamente ascritto il merito di aver aperto la via ad un'interpretazione ecclesiologica dei dogmi e prerogative mariani³⁴, che viene accolta dalla *Marialis cultus* quando presenta le celebrazioni liturgiche di Maria non solo sotto gli aspetti mariologico e cristologico, ma anche sotto il profilo ecclesiologico (MC 2-15).

Lo stesso Semmelroth presenta al congresso internazionale di teologia (Roma 1966) alcune dense pagine su «Come l'unione della

³³ J. GALOT, *Maria, tipo e modello della Chiesa* in AA.Vv., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze, Vallecchi, 1965, osserva: «Non si deve cercare in lei [Maria], sia pure in modo equivalente, l'esempio di tutte le grazie e di tutti i carismi concessi alla Chiesa» (p. 1156). Da parte sua H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia, Morcelliana, 1969, ammette: «La particolare posizione di Maria, entro la prospettiva della storia della salvezza, nel nuovo popolo di Dio, dà una parziale risposta alla domanda: 'Chi è la chiesa?'; non può dare la risposta piena. Però può per lo meno avviare verso la risposta integrale, dato che è l'infinita disponibilità del suo atteggiamento di fede ('avvenga a me secondo la tua parola'), che rende Maria il senso ideale (morale) e reale (fisico) della chiesa. La sua persona, nella fede, nell'amore e nella speranza, è divenuta così malleabile nelle mani del Creatore, che egli da una singola coscienza privata può farla passare ad essere, ampliata, una coscienza ecclesiale: a quella che dai tempi di Origene e di Ambrogio l'antica teologia soleva chiamare *anima ecclesiastica*» (pp. 161-162).

³⁴ Cfr. il riassunto del pensiero mariano-ecclesiologico di O. SEMMELROTH nel capitolo II del presente volume.

mariologia con l'ecclesiologia aiuti l'interpretazione del mistero di entrambi»³⁵. Il teologo gesuita individua un duplice pericolo ecclesiologicalo: il *misticismo* (e *monofisismo*), che identifica la Chiesa con Cristo, e il *naturalismo* che assimila la Chiesa ad una qualsiasi società. Si superano tali rischi con l'inserimento del capitolo sulla beata Vergine nella costituzione «de Ecclesia»:

«Chi venera Maria come tipo personale della Chiesa non può identificare la Chiesa con lo stesso Cristo. Maria infatti, e perciò la Chiesa, è intimamente unita a Cristo, mai però esse possono identificarsi con lui (...). Chi venera Maria eviterà insieme anche il naturalismo ecclesiologicalo, poiché la beata Vergine prefigura in tutti i suoi misteri la grazia di Cristo, per la quale la Chiesa diventa sposa di Cristo, nel cui seno materno i singoli sono figli nella grazia»³⁶.

Similmente, il fatto che Maria rimandi alla Chiesa fa evitare sia il *misticismo marialogico*, che trascura di considerare Maria membro della Chiesa redenta, sia il *naturalismo marialogico*, che dimentica l'elevazione di lei a figlia di Dio per grazia³⁷.

Invece, l'impegno di fondare e illuminare la dimensione mariana³⁸ della Chiesa è svolto con profondità teologica e sensibilità spirituale da von Balthasar, come puntualizza B. Mondin:

«La terza prospettiva da cui von Balthasar considera la Chiesa è quella mariana. 'Ad Jesum per Mariam' dice un famoso asserto dell'ascetica cristiana. Se lo si parafrasa in 'ad ecclesiam per Mariam' si ottiene la formula più esatta per definire l'ecclesiologia di von Balthasar. In effetti, ancor più che dal principio estetico, i suoi contenuti sono determinati dal principio mariano.

Ovviamente anche per von Balthasar (come per ogni teologo cattolico) Maria è il membro più cospicuo della Chiesa: è la Madre di Cristo, la Sposa dello Spirito Santo, la Regina degli angeli e dei santi. Per

³⁵ O. SEMMELROTH, *Quomodo mariologiae cum ecclesiologia coniunctio adiuvet utriusque mysterii interpretationem*, in AA.Vv. *Acta congressus internationalis de Theologia concilii vaticani II, Romae diebus 26 septembris - 1 octobris 1966 celebrati*, Typis poliglottis vaticanis, 1968, pp. 266-270.

³⁶ *Ivi*, p. 268.

³⁷ *Ivi*, p. 269.

³⁸ Questo aspetto è presente in J. A. DE ALDAMA, *Typus et exemplar in capite VIII constitutionis dogmaticae «Lumen gentium»*, *ivi*, p. 200: «Hinc sequitur Ecclesiam non posse non referre in se quaedam lineamenta mariana; ea scilicet iuxta quae Ecclesia facta est a Deo ad imaginem et similitudinem Mariae. Unde ex una parte character seu quasi sigillum quoddam marianum est aliquid essenziale in Ecclesia, ex positiva voluntate sui Institutoris, quae mutari non potest. Sed ex alia parte peculiaris essendi et agendi modus Mariae, qualem Deus expresse voluit, relationem essentialem habet ad modum essendi et agendi Ecclesiae, ex eadem divina voluntate».

questo essa occupa un posto del tutto singolare nella *communio sanctorum*. Perciò senza mariologia nessuna ecclesiologia può essere mai veramente completa. Ma non è in questo senso che Maria costituisce uno dei grandi pilastri dell'ecclesiologia di von Balthasar. Essa diviene tale in quanto il ruolo di Maria nei confronti di Cristo, che è il ruolo di donna, di madre-vergine, il ruolo della femminilità feconda, recettiva, sottomessa, umile, obbediente, è assunto come simbolo illuminante, come modello suggestivo della Chiesa nei confronti di Cristo»³⁹.

Lo stesso Mondin specifica le ragioni che legittimano la dimensione mariana della Chiesa, oltre al fatto che Maria è il suo membro più cospicuo e qualificato:

«La Chiesa è mariana perché Maria è una delle sue cause efficienti: ha contribuito come causa efficiente alla formazione della Chiesa. Programmata sin dall'eternità dalle tre Persone divine e realizzata nella pienezza dei tempi per opera di Gesù Cristo, la Chiesa è diventata realtà nel momento in cui Maria ha concepito il Figlio di Dio: perciò Maria, divenendo madre di Gesù, è diventata anche madre della Chiesa (...).

La Chiesa si dice, inoltre, mariana, perché Maria è la causa esemplare, il modello perfetto, la realizzazione superiore di tutto ciò che la Chiesa deve essere (...).

Maria è modello della Chiesa in tutte le sue dimensioni e caratteristiche principali.

La Chiesa è teandrica, cristica, pneumatica, santa, ma queste dimensioni le possiede in maniera eccelsa Maria. Maria è teandrica ossia umano-divina, perché la divinità ha preso pieno possesso della sua umanità: ella 'è piena di grazia' (Lc 1,28); Maria è cristica, perché Cristo è suo figlio; Maria è pneumatica, perché lo Spirito Santo è suo sposo; Maria è santa, perché è interamente consacrata a Dio. Come ha egregiamente mostrato H. Urs. v. Balthasar, Maria è modello della Chiesa soprattutto nella sua femminilità: nei suoi titoli di sposa, di madre e di vergine (...).

C'è un'ultima ragione (detta escatologica) per cui il titolo di *mariana* compete alla Chiesa: Maria è l'ultimo traguardo, la meta finale verso cui si muove la Chiesa nel suo lavoro di crescita e perfezionamento...»⁴⁰.

D. Il titolo di «Mater Ecclesiae»

«A gloria dunque della Vergine e a nostro conforto, Noi proclamiamo Maria Santissima 'Madre della Chiesa', cioè di tutto il popolo di

³⁹ B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie*, o.c., p. 186.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 327-330.

Dio, tanto dei fedeli come dei Pastori, che la chiamano Madre amorosissima; e vogliamo che con tale titolo soavissimo d'ora innanzi la Vergine venga ancor più onorata ed invocata da tutto il popolo cristiano.

Si tratta di un titolo, venerabili Fratelli, che non è nuovo alla pietà dei cristiani; che anzi è proprio con questo nome di Madre, a preferenza di ogni altro, che i fedeli e la Chiesa tutta sogliono rivolgersi a Maria. Esso invero appartiene alla genuina sostanza della devozione a Maria, trovando la sua giustificazione nella dignità stessa della Madre del Verbo Incarnato.

Come infatti la divina maternità è il fondamento della speciale relazione con Cristo e della sua presenza nella economia della salvezza operata da Cristo Gesù, così pure essa costituisce il fondamento principale dei rapporti di Maria con la Chiesa, essendo Madre di Colui, che fin dal primo istante della Incarnazione nel suo seno verginale, ha unito a sé come Capo il suo Corpo Mistico che è la Chiesa. Maria, dunque, come Madre di Cristo, è Madre anche dei fedeli e dei Pastori tutti, cioè della Chiesa⁴¹.

Proclamando Maria «Mater ecclesiae» il 21 novembre 1964, Paolo VI ha inteso superare la discussione conciliare mediante un atto personale, che precisasse il senso del titolo e i suoi fondamenti teologici e lo conducesse ad un contenuto pacificamente accettato nella Chiesa.

Le difficoltà sollevate dai padri conciliari, soprattutto della regione occidentale della Francia⁴², erano state riassunte da mons. G. Philips:

«... Il titolo 'Madre della Chiesa' non si trova nella tradizione. Non è adoperato in Oriente, mentre in Occidente si trova soltanto presso rarissimi e oscuri autori del secolo XII (...).

Inoltre l'espressione non manca di svantaggi: la stessa Chiesa è detta nostra Madre, Maria perciò sarebbe 'Madre della nostra Madre', cioè nostra nonna, ma d'altra parte ella è chiamata membro della Chiesa. Inoltre ancora, la tipologia ecclesiale di Maria si fonda precisamente nel fatto che come Maria è madre dei fedeli, così anche la Chiesa è madre dei fedeli. Tale parallelismo non appare più quando Maria è detta Madre della Chiesa»⁴³.

⁴¹ PAOLO VI, *Discorso di chiusura della terza sessione del concilio Vaticano II*, 21-11-1964.

⁴² Questi vescovi notano l'ambiguità sia della parola «Chiesa» («Maria non è madre della Chiesa in quanto ella stessa è membro della Chiesa, non potendo essere la propria madre»), sia del termine «Madre» (perché Maria non è madre «nello stesso senso» di Dio e degli uomini): cfr. R. CASANOVAS, *El título «Madre de la Iglesia» en los textos y en las Actas del Vaticano II*, in *Ephemerides mariologicae* 32 (1982) p. 243. Per tutta la discussione conciliare cfr. anche G. M. BESUTTI, *Le titre «Mère de l'Eglise» et Vatican II*, in *Cahiers marials* 22 (1987) pp. 214-226.

⁴³ Cfr. il testo latino in R. CASANOVAS, *El título...*, o.c., p. 249.

Fuori dell'aula conciliare, J. A. de Aldama spezza una lancia a favore del titolo «Madre della Chiesa» ricercandone le testimonianze tradizionali e i fondamenti teologici, come pure affrontando le difficoltà apportate contro di esso⁴⁴.

La posizione di Paolo VI evita di entrare direttamente nel dibattito conciliare, ma ne esautorata le obiezioni interpretando il titolo di «Mater Ecclesiae», al di là delle precisazioni giuridiche e istituzionali, nella linea della «funzione materna che la Vergine esercita sul popolo cristiano». In tal modo il titolo viene ricondotto all'alveo conciliare della maternità di Maria nell'ordine della grazia (LG 61-62), «non è nuovo» per l'occidente, ma neppure è lontano dal sentire cristiano orientale, in quanto si basa sulla divina maternità. Da notare che Paolo VI recupera l'argomento di s. Pio X: «Non è Maria la Madre di Cristo? Dunque è anche madre nostra», non valorizzato da LG 61, che procede per altra strada⁴⁵.

Tra i teologi che hanno studiato il titolo «Mater Ecclesiae»⁴⁶ si distingue J. Galot con due contributi, dove evidenzia alcuni aspetti contenuti nel titolo stesso, cioè la dimensione comunitaria e la promozione dell'unità:

«Il titolo di 'Madre della Chiesa' attira l'attenzione sull'apertura comunitaria della maternità di Maria (...). Maria è la Madre di tutta la comunità cristiana. La sua sollecitudine materna si estende allo sviluppo dell'insieme della Chiesa, e in funzione di questo insieme tocca la vita personale di ogni cristiano (...). In qualità di Madre della Chiesa, Maria è destinata più specialmente a contribuire all'unità della comunità. Ella è 'madre dell'unità' (Cfr. Agostino, *Sermo 192,2*, PL 38,1013)»⁴⁷.

⁴⁴ A. J. DE ALDAMA, «Mater Ecclesiae», in *Ephemerides mariologicae* 14 (1964) pp. 441-465. Circa le obiezioni, l'autore risponde nel seguente modo: la novità della «Mater Ecclesiae» è «molto relativa e in ogni caso il titolo non è che un frutto ovvio di principi dottrinali molto antichi» (p. 461); l'ambiguità dei termini «Chiesa» e «Madre» non deve essere radicalizzata perché essa viene tolta dall'uso, né bisogna cedere alle conclusioni «ridicole» che non tengono conto del linguaggio metaforico o dei termini analoghi (non solo Maria, ma anche la Chiesa madre dei vescovi, nostri padri, sarebbe nostra «nonna»); l'estrazione di Maria dalla Chiesa suggerita dal titolo «Mater Ecclesiae» pone il problema reale della trascendenza e immanenza di lei in rapporto alla Chiesa: bisogna ammettere che Maria, pur essendo creatura e redenta, costituisce «una categoria a parte tra le realtà soprannaturali» (p. 463). Infine la difficoltà ecumenica si risolve mostrando come «la logica dei padri di Efeso trova il suo prolungamento nell'affermazione della *Mater Ecclesiae*», in quanto la maternità divina termina in un figlio che «era dal primo istante Capo del corpo mistico, unito necessariamente ai suoi membri nello stesso seno verginale» (p. 464).

⁴⁵ Cfr. S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, o.c., pp. 104-107.

⁴⁶ Cfr. A. RIVERA, *Bibliografía sobre María, Madre de la Iglesia*, in *Ephemerides mariologicae* 32 (1982) pp. 265-271.

⁴⁷ J. GALOT, *Théologie du titre «Mère de l'Eglise»*, *ivi*, pp. 168-169.

Dopo aver scartato alcuni rischi del titolo «Madre della Chiesa», come il pericolo di eclissare l'opera di Cristo e dello Spirito, J. Galot riconosce come aspetto essenziale della maternità di Maria rispetto alla Chiesa, l'influsso materno esercitato da Maria sulla formazione, sulla vita e sullo sviluppo della Chiesa stessa⁴⁸. Quanto all'origine della maternità ecclesiale di Maria bisogna risalire al Padre e al suo disegno di salvezza:

«Con questa maternità, il Padre ha voluto consegnare all'umanità una commovente immagine della propria paternità. Più particolarmente ha voluto dare un volto materno alla comunicazione della grazia (...). Maria è destinata a far comprendere meglio, con la sua maternità, l'amore del Padre che guida lo sviluppo della Chiesa»⁴⁹.

E. Regolazione del linguaggio

Si avverte sempre più la necessità di regolare il linguaggio teologico quando si vuol parlare di Maria e della Chiesa, sia per evitare un linguaggio semplicistico e mancante di riferimento al quadro globale (per esempio, allorché si ricorre alle espressioni chiesa «mariana» o «teandrica», senza notare il dislivello semantico incluso in altre espressioni come Chiesa «cristiana» o struttura teandrica di Cristo), sia per cogliere il senso esatto di metafore differenti e contrastanti.

In particolare si deve vigilare nell'uso dell'analogia, come ammonisce G. Vodopivec⁵⁰, e più sottilmente sul maneggio della metafora ritenuta oggi un «errore calcolato» o almeno una trappola tesa al linguaggio, in quanto «essere come» significa insieme «essere e non essere» (Ricoeur).

⁴⁸ *Ivi*, pp. 164-173.

⁴⁹ *Ivi*, p. 173. Altri contributi sulla «Mater Ecclesiae» in *Ephemerides mariologicae* 32 (1982) pp. 155-271. Cfr. inoltre J. GALOT, *Mère de l'Église*, in *Nouvelle revue théologique* 86 (1964) pp. 1163-1185; R. SPIAZZI, *La Vergine Maria madre della Chiesa*, Roma, Città nuova, 1966, p. 209 (viene studiato il titolo nelle pp. 132-159); S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia. IV: De Virgine Deipara Maria corde mystici corporis*, Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1972 (Maria Mater ecclesiae: pp. 346-369).

⁵⁰ «La ricchezza e la complessità delle analogie portano con sé il pericolo di non attendere sufficientemente al significato specifico ed appropriato delle singole analogie, alla loro 'punta' che forma il 'tertium comparationis', giacché l'analogia non è mai uguaglianza univoca e totale, ma somiglianza insieme con dissimilitudini. Non è facile muoversi nell'intreccio delle figure. L'errore è vicino, facile il salto da un significato all'altro» (G. VODOPIVEC, *Le dimensioni...*, o.c., p. 59). Cfr. pure pp. 64-66 dove l'autore spiega il significato delle analogie «madre, vergine, sposa, sorella» e dei termini «tipo, modello, immagine, icone».

La metafora asserendo e negando nello stesso tempo, rischia di condurre ad un'ingenuità ontologica, che confonde piano storico e piano di riferimento, oppure si limita all'affermazione togliendo la verità della negazione. Le formule mariologiche devono sottostare a questa ermeneutica.

C. Molari giunge ad ipotizzare che «lo sviluppo abnorme della mariologia nella neoscolastica è derivato dall'ontologizzazione delle metafore»⁵¹. Si sarebbe caduti nella fallacia mitica interpretando in senso proprio le formule senza «protendersi oltre per raggiungere il referente della teologia che è l'azione di Dio nella storia di una comunità credente e per cogliere la verità che la formula intende esprimere»⁵².

III. Maria nella riflessione post-conciliare sull'evento Cristo

Dall'intensa indagine post-conciliare sulla Chiesa, che ha fatto temere perfino un ecclesiocentrismo, la teologia post-conciliare ha compiuto ben presto un passaggio alla cristologia, cui compete di essere il fondamentale polo di riferimento e il fulcro dell'intera riflessione interecclesiale¹. Le pubblicazioni su Gesù non si contano; e vanno dalle trattazioni teologiche a quelle divulgative, che conoscono talvolta — com'è il caso di *Ipotesi su Gesù* di V. Messori — ampio successo. Una constatazione anche qui senza possibilità di smentita:

⁵¹ C. MOLARI, *Maria-Chiesa. Riflessioni sul valore di alcune formule teologiche*, in AA.VV., *Maria e la Chiesa oggi*, o.c., p. 356.

⁵² *Ivi*, p. 365. Cfr. anche H. PETRI, *Überlegungen zu Sprachproblem der Mariologie*, *ivi*, pp. 452-463.

¹ Il passaggio dall'ecclesiologia alla cristologia scorre sulla seguente linea: «La Chiesa non è una comunità fine a se stessa, che abbia unicamente in sé la propria ragione d'essere e di operare. La Chiesa è la comunità di coloro che credono in Cristo e annunciano Cristo al mondo: per cui il problema radicale è quello di ritrovare un senso oggi, nel mondo di oggi, alla fede in Cristo, all'annuncio di Lui. La tensione vera è quella Cristo-mondo: e la Chiesa a servizio di questa tensione.

Per dirla in altri termini: superata la parzialità del riferimento ecclesiocentrico come qualificante il cristiano ('cristiano è colui che, battezzato, obbedisce ai legittimi pastori della Chiesa'), il volto del discepolo di Cristo è primariamente caratterizzato precisamente dal suo riferimento a Cristo: è a questo riferimento allora, al suo 'oggetto', alla sua meta, che si deve prestare approfondita attenzione.

Si veda, per dare un punto di riferimento, l'enciclica-programma di Giovanni Paolo II: non a caso intitolata *Redemptor Hominis* (M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Leumann, LDC, 1982, p. 12).

la stragrande parte di questa vasta produzione libraria su Gesù sembra ignorare che egli sia figlio di Maria e non annette a questo evento alcuna importanza. Come l'ecclesiologia anche la cristologia post-conciliare sembra voler marginalizzare la mariologia e non consentirle né spazio, né ruolo ermeneutico e salvifico².

Se la mariologia soffre di marginalizzazione, la cristologia non naviga in buone acque: si denuncia ed analizza il «disagio cristologico contemporaneo», indizio di una non raggiunta maturità³.

La ricerca dell'autentico Gesù ha condotto ad una proliferazione di cristologie e ad una pluralità di immagini ancora da verificare ed armonizzare. Régeard le convoglia verso tre direzioni: il Cristo «rivoluzionario» o delle barricate, il Cristo della «non-violenza» e il Gesù «arlecchino» di Godspell, notando che con tali immagini «ci si riferisce a lui più nel senso di una proiezione dei bisogni che in quello di un'interpretazione a partire dall'impatto reale della sua vita»⁴.

O' Grady classifica i diversi approcci a Gesù secondo 6 modelli: il Verbo incarnato, il Cristo mitico, il Cristo liberatore, il Cristo volto umano di Dio, l'uomo-per-gli-altri, il salvatore personale dei movimenti carismatici⁵.

² Scarsa o nessuna attenzione è prestata a Maria nei seguenti trattati di cristologia: W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia, Queriniana, 1975; P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia*, Brescia, Queriniana, 1971; C. DUQUOC, *Cristologia*, Brescia, Queriniana, 1973; W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia, Morcelliana, 1974; B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia*, Roma, Edizioni paoline, 1981; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Leumann, LDC, 1982.

³ Quattro fattori - secondo A. DONDEYNE - sono all'origine dell'attuale disagio cristologico e delle differenziate ricerche in questo campo:

- La problematica della «morte di Dio», anche se passata di moda, conduce a privilegiare la dimensione orizzontale della vita cristiana a detrimento del rapporto personale con Cristo;
- La divinità di Cristo resta «lo scandalo del cristianesimo» del nostro tempo, più incline a sottolineare la sua umanità eminente;
- In teologia oggi si stenta ad accettare la formulazione dogmatica di Calcedonia circa l'unità delle due nature umana e divina di Cristo nella persona del Verbo; tale concilio è oggetto di molti studi e interpretazioni;
- l'insegnamento cristologico tradizionale appare a molti «sclerotizzato» in astrazioni e ripetitività, nonché troppo ancorato ad una teologia discendente. Cfr. A. DONDEYNE (e altri), *Jésus Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Facultés universitaires s. Louis, 1981.

⁴ P. RÉGEARD, *Jésus a tant de visages. L'imagination dans l'expérience de la foi*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 94.

⁵ Cfr. J. F. O' GRADY, *Models of Jesus*, New York, Doubleday, 1981.

Da parte sua, B. Mondin passa in rassegna gli indirizzi *esistenziale* (Bultmann, Tillich, Rahner), *storico* (Cullman, Pannenberg, Moltmann, Marxsen), *secolare* (Robinson, Bonhoeffer, Van Buren, Schoonenberg), *politico* (Metz, Gutierrez) ed *ecclesiale* (Duquoc)⁶.

Infine A. Amato distingue i moduli cristologici *dinamico o dell'identità* (Galot), *trascendentale* (Rahner), *storico* (Kasper), *cosmologico* (Teilhard de Chardin), *esistenziale-prassiologico* (Gutierrez...), *senza dualità* (Schoonenberg), *estetico* (Von Balthasar), *personalistico* (González de Cardedal), *culturale* (Küng), *metadogmatico* (Schillebeeckx) e *religioso-popolare* (Puebla)⁷.

Questo ventaglio di approcci cristologici va considerato come legittima ricerca — anche se non priva di rischi e deviazioni — della nostra epoca «dominata ed assorbita dalla questione di Cristo» (MC 25). Del resto, quando un teologo giunge a velare a livello intellettuale aspetti importanti o essenziali del mistero di Cristo, come la concezione verginale nel seno di Maria, possiamo osservare con A. Amato che

«la fede cristologica e mariologica, così come si esprime... nella vita, nella prassi e nel culto cristiano, sembra superare con la sua convinta e universale presenza e testimonianza, ogni peregrina provocazione teologica»⁸.

Non è lecito accettare o rifiutare acriticamente i tentativi della teologia attuale circa Cristo e neppure trascurare i suoi punti di aggancio con la mariologia. Come osserva M. Bordoni, mariologia e cristologia sono così vicendevolmente implicate che una trae vantaggio dall'altra:

«La prospettiva cristologica pone la mariologia nella sua giusta luce che le compete in rapporto essenziale a Cristo, liberandola dal pericolo di fare di Maria, nel piano divino della salvezza, come un principio a parte ed isolato, che sarebbe continuamente tentato dal pericolo di cadere in forme di mitologizzazione più vicine alle concezioni di divinità pagane che non alla vera immagine evangelica dell'umile serva del Signore (...).

L'approfondimento del ruolo di Maria, nell'ambito dell'evento Cristo, non è solo un vantaggio per il discorso mariologico; esso dà un

⁶ B. MONDIN, *Panorama critico delle cristologie contemporanee*, in AA.Vv., *Problemi attuali di cristologia*, Roma, LAS, 1975, pp. 14-15.

⁷ A. AMATO, *La figura di Gesù Cristo nella cultura contemporanea. Il Cristo nel conflitto delle interpretazioni*, in AA.Vv., *Annunciare Cristo ai giovani*, Roma, LAS, 1980, pp. 42-48.

⁸ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie...*, o.c., p. 14.

apporto importante per lo studio del significato e dell'ampiezza storica dello stesso evento Cristo. La mariologia, infatti, costituisce un anello di collegamento tra 'cristologia' ed 'ecclesiologia' e consente di scorgere la dimensione della Chiesa nel suo aprirsi e scaturire dal cuore stesso del mistero di Cristo. Uno dei pericoli in cui può incorrere il cristocentrismo teologico è infatti quello di giungere a forme di 'pancristismo' o 'riduzione cristologica', che nell'intento di sottolineare l'unicità e la totalità dell'evento Cristo e della sua salvezza da esso apportata, finiscono per misconoscere il ruolo della partecipazione umana dell'evento, del principio teologico della cooperazione dell'uomo alla propria salvezza. Ora, tale principio, proprio nel tempo in cui le teorie emancipatorie richiamano all'esigenza di sottolineare il ruolo attivo della creatura nella storia salvifica trova una salvaguardia precisamente nel dogma mariano...»⁹.

Resta da verificare come e fino a che punto la cristologia della nuova frontiera abbia incluso il riferimento mariologico riconoscendogli un carattere storico-salvifico, trinitario, ecclesiale, pneumatico. Nella sua rassegna sulle cristologie nel mondo cattolico, A. Amato risponde al nostro problema soffermandosi su tre di esse e sulle loro rilevanze mariologiche.

1. MARIA NELLE CRISTOLOGIE METADOGMATICHE

Questo tipo di cristologia è rappresentato da E. Schillebeeckx e da H. Küng, che si pongono espressamente in una dimensione «metadogmatica», ossia «passando sopra il dogma ecclesiastico»¹⁰, «in un quadro scevro di pregiudizi dogmatici»¹¹. Tale impostazione ha condotto i due autori ad interpretare il concepimento verginale di Gesù soltanto come «un'affermazione cristologica funzionale», che designa la dignità messianica del Figlio di Dio, senza trasmettere nulla sul piano biologico o informativo¹².

⁹ M. BORDONI, *L'evento Cristo ed il ruolo di Maria nel farsi dell'evento*, in AA. VV., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, Roma, Marianum-Città nuova, 1977, pp. 31-33.

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù la storia di un vivente*. Brescia, Queriniana, 1974, p. 27. L'autore insieme ad altri dell'area olandese è studiato in chiave mariologica da D. FERNÁNDEZ, *María en las recientes cristologías holandesas*, in *Estudios marianos* 47 (1982) pp. 47-72.

¹¹ H. KÜNG, *Essere cristiani*, [Milano], Mondadori, 1976, p. 118.

¹² Non entriamo per ora nella discussione, perché prenderemo in esame il concepimento verginale nel Capitolo XV.

Proseguendo sulla via metadogmatica, H. Küng critica il titolo «Madre di Dio» ritenendolo senza fondamento biblico, storicamente sancito ad Efeso per un «riuscito colpo di mano di Cirillo» sotto l'influsso del popolo e della religione mediterranea alla Grande Madre. Esso risulterebbe teologicamente ambiguo, in quanto

«fa sospettare una concezione della filiazione divina e dell'incarnazione monofisita, tale oltretutto da materializzare Dio»¹³.

Circa i dogmi mariani più recenti (Immacolata e Assunta), H. Küng è convinto che essi vanno sottoposti ad una critica onesta, da cui appaiano le intenzioni di base da eventualmente condividere e la formulazione concreta da rigettare¹⁴.

Del resto tutta la storia del culto mariano, da H. Küng esposta sommariamente e con spregiudicatezza, documenta un processo di assolutizzazione di Maria, che mentre la pone in parallelo con Cristo la desessualizza e separa dalle altre significative donne bibliche:

«La figura di Maria, Madre di Gesù, i cui contorni storici riusciamo a cogliere solo per grandi linee, nel contesto di una mariologia elaborata da uomini soggetti al celibato venne largamente privata della propria sessualità e per lungo tempo assolutizzata, in parallelo con il Cristo, come unico personaggio femminile realmente importante per il cristianesimo.

Il culto e la venerazione mariani, così concepiti, contribuirono ben poco alla valorizzazione sociale della donna. Finirono, anche, con l'offuscare la dovizia di figure femminili offerteci dalla Bibbia (dalla profetessa e giudice Debora e dalla fidanzata del Cantico dei Cantici fino alla missionaria Prisca e a quella Febe che vediamo presiedere una comunità)»¹⁵.

Resta nella critica künghiana un nucleo costituito da due affermazioni fondate nella Bibbia:

«Maria è la madre di Gesù: è un essere umano, non una creatura celeste. Come essere umano e come madre, è testimone dell'autentica esistenza umana del figlio, ma anche della sua origine radicata in Dio.

Maria è esempio e modello di fede cristiana: la sua fede, trafitta dalla spada dello scandalo, del dissidio e della contraddizione, sollecitata in vista della croce, è per Luca prototipo di ogni fede cristiana...»¹⁶.

¹³ H. KÜNG, *Essere cristiani*, o.c., p. 521.

¹⁴ *Ivi*, p. 523. Il seguito della nostra trattazione chiarirà alcune affermazioni di H. Küng in base alla storia e al dogma ecclesiale.

¹⁵ H. KÜNG, *20 tesi sull'essere cristiani. 16 tesi sulla donna nella Chiesa*, Milano, Mondadori, 1980, p. 120.

¹⁶ H. KÜNG, *Essere cristiani*, o.c., pp. 519-520.

Questa riduzione arcaizzante operata da H. Küng, spinge A. Amato a concludere pensosamente:

«La prospettiva metadogmatica si rivela in realtà un'ottica metaecclesiale, se non addirittura antiecclesiale, impoverendo sia la considerazione teologica di Maria, e sia anche i suoi aspetti autenticamente umani e cristiani esemplari. Ed è proprio vero che per arricchire l'immagine della donna bisogna impoverire l'immagine biblico-ecclesiale di Maria?»¹⁷.

2. IMPLICANZE MARIALOGICHE DELLA CRISTOLOGIA TRASCENDENTALE

K. Rahner si distingue dai teologi «metadogmatici», in quanto la sua riflessione resta sempre ancorata ai dogmi ecclesiali e alla «accettazione creativa della tradizione» (J. B. Metz). Egli accoglie perciò i dogmi mariani, a cominciare da quello della Theotokos professato ad Efeso dalla Chiesa indivisa; senza di esso non si possono comprendere le altre definizioni dogmatiche. Tuttavia il fondamento ultimo della dottrina mariana resta sempre il dogma cristologico:

«Si può comprendere Maria solo partendo da Cristo. Chi non condivide la fede cattolica, secondo la quale il Verbo di Dio si fece uomo nella carne di Adamo per inserire il mondo nella vita di Dio e redimerlo, non può comprendere il dogma mariano cattolico.

Si può anzi affermare che l'accettazione del dogma mariano indica se si prende veramente sul serio il dogma cristologico o se lo si considera - consciamente o inconsciamente - solo come espressione piuttosto fuori moda, problematica e mitizzante, del fatto che noi ora in Gesù Cristo - il quale in fondo è solo un uomo religioso - sentiamo particolarmente vicino Dio, che a sua volta è una cifra indicante un mistero inespresso. No, questo Gesù nato da Maria a Bethlehem è, in maniera unitaria e indissolubile, vero uomo e vero Verbo di Dio, uguale al Padre nell'essenza. Perciò Maria è vera madre di Dio. Solo con chi professa sinceramente e chiaramente questa verità può la Chiesa Cattolica continuare a parlare con pieno significato degli altri dogmi mariani»¹⁸.

Riconducendo il discorso marialogico alla cristologia, va precisato che per Rahner si tratta di una cristologia «trascendentale», cioè che presenta Cristo come una riuscita definitiva del movimento di trascendenza dell'uomo verso Dio. Per meglio afferrare questa cri-

¹⁷ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie...*, o.c., p. 49.

¹⁸ K. RAHNER, *L'Immacolata concezione*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma, Edizioni paoline, 1967, p. 416.

stologia, giova ricordare alcuni presupposti rahneriani così elencati da A. Amato:

«La comprensione (...) dell'uomo come uditore della parola di Dio e come interlocutore essenzialmente libero e personale del mistero santo, la concezione di Dio come unico orizzonte di realizzazione suprema dell'uomo e della sua trascendenza, la densità storico-salvifica concessa all'uomo, considerata essenzialmente come l'evento della autocomunicazione libera e perdonante di Dio, l'insistenza sulla storia umana come ambito concreto della realizzazione della salvezza di Dio, che trova nell'evento Cristo - Salvatore assoluto - l'apice indiscusso e insuperabile e nello stesso tempo l'autentica fonte della sua efficacia salvifica definitiva...»¹⁹.

In questo orizzonte di incontro tra Dio e l'uomo si colloca Maria, non solo come la perfetta «uditrice della Parola», ma come la Madre del Verbo incarnato: due dimensioni che legano indissolubilmente Maria all'antropologia, alla storia della salvezza e all'incarnazione:²⁰

«Non si può concepire il fiat di fede di Maria, di cui narra Luca, come un semplice capitolo della biografia privata della Vergine Santa, che non ci dovrebbe quindi più interessare. È piuttosto un evento della storia pubblica - 'ufficiale' - della salvezza in quanto tale più ancora della fede di Abramo e dell'alleanza del Sinai (...). Il suo assenso all'Annunciazione non si può pertanto considerare condizione previa, puramente esterna, di un evento, che in quanto umano (anche se già così non sarebbe solo biologico e fisiologico) resterebbe esattamente come è, anche senza questo sì. Maria è Madre in senso personale e non solamente biologico»²¹.

¹⁹ A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie*, o.c., pp. 69-70.

²⁰ Osserva ancora A. AMATO: «Non solo Gesù, ma soprattutto Maria, infatti, riproduce, nel suo essere esclusivamente e indubitabilmente umano, l'intera grammatica di natura e di grazia, che è la comprensione rahneriana dell'uomo redento da Dio in Cristo. È in Maria, infatti, che l'avventura dell'uomo salvato in Dio trova la sua più esemplare tematizzazione. È, inoltre, Maria, in modo estremamente libero e personale, ad entrare in prossimità assoluta - storica e ontologica - al fatto originario del Cristianesimo, che è l'incarnazione di Dio in Cristo» (*ivi*, p. 70).

²¹ K. RAHNER, *L'Immacolata Concezione*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma, Edizioni paoline, 1965, pp. 417-418. Interpreta bene il pensiero rahneriano A. Amato (o.c., p. 71): «L'inseparabilità di Maria da Cristo non è tanto un apriori, quanto un dato di fatto biblico: Maria è presente alle svolte decisive della vita di Gesù dall'evento dell'incarnazione a quello della croce. L'evento fontale, però, a cui si riconducono tutti gli altri è quello dell'incarnazione; sì che il punto centrale della mariologia rahneriana è da ricercarsi interamente nella funzione teologica di Maria nell'incarnazione e nell'analisi e nella valutazione adeguata del suo atteggiamento in

A conclusione del pensiero marialogico di Rahner, A. Amato osserva che in esso si ha «una ripresentazione unitaria di Maria» in chiave cristologica ed insieme un'importante verifica della cristologia:

«Le affermazioni bibliche e dottrinali su Maria costituiscono (...) anche un criterio per il discernimento di una equilibrata cristologia biblico-ecclesiale. Dalla realtà della maternità divina di Maria nell'incarnazione del Figlio di Dio fino al dogma dell'assunzione non è chi non veda la funzione altamente criteriologica esercitata dalla mariologia sui misteri principali dell'evento Cristo a partire dalla sua incarnazione fino all'evento pasquale e all'esaltazione definitiva»²².

3. MARIA NELLA CRISTOLOGIA LATINO-AMERICANA

Al di là delle cristologie della liberazione elaborate da J. Sobrino e L. Boff, va preso in considerazione il modulo cristologico «religioso-popolare» varato dalla Conferenza episcopale latino-americana a Puebla nel 1979²³. Il Cristo religioso-popolare è il Cristo della tradizione ecclesiale, vero Dio e vero uomo, che non è lecito

«deformare, ridurre o ideologizzare... sia facendone un politico, un leader, un rivoluzionario o un semplice profeta, sia riducendo all'ambito meramente privato colui che è Signore della storia» (Puebla 178).

Si tratta di un Cristo «presenza viva» nella Chiesa, che conduce l'uomo «alla sua piena liberazione»: una liberazione anch'essa non riduttiva, poiché

«si sta realizzando nella storia, quella dei nostri popoli e quella nostra personale, e abbraccia le differenti dimensioni dell'esistenza: sociale, politica, economica, culturale, ed il complesso delle loro relazioni» (Puebla 483).

Sebbene non inserita direttamente nel contesto delle verità su Cristo, bensì in quello della Chiesa e dell'uomo, tuttavia Maria resta collegata al Figlio come al fondamento della sua maternità ed esemplarità:

questo evento. Essendo l'incarnazione il punto decisivo dell'intera storia della salvezza e non solo la sua condizione, Maria come 'Madre del Signore' e 'Madre di Dio' (dogma di Efeso e Calcedonia) si trova al punto cruciale di tutto l'evento storico salvifico».

²² A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie...* o.c., p. 77.

²³ Puebla. *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, Bologna, EMI, 1979 (citerò questo documento con «Puebla» e il numero corrispondente)

«Essa diventa Madre di Dio, del Cristo storico, con il 'fiat' dell'annuncio, quando lo Spirito stende su di lei la sua ombra. È lei Madre della Chiesa perché Madre di Cristo, Capo del Corpo mistico. Essa è inoltre nostra Madre (...). In Maria si manifesta in modo sublime che Cristo non annulla la creatività di coloro che lo seguono. Maria è la creatura associata a Cristo, che sviluppa tutte le sue capacità e responsabilità umane, fino ad arrivare ad essere la nuova Eva a fianco del nuovo Adamo. Con la sua libera cooperazione alla nuova alleanza di Cristo, è la grande protagonista della storia (...). Tutta la sua esistenza è una comunione piena con il proprio Figlio (...). La maternità divina l'ha portata a una donazione totale. È stato un dono lucido e costante» (Puebla 278, 293, 292).

Maria, che appartiene «all'intima identità» dei popoli latino-americani, è con Cristo liberatore al fianco di quanti vogliono assecondare le energie liberatrici dell'uomo e della società. Con la spiritualità del Magnificat, che è «il punto culminante della spiritualità dei poveri di Jahvè», la Vergine

«si presenta come modello per coloro che non accettano passivamente le avverse circostanze della vita personale e sociale, né sono vittime dell'alienazione' (...), ma proclamano con lei che Dio è vendicatore degli umili e, se ne è il caso, rovescia i potenti dal trono» (Puebla 297).

Si può comprendere con A. Amato che

«in un quadro dunque cristologico e mariologico del tutto tradizionale nei suoi contenuti - non si nega né si riduce niente del dato di fede biblico e dogmatico - Puebla riesce a dare accenti inediti e assolutamente fecondi all'immagine di Maria, rendendola pienamente credibile per l'uomo e per la Chiesa latino-americana. Se Cristo è Liberatore unico e definitivo, Maria con il suo essere e con la sua prassi di totale disponibilità all'azione di Dio e di intima comunicazione col Figlio di Dio incarnato, è la liberata per eccellenza e mediante la sua materna intercessione e mediante il suo esempio del tutto singolare indica continuamente all'uomo e alla donna contemporanea latino-americana la via concreta della piena realizzazione umana e cristiana. Se Cristo è il liberatore, Maria è il modello dell'uomo nuovo liberato in Cristo»²⁴.

4. LA THEOTOKOS NELLE CRISTOLOGIE ORTODOSSE

Anche sul versante ortodosso si distinguono parecchie correnti cristologiche, dove si fa spazio alla Theotokos con valenze inedite e significative.

²⁴ A. AMATO, *Rassegna...*, o.c., p. 107.

Sono da segnalare le tre seguenti:

A. *Cristologia sofologica*

Sulla scia di Soloviev e Bulgakov, che hanno riproposto nel nostro tempo il tema della «Sofia» comune ai teologi ortodossi medievali, si pone P. Florenskij con l'opera *La colonna e il fondamento della verità* (Milano 1974). In essa la Sofia non è solo Cristo sapienza del Padre, ma una realtà misteriosa che si trova all'interno della Trinità e insieme del cosmo:

«Permeata dall'amore trinitario, la Sofia religiosamente (non razionalmente) quasi si fonde con il Verbo, lo Spirito e il Padre, come Sapienza, Regno e Paternità divine, ma razionalmente è completamente diversa da ciascuna di queste Ipostasi»²⁵.

Compito della Sofia è quello di penetrare con amore nell'uomo trasformandolo fino a renderlo degno della partecipazione divina: «la pneumatoforia e la divinizzazione del creato» mediante l'inserzione dell'uomo redento nel Corpo di Cristo. Lo Spirito Santo rende la creatura consostanziale alla Chiesa (e quindi teandrica) e le consente di vivere nell'umiltà, castità e semplicità.

In questo incontro tra la Sofia e il cosmo entra in azione la Madre di Dio, primo luogo di contatto ontologico del Logos e dello Spirito Santo, perciò la «casta» per eccellenza, il «cuore» della Chiesa, l'icona e la trasmittitrice dello Spirito:

«Il modello della purezza verginale è la Purissima e più che benedetta Madre del Signore, umile nella sua eterna purezza, pura nella sua immutabile umiltà. In lei, sposa dello Spirito Santo e da lui eternamente purificata, sgorga la fonte viva dell'universale purezza, 'sorgente eternamente sgorgante dell'intelletto'. In lei zampilla l'acqua viva che placa ogni sete e spegne nell'anima il fuoco della Geenna. Per questo la Chiesa la invoca come la 'Purificazione del mondo, Madre di Dio'. Infatti è 'colei che disperde l'oscura accozzaglia delle nostre passioni e brame... la colonna di fuoco che ci preserva dalle tentazioni e dagli allentamenti del mondo... la colonna di fuoco che ci mostra il cammino della salvezza in mezzo alla tenebra del peccato... che ci libera dal fuoco delle passioni con la rugiada delle sue preghiere'. Se il Signore è il capo della Chiesa, la mite Maria è 'la trasmittitrice del divino favore', il vero cuore per mezzo del quale la Chiesa distribuisce ai suoi membri la

vita, l'eternità e i doni dello Spirito, la vera 'datrice di vita', la vera 'fonte vivificante'. Perché Maria è 'la Signora tutta immacolata, la sola pura e benedetta... la piena di grazie... la sola colomba incorrotta e buona'. Essa è il simbolo vivo e il principio del mondo che si purifica, la purificatrice; è il rovetto ardente circondato dalle fiamme dello Spirito Santo, l'approvazione viva e antipatrice dello Spirito sulla terra, *il tipo della pneumatofania*»²⁶.

P. Florenskij pensa che a motivo dell'unione con la Sofia, la Theotokos possiede «un potere cosmico», che la liturgia - molto più che la teologia - non esitano a riconoscere²⁷ e che il cristiano esprime quando esclama:

«Non ho conforto all'infuori di te, Signora del mondo, speranza e intercessione dei fedeli»²⁸.

B. *Cristologia ecclesiale e Maria*

Il pensiero ortodosso-slavo elabora un'altra prospettiva: l'ecclesiologia eucaristica. Dopo Chomjakov, essa viene proposta da N. Afanassief († 1966) in base ad alcuni passi biblici, come 1 Cor 10,16-17: «Il pane che spezziamo non è comunione al corpo di Cristo? Poiché c'è un unico pane, noi siamo un solo corpo». Il centro dell'unità ecclesiale diventa quindi la presenza di Cristo nell'Eucaristia: là dove c'è l'Eucaristia c'è la pienezza della Chiesa. La primitiva ecclesiologia — secondo N. Afanassief — era quella locale-eucaristica, mentre quella universale è sorta con Cipriano.

Anche per questa corrente, in un suo noto rappresentante P. Evdokimov, «la Vergine è il cuore della Chiesa», ed insieme «l'offerta più pura» dell'umanità, la «consanguinea» di Cristo e la prefigurazio-

²⁶ *Ivi*, pp. 417-418.

²⁷ «Moltissimi maestri della Chiesa descrivono l'illimitata grazia della Vergine Maria e la sua radiosa sofanità; nelle celebrazioni liturgiche quasi metà delle preghiere è rivolta alla Madre di Dio; nell'iconografia una gran parte delle icone sono della Deipara. Nell'iconostasi, come nelle celebrazioni liturgiche, la Madre di Dio occupa un posto simmetrico e quasi uguale a quello del Signore, a lei sola noi rivolgiamo l'invocazione: 'Salvaci'. Invece se dall'esperienza vitale fornita dalla Chiesa passiamo alla teologia, ci sentiamo trasportati in certo senso in un altro mondo. L'impressione psicologica è che la teologia delle scuole non parli affatto di colei che la Chiesa celebra, che il suo insegnamento non concordi con la viva venerazione di lei, che la sua coscienza del dogma dell'eterna verginità sia in ritardo rispetto all'esperienza di quel dogma. Ma il cuore della vita ecclesiale è la celebrazione liturgica, e perciò è assolutamente naturale domandarci che cosa significhi questa celebrazione della Chiesa e cercare le ragioni dell'esperienza fissata negli scritti patristici» (*Ivi*, p. 430).

²⁵ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, p. 393.

ne della Chiesa:

«L'umanità porta la sua offerta più pura, la Vergine, e Dio ne fa il luogo della sua nascita e la Madre di tutti i viventi, l'Eva compiuta: 'Che cosa t'offriremo, o Cristo... il cielo ti offre gli angeli, la terra ti reca i suoi doni, ma noi gli uomini, ti offriamo una Madre-Vergine', così canta la Chiesa la vigilia di Natale. Come si vede Maria non è 'una donna tra le donne', ma l'avvento della Donna restituita alla sua verginità materna. Nella Vergine tutta l'umanità genera Dio, e Maria è perciò la nuova Eva-Vita; la sua protezione materna che ricopriva il bimbo Gesù, copre ora l'universo e ogni uomo. La parola della croce: Gesù disse a sua madre: 'Donna, ecco tuo figlio'. Poi disse al discepolo: 'Ecco tua madre', la stabilisce nella dignità dell'intercessione materna. La sua umanità, la sua carne, divengono quella di Cristo, la Madre gli diviene 'consanguinea' ed ella è la prima che attua il fine ultimo per il quale il mondo è stato creato: 'il limite del creato e dell'increato' (GREGORIO PALAMAS); per lei 'la Trinità è glorificata' (SAN CIRILLO D'ALESSANDRIA). Generando il Cristo, quale Eva universale, lo genera per tutti e lo genera in ogni anima: tutta la Chiesa perciò 'si rallegra nella Vergine benedetta' (SANT'EFREM). La Chiesa è così prefigurata nella sua funzione di matrice mistica, di generatrice perpetua, di *perpetua Theotokos*²⁹.

Tutti questi elogi di Maria e la sua frequente presenza nella liturgia orientale si spiegano con la discesa dello Spirito su Maria, che ne fa la Theotokos indissolubilmente unita a Cristo:

«La mariologia è un capitolo della cristologia senza il quale quest'ultima non sarebbe compiuta. D'altra parte, l'accento pneumatologico la lega all'ecclesiologia. L'insegnamento iconografico ha qui tutta la sua importanza. Quasi tutte le icone della Vergine la rappresentano con Gesù Bambino: non è dunque l'icona di Maria ma quella dell'Incarnazione: la comunione più intima tra l'ipostasi divina di Gesù bambino e l'ipostasi umana della Madre che gli dona la sua carne umana. La composizione detta *Eleousa*, 'Vergine della tenerezza', esprime la tenerezza estrema della comunione tra Dio e l'uomo; l'altra icona dell'*Odigitria*, 'Coei che mostra la via', fa vedere la Madre che con la sua mano destra indica il Salvatore e ripresenta così il dogma cristologico³⁰.

C. Cristologie neo-patristiche

Convinto che la rinascita della teologia ortodossa è garantita solo dal ritorno ai Padri, G. Florovskij († 1976) critica la sofologia e l'ec-

²⁸ *Ivi*, p. 422.

²⁹ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Bologna, Mulino, 1965, p. 215.

³⁰ *Ivi*, p. 284.

clesiologia eucaristica e imposta sul cristocentrismo la sua teologia. Egli condivide il Credo calcedonense, ma mette in evidenza la priorità della natura divina su quella umana: un'ineguaglianza espressa con la formula «cristologia *asimmetrica*».

L'opera della redenzione inizia nel mistero dell'incarnazione, poiché il Cristo assumendo la natura umana nel seno della Vergine ha restituito «tutto alla sua innocenza e purezza originali»³¹.

Pur seguendo Florovskij nella valorizzazione dei Padri, V. Losskij († 1958) si distacca da lui impostando la sua teologia sul misticismo, come esprime il titolo del suo capolavoro³². La Chiesa è stabile per la presenza di Cristo e dello Spirito; il suo mistero teandrico è però costituito da due persone, una divina e una umana, Cristo e Maria.

La Theotokos è considerata nell'incarnazione e nella pentecoste come cuore e centro mistico della Chiesa. Losskij afferma che esiste

«il cuore della Chiesa, uno dei suoi misteri più segreti, il suo centro mistico, la sua perfezione già realizzata in una persona umana pienamente unita a Dio, che si trova al di là della risurrezione e del Giudizio. Questa persona è Maria, la Madre di Dio. Coei che dà l'umanità al Verbo e mette al mondo Dio divenuto uomo, si fa volontariamente strumento dell'incarnazione, attuata nella sua natura purificata dallo Spirito Santo. Ma lo Spirito Santo discende ancora una volta sulla Vergine, nel giorno di Pentecoste; questa volta non per servirsi della sua natura come strumento, ma per darsi alla sua persona, per divenire strumento della sua deificazione. La natura purissima che il Verbo portò in lei è entrata in unione perfetta con la divinità nella persona della Madre di Dio»³³.

La funzione di Maria nella Chiesa continua dopo la sua vicenda terrena, anzi diventa universale e più necessaria per la comunicazione della grazia in ragione della sua condizione glorificata:

«(Maria) ha superato il limite che ci separa dal secolo futuro; perciò Maria, libera dalle condizioni temporali, è causa di ciò che l'ha preceduta e presiede al tempo stesso a ciò che è venuto dopo di lei; procura i beni eterni. È per lei che gli uomini e gli angeli ricevono la grazia. Nessun dono è ricevuto nella Chiesa senza l'assistenza della Madre di Dio, primizia della Chiesa glorificata. Ora, avendo raggiunto il termine del divenire, occorre che presieda ai destini della Chiesa e dell'universo che si svolgono ancora nel tempo.

³¹ G. FLOROVSKIJ, *The Resurrection of Life*, in *Bulletin of the Harvard University Divinity School* 49 (1952) p. 16.

³² V. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna, Mulino, 1967.

³³ *Ivi*, p. 185.

Un inno mariano della Chiesa d'Oriente esalta la Madre di Dio, come la persona umana che ha raggiunto la pienezza dell'essere divino: 'Cantiamo, o fedeli, la Gloria dell'universo, la Porta del cielo, la Vergine Maria, Fiore della razza umana e Generatrice di Dio, colei che è il Cielo e il Tempio della Divinità, colei che ha superato i limiti del peccato, colei che è il consolidamento della nostra fede. Il Signore che è nato da lei combatta per noi. Sii pieno di audacia, o popolo di Dio, perché egli ha vinto i nemici, lui che è onnipotente'. Il mistero della Chiesa è iscritto nelle due persone perfette: la persona divina del Cristo e la persona umana della Madre di Dio»³⁴.

D. Verso una sintesi cristologico-mariana

Un articolo dell'ateniese N. Nissiotis (n. 1925) sembra sintetizzare gli apporti recenti della teologia ortodossa, evitando alcune dottrine particolari non condivise da tutti (come la sofologia o la cristologia asimmetrica)³⁵.

Nissiotis parte dal presupposto che

«non c'è teologia cristiana senza un continuo riferimento alla persona e al ruolo della Vergine Maria nella storia della salvezza»³⁶.

Due antichi titoli attribuiti a Maria, *Theotokos* (Madre di Dio) e *Panaghía* (Tuttasanta), assicurano il posto che compete a lei nell'economia divina in ordine a Cristo e allo Spirito Santo:

«I due termini, infatti, illustrano una verità fondamentale: che non si può pensare, parlare e scrivere di Maria, o meditare e pregare con lei entro la comunità ecclesiale, se non si pensa a lei, sempre, come a qualcuno che è inseparabilmente unito all'evento-Cristo nello Spirito, e alla comunità ecclesiale come a una comunione di santi e al popolo santificato di Dio»³⁷.

La *Theotokos* non consente di dissociare il discorso su Maria dall'incarnazione: ella infatti non dà solo un corpo al Verbo, ma «è pienamente coinvolta come persona specifica per cooperare all'ipostasi del Logos». Questa cooperazione si spiega con il richiamo alle antiche controversie cristologiche:

³⁴ Ivi, p. 186. Per le precedenti citazioni cfr. L. GLINKA, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo ortodosso*, in AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre...*, o.c., pp. 137-177.

³⁵ N. NISSIOTIS, *Maria nella teologia ortodossa*, in *Concilium* 19 (1983)8, pp. 66-91.

³⁶ Ivi, p. 66.

³⁷ Ivi, p. 68.

«Dopo la sconfitta del nestorianesimo, l'espressione *Theotokos* significò che *Maria è inseparabilmente legata all'evento-Cristo* nell'incarnazione del Logos, al quale essa ha dato non solo la forma umana, ma una ipostasi piena, unendo entro di sé le due nature in una piena reciprocità ed interpenetrazione. Il pensiero degli antichi Padri greci respinse il termine *Christotokos* per le implicazioni che esso aveva non in relazione alla persona di Maria, bensì in relazione a una piena e autentica comprensione dell'incarnazione, ossia dell'unione in Cristo di due nature, senza cambiamento né confusione, fin dall'inizio.

L'unione delle due nature nell'incarnazione comporta che *Maria dà alla luce Dio nel tempo*. Nella nascita di Cristo tutto il Logos divino venne a essere pienamente unito con tutta la natura umana. E benché in questo mistero la priorità sia da attribuire all'incommensurabile potenza divina, Maria diventa Madre di Dio rendendo possibile tale mistero, realizzando quell'evento paradossale, impensabile e unico nel quale 'Dio apparve nella carne', (1 Tm 3,16), e facendo sì che le due nature si unissero, pariteticamente, in un'unica persona»³⁸.

Si giustifica quindi pienamente il titolo di *Theotokos*, senza il quale si cade nei vecchi errori cristologici:

«L'insistenza con cui l'antica teologia cristiana usa soltanto il termine *Theotokos* è pertinente, e scaturisce da una comprensione appropriata della cristologia, e cioè dell'unione di due nature, quella divina e quella umana, nell'unica persona di Cristo. O si afferma per fede questo mistero come qualcosa che avviene pienamente fin dall'inizio, oppure si rischia ogni tipo di deviazione: il duofisismo (la separazione delle due nature), il monofisismo (l'accettazione di una natura soltanto, nella nascita di Cristo), oppure il docetismo (avallando l'idea di un'appartenenza esterna), e non si accetta l'accadere dell'evento stesso. Dietro tale insistenza c'è la ferma e chiara convinzione di fede nell'incarnazione del Logos, per cui non si può parlare di natura (*physis*) al di fuori di una persona concreta (*hypóstasis*), senza cadere in un'astrazione, o nella negazione di una delle due nature (cioè, con il termine *Christotokos*, di quella divina), distruggendo così la piena comprensione dell'incarnazione»³⁹.

La fedeltà al concilio efesino è garanzia di ortodossia cristologica, sicché l'accettazione della *Theotokos* non è facoltativa ma necessaria:

«Il terzo concilio ecumenico di Efeso (431 d.C.), servendosi di tale appellativo, ha collocato per sempre la mariologia nell'ambito della cristologia, usandolo come termine cristologico preesistente nella tradizione patristica d'Oriente. In una corretta cristologia noi affer-

³⁸ Ivi, pp. 69-70.

³⁹ Ivi, p. 70.

miamo ciò che avviene nell'incarnazione del Logos: cioè che 'colui che esisteva fin dall'inizio come Logos eterno e Figlio di Dio prese carne dalla Vergine *Theotokos* Maria e divenne altresì pienamente uomo' (Atanasio, PG 26,383) e perciò 'se qualcuno non accetta e non riconosce santa Maria come la *Theotokos*, lui stesso è privo del senso della divinità [nell'incarnazione]' (Gregorio di Nazianzo, PG 37,177)⁴⁰.

Ne consegue un corollario di grande importanza, e cioè che «la *Theotokos* sta entro una giusta cristologia come la prova e la custode della realtà e della pienezza dell'unione ipostatica divino-umana»⁴¹.

Poiché la nascita di Cristo avviene ad opera dello Spirito Santo, essa non potrà essere compresa all'infuori dell'intervento di Dio unitrino:

«In altre parole, con la mariologia noi vediamo la piena Divinità in piena comunione personale che agisce, crea, restaura e porta a compimento tutta la creazione, realizzando nell'umanità l'atto salvifico per tutti gli uomini, in Maria e per mezzo di lei»⁴².

In particolare, lo Spirito precede l'incarnazione non solo per dare a Maria la capacità di conferire l'essenza e la forma umana al Logos, ma pure per renderla la personificazione dell'umanità in piena comunione con Dio:

«Diventa pneumatofora, portatrice dello Spirito in modo singolare, prima di diventare Cristofora o, per meglio dire, *Theotokos*, colei che porta Cristo, cosicché nell'incarnazione il contributo umano è reso possibile e portato a compimento dall'azione speciale dello Spirito, e per l'intera umanità»⁴³.

È lo Spirito a operare in Maria non solo la «purificazione» e la «nascita verginale», ma anche tutta la santificazione, non senza la cooperazione personale di lei:

«Maria non ha vissuto né agito da sé, bensì mossa dalla grazia divina e per il popolo di Dio. Giovanni Damasceno, rivolgendosi a lei, lo riafferma: 'Tu non hai vissuto per te stessa ma in Dio, per il quale sei venuta all'esistenza affinché tu potessi servire il mistero della salvezza di tutti e si compisse la volontà di Dio per l'incarnazione del Lo-

⁴⁰ *Ivi*, p. 71.

⁴¹ *Ivi*, pp. 70-71.

⁴² *Ivi*, p. 72.

⁴³ *Ivi*, p. 73.

gos e la deificazione di noi tutti'. Ciò però non avviene solo per mezzo di un'azione automatica della grazia divina in lei, come se questa venisse riversata in un recipiente senza vita, che la riceve passivamente. Lo stesso Padre della Chiesa esalta Maria: 'Tu hai ricevuto la pienezza della grazia perché ne eri pienamente degna'; in tal modo essa è diventata uno strumento, simbolo e tipo della deificazione di tutti i fedeli che, per fede, hanno parte nel medesimo mistero dell'incarnazione, della croce e risurrezione, mediante la loro cooperazione per la medesima grazia, fondata sulla loro libera volontà, a immagine della *Panhagia-Theotokos*»⁴⁴.

Dopo aver rilevato «un collegamento organico tra Maria e l'evento eucaristico» e la tipologia antropologica della *Theotokos*, Nissiotis conclude in positivo:

«È evidente quale grande importanza abbia oggi per la vita ecclesiale, per la teologia e specialmente per la antropologia cristiana il discorso su Maria. Oggi diventa essenziale parlare di un'antropologia mariologica, se vogliamo affrontare cristologicamente il posto della Vergine Maria nell'economia della salvezza e della maternità nella chiesa»⁴⁵.

5. NUCLEI DELLA CRISTOLOGIA CONTEMPORANEA E LORO INCIDENZA MARIALOGICA

Indubbiamente la rassegna delle cristologie cattoliche e ortodosse ha mostrato un certo ricupero o valorizzazione dei dati mariologici. Resta ancora da inserire il riferimento a Maria nei punti nevralgici delle cristologie contemporanee, evitando che cristologia e mariologia camminino per conto proprio, ignorandosi e adottando un diverso linguaggio.

Individueremo tali nuclei con l'aiuto di alcuni autori⁴⁶ e specialmente del documento della Commissione teologica internazionale *Alcune questioni riguardanti la cristologia*⁴⁷. Esponendoli avremo cura di indicarne i risvolti in campo mariologico.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 76-77.

⁴⁵ *Ivi*, p. 87.

⁴⁶ Cfr. R. LACHENSCHMID, *Cristologia e soteriologia*, in AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo.*, vol. III, Roma, Città nuova, 1972, pp. 98-123; L. RENWART, *Jésus-Christ, Fils de Dieu*, in *Nouvelle revue théologique* 105 (1983) pp. 83-117.

⁴⁷ Il documento (che citeremo CTI) è pubblicato in *La Civiltà cattolica* 1980, IV, pp. 259-278.

A. *Impostazione metodologica: cristologia dal basso*

Mentre la cristologia tradizionale procedeva dall'alto, in quanto sulla scia di Paolo e del prologo di Giovanni partiva dalla discesa del Logos preesistente nella carne e nella storia, quelle recenti elaborano una cristologia dal basso o ascendente, che muove dall'incontro storico con il Gesù terreno e procede verso il Cristo pasquale⁴⁸. Questo procedimento può incorrere nella pretesa di scrivere una storia rigorosa di Gesù «scartando le testimonianze delle comunità primitive» (CTI I,1) o nel pericolo di dimenticare che «l'identità sostanziale e radicale di Gesù nella sua realtà terrena col Cristo glorioso appartiene all'essenza stessa del messaggio evangelico» (CTI I,2). Superando questi scogli la cristologia dal basso è legittima e offre il vantaggio di escludere il monofisismo che nullifica l'umanità di Cristo:

«All'interno di questo quadro più largo, un ritorno verso il Gesù terreno è oggi fruttuoso e necessario nel campo della teologia dogmatica. È necessario mettere in evidenza le ricerche innumerevoli dell'umanità di Gesù Cristo meglio di quanto non abbiano fatto le cristologie del passato. Gesù Cristo illustra e rischiarla nel più alto grado la misura ultima e l'essenza concreta dell'uomo, come afferma il papa Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Redemptor hominis* (nn. 8, 10). In questa ottica, la fraternità e la solidarietà di Gesù con noi non offuscano in alcun modo la sua divinità» (CTI I, 2).

Un simile cambiamento metodologico porta ad una prima conseguenza, concernente la stessa figura della Vergine, che riacquista tutta la sua densità storica, umana, creaturale.

Questi nuovi orizzonti sono così espressi da K. Rahner:

«Anche qui bisogna arrivare ad una mariologia 'ascendente', ad una mariologia 'dal basso'. Ciò significa anzitutto che la mariologia dogmatica deve prender atto delle problematiche, dei metodi di lavoro e delle risposte riferentisi a Maria date nell'esegesi storica moderna. Bisogna per es. chiedersi quale sia realmente il genere letterario preciso dei racconti riferentisi a Maria in Matteo, Luca e Giovanni; altre proposizioni bibliche, che sembrano limitare il ruolo di Maria nella vita di Gesù, vanno valutate con maggior disinvoltura di quanto finora il più delle volte non facesse la mariologia. Il fatto che, in base a una critica prudente, si arrivi ad attribuire un carattere meno propriamente 'storico' a questi racconti mariani di quanto si facesse prima, non si risolve necessariamente in danno di una mariologia dogmatica... Maria deve

⁴⁸ Oltre agli autori sopra (nota 2) segue questo procedimento anche B. REY, *Jésus-Christ chemin de notre foi*, Paris, Cerf, 1981.

apparire anche come la donna del popolo, la povera, la discendente, che vive attingendo alla situazione storica, sociale e religiosa del suo tempo e della sua gente. Ella non va vista come un essere celeste, ma come una creatura umana, che ha accettato per sé e per gli altri, dalla e nell'ordinarietà della propria situazione, la propria funzione storico-salvifica (l'ha accettata) attivamente e passivamente, imparando fra molte incertezze, con fede, speranza e amore, e che, proprio così è il modello e la madre dei credenti»⁴⁹.

La seconda conseguenza consiste nel postulato che la mariologia saldi nell'unica persona di Maria la sua vicenda terrena e la sua condizione glorificata. Privilegiare metodologicamente la «Maria della storia» e insistere più che in passato sul radicamento nel suo popolo o nella cultura ebraica e sul suo cammino di fede, non autorizza a fermarsi alla rievocazione della fase terrestre di lei; occorre procedere fino all'assunzione e allo *status* di glorificazione onde comprendere la presenza viva di Maria nella Chiesa e nel mondo. La povertà della «serva» deve essere vista in prospettiva della pienezza escatologica della «regina» (in senso biblico), perfettamente redenta da Cristo e partecipe nello Spirito alla comunicazione della vita. La mariologia dovrebbe trovare il modo di equilibrare e congiungere vita terrena e vita celeste di Maria, mostrando come densità storica e presenza attuale non si contrastano ma si interpellano reciprocamente.

B. *Processo a Calcedonia*

Il concilio ecumenico di Calcedonia (451), che confessa in Gesù Cristo l'unità di persona nella dualità di nature, è stato oggetto di molti studi e bersaglio di diversi attacchi da parte della teologia contemporanea: si è parlato di un vero processo a Calcedonia⁵⁰.

A questo concilio si rimprovera la triplice perdita di *carica dinamico-narrativa* (presente nel credo niceno-costantinopolitano che segue le fasi della vita di Gesù), di *carica esistenziale-soteriologica* (manca il «per noi» del mistero dell'incarnazione) e di *carica profetico-escatologica* (poiché sposta il baricentro dal Cristo risorto e venturo al Cristo nato da Maria)⁵¹. Soprattutto si accusa Calcedonia di aver operato un'*ellenizzazione* della fede cristiana, esprimendola

⁴⁹ K. RAHNER, *Maria e l'immagine cristiana della donna*, in *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi VII*, Roma Edizioni paoline, 1981, pp. 443-444.

⁵⁰ Cfr. tra altri studi B. SESBOÛÉ, *Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilans et perspectives*, in *Recherches de science religieuse* 65 (1967) pp. 45-80.

⁵¹ Cfr. B. FORTE, *Gesù di Nazareth...*, o.c., pp. 146-152.

in concetti ad essa estranei, come «persona» e «natura». Come «prodotto della teologia del proprio tempo» e formulazione «condizionata nelle sue strutture di base e nei suoi contenuti da elementi culturali esterni al cristianesimo», la definizione di Calcedonia è per alcuni autori non normativa, sicché la filiazione divina di Gesù diviene una «questione aperta»⁵². Altri, con maggiore senso ecclesiale, vedono Calcedonia nella sua «intenzione» ultima di

«riproporre la fede della Chiesa, dicendo no agli opposti riduzionismi, nestoriano e monofisita, che svuotavano il mistero dell'unità inseparabile e indivisa delle due solidarietà essenziali e distinte del Cristo alla condizione divina e a quella umana... La definizione dommatica appare in tutto il suo significato irrinunciabile di baluardo non contro il progresso, ma contro il regresso della teologia cristiana...»⁵³.

Accettando Calcedonia, tanti teologi al seguito di Grillmeier precisano che essa «appare tutt'altro che un tentativo di ellenizzazione della fede», poiché pur servendosi di termini filosofici «mostra di utilizzarli in senso diverso procedendo così piuttosto in contrasto con la tendenza speculativa del tempo»⁵⁴. Dopo aver ricordato l'allergia del pensiero greco all'idea dell'incarnazione, la Commissione teologica internazionale rileva come a Calcedonia si congiungano trascendenza e immanenza di Dio in Cristo, rifiutando la mediazione culturale di un essere intermedio e salvando la testimonianza biblica dell'evento-Cristo:

«Se si considerano le categorie mentali ed i metodi utilizzati, si può pensare ad una certa ellenizzazione della fede del Nuovo Testamento. Ma, d'altra parte, sotto un altro aspetto, la definizione di Calcedonia trascende radicalmente il pensiero greco. Infatti, essa fa coesistere due punti di vista che la filosofia greca aveva sempre ritenuto inconciliabili: la trascendenza divina, che è l'anima stessa del sistema dei platonici, e l'immanenza divina, che è lo spirito della teoria stoica» (CTI II,6).

Poiché Calcedonia «non pretende di dare una risposta esaustiva» (*ivi*) alla questione cristologica, si può integrarne la sua visione sviluppandola in linea *narrativa-soteriologica-escatologica* e — senza ab-

⁵² Cfr. gli studi di K.H. OHLIG e P. STOKMEIER in AA.VV., *Glaube an Jesus Christus*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1980.

⁵³ B. FORTE, *Gesù di Nazareth...*, o.c., p. 153.

⁵⁴ M. BORDONI, *Cristologia*, in *Nuovo dizionario di teologia*, Roma, Edizioni paoline, 1977, p. 241.

bandonarla — proponendo una nuova formulazione. Questa sembra sia stata offerta in senso cattolico, oltre che da Teilhard de Chardin⁵⁵, soltanto da K. Rahner che la riassume e spiega in questi termini:

«Gesù è il salvatore assoluto, è la parola ultima e insuperabile di Dio da lui pronunciata nella sua autopromessa all'umanità (...). L'affermazione che Gesù è la promessa irreversibile del Dio che comunica se stesso, e non una realtà da lui creata, come contenuto e fine della storia coincide sostanzialmente con l'affermazione classica della cristologia circa 'l'unione ipostatica' (...). Se tale coincidenza è reale (cosa di cui io sono convinto), allora è possibile un'affermazione cristologica 'ortodossa', che per un lato rappresenta in partenza una 'cristologia per noi', mentre dall'altro si giustappone alla formulazione cristologica classica e costituisce così un'istanza critica contro possibili fraintendimenti (soprattutto monofisitici, anche oggi virulenti) della cristologia classica...»⁵⁶.

A parte questi tentativi, resta il fatto che la formula calcedonense è fondamentale per la marialogia proprio perché — ricalcando Efeso — fa della Theotokos la garante della autentica fede nell'unica persona di Cristo che riunisce in sé la natura umana e quella divina (così l'hanno percepita nel nostro tempo anche teologi protestanti come K. Barth e ortodossi come N. Nissiotis)⁵⁷.

La Theotokos squalifica ogni forma di cristologia monofisita e nestoriana, che rompono l'equilibrio calcedonense annullando o la natura umana (monofisismo) o quella divina (nestorianesimo). Le conseguenze di un ritorno alle cristologie condannate dai concili sarebbero esiziali anche per la marialogia. Il *monofisismo* renderebbe necessaria Maria per colmare il vuoto dell'umanità di Cristo assorbita nell'unica natura e persona divina (tentazione non sempre evitata nel corso dei secoli) e d'altra parte Maria verrebbe facilmente mitizzata o deificata, in quanto la sua maternità avrebbe come termine diretto una natura umana ridotta o annullata. Il *nestorianesimo* — oggi

⁵⁵ A giudizio di A. AMATO, «Teilhard è l'unico autore, che, pur rimanendo ancorato al mistero del Cristo Uomo e Dio, non sia stato attratto e fagocitato dall'orbita delle categorie calcedonesi, senza peraltro contravvenirne il dettato» (*La cristologia cosmica di Teilhard de Chardin*, in AA.VV., *Problemi attuali di cristologia*, o.c., pp. 121-122).

⁵⁶ K. RAHNER, *Brevi osservazioni sulla cristologia sistematica odierna*, in *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Roma, Edizioni paoline, 1984, pp. 320 e 312-313.

⁵⁷ Cfr. l'accurato studio di S. M. MEO, *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecumenici*, in AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine-madre*, o.c., pp. 179-226.

giudicato «in un contesto più ampio, e di conseguenza in maniera più equa»⁵⁸ — è ugualmente pericoloso, perché negando o attutendo l'unicità della persona di Cristo, ne fa solo un uomo e abbassa Maria al piano di una maternità umana.

Professando la fede calcedonese non si vuol difendere una ripetizione pietrificata. Il concilio vaticano II ce ne offre l'esempio presentando la maternità divina di Maria in una prospettiva soteriologica, già propria del simbolo niceno-costantinopolitano⁵⁹.

C. *Kénosi e coscienza di Cristo*

L'interesse contemporaneo per la vera umanità di Gesù ha condotto a sottolineare la libertà e volontà umana di lui — già riconosciute nel concilio costantinopolitano III (681) — nonché i limiti della condizione storica, come le tentazioni, la fede, una progressiva conoscenza della sua divinità (eccetto il peccato)... Secondo P. Kaiser, l'inizio del XIX secolo rappresenta un nuovo periodo teologico, che prende sul serio il realismo dell'incarnazione, intesa come un «divenire-uomo» nello spazio e nel tempo e includente un carattere «kenotico». Mentre la teologia medievale tende a divinizzare l'intelligenza di Cristo fino a riconoscergli la visione beatifica, quella contemporanea ritiene che il Figlio di Dio «ha pensato con intelligenza d'uomo» (GS 22). La condizione di *viator* è la chiave di interpretazione di questa cristologia e sostituisce l'interpretazione scolastica di Cristo «simul viator et comprehensor»⁶⁰.

Questa posizione rende problematica l'unità dell'io di Cristo e rischia l'adozianismo. Essa ha reso necessarie varie spiegazioni della coscienza di Cristo (da quella mistica di J. Mouroux a quella della «multidimensionalità» di K. Rahner). Tale prospettiva esige però più fortemente la crescita conoscitiva in Gesù della sua divinità e della

⁵⁸ R. LACHENSCHMID, *Cristologia e soteriologia*, o.c., p. 102.

⁵⁹ «La prospettiva nella quale si muove la dottrina del capitolo VIII non è quella ontologica di Efeso e Calcedonia, con l'intento, cioè, di approfondire ulteriormente la figura ed i privilegi di Maria considerati nel significato che si riflette su di Lei, ma è quella soteriologica, già enunciata a Costantinopoli, cioè con l'intento di rivelare l'apporto della persona e della missione di Maria al grande mistero della salvezza operato da Cristo e dalla sua Chiesa, quale importante evento di esso. È in questa antica prospettiva, riscoperta, che la stessa maternità divina riceve un autentico ed originale approfondimento» (S.M. MEO, *La maternità salvifica di Maria*, o.c., pp. 214-215).

⁶⁰ P. KAISER, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg, Pustet, 1981.

stessa visione del mondo. Similmente, con essa si accorda l'attribuzione a Gesù della virtù della *fede*, negata dalla teologia tradizionale in nome della visione beatifica. Per taluni «oggi... comincia a sembrar normale parlare dell'uomo credente Gesù»⁶¹.

L'esegeta J. Guillet dedica un libro intero a *La foi de Jésus-Christ* (Paris, Desclée 1980), dove si sforza di interpretare in tal senso — in mancanza di testi espliciti sulla fede personale di Gesù Cristo — gli atteggiamenti vitali di lui: Gesù prega nella fede come noi, anche se non conosce le nostre debolezze ed esitazioni, e muore nell'oscurità della fede. L'unico fondamento della fede di Gesù è il testo di Eb 12,1-3 su Cristo «autore e perfezionatore della fede». P. Schoonenberg lo interpreta in senso attivo, «per cui in Gesù dovremo vedere colui che ci stimola a un atteggiamento di fede che nella 'gara' apertaci dinanzi raggiunge la meta»⁶². Ma il testo potrebbe assumere un'altra interpretazione, come osserva J. Galot: Gesù «col suo sacrificio redentore ha fondato una nuova fede, quella dei cristiani, dandone la sua perfezione»⁶³.

È facile riconoscere che Gesù è modello e sorgente del nostro fiducioso abbandono a Dio, un elemento essenziale e decisivo della fede biblica, ma conviene attenersi al linguaggio biblico che evita di parlare di Gesù credente. A meno di cadere in un certo nestorianesimo, che suppone in lui una persona umana di fronte a quella divina, o di respingere nell'ombra la sua coscienza di Figlio di Dio. In ogni caso emerge l'esemplarità della fede di Maria:

«Concludendo, la fede cristiana è essenzialmente fede in Cristo. Cristo non può essere modello di questa fede. In realtà, il primo modello di fede cristiana fu la Vergine Maria. Maria è stata la prima a credere in Cristo. Sappiamo, infatti, che questa fede appartiene al mistero della Incarnazione, che ha richiesto l'espresso consenso di Maria, animato dalla fede. Grazie a questa fede, si è potuta concludere l'alleanza definitiva fra Dio e la Vergine di Nazareth, rappresentante dell'umanità nel momento dell'Annunciazione. Non è senza importanza che il primo modello di fede si trovi in una donna. Conviene riconoscere il posto primordiale che è stato riservato alla donna nello sviluppo della fede. Tale posto non fa affatto concorrenza a quello di Cristo, né relega questo nell'ombra, poiché è fede in Cristo stesso. Cristo rimane sempre al centro dell'universo religioso, ma la prima adesione a Cristo si è verificata in una donna. In Maria ha cominciato a formarsi la fede della Chiesa»⁶⁴.

⁶¹ J.-R. GUERRERO, *L'altro Gesù*, Roma, Borla, 1977, p. 60.

⁶² P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, o.c., p. 164.

⁶³ J. GALOT, *Gesù ha avuto la fede?*, in *La Civiltà cattolica* 1982, III, p. 463.

⁶⁴ *Ivi*, p. 472.

L'ottica della *kénosi* permette comunque di superare alcune reticenze della mariologia tradizionale a scorgere in Maria la «pellegrina nella fede». Tale fede, che si svolge in un regime di oscurità e non di visione, sottopone Maria, almeno al pari di Cristo, alla tentazione e in genere ai condizionamenti umani di una determinata epoca culturale. Lo stesso principio kenotico, che regola la vita di Cristo e della Chiesa, realizza in Maria le dimensioni della povertà e del servizio, della verginità e della oscura condizione⁶⁵.

D. Cristocentrismo e piano salvifico

La posizione di Cristo nella storia della salvezza è raffigurata dall'immagine del centro (da cui il neologismo «cristocentrismo» e derivati), per indicare in lui il punto di convergenza e di irradiazione, il nucleo essenziale e coordinatore dell'intero piano salvifico⁶⁶.

Questo cristocentrismo, accolto nel nostro tempo nella teologia e nella vita, viene problematizzato nel 1980 da J. Milet in *Dieu ou le Christ*⁶⁷, dove si pone la grande questione se Dio o il Cristo rappresenta il polo di attrazione della vita cristiana. Per l'autore l'orientamento bipolare della fede tradizionale viene rotto nel XVII secolo con Bérulle a favore del cristocentrismo, che trionferebbe unilateralmente nel nostro secolo con la teologia della morte di Dio. Oggi pe-

⁶⁵ Sulla fede di Maria e le sue possibili tentazioni, cfr. J. AUER, *De fide B. Mariae Virginis a Deo data, a Christo probata, purgata, gratificata*, in *Maria in sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in republica dominicana anno 1965 celebrati*, Roma, Pontificia academia mariana internationalis, 1967, pp. 421-430; J. HÉMERY, *La Vierge Marie a-t-elle été tentée?*, in *Cahiers marials* 8 (1964) n. 41, pp. 78-81 (ammette in Maria non la tentazione di concupiscenza, ma quella proveniente dal demonio).

⁶⁶ «Ai nostri tempi, inoltre, ci si preoccupa di penetrare con maggior profondità nella mediazione di Cristo e quindi nella sua posizione nel cosmo. Dagli anni venti in poi, è invalsa la tendenza a riconoscere che Cristo tiene un posto che abbraccia l'universo, e ciò è avvenuto per la maggior importanza data alla preghiera liturgica e allo studio della Scrittura, nonché sotto l'influsso del potente cristocentrismo di K. Barth e, recentemente, per l'influsso del pensiero di Teilhard de Chardin» (R. LACHENSCHMID, *Cristologia e soteriologia*, o.c., p. 115). Sull'origine della parola cristocentrismo intorno agli anni '20, cfr. R. LACK, *Mariologie et cristocentrisme*, in *Etudes mariales* 21 (1964) pp. 18-19. Sul cristocentrismo, sotto l'aspetto dogmatico o spirituale, cfr. H. KÜNG, *Christozentrik*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* II, 1958², 1169-1174; G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma, Edizioni paoline, 1979, pp. 354-366.

⁶⁷ J. MILET, *Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Eglise catholique du XVII^e siècle à nos jours. Etude de psychologie sociale*, Paris, Ed. de Trévise, 1980; e il commento di G. MARCHESI, *Dio o Gesù Cristo? Il difficile equilibrio teologico della fede cattolica*, in *la Civiltà cattolica* 1980, IV, pp. 452-466.

rò appaiono un «cristocentrismo meglio compreso» e un «nuovo teocentrismo», segni di una fede orientata verso Dio e verso Gesù Cristo. In realtà non si tratta di opporre cristocentrismo e teocentrismo, perché — come nota la Commissione teologica internazionale — «il teocentrismo cristiano consiste propriamente nell'affermazione del Dio trinitario, che ci è noto solo mediante la rivelazione in Gesù Cristo»⁶⁸.

Comunque dalla Scrittura si evince sia il primato di Cristo sul cosmo (1 Cor 15,27; Ef 1,22; Eb 2,13), sia il suo ruolo di unico mediatore e salvatore definitivo (1 Tm 2,5; At 4,12; Gv 4,42; 14,6), sicché non sarà mai legittimo separare la cristologia dalla soteriologia e quindi dall'antropologia. Infatti, mentre l'uomo naturale tende a concepire la vita come *supra-existentia* che domina o manipola gli altri,

«l'esistenza di Cristo è per gli uomini (*pro-existentia*); per loro prende la forma di servo (cfr. Fil 2,7); per loro muore e risuscita dai morti alla vera vita (cfr. Rm 4,24)» (CTI III,5).

Il cristocentrismo ben inquadrato apporta delle conseguenze per la mariologia.

a. Anzitutto questa deve rispettare l'unica mediazione di Gesù Cristo, che va collocato sempre al centro della fede e della vita sia di Maria che della Chiesa. Essa deve vegliare a non trasformarsi in un «duplicato» della cristologia ed a fare uso oculato del parallelismo Cristo-Maria, come avverte W. Pannenberg:

«Se si elaborasse più esattamente la distinzione fondamentale e formale tra le affermazioni cristologiche e quelle mariologiche, si fornirebbe un contributo essenziale alla chiarificazione sia della questione mariana, esistente tra le confessioni, sia delle obiezioni continuamente sollevate da parte protestante contro il parallelismo, sempre maggiormente ampliato, tra Maria e Cristo...»⁶⁹.

In pratica ciò significa che metodologicamente e assiologicamente il Cristo viene prima di Maria, poiché egli si trova ad un livello trascendente e inaccessibile anche a sua Madre. Pertanto ogni attribuzione di titoli cristologici a Maria deve esprimersi contemporaneamente con l'affermazione (di una qualità o ruolo partecipato) e con la negazione (del livello superiore, unico e specifico proprio di Cri-

⁶⁸ Commissione teologica internazionale, *Teologia-cristologia-antropologia*, in *La Civiltà cattolica* 1983, I, p. 53.

⁶⁹ W. PANNENBERG, *Cristologia*, o.c., p. 178.

INSERIMENTO DI MARIA
NELL'UNICO CULTO CRISTIANO

sto). In altri termini, Maria non può essere vista in parallelo con Cristo che a patto di sottolineare la sua inferiorità, dipendenza e servizio nei confronti di lui: la Madre deve apparire come la salvata dal Figlio salvatore.

b. In secondo luogo va precisato il senso della «mediazione» di Maria espresso dal motto «*Ad Jesum per Mariam*». L'argomento ritornerà in contesto ecumenico e pneumatologico; ma già fin d'ora appare chiaro che la formula non può essere isolata né ipostatizzata, in quanto presuppone la mediazione di Cristo operante in Maria. Infatti la rivelazione neotestamentaria e la liturgia primitiva (e l'esperienza dei gruppi ecclesiali contemporanei) scorgono Maria all'interno del mistero di Cristo secondo un procedimento di mutua inclusione:

«In tale contesto il rapporto con Maria è una conseguenza, piuttosto che una premessa, del mistero di Cristo: l'itinerario cristiano parte infatti da Cristo, centro vivo della fede e dell'annuncio, in lui incontra Maria, la chiesa e il mondo e con lui vive in comunione col Padre nella luce dello Spirito. Il cammino indicato dal motto 'A Gesù per mezzo di Maria' va completato e immesso in una fase anteriore, che muove da Cristo per conglobare tutte le altre realtà, compresa Maria, la quale diviene a sua volta una via per raggiungere non l'unione con Cristo, già preesistente, ma un suo approfondimento e maggiore radicazione»⁷⁰.

c. Infine una mariologia, che non si stacchi dalla cristologia, né proceda su vie parallele, deve rivedere il problema della partecipazione di Maria all'opera della salvezza alla luce dei vari schemi della riflessione soteriologica contemporanea: teorie dello «scambio» (tra la condizione di peccato e quella della filiazione divina), della solidarietà, nuova creazione, alleanza, pro-esistenza... Avverte la Commissione teologica internazionale:

«Nell'insieme della redenzione non si può omettere 'la cooperazione speciale' della Vergine Maria al sacrificio di Cristo. Il suo assenso è rimasto permanente a partire dal suo primo sì all'Incarnazione. Tale assenso rappresenta la perfezione più alta della fede nell'Alleanza eterna, come mette bene in luce la *Lumen gentium*, n. 61» (CTI IV,10).

⁷⁰ S. DE FIORES, *Maria*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, s.c., p. 894.

Il periodo post-conciliare si mostra interessato, almeno inizialmente, più di questioni mariane di interesse vitale che di problemi dogmatici. Desta meraviglia l'abbondante produzione di libri e articoli riguardanti il culto verso Maria¹, che viene esaminato nei suoi vari aspetti sulla scia delle indicazioni della *Lumen gentium*, nn. 67-69.

Due avvenimenti, di differente natura e impatto ecclesiale, polarizzano gli studi del settore: i congressi mariologici internazionali e l'esortazione apostolica *Mariialis cultus*. I primi si impongono per mole, potere di convocazione, svolgimento costante e organico del culto di Maria attraverso le epoche storiche; la seconda si distingue per qualità, autorevolezza e attualità pastorale, che hanno consentito una retta promozione del culto mariano nella Chiesa.

I. Gli apporti storici
dei Congressi mariologici internazionali

Organizzati dalla pontificia Accademia mariana internazionale, questi congressi si concentrano — a partire dal 1965 — sul «culto mariano» lungo i vari periodi della storia del cristianesimo². Ne ri-

¹ Cfr. i repertori bibliografici, tra cui vanno segnalati G. M. BESUTTI, *Le ricerche sulla storia della pietà mariana*, in *Lateranum* 43 (1977) pp. 244-290; M. AUGÉ, *Boletín bibliográfico posconciliar de liturgia mariana*, in *Ephemerides mariologicae* 25 (1975) pp. 131-142; A. RIVERA, *Algunas orientaciones bibliográficas sobre el culto mariano a partir del Vaticano II*, in *Estudios marianos* 32 (1969) vol. I, pp. 272-274.

² La scelta di questo tema trova la sua prima origine nel 1960 in un suggerimento di P. G. M. Besutti all'organizzatore dei congressi mariologici P. Carlo Balić. «Nella preparazione dei miei repertori bibliografici sulla Vergine, avevo notato che, mentre i temi dottrinali attiravano l'attenzione di molti, quelli relativi al culto mariano, particolarmente sotto il profilo storico, restassero quasi del tutto trascurati. Il P. Carlo... mi scriveva di suo pugno: '... Le sue osservazioni sono giustissime... non sono per nulla contrario al tema Maria nella storia del culto'» (G. M. BESUTTI, *Organizzatore degli incontri mondiali*, in P. Carlo Balić O.F.M. *Profilo - impressioni - ricordi* (a cura di P. Melada e D. Aracić), Roma, Pontificia Accademia mariana internazionale, 1978, pp. 122-123).