

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

## MARIA NEL DIALOGO ECUMENICO POST-CONCILIARE

Il Concilio Vaticano II ha svolto un ruolo determinante per il passaggio dalla polemica post-tridentina al dialogo tra i cristiani delle varie confessioni. Tale dialogo ha sperimentato un duplice momento<sup>1</sup>:

a. *la fase del «dialogo della carità»* caratterizzata da incontri anche spettacolari a livello di vertice e da gesti concreti di comunione. Gli incontri di Paolo VI con Atenagora a Gerusalemme (1964), a Costantinopoli e a Roma (1967), hanno condotto al riconoscimento che le Chiese cattolica ed ortodossa sono «Chiese sorelle», tra le quali «esiste già una comunione, sia pure non perfetta»<sup>2</sup>, dopo il ritiro delle reciproche scomuniche risalenti al 1054 (1965). Analoghi incontri sono avvenuti tra il Papa e i capi della Chiesa anglicana e del Consiglio ecumenico delle Chiese: essi hanno rotto il muro della separazione e dei pregiudizi esistenti da secoli.

b. *la fase del «dialogo della verità»* affronta i nodi della divisione di ordine storico-culturale e soprattutto dogmatico-teologico. Si stabiliscono in concreto le Commissioni miste cattolico-ortodossa (1979) e anglicana-cattolica romana (1969), mentre la Commissione «Fede e costituzione» del Consiglio ecumenico delle Chiese accoglie di diritto alcuni teologi cattolici. Il laborioso impegno di tali commissioni sfocia nel 1982 in tre importanti dichiarazioni dottrinali: *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Trinità* (Commissione cattolico-ortodossa), *Eucaristia, ministero ordinato e autorità nella Chiesa* (Commissione anglicana-cattolica romana), *Battesimo, Eucaristia, Ministero* (Commissione «Fede e costituzione»)<sup>3</sup>.

Accanto a questo lavoro di riflessione poco pubblicizzato continua il dialogo della carità, che si esprime anche negli incontri ecumenici del Papa. Sono da ricordare, ad esempio, le visite di Giovanni Paolo II al patriarca Dimitrios I di Costantinopoli (1979), ai rappresentanti della Chiesa evangelica luterana a Magonza (1980) e della

<sup>1</sup> Cfr. Editoriale, *L'ecumenismo alla prova. Dal 'dialogo della carità' al 'dialogo della verità'*, in *La civiltà cattolica* 1983, vol. I, pp. 105-121.

<sup>2</sup> PAOLO VI, *Breve «Ineunte anno»*, 17-7-1967.

<sup>3</sup> Il testo delle tre commissioni, è riportato nell'ordine in *Il regno/documenti* 27 (1982) n. 17, pp. 542-545; n. 9, pp. 279-288; n. 15, pp. 473-489.

Chiesa anglicana (1982), al Consiglio ecumenico delle Chiese (1984), alla *Christuskirche* luterana di Roma (1985)...

L'argomento «Maria» non è stato ancora affrontato ufficialmente dalle commissioni miste, sebbene esso urga da varie parti, tanto che a Nairobi (1975) il Consiglio ecumenico delle Chiese ha prospettato uno studio «sul significato della Vergine Maria nella Chiesa»<sup>4</sup>. Nel frattempo il tema mariano, lungi dall'essere accantonato ai margini del dialogo o rimandato al futuro, è preso in seria considerazione da singoli teologi appartenenti a diverse Chiese (anche se spesso si ignorano l'un l'altro)<sup>5</sup> in vari incontri ecumenici, dove si elaborano dichiarazioni congiunte, e in pubblicazioni di notevole interesse, che fanno progredire il discorso. Gli apporti più significativi in questo campo riguardano la nuova impostazione del dialogo su Maria e alcuni contenuti dottrinali.

### I. Superamento del fissismo e riapertura ecumenica del dossier su Maria

Il clima preconciabile di chiusura e difesa delle proprie posizioni confessionali circa la Madre di Gesù lascia via via sempre maggiore spazio ad una atmosfera di autentico dialogo nella comune ricerca.

#### 1. IN AMBIENTE CATTOLICO

Generalmente i cattolici nel post-concilio prendono le distanze dalla polemica, ma pure da quel «miserabile procedimento apologetico», che strumentalizza l'ecumenismo considerandolo «servizio efficace della mariologia». La Vergine si trova indubbiamente «nel cuore del problema ecumenico, soprattutto se colleghiamo Maria ed il mistero» — prosegue Le Guillou; — ma l'ecumenismo esige dai mariologi «un rispetto molto umile della verità, uno studio *critico* della teologia mariana e della sua storia»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. *Briser les barrières. Nairobi 1975*, Idoc-France/L'Harmattan, p. 171.

<sup>5</sup> L'ignoranza reciproca dei teologi protestanti e cattolici è un fatto notato da S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?*, in *Ephemerides mariologicae* 22 (1972) pp. 44-45, dove osserva che, mentre i cattolici ascoltano poco le critiche evangeliche, i protestanti non citano mai la poderosa opera *Maria* a cura di H. du Manoir, né le riviste *Marianum*, *Ephemerides mariologicae*, *Estudios marianos*... Molti pregiudizi potrebbero cadere mediante una vicendevole conoscenza.

<sup>6</sup> M.-G. LE GUILLOU, *Mouvement marial et mouvement oecuménique: convergences et divergences*, in *Études mariales* 21 (1964) pp. 6, 9, 13. Il teologo domenicano conclude: «...il s'agit d'être sérieux dans la recherche mariale pour que Marie, à son tour, puisse être prise au sérieux» (p. 14).

Mentre in C. Balić, un benemerito promotore di incontri ecumenici su Maria, prevale in un primo momento la preoccupazione di non diminuire la dottrina cattolica mariana, ma di «esporre con animo pacato e sereno ai protestanti i fondamenti della nostra fede e l'evoluzione del deposito rivelato»<sup>7</sup>, nel post-concilio si fa strada l'esigenza di una «catarsi» della marialogia cattolica<sup>8</sup>. Questa cioè deve mettersi seriamente in questione, non per sbarazzarsi dei quattro dogmi mariani<sup>9</sup>, ma per liberarsi dalla strozza di un fissismo massimalista, che rende impossibile il dialogo marialogico interconfessionale. In concreto si avanzano varie proposte, che pongono in movimento la marialogia, e innanzitutto una rinuncia all'autonomia strutturale:

«... i pronunciamenti mariologici del movimento ecumenico, partendo dalla Scrittura, dovrebbero non costituirsi in una sistemazione autonoma, ma inserirsi nel più vasto quadro della cristologia biblica e suonare come esplicitazione di essa»<sup>10</sup>.

All'abbandono di una marialogia a sé stante, si aggiungono altre esigenze nell'ambito del culto e della dottrina: ridurre «l'ipertrofia degenerativa» del devozionalismo<sup>11</sup>, attenersi «ancor più che in pas-

<sup>7</sup> C. BALIĆ, *De motu mariologico-mariano et motione oecumenica saeculis XIX et XX*, in AA.VV., *De mariologia et oecumenismo*, Roma, PAMI, 1962, p. 556. L'autore si sforza di capire la posizione dei protestanti non solo nei contenuti, ma pure nei 'presupposti teologici e filosofici' e nelle 'disposizioni d'animo' (p. 550). Pur raccomandando ai cattolici di non attenersi soltanto al metodo apologetico (p. 559), egli vi resta impigliato, poiché difende la posizione marialogica tradizionale senza esigere una verifica critica della medesima (anche nei presupposti), né una ricerca avvalorata dagli apporti delle altre confessioni cristiane. Questo atteggiamento sarà presto superato da Balić nel corso dei congressi mariologici post-conciliari.

<sup>8</sup> L'espressione è di S. C. NAPIÓRKOWSKI, a. c., p. 72.

<sup>9</sup> In campo cattolico la proposta più avanzata è attribuita a R. LAURENTIN, per il quale «si potrebbe addirittura sospendere il discorso sugli ultimi due dogmi mariani in quanto promulgati unilateralmente, dopo la divisione tra le chiese» R. BERTALOT, *Maria nel dialogo ecumenico: prospettive e problemi*, in AA.VV., *Maria nella comunità ecumenica. Corso di mariologia*, Parma, Istituto teologico saveriano, 1983, p. 9 (dipense ciclostilate).

<sup>10</sup> B. GHERARDINI, *Maria e l'ecumenismo*, in AA.VV., *Maria mistero di grazia*, Roma, Teresianum, 1974, p. 266. L'autore premette un'opportuna distinzione: «Maria sarà sempre più grande d'ogni mariologia, ella non è già una cosa ma una persona, quella singolarissima persona che ha da sempre concentrato su di sé lo sguardo predestinante di Dio. La mariologia invece è un semplice tentativo d'inquadrare e descrivere il mistero della Vergine-Madre nella cornice d'un sistema teologico» (pp. 265-266).

<sup>11</sup> Per B. Gherardini - in ottica non ancora attenta alla religione popolare - s'impone «l'imperativo davvero categorico di sfrondare il ramificarsi d'un culto ormai in

sato alle linee direttive suggerite dal dato biblico» e sottoporre «a una verifica criticamente onesta» i dogmi mariani<sup>12</sup>.

Müller procede oltre il modello cristotipico e ritiene importante — in ottica fin troppo radicale —

«che per l'avvenire qualsiasi parallelismo tra il ruolo di Maria e quello di Cristo sia scartato dalla teologia sistemata così come dalla pietà»<sup>13</sup>.

L'autore opta per il modello ecclesiotipico, che identifica Maria con la Chiesa, a condizione di non addivenire ad «un'idea esangue, platonica» della Vergine, né tanto meno ad una sua divinizzazione come «ipostasi della Chiesa». Si sfuggirà a questi pericoli qualora si consideri concretamente Maria come «prototipo della condizione di discepolo di Cristo, prototipo dell'uomo che crede in Gesù»<sup>14</sup> piuttosto che come «prototipo della Chiesa».

Quanto alla procedura del dialogo, W. J. Cole enumera cinque passi da compiere insieme: cominciare con i punti sui quali si è d'accordo, prendere coscienza del mutato clima ecumenico, stabilire la relazione tra devozione e dottrina, ritornare alle sorgenti, rispettare la gerarchia delle verità<sup>15</sup>.

Un'analisi più approfondita del problema ecumenico costituito dalla marialogia e devozione mariana è condotta da C. S. Napiórkowski nel NDM alla voce *Ecumenismo*. Il teologo polacco distingue tre differenziate radici del problema marialogico-ecumenico:

A. *Radici metodologico-teologiche*. Sono individuate nella differente antropologia con cui le varie confessioni si accostano alla rivelazione, giungendo a interpretazioni favorevoli o contrarie ad una funzione salvifica di Maria.

Il cattolicesimo e l'ortodossia, possedendo «un'antropologia fondamentalmente ottimista», hanno elaborato una visione relazionale tra Dio e l'uomo:

biblico tra la superstizione e la magia e di smussare le sbavature dell'entusiasmo religioso dalla loro devozione mariana» (*ivi*, p. 268). Nel suo libro *Lutero-Maria. Pro o contro?*, Pisa, Ed. Giardini, 1985, B. Gherardini richiama opportunamente all'«onestà critica» nel confronto ecumenico su Maria in modo da evitare un facile «concordismo». Sulla necessità di sottoporre a revisione la marialogia cattolica, l'autore si mostra piuttosto cauto (pp. 270-272).

<sup>12</sup> H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano, 1976, p. 523.

<sup>13</sup> A. MÜLLER, *Il culto mariano nella teologia cattolica e nel dialogo ecumenico*, in *Il regno/documenti* 28 (1983) p. 242.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 242-243.

<sup>15</sup> W. J. COLE, *Mary in Ecumenical Dialogue*, in *Ephemerides mariologicae* 33 (1983), pp. 447-454.

«... Dio in Cristo ha superato l'abisso tra sé e la creatura, ha fatto dell'uomo non soltanto un oggetto della sua misericordia, ma pure il compagno, un soggetto che agisce nel piano della salvezza. L'uomo pertanto può essere cooperatore di Dio (il problema della 'cooperatio'): aiutato dalla grazia può meritare e fare da intermediario portando la salvezza di Cristo ad altri»<sup>16</sup>.

In questa prospettiva, che si estende fino alla concezione della «communio sanctorum» come vivo legame tra i santi e i viatori, è chiara la possibilità per Maria di collaborare alla salvezza in Cristo e di aiutare i membri della Chiesa pellegrinante.

La cristianità evangelica, invece, «possiede un'antropologia piuttosto pessimista» e perviene quindi ad «una radicale antinomia tra Dio e l'uomo»:

«Dio e l'uomo sono due mondi differenti, Dio rimane così in alto che il pensiero di una cooperazione dell'uomo con Dio è semplicemente assurdo, incompatibile con il concetto stesso di Dio...»<sup>17</sup>.

Conseguentemente a questa concezione esclusivista, «Maria non svolge nessuna funzione mediatrice ed è escluso che ci si possa rivolgere a lei (ed ai santi) con la preghiera...»<sup>18</sup>.

B. *Radici teologiche*. Da questo punto di vista, si esaminano alcuni «concetti mariologici (...) legati a tutto il modo di pensare cattolico», che vengono contestati dai protestanti e fanno problema anche a molti teologi cattolici. Napiórkowski li formalizza nei seguenti termini:

a. «*Ipertrofia di speculazione e psicologismo*». Si manifestava nella tendenza a discettare «sui cosiddetti privilegi di Maria», a proclamare suoi «nuovi titoli», a generare spesso «prediche sentimentali» ed a «moltiplicare eccessivamente il discorso su Maria». Allontanandosi dalla Scrittura, «il buon vino del vangelo era cambiato in un mare di parole qualsiasi su Maria»<sup>19</sup>.

b. «*Dimenticanza del principio di gerarchia nelle verità*». Invece di insistere sulle verità concernenti il fine (Trinità, Cristo, giustificazione, regno), la letteratura cattolica di devozione dedica maggiore attenzione — così sembra anche da alcune espressioni popolari — alle verità riguardanti i mezzi (tra cui l'intercessione di Maria e dei santi).

<sup>16</sup> C. S. NAPIÓRKOWSKI, *Ecumenismo*, in NDM, pp. 518-519.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 519.

<sup>18</sup> *Ivi*.

<sup>19</sup> *Ivi*.

c. «*Monoideismo mariologico*». Consiste nel presentare «certe forme di culto mariano» (come il rosario, la medaglia, la «schiavitù mariana...»), quali «sicuri mezzi per la salvezza». In tal modo non ci si accorge che Cristo viene posto più lontano, quasi «punto d'arrivo» e non «colui con il quale dobbiamo avere un contatto immediato e continuo»:

«Molto spesso capita che effettivamente, cioè quanto al merito, Cristo rimane il valore più importante, ma affettivamente, cioè in pratica, nel centro sta Maria e intorno a lei si organizza la devozione, tranquillizzando quanti si preoccupano di questa anomalia con la massima che *Maria conduce a Gesù*»<sup>20</sup>.

d. «*Modello gerarchizzato della mediazione di salvezza*». È rappresentato dalla dottrina di s. Bernardo († 1153), che con un triplice «*ma*» alla mediazione di Cristo «fonda efficacemente la mediazione di Maria quale mediatrice al mediatore»:

« 1) Sostanzialmente la mediazione di Cristo è sufficiente, *ma* Cristo è un uomo; pertanto conveniva che all'opera della riparazione partecipassero ambedue i sessi, così come ambedue avevano partecipato alla caduta.

2) La mediazione di Cristo è evidentemente sufficiente, *ma* pur essendo uomo, Cristo non cessa di essere il Dio di maestà; la sua umanità sembra essere dominata dalla divinità ed assorbita da essa; Maria invece resta sempre e soltanto una creatura umana.

3) Cristo patì molto per noi mostrandosi del tutto misericordioso, *ma* mantiene sempre la funzione di giudice; Maria invece è la madre della misericordia e non deve giudicare»<sup>21</sup>.

Ne consegue che «siamo più ragionevoli rifugiandoci in Maria», la quale introduce nel cristianesimo «femminilità, umanità non congiunta alla divinità e misericordia non legata alla giustizia». Un simile concetto della mediazione di salvezza risulta problematico a protestanti e anche a molti cattolici.

C. *Radici metateologiche*. Riguardano le differenti confessioni cristiane e impediscono il dialogo ecumenico circa Maria per ragioni previe al discorso strettamente teologico.

a. «*Mancanza di conoscenza e comprensione reciproche*». Se i cattolici sono piuttosto sordi alle voci dei protestanti, che sollevano difficoltà di fronte alle forme di devozione mariana, gli evangelici sono inclini

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 520.

<sup>21</sup> *Ivi*.

ad attingere le loro informazioni mariologiche dagli scritti dei cattolici massimalisti e a valutare il culto cattolico verso la Vergine da alcune sue manifestazioni meno riuscite o inadeguate.

b. «L'atteggiamento 'anti'». È rappresentato da un atteggiamento polemico da entrambe le parti. In specie, alcuni protestanti

«considerano primo articolo del loro 'credo' il dovere di contrapporsi a Roma, mentre si deve dapprima dire 'sì' al Vangelo...»<sup>22</sup>.

È chiaro che tale atteggiamento innalza barriere psicologiche difficili da abbattere.

c. «*Usus-abusus*». Questo binomio vuole mostrare un processo realmente avvenuto nell'ambito della Riforma, i cui rappresentanti abbandonarono la pratica del culto verso Maria («usus») a causa dei suoi eccessi («abusus»). Gli abusi perpetrati nella mariologia e devozione cattolica (massimalismo, isolamento, predominio del cuore, ipertrofia di speculazioni, mercanzia di culto...) impedisce ai riformati di parlare di Maria in forma più positiva.

Napiórkowski delinea alcune prospettive in vista della soluzione del problema mariologico-ecumenico: ammettere un «pluralismo teologico» nelle chiese anche riguardo a Maria, correggere il modello cattolico «per Mariam ad Christum» con altre possibili formulazioni (mediazione *in Christo, per homines, in Spiritu sancto...*), purificare la predicazione e approfondire la religiosità popolare. Al di là di questi compiti, resta il fatto che

«se il dialogo ecumenico nel campo della mariologia incontra difficoltà eccezionalmente gravi, quella fondamentale non è costituita dal carattere specifico di questo campo di teologia, ma dal fatto che in essa culminano altri settori di teologia e di metateologia, difficilmente componibili con quelli della Riforma»<sup>23</sup>.

## 2. IN CAMPO EVANGELICO

Tra gli evangelici il fissismo non scompare del tutto, neppure dopo il mutato clima conciliare. K. Barth, tornando dal suo viaggio del 1966 «ad limina apostolorum» stila una *Lettera sulla mariologia*, in cui ribadisce la sua nota posizione intransigente:

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 521.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 522.

«... sono costretto, oggi come ieri, a respingere il suo stesso presupposto, cioè la possibilità, la legittimità e la necessità di una mariologia (...). Il titolo di 'Madre di Dio' (...) in sé ineccepibile, divenne il punto di partenza di uno sviluppo che non posso considerare altrimenti che come un'escrescenza...»<sup>24</sup>.

Sulla stessa linea si pone V. Subilia, che ripete la tesi liberale circa il culto di Maria come variazione sincretistica del culto di Iside e pone la madre di Gesù tra quanti lo ritenevano un indemoniato<sup>25</sup>. Da parte sua, A. Sonelli, che aggiorna il serio libro di Miegge, irrigidisce le posizioni oltre che negando il discepolato di Maria, sorvolando anche sulla nuova impostazione storico-salvifica data dal Concilio e affermando che questo e i pronunciamenti ufficiali su Maria posteriori ad esso

«hanno reso più profondo il solco di divisione (tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese sorte dalla riforma), perché l'hanno trasferita dal piano delle affermazioni polemiche ed enfatiche a quello della dottrina sistematica»<sup>26</sup>.

A queste resistenze al dialogo, si affiancano alcuni interventi evangelici ispirati ad una visione nuova, più critica e profonda al tempo stesso.

### A. Riapertura del dossier su Maria (J.-P. Gabus)

Nel convegno delle Facoltà protestanti di teologia svoltosi a Roma nel 1981, Jean-Paul Gabus<sup>27</sup> attira l'attenzione sulla «occultazio-

<sup>24</sup> K. BARTH, *Domande a Roma*, Torino, Claudiana, 1967, p. 76. Stranamente il paragone usato da Barth si trova già in Marco Aurelio, che «considerava la piccola cristianità come un tumore da recidere» (J. GUITTON, *Tre saggi*, Brescia, Morcelliana, 1966, p. 49). È comunque difficile percepire se Barth intenda dichiarare — come farà anche L. VISCHER, *Maria, Typus der Kirche und Typus der Menschheit*, Frankfurt 1972 — che «Maria non è oggetto teologico autonomo» oppure che non è per nulla un tema teologico anche se organicamente inserito nel mistero salvifico.

<sup>25</sup> V. SUBILIA, *Ecumenismo e mariologia*, in *Protestantesimo* 39 (1984) p. 99-102.

<sup>26</sup> A. SONELLI, *Aggiornamento*, in G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torino, Claudiana, 1982<sup>2</sup>, p. 311. Circa il discepolato di Maria, Sonelli esce in un periodo piuttosto ambiguo, dove si succedono frasi al limite della contraddizione: «Maria... non è discepola... Maria appare fra i discepoli dopo la risurrezione di Gesù» (p. 320).

<sup>27</sup> J.-P. GABUS, *Point de vue protestant sur les études mariologiques et la piété mariale*, in *Marianum* 44 (1982) pp. 475-509.

ne del tema mariano nella teologia protestante» a partire dal XVII secolo. Di questo fenomeno egli ipotizza due cause esplicative: lo sviluppo del *metodo storico-critico*, che applicato ai testi biblici destituisce di fondamento la concezione verginale, e il *puritanesimo*, che reprime ogni riferimento alla sessualità e all'archetipo femminile. Oggi la teologia protestante — afferma Gabus — dovrebbe liberarsi dalla duplice eredità scienziata-liberale e puritana onde «aprire nuovamente il dossier mariano»<sup>28</sup>.

Gabus, dopo aver spezzato una lancia a favore di una «poetica teologica», che faccia spazio anche all'immaginario fondamentale del maschile-femminile, analizza il libro *La teologia del terzo occhio* dell'asiatico Choan-Song Song, dove si espone una teologia del grembo materno<sup>29</sup>. È un procedimento ancorato ad un'antropologia concreta, che fa appello all'immaginazione, al cuore, all'intuito, e nei testi biblici scopre Maria come matrice dell'umanità nuova (Song la chiama «con-creatrice» con Dio): Dio entra nella storia umana attraverso il seno materno e vi pone il fondamento di una comunità costruita sull'amore, la giustizia e la pace. Esiste dunque una teologia del grembo, che comprende la salvezza in termini di parentela e di benedizione divina sulle generazioni umane: il mondo nuovo, oggetto della speranza biblica, nasce dal ventre di una donna.

Quanto alle questioni controverse, Gabus compie un notevole sforzo per avviarle ad una soluzione. Il titolo di *Madre di Dio* non attira le simpatie di Calvino perché può indurre il popolo in errore, ma il pensiero del riformatore è opposto a Nestorio e in linea con Efeso: esso sarà più accettabile nella misura in cui crediamo alla «corporeità della rivelazione» (W. Stählin) e a Dio veramente fatto uomo. *Verginità, immacolata, assunzione* possono essere ricuperate mediante gli archetipi e i simboli della purezza, santità, sponsalità, non in ottica regressiva, ma in prospettiva escatologica, che anticipa la realtà nuova ancora in gestazione. Circa la *cooperazione umana all'opera della salvezza*, Gabus respinge l'idea dell'autoglorificazione dell'uomo e della «parità» tra l'iniziativa divina e la risposta umana. Tuttavia si chiede perché non includere nella teologia protestante della salvezza «la libera risposta dell'uomo, il sì di Maria e di ogni credente all'offerta della grazia divina». Anche circa l'*intercessione di Maria*, «nella misura in cui il partner cattolico consente ad affermare l'unica mediazione del Cristo e il partner protestante la realtà di una

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 482.

<sup>29</sup> C.-S. SONG, *Third-Eye Theology. Theology information in Asian settings*, New-York, Orbis Book, 1979.

comunione tra la Chiesa visibile e la Chiesa invisibile, un dialogo e una comprensione reciproca sono divenuti possibili»<sup>30</sup>.

Infine, pur rifiutando ogni mariolatria e mariologia (autonoma)<sup>31</sup>, Gabus condivide pienamente «i criteri di una sana mariologia» proposti dalla *Marialis cultus*: carattere essenzialmente cristologico, accento pneumatologico, senso ecclesiologico, vigoroso contenuto biblico, armonizzazione della lode di Maria con il rinnovamento liturgico, preoccupazione ecumenica, attenzione alle condizioni attuali della vita sociale, eliminazione dei rischi (credulità, sterile sentimentalismo, grettezza di spirito, esagerazione dei contenuti, ricorso a elementi leggendari). Gabus è per la sobrietà mariana e il lirismo dei testi degli evangelii, nonché dei riformatori del XVI secolo. Non teme però di esprimere l'accordo profondo sia con Paolo VI, quando afferma la relatività di Maria a Cristo o traccia il profilo biblico di Maria, sia con Giovanni Paolo II, allorché presenta Maria come madre di misericordia, che sperimenta la misericordia di Dio e ispira amore ai poveri:

«In una simile formulazione, Maria diviene una persona umana concreta con cui possiamo davvero identificarci ed essere attirati come uomini e donne credenti in una dinamica di liberazione»<sup>32</sup>.

#### B. *Maria è anche evangelica* (Chiese tedesche evangelico-luterane)

Nel 1982 l'unione delle Chiese tedesche evangelico-luterane pubblica un documento su Maria<sup>33</sup>, che costituisce — a giudizio del cattolico F. Courth — «un significativo passo ecumenico»<sup>34</sup>. La riflessione si apre constatando che i protestanti dimenticano facilmente che «Maria non è soltanto cattolica, ma anche evangelica»<sup>35</sup>. D'altra parte, mentre per tanti cattolici Maria occupa un «modesto posto» nella

<sup>30</sup> J.-P. GABUS, *Point de vue...*, a. c., p. 489.

<sup>31</sup> «Notre marie-eulogie n'a pas à se transformer en mariolatrie, ni même en mariologie» (*Ivi*, p. 493).

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 492.

<sup>33</sup> *Maria. Evangelische Frage und Gesichtspunkte. Eine Einladung um Gespräch*, in *Marianum* 44 (1982) pp. 584-607.

<sup>34</sup> F. COURTH, *Maria. Evangelische Frage und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung*, in *Marianum* 45 (1983) pp. 306-322, citazione p. 321. L'autore riferisce gli articoli di W. Beinert, H. Döring, F. Mussner, G. Voss... sul documento *Maria* delle Chiese evangelico-luterane tedesche (p. 306).

<sup>35</sup> L'espressione è tratta da *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, Gütersloh 1975, p. 392.

gerarchia delle verità, per alcuni evangelici ella rappresenta un «modello fondamentale». Non si può prescindere dagli ultimi 1500 anni, in cui la mariologia e il culto di Maria hanno svolto un ruolo crescente, ma bisogna riportare tutta la tradizione alla misura dell'evangelo.

Nel centro della rivelazione neotestamentaria c'è solo Gesù Cristo: Maria è «una conveniente risposta umana alla Parola di Dio»: il suo sì alla volontà di Dio non è da interpretare come «un'accettazione passiva, rassegnata».

Ella è la credente, tutt'altro che da idealizzare, perché il suo cammino terreno incontrò dubbio e tentazione. Dove la mariologia si allontana dall'evangelo è nel *parallelismo* che stabilisce tra Maria e Gesù, da cui proviene la serie dei privilegi mariani. La critica evangelica si chiede se i dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta non elevino Maria «alla dimensione divina» dimenticando che è una creatura. Più che nella teologia il posto di una possibile pietà mariana è nella *meditazione*, situata a sua volta all'interno della lettura della Bibbia, nel ciclo dell'anno ecclesiale, nel servizio culturale, nell'arte e nella musica.

Concludendo, il documento ribadisce quattro principi evangelici: — oggetto di preghiera non è Maria, ma solo la Trinità; — tenendo fermo il «solus Christus», si deve escludere ogni completamento e riconoscere che Maria «non ha nessun significato salvifico»; — Maria è «archetipo della Chiesa», in quanto uditrice della Parola e serva del Signore, quindi non per venire innalzata a essere divino; — Maria è modello di fede e «segno della misericordia di Dio», non in esclusiva, ma nella «nube dei testimoni» (Eb 12,1). In sintesi la posizione evangelica è così espressa:

«Maria per la fede cristiana svolge un ruolo illuminativo, non normativo. Maria può illustrare non fondare l'esistenza cristiana»<sup>36</sup>.

### C. *Le tre aree del dialogo ecumenico* (W. Borowsky)

Un grosso sforzo di comprensione è compiuto dal pastore W. Borowsky, che individua tre aree del dialogo ecumenico su Maria:

a. *l'area comune*, che trova tutti consenzienti, è quella della figura biblica di Maria: credente, sofferente, serva, Madre del Signore;

b. *l'area del pluralismo* è quella dell'unità nella diversità, dove possono collocarsi anche i due ultimi dogmi mariani. Questi non hanno

<sup>36</sup> *Maria...*, o.c., p. 607.

il necessario riferimento biblico, ma sono un qualcosa di più che i cattolici ritengono di sapere e non intaccano l'unità;

c. *l'area del dissenso* riguarda i titoli conferiti a Maria in parallelo con Cristo e il culto verso di lei. Per lavorare insieme occorre progressivamente ridurre il dissenso nel recinto del pluralismo e questo nel terreno dell'unità<sup>37</sup>.

### D. *Criteri per una mariologia ecumenica* (G. Maron, J. Moltmann)

In un numero di *Concilium*, dedicato a *Maria nelle Chiese* (1983/8) due teologi evangelici impostano un dialogo ecumenico su Maria. Per G. Maron la teologia protestante ha un ruolo importante da svolgere per riscoprire nella foresta mariologica l'autentico volto della Madre di Gesù, purché rispetti i seguenti criteri:

«Una 'mariologia' evangelica non può sussistere come *locus* autonomo, in senso stretto, giacché Maria non ha rilievo in se stessa e può essere presa correttamente in considerazione solo a partire da suo figlio. Una mariologia evangelica deve pertanto essere fondata e orientata *crisologicamente*. Punto di partenza ed idea modello non possono essere né il programma massimalista cattolico, 'de Maria numquam satis', né un programma massimalista femminista, che ponga al centro della religione la 'donna'.

Se la teologia evangelica vuole restare fedele a se stessa, essa deve trovare la sua strada *tra il femminismo e il cattolicesimo*, e il suo punto di partenza deve essere la sacra Scrittura. Se infatti il contributo evangelico non fosse *biblico*, non sarebbe evangelico e non produrrebbe alcun frutto positivo per l'ecumenismo. In proposito abbiamo di fronte a noi una reale trascuratezza da parte evangelica e l'effettiva revisione esegetica del tema è solo agli inizi.

Nella prospettiva evangelica Maria può e deve avere *un suo posto nella predicazione e nell'annuncio*. A questo scopo il *Commento al Magnificat* di Lutero può servire come ottimo esempio. Ciò significa: l'immagine di Maria è per noi un'occasione per lodare le grandi gesta di Dio. Infine, secondo il modo di intendere evangelico, il tema 'Maria' non può essere abbandonato ad una riflessione religiosomeditativa o ad un'incontrollata mitologizzazione; non può essere sottratto al *controllo critico della teologia*, altrimenti si dà occasione alla mariologia di trasformarsi in una 'escrescenza', cioè in 'un prodotto malato del pensiero teologico. Le escrescenze devono essere recise' (Karl Barth).

<sup>37</sup> W. BOROWSKY, *Incontro delle confessioni in Maria*, in AA.Vv., *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione dei cristiani?*, Torino, Centro studi mariologico-ecumenici, 1970, pp. 35-43.

La teologia assume così un'importante funzione di purificazione e di garanzia contro una proliferazione selvaggia. 'Maria' deve essere preservata dal diventare un prodotto della nostra fantasia religiosa. Il 'bisogno' religioso non può costituire, all'interno della fede cristiana, il criterio decisivo.

Ricercando un'immagine di Maria meglio fondata dal punto di vista biblico, 'la teologia evangelica dovrebbe essere in condizione di fornire un contributo al dialogo ecumenico prezioso non solo per la Chiesa cattolico-romana, ma per tutte le confessioni cristiane' (W. Völker). Un importante risultato del contributo evangelico potrebbe essere senz'altro il venire alla luce, con una freschezza, una genuinità ed una bellezza nuove, della vera immagine della madre del nostro Signore, nascosta dietro il lussureggiante groviglio di una straripante 'mariologia' mitica»<sup>38</sup>.

Secondo J. Moltmann «noi non siamo ancora pronti per una mariologia ecumenica», tuttavia non possiamo rimandare il problema mariano poiché

«se vogliamo essere sinceri ed obiettivi, dobbiamo riconoscere che finora la mariologia, invece di favorire, ha condizionato negativamente il movimento ecumenico»<sup>39</sup>.

Da teologo evangelico, Moltmann pensa di dover segnalare le condizioni negative e positive in vista dell'elaborazione di un discorso ecumenico su Maria. I condizionamenti, che compromettono un tale discorso «perché non consentono a Maria di essere una figura della storia liberatrice del Vangelo di Cristo», sono almeno tre: il legame tra mariologia e il celibato non vissuto evangelicamente nella comunità mista dei credenti; il nesso tra mariologia e politica che trasforma la Maria apocalittica in simbolo di lotta contro la riforma o contro l'attacco all'istituzione; l'accordo tra mariologia e religione popolare, che ha fatto del culto mariano «un serbatoio dei più disparati bisogni e aspirazioni religiosi» e del «sensus fidelium» il criterio dei nuovi dogmi mariologici<sup>40</sup>.

Una volta liberata la mariologia, da questi legami, che Moltmann giudica fonti o incentivi di repressioni psicologiche, di strumentalizzazione e di perdita dell'identità cristiana, si devono accettare alcune pregiudiziali che permettono una base di consenso:

<sup>38</sup> G. MARON, *Maria nella teologia protestante*, in *Concilium* 19 (1983) 8, pp. 104-105.

<sup>39</sup> J. MOLTSMANN, *Editoriale II*, *ivi*, pp. 22-23.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 23-26.

« 1. La mariologia ecclesiale trova il suo fondamento e norma nella testimonianza biblica su Myriam, la madre di Gesù, membro della comunità protocristiana post-pasquale (...).

2. La mariologia deve servire alla cristologia, non può essere sviluppata contro di essa né a prescindere da essa (...).

3. Una mariologia cristocentrica e biblicamente fondata è in grado di esprimere gli effetti e la presenza dello Spirito santo nella storia di Cristo e nella storia degli uomini con lui»<sup>41</sup>.

L'intervento di Moltmann, pur nella rigidità di giudizio storico e nel riduzionismo biblico, offre un servizio alla mariologia ecumenica. Esso interpella i cattolici a interrogarsi sui propri presupposti (e non solo su quelli degli evangelici) e ad elaborare un discorso mariologico biblico (che esprima la «vera Maria»), ecclesiale (nel contesto delle altre donne credenti), pneumatologico (orientato alla presenza dello Spirito) e anzitutto cristocentrico: «Senza Cristo niente Maria, senza cristologia niente mariologia!».

#### E. *Approccio complessivo alla figura di Maria* (Max Thurian)

Al di là degli schemi rigidi si pone M. Thurian dopo aver percorso un diuturno cammino di riflessione intorno alla figura di Maria, lungo il quale si era già espresso nel rapporto della commissione *Faith and Order* sulla mariologia (1951) e nel noto libro *Maria madre del Signore immagine della Chiesa* (1962). In un articolo del 1982 il teologo di Taizé offre un triplice contributo di ordine metodologico, contenutistico e culturale.

a. Per avvicinare la persona di Maria e la sua funzione nella storia della salvezza esistono 3 modi diversi:

— l'approccio esegetico e storico è necessario ed importante ma rischia di far rinchiudere la Madre di Gesù nel passato. Bisogna invece tener conto che

«Maria, la cui storia ci testimonia che essa è stata la Madre del Signore, vive oggi nella comunione dei santi; poiché possiede questa esistenza attuale, essa è in relazione con la vita della Chiesa e la vita di fede dei cristiani»<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 26-28.

<sup>42</sup> M. THURIAN, *Figura, dottrina e lode di Maria nel dialogo ecumenico*, in *Il regno/documenti* 28 (1983) 7, p. 245. L'articolo porta la data del 3-6-1982.

— la riflessione *dogmatica* è indispensabile per precisare la relazione di Maria con Cristo, ma se si isola incorre nel

«pericolo di far apparire sia Cristo che Maria come personaggi di un mito irreali. È come se Gesù e sua Madre fossero usciti dalla storia e fossero diventati dei temi di una verità razionale e finalmente senza relazione con la vita»<sup>43</sup>.

— la visione *contemplativa* o spirituale è un modo vivificante che supera lo storicismo e la mitologia:

«Si tratta di incontrare la persona di Gesù e quella di sua Madre nella celebrazione liturgica, nelle feste, nelle rappresentazioni iconografiche o nella preghiera silenziosa»<sup>44</sup>.

Anche in questo approccio è in agguato un pericolo: il sentimentalismo. Pertanto — conclude Thurian —

«ci vuole un equilibrio tra il procedimento esegetico, quello dogmatico e quello contemplativo. È solo nell'equilibrio di queste tre vie che noi possiamo sperare di incontrare in modo sano la persona di Maria, Madre del Signore, Madre di Dio, figura della Chiesa-madre e nostra madre spirituale»<sup>45</sup>.

b. Ulteriori passi nel dialogo ecumenico su Maria sono compiuti da Thurian quando evidenzia i nessi tra Bibbia e tradizione e rifiuta l'idea della Scrittura «isolata»<sup>46</sup>. Ciò gli permette di asserire:

«Nel campo della dottrina e della pietà mariana, bisogna essere attenti a tutto ciò che lo Spirito Santo ha permesso alla Chiesa di approfondire riguardo alla persona e al ruolo di Maria, nella storia della salvezza e nella vita dei cristiani. La tradizione ci riconduce agli sviluppi dell'intelligenza del cuore, che non devono essere dimenticati, nella misura in cui sono un approfondimento della verità iniziale su Maria, contenuta nella Parola di Dio, attestata dalla Scrittura»<sup>47</sup>.

Ricuperati potenzialmente gli sviluppi mariologici ecclesiali, Thurian armonizza grazia e libertà nella Theotokos, che va conside-

<sup>43</sup> *Ivi.*

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 246.

<sup>45</sup> *Ivi.*

<sup>46</sup> M. THURIAN cita il seguente brano della conferenza ecumenica di Montréal (1963): «Noi possiamo dire che esistiamo come cristiani per la tradizione del vangelo (la *paradosis* del kerigma), attestata dalla Scrittura e trasmessa nella Chiesa e attraverso di essa, per la potenza dello Spirito» (*ivi*, p. 246).

<sup>47</sup> *Ivi.*

rata «una vera madre umana, non solamente uno strumento che permetta l'apparizione di Dio sulla terra». Senza dubbio in Maria ci è ricordato che «non sappiamo né possiamo niente se non attraverso la pura grazia di Dio ricevuta con fede». Tuttavia, poiché «la gloria di Dio non si costruisce sulle rovine dell'umanità o l'annientamento dell'uomo», in Maria ci viene significato che Dio attende la nostra risposta di creature e ci ristabilisce nella nostra dignità<sup>48</sup>.

Con queste prospettive il dialogo è condotto sugli stessi presupposti teologici (problematica della Scrittura-tradizione, grazia-libertà, Dio-uomo...), dalla cui soluzione dipende in gran parte il contenziioso ecumenico circa Maria.

c. Infine, scendendo nel campo del culto, M. Thurian distingue «cinque forme di preghiera mariana»:

«(...) la *memoria*, in cui si ricorda nella preghiera la certezza che Maria è vivente in Cristo e l'esempio che ha lasciato alla Chiesa; (...) il *ricordo dell'intercessione* di Maria che, in comunione con il Cristo, nostro mediatore e intercessore, prega il Padre per la Chiesa e le necessità degli uomini; (...) qualche discreta *acclamazione* che costituisce la terza forma liturgica della preghiera mariana: 'Ave, Maria... Ave, sancta parens... beata es, Virgo Maria...' oppure, nelle litanie dei santi: 'Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis'; (...) la *domanda di intercessione* che si indirizza direttamente a Maria; (...) infine la *richiesta diretta* di una grazia domandata a Maria»<sup>49</sup>.

Mentre le prime tre forme sono ritenute necessarie, le ultime due sono da situare nell'ambito della libertà cristiana.

Anche le icone contribuiscono a rendere la pietà mariana un incentivo per la contemplazione, sicché «bisognerebbe incoraggiare la collocazione di una bella icona della Vergine Maria Madre di Dio in ogni Chiesa»<sup>50</sup>.

Con queste prospettive Max Thurian getta un ponte con le antiche Chiese d'oriente e d'occidente.

### 3. IN ZONA ANGLICANA

Da parte degli anglicani si procede verso un'intesa riguardo a Maria mediante iniziative degne di rilievo. Nel 1967 il laico cattolico

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 247 e 249.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 250.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 249. Recentemente M. Thurian è entrato nella Chiesa cattolica ed è stato ordinato presbitero.

Martin Gillet (1902-1980) fonda la *Società ecumenica della beata Vergine Maria*, che accoglie anche parecchi teologi anglicani e promuove incontri ecumenici. I principali contributi di questi incontri sono raccolti, secondo le tematiche ecumenica, biblica, teologica, storica, devozionale, nel volume *Mary's Place in Christian Dialogue*<sup>51</sup>.

Importante per serietà di impostazione e apertura ecumenica è l'opera di J. de Satgé *Mary and the Christian Gospel*, che «rappresenta un perfetto ripensamento di tutto il tema mariologico dal punto di vista genuinamente evangelico ed è estremamente penetrante e originale» (E. L. Mascall). Lo scopo dell'opera è così riassunto dall'autore:

«Questo libro è stato scritto nel tentativo di trovare un atteggiamento verso la madre del Signore che includa l'essenza dell'insegnamento cattolico e nello stesso tempo faccia giustizia alle aspirazioni centrali della cristianità evangelica»<sup>52</sup>.

Dopo aver trattato di Maria in relazione a Cristo e al popolo di Dio, de Satgé suggerisce alcuni impegni richiesti dalla realtà della vita cristiana ecumenica.

Prima di tutto occorre controllare e vincere le emozioni rifacendosi ai principi teologici:

«Dobbiamo smettere di considerare la mariologia come una riprovevole deviazione dall'ortodossia del Vangelo; essa è piuttosto una legittima conseguenza del Vangelo»<sup>53</sup>.

Bisogna poi ritornare alla vera teologia superando le polemiche che ne offuscano la ricerca: non basta un semplicistico ritorno alla Bibbia, ma bisogna studiare lo sviluppo della verità (e falsità) lungo la tradizione. Ciò porterà comunque a «un riconoscimento più pieno del posto della Maria del Vangelo». Tenendo conto che Maria è «madre del popolo del suo Figlio», si potrebbe infine — come dice il prof. Maquarrie — «abbandonare i nostri atteggiamenti negativi ver-

<sup>51</sup> AA.VV., *Mary's Place in Christian Dialogue. Occasional Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin 1970-1980*, Middlegreen, St Paul Publications, 1982, pp. XVI-281.

<sup>52</sup> J. DE SATGÉ, *Mary and the Christian Gospel*, London, SPCK, 1979 (1ª ed. 1976), p. 130, uscito in edizione americana con il titolo *Down to Earth: the New Protestant Vision of the Virgin Mary*, Wilmington, Consortium Books, 1976, p. 164. Cfr. lo studio del cattolico A. LUIS, *Cristologia y mariologia de un anglicano 'casi católico'*. John de Satgé y su «*Mary and the Christian Gospel*», in *Estudios marianos* 47 (1982) pp. 193-233. J. De Satgé è morto nel 1984.

<sup>53</sup> J. DE SATGÉ, *Mary and the Christian Gospel*, o.c., p. 131.

so Maria e unirci ai nostri confratelli cattolici (ed al Nuovo Testamento) in una lieta Ave Maria».

In realtà, «allargare il repertorio di culto fino ad includervi le comuni forme cattolico-romane» è la strada presa dal movimento anglo-cattolico più avanzato.

Il rapporto finale della commissione anglicano-romana cattolica contiene una pagina riguardante i dogmi mariani che va riferita integralmente:

«Un simile approccio è illustrato dalla reazione di molti anglicani alle definizioni mariane, che costituiscono gli unici esempi di dogmi promulgati dal vescovo di Roma al di fuori di un sinodo dal tempo della separazione delle nostre due comunioni. Anglicani e cattolici possono trovarsi d'accordo in molta parte di verità che questi due dogmi intendono affermare.

Siamo d'accordo che non ci può essere che un solo mediatore tra Dio e l'uomo, Gesù Cristo, e rifiutiamo ogni interpretazione del ruolo di Maria che oscuri una tale affermazione.

Siamo d'accordo nel riconoscere che la comprensione cristiana di Maria è inseparabilmente legata alle dottrine di Cristo e della chiesa.

Siamo d'accordo nel riconoscere la grazia e la vocazione unica di Maria, madre del Dio incarnato (*Theotokos*), nell'osservare le sue festività e nell'attribuirle l'onore nella comunione dei santi.

Siamo d'accordo che essa è stata preparata dalla grazia divina a essere la madre del Redentore, dal quale essa stessa fu redenta e introdotta nella gloria. Inoltre siamo d'accordo nel riconoscere in Maria un modello di santità, di obbedienza e fede per tutti i cristiani.

Accettiamo che è possibile guardare ad essa come a una figura profetica della chiesa di Dio, sia prima che dopo l'incarnazione.

Tuttavia i dogmi dell'immacolata concezione e dell'assunzione suscitano un problema speciale per quegli anglicani che non ritengono che le precise definizioni espresse da questi dogmi siano sufficientemente sostenute dalla Scrittura. Per molti anglicani l'autorità d'insegnamento del vescovo di Roma, indipendente da un concilio, non è raccomandata dal fatto che, mediante essa, queste dottrine mariane furono proclamate come dogmi vincolanti per tutti i fedeli. Gli anglicani desiderano anche chiedere se, in un'eventuale unione fra le due chiese, sarà ad essi richiesto di sottoscrivere a tali definizioni dogmatiche. Una conseguenza della nostra separazione è stata la tendenza sia degli anglicani che dei cattolici romani di esagerare la importanza dei dogmi mariani in sé, a spese di altre verità più strettamente correlate con la fondazione della fede cattolica»<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Commissione anglicana — cattolica romana, *Rapporto finale*, in *Il regno/documenti* 27 (1982) n. 9, pp. 287-288.

Come si può notare la difficoltà anglicana non proviene tanto dai contenuti delle definizioni mariane quanto dal modo autoritativo e vincolante con cui essi vengono proposti. È fattore di unità il molteplice «siamo d'accordo» riguardante la mediazione di Cristo, il ruolo subordinato di Maria, il legame di Maria con il mistero di Cristo e della Chiesa, la grazia e vocazione unica della Theotokos che legittima l'onorarla e celebrarla, la sua partecipazione speciale alla redenzione e alla gloria, la sua esemplarità per tutti i cristiani.

## II. Alcuni punti d'incontro nel dialogo ecumenico su Maria

Accanto ad altri temi affrontati sporadicamente<sup>55</sup>, quelli più scabrosi della *mediazione* e del *culto*, sono stati oggetto di dibattito e di intesa tra rappresentanti di varie confessioni.

### 1. MEDIAZIONE DI MARIA

Tale tema, che aveva subito alterne vicende a partire dal movimento per la sua definizione dogmatica promosso dal card. Mercier († 1921) fino al dibattito del concilio Vaticano II e alla sua posizione cauta a suo riguardo, ricompare nel 1974 con il testo-base del pastore calvinista H. Chavannes sulla mediazione di Maria e la dottrina della partecipazione<sup>56</sup>.

L'interpretazione dell'*unus Mediator* — constata Chavannes — è differente per i cattolici e i protestanti: i primi ritengono che l'unica mediazione di Cristo non è oscurata o diminuita dalla missione materna di Maria (LG 60), mentre per i secondi essa esclude ogni altra mediazione.

Tale diversità dipende da «differenti atteggiamenti metafisici», che per i cattolici sono costituiti dalla dottrina della *partecipazione*, secondo cui esiste differenza radicale e insieme somiglianza tra Dio e

il mondo. La creatura agisce, ma senza entrare in concorrenza con Dio da cui dipende e dista infinitamente. Alla stessa unica mediazione di Cristo — secondo S. Tommaso — si può partecipare in modo *dispositivo* o *ministeriale* (S.T. III, 26, 1). A Maria si può dunque applicare una mediazione in senso analogico, cioè partecipata, dipendente e orientata a quella dell'unico Mediatore.

Il presupposto metafisico protestante è il *nominalismo* che riducendo l'analogia a una distinzione di ragione, mette Dio e l'uomo sullo stesso piano d'azione, dunque in concorrenza poiché «se la cooperazione tra l'uomo e Dio è dello stesso ordine, è evidente che l'azione di Dio nell'uomo diminuisce la parte di costui». In pratica si dovrebbe — conclude Chavannes — ritornare al concetto tomistico di partecipazione per superare l'opposizione nel concepire la relazione dell'uomo con Dio.

Il testo di Chavannes ha ricevuto l'accordo formale del cattolico S. C. Napiórkowski in nome dei simboli di fede del primo protestantesimo (*Confessio augustana, Liber concordiae...*), che ammettono nelle cose e nelle persone una mediazione salvatrice, ma «in Cristo»<sup>57</sup>. Anche R. Laurentin sottoscrive alla proposta di Chavannes riconoscendo che «la chiave delle divergenze e scompiglio attuali è dovuta ai presupposti filosofici» e al mettere in forse «la filosofia della partecipazione». Egli non si lega tuttavia alla nozione di «mediazione», che essendo «polivalente, sottile e piena di tranelli, richiede di essere usata con la massima circospezione»<sup>58</sup>.

Mentre l'anglicano E. L. Mascall si dichiara «in accordo virtualmente completo» con le vedute di Chavannes<sup>59</sup>, da parte protestante si levano voci di riserva o di critica radicale<sup>60</sup>. H. Düfel ribadisce la posizione protestante nei seguenti principi:

- « 1. Una dottrina circa la mediazione di Maria non ha nessun fondamento sufficiente nella sacra Scrittura.
2. Le implicazioni filosofiche della fede non possono essere decisive per la possibilità o no di una dottrina sulla mediazione di Maria.

<sup>55</sup> È da ricordare la proposta del principio kenotico come base della mariologia avanzata dal presbiteriano S. BENKO, *A new Principle of Mariology: the kenotic Motiv*, in AA.VV., *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Hamburg, H. Reich Verlag, 1967, p. 259-272 (cfr. la critica di J. M. ALONSO, *Un nuevo principio de mariologia protestante: el motivo kenótico*, in *Ephemerides mariologicae* 19 (1969) pp. 341-352). Per altre informazioni cfr. gli articoli di E. L. MASCALL, W. BOROWSKY, H. CHAVANNES in *Enciclopedia mariana posconciliar*, o.c., pp. 247-262.

<sup>56</sup> H. CHAVANNES, *La médiation de Marie et la doctrine de la participation*, in *Ephemerides mariologicae* 24 (1974) pp. 29-38.

<sup>57</sup> S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Mediatio ad - mediatio in. Quelques remarques sur la symbolique protestante*, *ivi*, pp. 119-125.

<sup>58</sup> R. LAURENTIN, *Observations sur le papier d'Henry Chavannes*, [...], *ivi*, pp. 143-145.

<sup>59</sup> E. L. MASCALL, *Some Comments on Dr. Henry Chavannes's Paper*, [...], *ivi*, p. 369.

<sup>60</sup> Cfr. S. BENKO, *The H. Chavannes' article*, *ivi*, pp. 269-274 (sposta la discussione sul magistero); W. BOROWSKY, *Stellungnahme zum 'Master-Text' von Pastor H. Chavannes*, *ivi*, pp. 337-346 (posizione più articolata).

3. Dalle due frasi risulta che soltanto la mediazione di Gesù Cristo è causa prima dell'evento salvifico (1 Tm 2,5)<sup>61</sup>.

Il tema della mediazione è stato oggetto di vari studi<sup>62</sup> e anche del II simposio mariologico internazionale (Roma 1978), in cui il ruolo di Maria è stato interpretato in dimensione storico-culturale ed espresso in termini di «presenza»<sup>63</sup>. È un cammino aperto, da percorrere insieme con tutte le confessioni cristiane, in vista di un accordo più profondo, già realizzato da alcuni loro rappresentanti nel VII congresso mariologico internazionale (Roma 1975)<sup>64</sup>.

## 2. POSTO DI MARIA NEL CULTO CRISTIANO

Il contributo più valido su questo tema di ordine più vitale che speculativo è offerto dai congressi mariologici internazionali di Saragozza (1979) e Malta (1983). Il primo — come osserva C. Pozo — affronta il problema terminologico tenendo conto che «l'uso della parola *culto*, riferita a una creatura come Maria, suscita grosse difficoltà psicologiche in non pochi cristiani separati»<sup>65</sup>. Perciò i 22 firmatari della dichiarazione ecumenica di Saragozza preferiscono parlare di «fatti nei quali si manifesta l'atteggiamento culturale» (n. 5).

Quanto agli atteggiamenti fondamentali di lode, imitazione, venerazione e invocazione di Maria, il testo si esprime in senso articolato, ma generalmente positivo:

<sup>61</sup> H. DÜFEL, *Die Mittlerschaft Marias und die Lehre von der Anteilnahme*, ivi, p. 137.

<sup>62</sup> Cfr. A. RIVERA, *Boletín bibliográfico sobre la mediación*, ivi, pp. 449-470.

<sup>63</sup> Cfr. gli articoli di R. LAURENTIN, S. M. MEO, S. DE FIORES... negli atti del simposio: *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Roma-Bologna, Edizioni dehoniane-Marianum, 1979.

<sup>64</sup> Della dichiarazione ecumenica riferiamo i primi due punti che sono i più pertinenti per il nostro tema della mediazione: «1. Il faut retenir comme dogme de foi que le seul médiateur entre Dieu et les hommes est l'homme Jésus-Christ (1 Tm 2,5). Le Christ unit en sa personne la divinité et l'humanité. La médiation du Christ consiste en la Rédemption, la pacification entre Dieu et les hommes. Ainsi, il appartient au Christ d'être notre médiateur irremplaçable.

2. Dieu a voulu associer à divers degrés à l'oeuvre de la Rédemption des collaborateurs créés, parmi lesquels la Vierge Marie a une dignité et une efficacité exceptionnelles» (cfr. *La documentation catholique* n. 1678 (1975), p. 551).

<sup>65</sup> C. Pozo, *Due importanti dichiarazioni ecumeniche mariane*, in *La Civiltà cattolica* 1984, I, p. 366.

« 1. Noi riconosciamo in comune che ogni lode cristiana è lode di Dio e del Cristo. Se lodiamo i santi, e in particolare la Vergine Maria come Madre di Dio, questa lode è fatta essenzialmente alla gloria di Dio che 'glorificando i santi, corona i propri doni' (Prefazio latino dei santi). Questa lode si esprime nella liturgia, negli inni e nella vita dei fedeli. Ciò corrisponde alla parola del Magnificat: 'Tutte le generazioni mi chiameranno beata'. La pratica della lode alla Madre di Dio è divenuta una questione di attualità per tutti i cristiani.

2. Noi consideriamo elemento comune alle tradizioni delle nostre Chiese, nei riguardi di Maria, l'importanza dell'imitazione. E riconosciamo, secondo quanto è detto in particolare nel Magnificat, che Maria appare come l'umile e veramente santa serva della volontà di Dio. Questa imitazione comporta in modo speciale il senso evangelico della povertà davanti a Dio. L'atteggiamento spirituale di Maria fu la sua risposta piena alla parola di Dio, e così ella è divenuta un tempio dello Spirito Santo, che ha compiuto in lei l'Incarnazione del Figlio di Dio (Lc 1,35-38).

3. Questa venerazione della Madre di Dio praticata nelle nostre Chiese sotto le diverse forme già menzionate non è mai l'adorazione, che è dovuta solo a Dio. Le distinzioni del secondo Concilio di Nicea tra adorazione di Dio e venerazione dei santi (*proskynesis latreutikè e proskynesis timetikè*) restano in ogni caso vitali per tutti.

4. Il problema dell'invocazione di Maria e della sua intercessione è stato esaminato di nuovo in questo Congresso. Noi lo abbiamo considerato sullo sfondo della comunione dei santi. Così come un cristiano può e deve pregare per gli altri, allo stesso modo noi pensiamo che i santi che hanno già raggiunto la pienezza del Cristo e tra i quali Maria occupa il primo posto, possono pregare e pregano per noi peccatori che sulla terra lottiamo e soffriamo. In questo, la mediazione una e unica del Cristo non viene messa in discussione. Resta da chiarire il significato dell'invocazione diretta dei santi, che vivono in Dio, invocazione che non è praticata da tutte le Chiese»<sup>66</sup>.

A Malta (1983) si è compiuto un ulteriore passo verso una pietà mariana molto viva e inserita nella comunione con la liturgia celeste incentrata sull'Agnello. Maria continua in cielo nella comunione dei santi la preghiera che faceva nel cenacolo in attesa della Pentecoste (At 1,14).

Se «pregare Maria» cozza con l'*Apologia della Confessione augustana*, è possibile «pregare con Maria» — afferma la dichiarazione ecumenica di Malta nel suo brano centrale:

<sup>66</sup> Il testo completo della dichiarazione ecumenica di Saragozza è riportato nella stessa rivista, pp. 375-377.

«All'interno di questa dottrina sulla comunione dei santi si comprende il posto che corrisponde a Maria Madre di Dio. È appunto la relazione a Cristo che nella comunione dei santi le conferisce un ruolo singolare d'ordine cristologico. Inoltre la preghiera di Maria per noi va considerata nel contesto culturale di tutta la Chiesa celeste descritto nell'Apocalisse, al quale la Chiesa terrena vuole unirsi nella sua preghiera comunitaria. Maria prega all'interno della Chiesa, come ha fatto una volta nell'attesa della Pentecoste (cfr. At 1,14). Quali che siano le nostre differenze confessionali, non c'è nessun motivo che impedisca di unire la nostra preghiera a Dio nello Spirito Santo con quella della liturgia celeste, e specialmente con quella della Madre di Dio»<sup>67</sup>.

Il tema dell'atteggiamento da assumere riguardo a Maria ritorna in altri incontri ecumenici, per esempio in quelli promossi dal S.A.E. (segretariato attività ecumeniche) a Roma nel 1980-1981. Le conferenze e meditazioni bibliche di esperti ebrei, cattolici, ortodossi, anglicani e protestanti sono confluiti nel libro *Maria nella comunità ecumenica*, che termina con una conclusione congiunta del valdese R. Bertalot e del cattolico S. De Fiores. In essa si constata l'utilità di questi incontri per far cadere tanti diaframmi dovuti a ignoranza o polemica<sup>68</sup> ed emerge l'esistenza di una zona di consenso così riassunta:

«Si tratta almeno di quattro punti: 1. *Primato di Cristo* e priorità del discorso cristologico su quello di Maria. Ciò significa che oggi le Chiese, in sintonia con la comunità delle origini, preferiscono partire dal mistero di Cristo per scoprire il ruolo di Maria nella salvaguardia della gerarchia dei valori ('In Cristo Maria'), piuttosto che muovere da Ma-

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 378.

<sup>68</sup> «Innanzitutto cadono tanti pregiudizi o falsi giudizi circa l'atteggiamento verso Maria nelle varie confessioni. Quanti pensano, per esempio, che la Vergine di Nazareth sia ritenuta un'adultera dalla tradizione ebraica, devono ricredersi, perché per essa Maria è stata una donna pura e religiosa, anche se vittima della violenza e dell'inganno. Quanti possono essere convinti che i protestanti sono 'nemici' della Madonna, si persuadono che anche i riformati guardano a Maria come a 'una parabola della Chiesa' e ad 'un esempio per la fede di tutti'. Coloro poi che immaginano il culto degli ortodossi verso la Theotòkos un'esuberanza dovuta a immoderato entusiasmo, devono riconoscere che esso è accuratamente inserito nell'economia della salvezza e nel culto liturgico per sua natura cristocentrico. Tutti inoltre possono appurare che «un'attenta reverenza verso la beata Vergine si accorda anche con la nobile e bella tradizione iconografica» della Chiesa anglicana, tradizione spesso sconosciuta. Infine quelli per i quali la Chiesa cattolica è attestata staticamente su posizioni massimaliste circa Maria prendono atto degli orientamenti del Concilio Vaticano II, che ha trattato di lei non separatamente ma 'nel mistero di Cristo e della Chiesa' e ne ha purificato la venerazione finalizzandola all'adorazione trinitaria» (*Maria nella comunità ecumenica*, Roma, Edizioni monfortane, 1982, pp. 182-183).

ria per giungere a Cristo ('Per mezzo di Maria a Gesù'); 2. *Maria modello della Chiesa* nella sua vita di fede, di ascolto della Parola, di servizio del Signore, è riconosciuta in base alla testimonianza degli evangelisti; 3. *Maria è lodata* per le grandi cose operate da Dio in lei; e questo è fondato biblicamente; 4. Anche la *preghiera con Maria* non offre particolare difficoltà, essendo già testimoniata nella prima comunità cristiana»<sup>69</sup>.

### III. Bilancio e prospettive

Al termine di questo giro d'orizzonte ecumenico, anche se non esaustivo, (non abbiamo considerato gli accenni di dialogo ortodosso-cattolico), possiamo trarre alcune conclusioni, che ci fanno misurare il cammino percorso e si aprono ad ulteriori prospettive.

#### 1. RIAPPROPRIAZIONE ECUMENICA DI MARIA

L'uscita dal fissismo ha condotto ad una *visione nuova dell'approccio mariano*. Ci si convince che occorre superare pregiudizi, riscoprire la propria e altrui tradizione, percorrere le vie biblica, dogmatica, contemplativa<sup>70</sup>. Maturano così contemporaneamente due acquisizioni: esiste una «comunità ecumenica» fondata sul battesimo e la fede in Cristo (ciò rende inesatta e negativa l'espressione «fratelli separati») e Maria fa parte di tale comunità. Si comprende cioè che Maria «non è solo cattolica ma anche evangelica», quindi si procede ad una «riappropriazione» ecumenica di lei.

#### 2. DALLA «MARIA-EULOGIA» ALLA «MARIALOGIA»

Si raggiungono nuove *zone di convergenza* a cominciare dalla «maria-eulogia», ossia della lode o benedizione di Maria ormai da accogliere sulla base biblica di Luca 1,48. Tale movimento eulogico nei

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>70</sup> L'incontro metodologico non è più all'insegna della rigidità: mentre la richiesta più frequente fatta ai cattolici era di adottare con coerenza il metodo storico-critico per eliminare ogni superstizione dal culto di Maria, oggi si apre la razionalità protestante alla simbolica e poetica (J.- P. Gabus).

<sup>71</sup> Tipica è l'espressione del nuovo *Codice di diritto canonico* che, invece di «fratelli separati», parla dei «fratelli che non sono nella piena comunione con la Chiesa cattolica» (can. 383).

riguardi di Maria non è esclusivo delle Chiese evangeliche; nella sua impostazione tocca in primo luogo i cattolici, che sono invitati a inserire il rapporto eulogico mariano nel contesto dell'intercessione di Cristo e della comunione dei santi. Come ha notato la dichiarazione ecumenica di Saragozza (1979), la lode di Maria si esprime nell'imitazione, venerazione o anche invocazione, in quanto atteggiamenti radicalmente diversi dall'adorazione riservata a Dio solo. Non solo viene accolta la Maria biblica, come Madre credente di Gesù, ma si opera un certo ricupero della Maria dogmatica almeno come possibile sviluppo legittimo di una data tradizione (Borowsky, Anglicani, Gabus...). Più recentemente il dialogo si è concentrato sulla Maria celeste, ossia sulla sua situazione attuale di comunione eterna con Cristo e di influsso materno sulla Chiesa pellegrinante. In genere i protestanti fanno difficoltà ad ammettere la realtà viva e operante di Maria glorificata, in base alla teoria del «sonno» dei defunti tra la morte e la risurrezione: «Il cattolico afferma che, per lui, Maria vive; l'evangelico, invece, dichiara che per lui Maria è morta ed è nascosta, presso Dio»<sup>72</sup>. Il teologo calvinista H. Ott compie un cammino di avvicinamento, in quanto non solo ritiene superato l'ostacolo secondo cui Maria farebbe concorrenza all'unico Mediatore, ma è convinto che l'amore non si interrompe con la morte, sicché è possibile un ricordo dei defunti che «confini con il dialogo»<sup>73</sup>. Questo vale anche per Maria, con la quale si può realizzare una comunione vitale da parte dell'intera comunità salvifica<sup>74</sup>.

### 3. ATTENZIONE AI PRESUPPOSTI

Si ricorda il discorso circa Maria con i *presupposti delle teologie confessionali* pervenendo ad una interpretazione più accettabile della figura della Madre di Gesù. L'affermazione della libertà dell'uomo sotto l'azione prioritaria e trascendente della grazia, facilita la comprensione di Maria come tipo non passivo della risposta di fede alla Parola. La concezione della «sola Scrittura» non nel senso di «isolata», spinge a scoprire la presenza viva di Maria sulla tradizione storica della Chiesa. Riservando a Cristo il ruolo fondante e normativo

<sup>72</sup> *Katholische Marienverehrung respektieren*, in *Ökumenische Mitteilungen* 67 (1987) p. 19.

<sup>73</sup> OTT H., *Steht Maria zwischen den Konfessionen?: In necessariis unitas*. Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, edités par R. STAUFFER, Paris 1984, pp. 305-319.

<sup>74</sup> Cfr. F. COURTH, S.A.C., *La tensione ecumenica della «Redemptoris Mater»*, in AA. VV., *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali*, Roma, PAMI, 1988, pp. 169-172.

dell'esistenza cristiana, non è illegittimo riconoscere a Maria, nel contesto della «nube dei testimoni», un compito *illustrativo e tipico* dell'opera dell'Onnipotente.

Nello stesso tempo, il discorso si sposta sui condizionamenti culturali onde appurare quando essi neutralizzano o incarnano i contenuti evangelici circa Maria.

### 4. PRONUNCIAMENTI UFFICIALI E CONSENSO POPOLARE

Nonostante il persistere di una reciproca ignoranza tra quanti si pronunciano sul tema Maria-ecumenismo, il dialogo avanza in incontri particolari di vario livello. Il pericolo attuale è che esso si chiuda nel recinto di alcuni specialisti e pionieri. Occorre procedere verso l'*ufficializzazione* e il *consenso popolare* ecclesiale. Ogni incontro di sensibilizzazione, condotto nella verità e nell'amore, va incoraggiato in attesa che anche a livello ufficiale si giunga ad una profonda comunione, secondo un voto emerso nella XXIII settimana nazionale italiana:

«Persuasi della necessità del dialogo ecumenico in clima di rispetto e di preghiera, ci proponiamo di continuare sulla via del confronto delle varie confessioni cristiane su Maria strettamente congiunta al mistero di Cristo e della Chiesa. Auspichiamo che il Consiglio ecumenico delle Chiese affronti ufficialmente il tema della presenza di Maria nel mistero di Cristo, perché il consenso sulla Madre aiuti a raggiungere l'unità dei credenti voluta dal Figlio e testimoniata mirabilmente dalla comunità del cenacolo (cfr. Gv 17, 20-21; At 1,14)»<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. *Impegni conclusivi*, in AA.VV., *Maria nel cammino della Chiesa italiana. Atti della XXIII Settimana mariana nazionale*, in *La Madonna* 23 (1984) 5-6, p. 148.