

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

VERSO UNA NUOVA SINTESI MARIALOGICA

Se un dizionario è «un barometro dei tempi», in quanto sono sue funzioni registrare, testimoniare, fare il punto della situazione, ci pare che tali compiti siano assolti in tema mariano dal *Nuovo dizionario di mariologia* uscito in prima edizione nell'ottobre 1985¹.

I. Il «Nuovo Dizionario di Mariologia» alla confluenza degli sviluppi mariani post-conciliari

A 20 anni di distanza dalla promulgazione della costituzione *Lumen gentium* (21-11-1964) è sembrato giungere il momento opportuno per presentare i risultati degli studi mariologici condotti in campo biblico, liturgico, patristico, ecumenico e antropologico. Il Nuovo dizionario, maturato nell'ambito della Facoltà teologica Marianum e delle Edizioni Paoline, intende vincere la persistente disinformazione circa le recenti ricerche mariologiche e proporre un'immagine di Maria fedele alla rivelazione biblica e insieme rispondente alle esigenze degli uomini e delle donne del nostro tempo.

In realtà, il *Nuovo dizionario di mariologia* non solo colma una lacuna², ma si presenta come un *carrefour*, un punto di incrocio delle

¹ *Nuovo dizionario di mariologia* (a cura di S. DE FIORES e S. MEO), Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1985, pp. XXVIII-1560 [Citeremo l'opera con la sigla NDM]. Esso è redatto da un'équipe di 63 specialisti. Traduzione spagnola ampliata: Madrid, Ediciones paulinas, 1988, pp. 2127.

² Nella Presentazione (pp. VII-VIII) i direttori espongono la collocazione del NDM tra le opere simili del presente e del passato: «L'iniziativa di raccogliere secondo l'ordine alfabetico tutto quanto riguarda la Vergine non è nuova. Il Seicento conosce l'*Alphabetum marianum* di DIEGO DEL CASTILLO (Lione 1669) e di EMANUELE DI GESÙ MARIA (Napoli 1691), come pure il *Nomenclator marianus* di TEOFILO RAYNAUD (Lione 1639), l'*Encyclopaedia mariana* di PIERFRANCESCO PASSERINI (Piacenza 1665) e la celebre *Polyanthea mariana* di IPPOLITO MARRACCI (Colonia 1683).

All'inizio del nostro secolo troviamo il *Dictionarium marianum* (Roma 1901) del cardinale VIVES, una raccolta delle frasi di padri o scrittori ecclesiali riguardanti le prerogative di Maria a scopo ascetico. Seguono i 2 volumi del *Dizionario mariano* di ERMANN BELKESTER (Milano 1908-1909), «ossiano esempi, riflessioni, sentenze, ricavate dai più celebri autori che scrissero in onore di Maria vergine e ordinate per comodità degli oratori sacri in ordine alfabetico». Come si vede, siamo lontani da un

tre vie percorse dalla mariologia contemporanea: la *via conciliare del rinnovamento*, che rivede i clichés dell'immagine di Maria alla luce della Parola di Dio e in armonia con l'intero arco della teologia; la *via complementare del ricupero*, che sviluppa temi rimasti quasi nell'atrio del Vaticano II, come Maria e lo Spirito Santo, la Madonna nella pietà popolare e nella spiritualità cristiana; la *via inedita del confronto culturale*, che si misura con l'estetica teologica e la teodrammatica (H. U. von Balthasar), con l'antropologia e i problemi del nostro tempo per scoprire come Maria, tutt'altro che «palla di piombo al piede», come pensa qualche femminista, è una risposta liberatrice e promozionale, un rimedio alla crisi dell'idea di Chiesa, della morale, della donna. Proprio questa triplice strada sfocia nel *Nuovo dizionario di mariologia*, che mentre sintetizza i nuovi contributi e recupera i temi tradizionali, è una finestra aperta sul mondo attuale. In esso, infatti, non si trovano soltanto voci dogmatiche o culturali, ma anche lemmi che interessano le scienze e le arti (antropologia, psicologia, sociologia, arte, cinema, letteratura, musica, stampa) e perfino le varie categorie nelle diverse fasi della vita (bambini, anziani, giovani, famiglia, donna, laici, sacerdoti, vita consacrata).

1. TRE CONNOTATI:

Le caratteristiche del NDM, che lo distinguono da altri lavori analoghi, sono le tre seguenti:

«A. *Prospettiva storico-salvifica*. Dopo il cap. VIII della costituzione *Lumen gentium* del concilio Vaticano II, che ha inserito deliberatamen-

approfondimento sistematico: le singole voci si limitano a raccogliere acriticamente e con fine devozionale le affermazioni più incisive riguardanti Maria. Esistono grandi collezioni, come la *Summa aurea* in 13 volumi del BOURASSÉ (Parigi 1866) o gli importanti studi raccolti negli 8 volumi *Maria* a cura di HUBERT DU MANOIR (Parigi 1949-1971), che però non seguono l'ordine alfabetico; lo stesso vale per l'*Enciclopedia mariana 'Theotócos'* a cura di RAIMONDO SPIAZZI (Genova-Milano 1954) e per la più recente *Enciclopedia mariana posconciliar* diretta dalla Società mariologica spagnola (Madrid 1975).

Restano pertanto in campo, nella nostra prospettiva, solo il *Lexikon der Marienkunde* (Ratisbona 1957-1967), opera di vasto respiro ma ferma per lungo tempo al primo volume; il *Dizionario di mariologia* del benemerito GABRIELE ROSCHINI (Roma 1960) e *Theotókos. A theological Encyclopaedia of the Blessed Virgin Mary* (Wilmington 1982) di MICHAEL O'CARROLL: ambedue libri di notevole valore e ricchi di informazioni, ma d'impostazione classica e dovuti ciascuno ad un singolo autore. Quanto al *Piccolo Dizionario mariano 'Ecco tua Madre!'* (Roma 1981; edizione originale francese 1979), esso si pone a livello di prezioso sussidio pastorale senza pretese scientifiche».

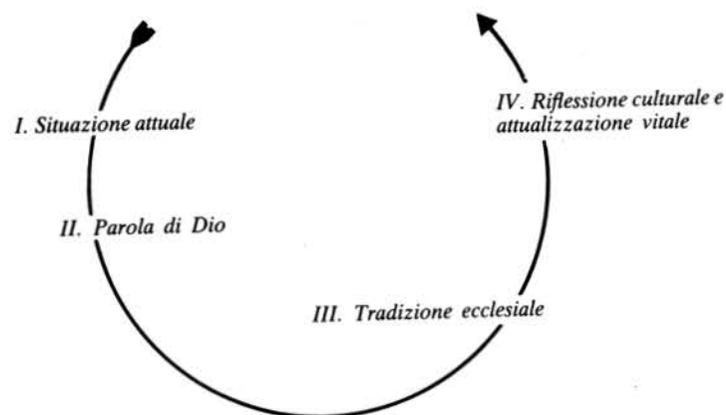
³ *Ivi*, pp. VIII-IX. Per illustrare la dinamica prescelta dal NDM, la Presentazione

te Maria 'nel mistero di Cristo e della chiesa' quadro di riferimento per trattare di lei è la storia della salvezza. Va dunque abbandonata ogni presentazione autonoma e separata di Maria, che per sua natura rimanda invece al contesto globale della rivelazione e al tessuto integrale della vita cristiana. Nonostante l'apparato di un grosso volume interamente e in via diretta dedicato alla Vergine, la struttura interiore della trattazione è di tipo comunione e relazionale. Si coglie cioè Maria nei suoi nessi organici con il centro del piano salvifico, che è Gesù Cristo, e con i vari elementi ad esso collegati. Si è infatti convinti che solo inserendo organicamente la madre del Signore nel mistero cristiano se ne comprenderà la missione senza cedere a pericolose esagerazioni e a inopportuni minimismi.

B. *Trattazione approfondita e sintetica.* Senza eccedere in penose lungaggini il presente Dizionario opta per una limitazione numerica delle voci a completo vantaggio del loro approfondimento. Ci pare che il lettore d'oggi plachi la sua sete di conoscenza non dinanzi ad un cumulo di informazioni erudite, ma quando trovi un discorso coerente e denso di significato. Le singole voci si presentano pertanto come piccoli trattati, che riassumono il meglio della tradizione della chiesa e aprono varchi verso ulteriori riflessioni e attualizzazioni.

C. *Finalità vitale e impostazione teologico-pastorale.* Poiché la grande sfida lanciata dall'odierna cultura alla mariologia consiste nella presunta perdita di senso autentico della figura di Maria per gli uomini e le donne del nostro tempo, non è possibile attardarsi in sottigliezze dialettiche e perfino accademiche. Occorre misurarsi con i problemi del mondo attuale, utilizzando gli apporti sicuri delle scienze umane, adottare il linguaggio e le categorie correnti. In una parola, bisogna trattare 'responsabilmente della madre di Gesù in sintonia ed in analo-

ricorre al seguente diagramma:



gia con il mondo in cui oggi si parla di Cristo, di Dio' (A. Müller). Perciò il Dizionario adotta generalmente questo cammino: muove dalla cultura contemporanea e dalla vita odierna della chiesa con particolare attenzione al riferimento mariano, risale alla parola di Dio, attraversa la tradizione ecclesiale e ritorna all'oggi per una riflessione sistematica e una presentazione di Maria in chiave attualizzante e significativa».

2. IL CIRCOLO ERMENEUTICO

Senza pretendere di riassumere il NDM, ci limitiamo — seguendo il «circolo ermeneutico» suggerito dalla proposta di lettura sistematica — di rilevare alcuni apporti mariologici di ordine *metodologico, contenutistico e vitale*.

A. Situazione attuale della Chiesa e del Mondo circa Maria

Il NDM permette di cogliere innanzitutto il *clima dottrinale* aleggiante intorno alla mariologia. Dopo gli sviluppi codificati nei trattati o manuali scolastici, il fervore degli studi mariologici⁴ cede il posto alla contestazione⁵ e infine a una ripresa su nuove basi e con nuova impostazione. In realtà la teologia e la cultura contemporanea interpellano la mariologia al quadruplice inserimento nella storia della salvezza, nella teologia, nell'ecclesiologia e nella storia:

«La prima interpellanza, su cui convergono in pratica tutte le correnti teologiche, consiste nell'esigenza di un inserimento della mariologia in un contesto più ampio. È questo il correttivo più necessario alla mariologia manualistica pre-conciliare, che tendeva a seguire una

⁴ La voce *Mariologia/mariologia* del NDM, a firma di S. De Fiores, ricorda il numero elevato di tesi a soggetto mariano sostenute nelle facoltà teologiche: 84 in Italia nel periodo 1939-1948, 30 a Lovanio dal 1940-1945 (*ivi*, pp. 892 e 914).

⁵ La critica alla mariologia evidenzia in genere le carenze e gli errori in cui sono incorsi i trattati in argomento. «Ma almeno due altre contestazioni trovano appoggio presso noti autori: aver fatto della mariologia un duplicato o 'una specie di riedizione in formato ridotto della cristologia' e aver trasformato la mariologia in gnosi, in uno 'gnosticismo sentimentale e malsano' in cerca di 'definizioni accumulate di privilegi più o meno ben concepiti, con cui si vorrebbe porre Maria sempre più al di fuori della comune umanità cristiana» (*Ivi*, p. 892). Per quanto concerne i protestanti, si nota che «in genere i teologi della Riforma o tacciono di Maria o tendono a ravvisare nella mariologia una fatale deviazione dell'evangelo originario sotto le pressioni popolari e per effetto di un sincretismo tra fede pura e mitologia... Più recentemente, H. Cox ha sottolineato 'il ruolo tragicamente alienante e regressivo' della mariologia, che presentando una Maria regale benefattrice da cui bisogna aspettarsi ogni favore, resta 'una forma di seduzione, una manipolazione, calcolata, dello spirito'» (*ivi*, p. 893).

propria via di sviluppo additivo e unidirezionale senza badare sufficientemente alle connessioni con l'insieme della rivelazione. Il senso della globalità, fuori della quale non è possibile capire un fenomeno, la dottrina sulla gerarchia dei valori, il bisogno di una concentrazione cristologica, il ritorno alle origini bibliche costituiscono alcuni dei motivi che interpellano la mariologia...»⁶.

In pratica si guarda alla mariologia come ad una realtà in trasformazione, che dovrà mostrare un volto nuovo sullo sfondo della cristologia, ecclesiologia e antropologia o in un trattato mariologico rispondente alle esigenze conciliari di *Optatam totius*, n. 16 (trattato non esistente fino al 1985)⁷.

A livello di vita, i gruppi ecclesiali, siano essi associazioni mariane o movimenti di diversa denominazione, prima o poi «riscoprono la presenza e la devozione a Maria attraverso un'esperienza cristiana più fondata nella bibbia e più rispondente alle esigenze odierne»⁸. Soprattutto il popolo resta ancorato alla figura di Maria senza conoscere crisi o flessioni appariscenti:

«Si può affermare che Maria, oltre che ad essere annunziata nella Scrittura, presente nella tradizione della chiesa, presentata dal magistero, studiata nel suo mistero dai teologi, è anche vitalmente ed esperienzialmente assunta dai semplici, dal 'sensus fidelium'. Nel popolo non di rado c'è una certa enfaticizzazione, una sottolineatura del sentimento o la proiezione della propria situazione soggettiva; ma in fondo, per una via esistenziale, Maria dal popolo, pur senza essere definita, è incontrata ed è colta nel cuore del suo essere e della sua missione. I punti di partenza che aprono al 'Tu' di Maria sono ordinariamente i bisogni, i vuoti, le contraddizioni, le angosce dell'umano. L'approdo non è tanto in una proiezione vaga, compensativa, come dicono non poche letture riduttive del fenomeno della pietà popolare, ma è in un 'Tu' personale, vivo, presente, operante e percepito nel suo mistero»⁹.

⁶ *Ivi*, p. 894.

⁷ La voce *Mariologia/mariologia* fa il punto sulla controversa autonomia del trattato di mariologia (pp. 894-895) e sulla sua impostazione metodologica in cinque fasi secondo OT 16 (pp. 904-906). Riassumendo le interpellanze alla mariologia, si afferma che «la nuova trattazione su Maria dovrà ottemperare a questi postulati: a. inserimento organico e reintegrazione nella storia della salvezza e nel più ampio contesto teologico; b. 'mariologia dal basso' che privilegia gli aspetti storico-salvifici della vicenda evangelica di Maria nonché la presenza di lei nella fede e cultura del popolo cristiano; c. mariologia acculturata e aperta ai metodi ermeneutici attuali, comprese le vie simbolica ed estetica; d. mariologia significativa per il nostro tempo, libera da certi sospetti delle scienze antropologiche, inserita nella vita e promotrice dei valori umani e cristiani» (p. 896).

⁸ A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali*, in NDM, p. 983.

⁹ G. AGOSTINO, *Pietà popolare*, *ivi*, p. 1115.

Allargando l'orizzonte al campo ecumenico, la voce *Protestanti*, senza tacere le difficoltà persistenti per un dialogo ecumenico su Maria, indica una riscoperta della madre di Gesù nelle nuove forme di vita comunitaria:

«La composizione stessa della comunità è diventata uno stimolo a riaprire il dialogo sulle divergenze e a non rinviare oltre il discorso su Maria. Ricordiamo come esempio: le comunità di Taizé, nel settore riformato, la comunità delle Sorelle di Maria, nell'area luterana, e l'ordine dell'Agape e della Riconciliazione, nell'anglicanesimo»¹⁰.

L'oriente ortodosso, da parte sua, pur non coincidendo nell'impostazione mariologica con l'occidente («gli ortodossi intendono scagionarsi di voler fare mariologia»), ammette «l'idea d'un culto speciale e anche molto marcato riservato a Maria»:

«La devozione mariana nell'oriente cristiano rimane profondamente ed esclusivamente legata alla liturgia. La chiesa ha organizzato il culto alla Madonna inserendola nella messa, nell'ufficiatura settimanale, mensile e annuale in modo da riempire tutte le diramazioni del culto pubblico. La devozione privata stessa ricorre al ricco repertorio liturgico per esprimere la propria fede e la fiducia nella madre di Dio»¹¹.

La figura di Maria trascende il mondo cristiano; se «ha avuto finora un posto molto limitato nel dialogo ebrei-cristiani»¹²,

«si può affermare senza ombra di dubbio che la persona di Maria esercita una sorta di fascino su tutto il mondo dell'Islam, il quale, con i suoi ottocento milioni circa di seguaci, costituisce una delle maggiori religioni monoteiste del mondo ed è in continua espansione. I musulmani designano Maria con il nome coranico di 'Maryam' e spesse volte la dicono anche 'Sayyida', nome che significa Signora, Padrona, e corrisponde all'incirca al titolo di Madonna con cui è indicata in Italia e in Occidente»¹³.

Quanto al mondo laico, pur non affrontando direttamente il suo attuale riferimento a Maria, il NDM lascia trasparire la sua interpretazione naturalistica non sempre in chiave negativa¹⁴. Così la voce

¹⁰ R. BERTALOT, *Protestanti*, *ivi*, p. 1170. Cfr. anche G. CORR, *Anglicani*, *ivi*, pp. 39-50.

¹¹ G. GHARIB, *Oriente cristiano*, *ivi*, p. 1031.

¹² S. CAVALLETTI, *Ebrei*, *ivi*, p. 517.

¹³ G. GHARIB, *Musulmani*, *ivi*, p. 1002.

¹⁴ «Alcuni vedono all'origine del culto mariano la materializzazione di un bisogno incoscio ed istintivo di tenerezza, di affetto e di protezione, profondamente ra-

Psicologia, mentre è attenta a sottolineare come «la realtà personale e storica di Maria ha significato un richiamo grandioso per le energie archetipiche dell'inconscio collettivo», non manca di denunciare gli aspetti psicopatologici del riferimento a lei che «può prestarsi ad 'agire' la polarità negativa dell'archetipo femminile»¹⁵. Dal punto di vista *sociologico*, occorre tenere presente che le concezioni mariologiche «risentono più di quel che si possa pensare, delle situazioni storiche e delle mutazioni socio-culturali susseguitesi nell'era cristiana»; oggi si impone il superamento delle «vischiosità» o aderenze al passato e «una diversa lettura di Maria come donna non passiva, non oggetto, ma soggetto responsabile e forte»¹⁶.

B. *Maria alla luce della Parola di Dio.*

Questo secondo momento è imprescindibile, perché spetta alla Bibbia verificare, giudicare, purificare o sostenere la realtà ecclesiale del «fatto mariano». La prospettiva biblica caratterizza il NDM: non è casuale che la voce più ampia in assoluto (80 pagine) si intitoli *Bibbia* e sia stilata con cura da A. Serra, un attento esegeta che si è segnalato per i suoi contributi valorizzanti la lettura intertestamentaria. L'autore passa in rassegna gli agiografi che parlano della Madre di Gesù secondo l'ordine cronologico accettato dalla critica odierna: Paolo, Marco, Matteo, Luca, Giovanni, Apocalisse. Il bilancio circa

dicato nella psiche dell'uomo. Tale istinto troverebbe una giustificazione storica nel culto reso da molte antiche religioni ad una specie di dea-madre, come avveniva nelle religioni di Iside, di Cibele, di Astarte e di altre simili divinità.

Secondo le conclusioni dell'analisi marxista della storia dell'evoluzione sociale, il culto di una dea, madre degli dei e degli uomini, si sarebbe diffuso specialmente fra quei popoli pagani che erano maggiormente interessati dal fenomeno della schiavitù. Ciò spiegherebbe la presenza assai frequente di queste figure di dee-madri negli antichi popoli mediterranei, caratterizzati da un'accentuata mentalità schiavista.

Altri studiosi si fanno sostenitori della tesi freudiana di una devozione alla Madonna intesa come il risultato di un processo di sublimazione della femminilità e della sessualità. Oppure, seguendo più da vicino le tesi di C. G. Jung, vedono in Maria, vergine e madre, l'archetipo dello spirito di contemplazione, che costituirebbe il femminile insito in ogni uomo, quale elemento integrante e risanatore dei conflitti tra la coscienza e l'inconscio. Quindi al culto mariano viene attribuita una specie di funzione psicoterapeutica.

Evidentemente tali ed altre simili prospettive presuppongono il rifiuto di qualsiasi intervento del soprannaturale nella realtà e nella storia del nostro mondo e considerano l'esaltazione ed il culto della vergine Maria come una risultante di puri meccanismi culturali» (L. GAMBERO, *Culto*, *ivi*, p. 426).

¹⁵ L. PINKUS, *Psicologia*, *ivi*, pp. 1183-1186.

¹⁶ G. MATTAI, *Sociologia*, *ivi*, pp. 1318-1319. Cfr. anche M. X. BERTOLA, *Antropologia*, *ivi*, pp. 87-100.

la figura e missione della Vergine è altamente positivo, pur considerando i cosiddetti testi «antimariologici», che mostrano Maria nel suo cammino di fede e di rinuncia «alle sue vedute (umanissime, peraltro!) di madre secondo la carne»¹⁷:

«Fin dall'AT la figura e la missione di Maria sono avvolte dalla penombra degli oracoli profetici e delle istituzioni d'Israele. Alle soglie del NT, ella sorge sull'orizzonte della storia salvifica come sintesi ideale dell'antico popolo di Dio ('Figlia di Sion') e come madre del Cristo messia. E poi, a mano a mano che Cristo, 'sole di giustizia' (cf Mt 3,20), avanza sul firmamento dell'alleanza nuova, Maria ne segue la traiettoria come serva e discepola del suo Signore, in un crescendo di fede. Al punto di culminazione, che è il mistero pasquale, Cristo fa di sua madre la 'madre' di tutti i suoi discepoli di ogni tempo. Da quell'ora la chiesa apprende che Maria appartiene ai valori costitutivi del proprio *Credo*»¹⁸.

Gli apporti biblico-mariani del NDM non si lasciano facilmente riassumere: non solo si dovrebbero qui esaminare le voci complementari, come *Credente*, *Povera*, *Serva*, *Sapiente*, *Magnificat*, *Giuseppe*, ma quelle principalmente dogmatiche (*Madre di Dio*, *Vergine*, *Immacolata*, *Assunta*, *Madre nostra*...) o liturgiche (*Annunciazione del Signore*, ecc.), dove l'esegesi può addentrarsi nei testi biblici concernenti Cristo e in modo perspicuo anche sua Madre. Talvolta si scorge un'ermeneutica più attenta ad una lettura dei brani in contesto di globalità; per esempio, quando si inquadra l'Immacolata «nel disegno più vasto della storia della salvezza» e si vede in lei «il tocco perfetto di questa millenaria preparazione di Israele al suo messia», cioè la realizzazione del rinnovamento di Sion-Gerusalemme, della nuova creazione, della dimora di Dio nel tempio e della sposa immacolata¹⁹.

Un'ulteriore prospettiva ricca di promesse è quella accennata da A. Feuillet quando indica la storia della salvezza come luogo ermeneutico per la comprensione di Maria e viceversa:

«Chiunque voglia approfondire la dottrina mariana dal punto di vista biblico, non può farlo che attraverso un'esplorazione più estesa della storia della salvezza. Viceversa, chiunque voglia comprendere più a fondo la storia della salvezza, s'imbatte necessariamente nella madre del Redentore, unita con vincoli indissolubili al centro stesso della storia salvifica»²⁰.

¹⁷ A. SERRA, *Bibbia*, *ivi*, p. 237.

¹⁸ *Ivi*, p. 302.

¹⁹ A. SERRA, *Immacolata*, *ivi*, pp. 691-695.

²⁰ Citato da A. SERRA, *Bibbia*, *ivi*, p. 302.

Tale principio che invita a considerare Maria nella storia della salvezza e più ancora, la storia della salvezza in Maria viene assunto *ex professo* per altra strada, cioè come via d'uscita dallo spinoso problema del nucleo organizzatore della mariologia.

Dopo averlo cercato in linea cristologica, ecclesiologica e antropologica, è facile constatare come i mariologi si trovino dinanzi ad un'*impasse*, tanto che R. Laurentin rinuncia ad ogni strutturazione logica della mariologia, stretto tra gli scogli del fallimento della logica umana e dell'imprevedibilità della logica divina. Il NDM nella voce *Mariologia/Marialogia* va oltre, nella convinzione che un filo divinamente logico lega l'esistenza di Maria e che la logica di Dio, anche se paradossale e trascendente è infinitamente più coerente di quella umana:

«A me pare che sia da percorrere la linea biblica, che disvela agli uomini il piano di Dio e la sua logica imprevedibile, ma del tutto coerente. Ciò che distingue questa proposta dalle disquisizioni precedenti sul principio organizzatore della mariologia è la ricerca di spiegazione della vicenda di Maria oltre questa medesima vicenda. Invece di cercare il filo logico unificatore solo nei testi biblici riguardanti Maria, qui si cercano le leggi poste da Dio nel suo disegno di salvezza attuato nella storia e si applicano alla Vergine, per capire la sua vita e missione. O viceversa, si cerca nella vicenda di Maria la logica di Dio rivelata in tutto il piano della salvezza. Maria diviene così un principio noetico del disegno salvifico e insieme una sua palese esemplificazione»²¹.

Questa prospettiva resta quanto mai aperta a feconde interpretazioni, poiché parecchie sono le leggi vettoriali della storia salvifica. Una di esse è stata focalizzata dalla coscienza delle primitive comunità lucane, espressa nel Cantico della Vergine, e poiché fa parte della rivelazione costituisce un'imprescindibile fonte per la comprensione della vocazione della Madre di Gesù:

«Nella ricerca del filo conduttore della vicenda terrena e postuma di Maria a noi sembra fondamentale l'interpretazione data una volta per tutte dalla parola di Dio, precisamente nel *Magnificat* (Lc 1, 46-55). Lo schema che Maria riconosce realizzato in sé nell'evento della maternità è senza dubbio quello della *bassezza-esaltazione* (Lc 1, 48-49). In questo 'cambio di situazione' dell'umile serva del Signore entrano molte dimensioni dell'azione salvifica di Dio: le grandi cose operate in Maria, la lode delle generazioni verso di lei, la predilezione dei poveri da parte di Dio misericordioso, la 'regola mirabile' (Ph. Bachmann) per cui la debolezza diventa strumento preferito della potenza di Dio (cf 2 Cor

²¹ S. DE FIORES, *Mariologia/marialogia*, *ivi*, p. 907.

12,9), l'inclusione della donna nel piano della salvezza... Il moto ascensionale compete quindi a Maria, purché si riconosca con lei che il protagonista assoluto rimane l'Onnipotente suo salvatore (dei 13 verbi del *Magnificat* ben 11 hanno Dio per soggetto). La crescita promozionale di Maria non si applica solo alla sua vita storica e al suo itinerario di fede, ma anche al suo passaggio alla gloria e allo sviluppo del suo culto nei secoli.

La logica divina della *bassezza-esaltazione* non taglia Maria dal suo popolo né da Cristo. Infatti questo schema si applica in modo paradigmatico innanzitutto a Cristo (At 2,23-36; Gv 3,14-15; Fil 2,6-11), ma è una costante della storia della salvezza per l'AT come per il NT (Is 52, 13-53,12; 1 Sam 2,7; 2 Sam 22,28; Ez 21,31; Sir 7,11; Prv 3,34; Gc 4,6; 1 Pt 5,5; Lc 9,23-27; At 14,22). Maria è legata a Cristo e alla Chiesa, prima ancora che a livello personale, funzionale e comunione, nello stesso itinerario predisposto dal Padre per realizzare la sua automanifestazione al mondo. La Vergine diviene così un caso speciale di quel 'paradosso della salvezza' (Sap 5,2), che percorre tutta la bibbia e offre la possibilità di comporre in una logica superiore aspetti opposti tra loro»²².

C. Tradizione ecclesiale

La lettura della tradizione caratterizza le vari voci del NDM, che valorizzano la storia nel suo processo di maturazione e acculturazione. Al quadro globale tracciato dalla *Storia della mariologia*, si affianca il ponderato e brillante lemma dedicato ai *Padri della Chiesa*, dove si puntualizzano i progressivi approfondimenti nel mistero della Vergine Madre²³. È facile osservare che il NDM privilegia il momento più arcaico della dottrina e culto mariano apportando contributi di estremo interesse. È il caso della voce *Maria di Nazaret*, in cui E. Testa pone di fronte alle scoperte archeologiche nei luoghi legati alla nascita, vita e morte della Vergine, nonché alle testimonianze letterarie della chiesa giudeo-cristiana²⁴. Nel solco delle origini si colloca anche la voce *Liturgia*, che ricerca le espressioni culturali mariane e le loro motivazioni fino al concilio di Nicea del 321 (e purtroppo non oltre!) e ne offre una sintesi inedita²⁵. Del tutto nuovo è l'evoluzione semantico-strutturale del discorso su Maria dagli inizi fino al nostro tempo, così riassunta:

²² *Ivi*, pp. 907-908.

²³ TH. KOEHLER, *Storia della mariologia*, *ivi*, pp. 1385-1405; E. TONIOLO, *Padri della chiesa*, *ivi*, pp. 1044-1080.

²⁴ E. TESTA, *Maria di Nazaret*, *ivi*, pp. 872-888.

²⁵ I. CALABUIG, *Liturgia*, *ivi*, pp. 767-787.

«Le prospettive di una trattazione direttamente mariana e di un riferimento a lei in un contesto teologico più ampio e prioritario sono molto antiche e percorrono tutta la storia cristiana. In particolare non si può attribuire il discorso sulla persona di Maria solo all'epoca medievale o moderna, perché già nei primi secoli sorgono libri di genere narrativo, dogmatico e omiletico, in cui la madre di Gesù è posta in primo piano come oggetto di immediata attenzione. Questa tendenza si conferma nel medioevo, concretizzandosi in trattazioni organiche secondo il metodo scolastico all'inizio del Seicento»²⁶.

Quanto ai dogmi è essenziale il processo storico della Chiesa considerata nella sua globalità:

«Il primo aspetto che viene in luce dalla considerazione storica del dogma mariano è il suo carattere 'fattuale'. In altri termini, la crescita nella comprensione della verità nella chiesa non è anzitutto un fatto intellettuale, connesso esclusivamente al progredire della riflessione teologica, ma è un aspetto della vita della chiesa, che nella sua totalità (popolo fedele, magistero, teologia) e secondo i suoi bisogni e l'azione dello Spirito, viene progressivamente introdotta nella pienezza di ogni verità»²⁷.

Questo carattere di globalità viene verificato concretamente nella storia dell'Immacolata concezione, verso la cui definizione convergono l'influsso prioritario della fede popolare, il ruolo illuminante della teologia e l'intervento moderatore-promotore del magistero²⁸.

D. Presentazione acculturata di Maria

Dalla rivelazione biblica e dalla tradizione ecclesiale si passa al nostro tempo per inserirvi la Parola di Dio e l'esperienza della Chiesa circa la Madre del Signore. Ciò avviene a livelli diversificati:

a. *liturgico*, mediante le celebrazioni delle festività mariane scaglionate lungo l'anno (il NDM le prende tutte in considerazione dopo averle inserite nel contesto globale dell'anno liturgico²⁹); b. *popolare*, attraverso un culto equilibrato, aperto all'antropologia e rinno-

vato nelle forme espressive³⁰; c. *teologico*, tramite una reinterpretazione dei dogmi e verità mariane in modo da far emergere il loro significato per il nostro tempo³¹; d. *spirituale*, proponendo una vita cristiana ispirata alla Vergine, modello evangelico di santità e presenza viva nella Chiesa. In tale scia si giunge ad un'autentica spiritualità «mariana», non in contrapposizione o alternativa a quella cristiana, ma inserita in essa quale parte integrante e funzionale, come mostra l'ardua trattazione della voce *Consacrazione*³²; e. *antropologico*, in quanto si interpretano i dati mariani alla luce delle acquisizioni delle scienze umane³³ e delle legittime aspirazioni degli uomini e donne

³⁰ Oltre alla voce *Culto*, dove L. GAMBERO offre una trattazione allargata che abbraccia la storia, i fondamenti teologici e il rinnovamento del culto verso Maria (pp. 425-443), vanno recensite le trattazioni *Pregghiera mariana* (E. LODI), *pietà popolare* (G. AGOSTINO), *Rosario* (E. D. STAUD), *Angelus* (S. MAGGIANI), *Litanie e Santuari* (G. BESUTTI), *Pellegrinaggi* (S. ROSSO) ...

³¹ Lo sforzo di acculturazione si nota, per esempio, nella voce *Vergine* (S. DE FIORES, A. SERRA), una delle più ampie del NDM (58 pp.), che guarda in faccia all'attuale pre-comprensione sospettosa e presenta la verginità di Maria come Parola di Dio circa la personalità di Gesù e la salvezza, segno dell'alleanza sponsale con Dio e scelta coraggiosa... (pp. 1464-1469). Similmente T. F. OSSANNA ha cura di eliminare da *Madre nostra* alcuni «ostacoli insidiosi che potrebbero impedire la maturazione della fede e creare dicotomie nello spirito», quali l'accentuazione del «nostra» senza Cristo o senza la Chiesa, l'interpretazione restrittiva, protettiva, spiritualistica (pp. 840-841). Rilevanti sotto l'angolatura teologica e culturale sono le voci stilate da A. AMATO: *Dio Padre, Gesù Cristo, Eucaristia, Spirito Santo*, che illustrano doviziosamente le relazioni di Maria con le persone della Trinità.

³² Va segnalata qui la voce *Spiritualità*, dove T. GOFFI a partire dalla sensibilità contemporanea, dalla spiritualità «pasquale» di Maria e dal divenire spirituale ecclesiale, propone una spiritualità mariana «incentrata nello Spirito di Cristo», orientata ad una «effettiva promozione umana», ispirata al «gusto della beltà», capace di realizzare «la comunicazione corporea dello spirito» e di «perennizzare nell'oggi la missione di Maria»... (pp. 1262-1378). In campo spirituale il NDM tempera l'imitazione di Maria, ossia l'ispirazione ai suoi atteggiamenti religiosi profondi (cfr. le voci *Modello evangelico*, [T. F. OSSANNA], *Santa Maria* [L. DE CANDIDO], *Sorella* [V. MACCA], e il rapporto orante con lei quale conseguenza della sua condizione glorificata (la voce *Presenza* a cura di A. PIZZARELLI introduce una spiegazione biblica della situazione pneumatologica di Maria finora disattesa dai marialogi). Quanto alla forma concreta più diffusa di spiritualità «mariana», la voce *Consacrazione* (S. DE FIORES) ha cura di ricentrarla nell'unica consacrazione battesimale, di richiamarla ad un linguaggio più biblico come «l'accoglienza di Maria da parte del discepolo amato da Gesù», di presentarla con K. Rahner come «il tentativo serio, meditato e concentrato di realizzare il momento dell'eternità nel tempo, come atto d'amore» (p. 414).

³³ Esemplificando, ci sembra interessante la lettura psicologica di alcuni episodi evangelici: «L'annuncio viene poi costituisce un altro momento significativo dal punto di vista psicodinamico: dinanzi ad un'esperienza così coinvolgente ed inattesa, paragonabile ad uno shock, ella mostra un'elevata capacità di controllo delle sue reazioni e della situazione, conducendo poi il dialogo in modo più che adeguato. Altret-

²⁶ S. DE FIORES, *Mariologia/marialogia*, *ivi*, pp. 902-903.

²⁷ A. G. AIELLO, *Dogmi*, *ivi*, p. 494.

²⁸ S. DE FIORES, *Immacolata*, *ivi*, pp. 681-688.

²⁹ Da segnalare, oltre ai commenti liturgico-omiletici delle singole festività mariane (D. SARTOR), la voce *Anno liturgico* a cura di S. Rosso (pp. 50-78) che colloca il culto della Vergine nella storia delle celebrazioni liturgiche, nella riforma conciliare e nella liturgia romana rinnovata.

della nostra epoca³⁴; f. *artistico/simbolico*, che valorizza sentieri non riducibili alla ragione, ma non meno incisivi e appropriati di quello razionale³⁵; g. *categoriale*, cioè rivolto alle varie aggregazioni sociali ed ecclesiali o all'uomo nelle varie fasi e condizioni di vita³⁶.

Niente di più alieno dallo spirito che traspare dal NDM della pretesa di dichiarare chiuso il discorso su Maria. Esso rimane aperto non solo per l'esigenza di riproporsi nelle varie fasi storiche e nel movimento culturale, ma anche perché la Vergine invoca uno spazio per l'ammirazione del piano misterioso di Dio cui ella appartiene:

«Resta comunque il fatto che Maria, sia come persona detentrici di un mondo interiore ricco e impenetrabile, sia come creatura intimamente partecipe al progetto salvifico di Dio, è collocata in un zona di mistero che legittima e insieme svuota i tentativi di una esauriente conoscenza. È così — nota H. U. von Balthasar — che 'sono state com-

tanto indicativo il momento della sua partecipazione alla morte del Figlio, giacché, oltre ad una reazione estremamente dignitosa dobbiamo dedurre che Maria abbia saputo mantenere una lucidità ed una consapevolezza tali che il Figlio ha potuto in quel momento affidarle la chiesa nascente. Ciò che in qualche modo, è confermato anche dal riunirsi della primitiva comunità cristiana intorno a lei, punto di riferimento e fattore unificante delle speranze dei credenti 'spaventati'» (L. PINKUS, *Psicologia*, in NDM, p. 1180).

³⁴ LA VOCE *Donna*, dovuta a TERESA BELLENZIER, intende avviare ad una vieta presentazione di Maria dall'impatto negativo con le donne contemporanee: «Alle quali [donne] Maria continua di fatto ad essere proposta come vergine (con tutte le difficoltà a capire oggi il significato di quella che appare a molti solo una mortificante rinuncia alla sessualità), come madre (con tutta la demitizzazione o peggio che della maternità si va compiendo in questi anni), come addolorata ai piedi della croce (che ribadisce l'identificazione della maternità con la sofferenza per o a causa dei figli). Anche la funzione di mediatrice, che rappresenta una delle caratteristiche principali e più ricorrenti nel culto mariano, appare oggi meno rilevante, in quanto nella condizione della donna contemporanea sono venuti meno molti degli agganci psicologici ed esperienziali che stabilivano tra Maria e le donne una 'complicità' immediata, per cui la Madonna era colei che meglio poteva capirle e aiutarle nelle angosce e nelle sofferenze femminili» (*ivi*, pp. 501-502).

³⁵ Seguendo l'indicazione di Paolo VI al congresso mariologico-mariano internazionale del 1975, il NDM percorre la *Via pulchritudinis* non solo nella voce *Bellezza* (D. M. TUROLDO-S. DE FIORES), ma anche in quelle che studiano Maria in relazione alle varie espressioni artistiche e letterarie: *Arte/iconologia* (P. AMATO), *Letteratura* (G. FRANZINI), *Musica* (P. SANTUCCI), *Cinema* (R. F. ESPOSITO). Senza valorizzare ancora la semiotica, tuttavia il NDM imbocca la via del *Simbolismo* (CH. A. BERNARD) per comprendere la Vergine attraverso le costellazioni simboliche di maggiore importanza.

³⁶ Cfr. le voci *Famiglia* (B. ANTONINI), *Laici* (M. G. MASCIARELLI), *Sacerdoti* (F. FRANZI - J. ESQUERDA Y BIFET), *Vita consacrata* (L. DE CANDIDO), *Bambini* (S. CAVALLETTI - M. X. BERTOLA), *Giovani* (A. GALLIO), *Anziani* (G. SOMMARUGA), *Infermi* (F. ANGELINI).

poste immense *summae* mariologiche, ma stranamente, dopo un certo periodo di febbrile attività speculativa in tema, le torreggianti costruzioni concettuali crollano come esauste'. Maria rimane un mistero, che occorre di volta in volta scandagliare in quanto costituisce una mistagogia o via introduttiva ai misteri della salvezza e una verifica della superiore armonia dei dati rivelati, a condizione di lasciare spazio per lo stupore: 'perciò l'arrovellarsi cerebrale a riguardo del suo mistero deve ogni volta risolversi in una specie di contemplazione semplice, e la pia retorica deve ammutolire davanti alla semplicità della serva del Signore' (H. U. von Balthasar)³⁷.

II. La sintesi mariologica di B. Forte: «Maria, la donna icona del mistero»

L'esigenza di un discorso organico e sistematico intorno alla figura della Madre del Signore, in modo da vincere il positivismo mariologico, è avvertito in modo nuovo da alcuni trattatisti postconciliari. Tra di essi Carlos Ignacio González³⁸, interpretando il principio fondamentale della mariologia come «un belvedere dal quale si possa contemplare in modo organico tutto il panorama molteplice dei privilegi di Maria», sintetizza il suo trattato prendendo come guida «la vocazione di Maria a partecipare pienamente all'opera liberatrice di Cristo»³⁹.

A sua volta Umberto Casale⁴⁰ imbastisce «una riflessione di teologia sistematica, con la precisa intenzione di discernere una corretta interpretazione della figura di Maria — la Madre di Gesù — nel suo principio fondamentale della maternità messianica e nella forma principale in cui quel "principio" s'è inverato: la santità di Maria nel compimento della sua vita»⁴¹.

³⁷ *Presentazione*, in NDM, p. VI.

³⁸ C. I. GONZÁLEZ, *Mariologia. Maria madre e discepola*, Casale M., Piemme, 1988, pp. 343 (titolo originale: *Maria evangelizada y evangelizadora*, Bogotá, CELAM, 1988).

³⁹ *Ivi*, p. 21.

⁴⁰ U. CASALE, *Benedetta fra le donne. Saggio teologico sulla mariologia e la questione femminile*, Leumann, LDC, 1989, pp. 192.

⁴¹ *Ivi*, p. 10; cfr. pp. 35-45. L'autore affronta poi (pp. 100-139) il rapporto tra Maria e l'antropologia della donna, valorizzando particolarmente il pensiero della scrittrice LOU ANDREASSALOMÉ, *L'eroticismo. L'umano come donna*, Milano, La tartaruga, 1985 (raccolge due saggi in tedesco risalenti al 1899 e al 1910).

Con perspicacia Xabier Pikaza⁴² si addentra nella riflessione teo-antropologica sul mistero di Maria scoprendone il nucleo centrale nel fatto che la Madre di Gesù è prima di tutto una persona, un essere libero e in relazione. Come tale ella si realizza lungo il corso della sua esistenza (piano diacronico) e nel dialogo con le persone della Trinità e con gli altri esseri (sincronia)⁴³.

Ci soffermiamo maggiormente sul volume di B. Forte, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*⁴⁴, che costituisce un'attenta rivisitazione del trattato mariologico sotto il profilo metodologico-strutturale e contenutistico.

1. STATUTO EPISTEMOLOGICO

Dal punto di vista metodologico, Forte affronta e risolve in modo proprio due problemi fondamentali per la strutturazione del discorso sistematico su Maria: la sua autonomia e il suo nucleo organizzatore.

A. Autonomia del trattato di mariologia

La discussione circa la legittimità e posizione del trattato di mariologia sembra risalire agli anni 1936-1938, quando Bonnichon, Bonnefoy e Zimara protestano contro l'uso di considerare la mariologia come «scienza autonoma» e suggeriscono di reintegrare le tesi concernenti la Vergine nei diversi trattati di dogmatica⁴⁵. Più tardi A. Müller non prevede un futuro per una «mariologia separata»⁴⁶, mentre G. Philips parla dell'esigenza di un «trattato sistematico» di mariologia da collocare tra cristologia ed ecclesiologia⁴⁷. Dal canto suo, M. Schmaus espone vantaggi e svantaggi sia della trattazione

⁴² X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1989, pp. 411.

⁴³ *Ivi*, pp. 229-406. L'autore si ripropone di elaborare una mariologia biblica «in modo sistematico» (p. 11).

⁴⁴ Cinisello B., Edizioni paoline 1989, pp. 271.

⁴⁵ Cfr. supra, cap. I, § III, 1.

⁴⁶ A. MÜLLER, *Interrogations et perspectives en mariologie*, in AA. VV., *Questions théologiques aujourd'hui*, t. 2, Paris, DDB, 1963, p. 156.

⁴⁷ Cfr. J. DE ALDAMA, *Sentido y tarea de la mariología*, in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) pp. 63-69. M. LLAMERA, *María, madre de Cristo y de la Iglesia*, OPE, Vil-lava 1967, pp. 224-228 stabilisce che «el estudio del misterio de María en tratado propio, no solo es legítimo, sino muy conveniente».

mariologica nei trattati di teologia (si eviterebbe l'isolamento, ma si trascurerebbe la connessione interna del discorso su Maria), sia dell'esposizione indipendente (pericolo di isolamento e perdita dei limiti teologici, ma vantaggio di un discorso unitario); la sua soluzione propone di smistare i riferimenti a Maria nei vari trattati e insieme di riservare un trattato organico su Maria nel piano salvifico⁴⁸. Sulla scia dell'opzione conciliare si è preconizzato per la mariologia «un rientro nella teologia, da cui si era staccata per esigenze di organicità particolare», in vista di un suo successivo riemergere «come sintesi dei dati acquisiti nella riflessione globale senza pretesa di organicità autonoma»⁴⁹.

La posizione di Forte è chiaramente favorevole — né potrebbe non esserlo dal momento che scrive un saggio di mariologia — alla «trattazione specifica», alla «autonomia del discorso di fede sulla Madre del Signore» (p. 36). Queste espressioni non devono ingannare, quasi vogliano significare un ritorno al trattato separato; esse intendono solamente rivendicare uno «spazio per delineare i tratti di un'icona» di Maria, nella convinzione che in essa si riflette la totalità del mistero:

«Non l'isolamento di un trattato separato, ma la distinzione piena di richiami e di rapporti viene dunque a caratterizzare la specifica riflessione di fede su Maria, motivando la relativa autonomia, la consistenza e l'originarietà, che le competono» (p. 36).

Forte giustifica la trattazione speciale su Maria con un argomento fondamentale: la *relazionalità* di lei e conseguentemente del discorso teologico su di lei. Appoggiandosi sull'espressione di S. Luigi Maria da Montfort, fatta propria da Paolo VI: «Maria è tutta relativa a Dio e a Cristo»⁵⁰, Forte la completa vedendo la Vergine in relazione alla Trinità, alla Chiesa, all'uomo e alla storia, ossia all'incrocio delle varie vie di approfondimento del mistero cristiano. Per conseguenza

«la riflessione su di lei è tutta relativa al centro e alla totalità del mistero della salvezza e trova la sua consistenza propria e originale esattamente nella sua totale relazionalità» (p. 37).

Paradossalmente, non la consistenza personale e funzionale di Maria, ma l'intreccio delle sue relazioni fonda la specificità del di-

⁴⁸ M. SCHMAUS, *Mariologia*, in *Sacramentum mundi*, vol. V (1976) pp. 68-76.

⁴⁹ S. DE FIORES, *Mariologia*, in NDT, p. 880.

⁵⁰ S. LUIGI M. DA MONTFORT, *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 225; PAOLO VI, Discorso di chiusura della terza sessione del concilio Vaticano II, 21. 11. 1964.

scorso su di lei. Non si tratta che dell'applicazione della dottrina trinitaria, per cui le persone divine si distinguono per la relazione vicendevole⁵¹.

Nessun pericolo dunque di scadere in un cristianesimo collaterale o di compromesso con il sentimento popolare, instaurando un discorso su Maria. Al contrario, la rinuncia ad esso impoverisce la teologia e spiritualità cristiana, poiché esclude una postazione provvidenziale, da cui contemplare e vivere l'intero mistero della salvezza, come dimostrano «innumerevoli storie di santità evangelica» (p. 37). Per Forte una teologia senza marialogia, come già «un cristianesimo senza Maria», risultano impoveriti di un frammento vivo, che fa parte del tutto, ma nello stesso tempo lo contiene e lo sintetizza. Come Maria, anche la marialogia ha carattere di sintesi, in ragione della rete delle molteplici relazioni che intesse con le altre realtà o aspetti del mistero totale.

A questo punto, Forte deduce una conseguenza cui si devono riconoscere le note di originalità e coerenza. L'annoso problema della collocazione del trattato di marialogia nel contesto dell'insegnamento della teologia viene risolto scartando le ipotesi di farlo seguire alla cristologia o all'ecclesiologia e optando per la sua ubicazione a coronamento dell'intero corso teologico. L'argomentazione di Forte è lineare:

«Proprio perché rinvia ai vari capitoli della dogmatica cristiana, la marialogia può costituirne efficacemente l'ultimo capitolo, una sorta di "verbum abbreviatum", di compendio argomentativo, narrativo e simbolico insieme, ricco di forza evocativa e di stimoli praticocritici» (p. 36).

La soluzione di Forte si ispira alla linea della LG che pone la trattazione su Maria a coronamento della costituzione sulla Chiesa; ma, considerando che Maria «riunisce e riverbera i massimi dati della fede» (LG 65), il teologo sa di dover andar oltre e propone quindi la trattazione marialogica al termine dell'intera riflessione teologica. È merito di Forte trarre tale conseguenza dalle premesse, conferendo dignità e significato alla marialogia. Questa infatti è sottratta alla possibilità di apparire un'appendice ad un trattato teologico, perché in ragione del suo carattere *relazionale*, che la unisce dall'interno agli altri dati di fede, presenta un carattere di *sintesi*: riassume il tutto unificandolo nel frammento, che diviene così un nuovo modo di guar-

⁵¹ Cfr. B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Edizioni paoline, Cinisello B. 1985, pp. 69-88.

dare al Tutto stesso. La soluzione apportata da Forte rovescia la posizione metodologica tomistico-suareziana, per la quale la conoscenza della Madre precede e introduce a quella del Figlio⁵² e anche l'asserto da lui citato «ad Jesum per Mariam» (p. 37). Accettando il «principio di totalità» e la «gerarchia della verità» (p. 37), Forte deve necessariamente partire da Cristo e in lui trovare tutti gli altri dati della rivelazione, compresa Maria. Il discorso su Maria quindi non è solo *secondo*, ma addirittura *ultimo*. Tuttavia ciò che qui viene dopo dal punto di vista metodologico, assume una densità assiologica in prospettiva contenutistica: non in quanto la marialogia sarebbe un riassunto sostitutivo dell'intera teologia, ma una sintesi che unisce e riverbera i massimi dati della fede rispettandone la consistenza e i livelli. È chiaro che la soluzione di Forte non può essere legittimata che a misura di un grande equilibrio teologico e di una profonda conoscenza delle dimensioni del mistero.

B. *Il nucleo organizzatore della marialogia*

È qui di pragmatica il rimando agli studi di C. Dillenschneider, K. Rahner o L. Boff⁵³ per rendersi conto della varietà di posizioni contrapposte, proprio dove si attenderebbe un accordo totale. Forte non si schiera con nessuna di esse, anche se non manca di dichiarare che la «maternità divina [...] è [...] il punto di partenza di ogni prerogativa e di ogni funzione della Vergine Madre» (p. 38). Più che un fondamento o un primo principio da cui scaturiscono tutte le prerogative mariane, egli cerca un «principio di sintesi» (p. 36) e lo trova in Maria, «la concreta donna di Nazareth, l'icona dell'intero mistero cristiano» (p. 39). Lo sforzo di Forte si avverte nella contorta esposizione delle pagine 38-39, dove il teologo è alla ricerca di un nuovo modo di impostare il discorso marialogico. Egli — con R. Laurentin — prende le distanze dal metodo deduttivo e dall'uso dell'analogia, che hanno condotto all'enfatizzazione del contenuto marialogico, e cerca di ricondurre il discorso su Maria nell'ambito della teologia e della storia della salvezza. Nulla da eccepire circa le affermazioni

⁵² Richiamandosi a S. Tommaso, F. SUAREZ afferma: «Recte igitur ad scientiam de Filio consequendam, per matris cognitionem paratur via» (F. SUAREZ, *Mysteria vitae Christi*, Venetiis 1601, praefatio, p. 1).

⁵³ C. DILLENCHNEIDER, *Il primo principio della teologia mariana*, Ares, Roma 1957; K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) pp. 481-522; L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, o. c., pp. 17-23.

programmatiche di Forte, dettate dal principio di totalità e dal primato della rivelazione biblica:

«In mariologia non vale che l'“analogia dell'avvento”, fondata sull'iniziativa di Dio, assolutamente libera e gratuita [...]. Il primo principio della mariologia non è altro, allora, che quello dell'intera teologia cristiana: “Deus dixit”! [...] L'orizzonte della storia della salvezza, il realizzarsi del mistero nel tempo, sono il quadro unificante in cui va situato tutto ciò che Maria è stata ed è davanti a Dio e per il mondo» (pp. 38-39).

Problematica e poco chiara è invece l'introduzione dei procedimenti razionali (analogia e via deduttiva) in campo storico-salvifico. In sostanza il ruolo della ragione e della cultura nella sistematizzazione del dato mariano non viene espressamente enucleato, lasciando l'impressione di attraversare un tunnel, dove i contenuti di fede su Maria vengono però teologizzati ed affermati nella felice espressione sintetica: «Maria, la donna icona del mistero».

2. CONTENUTI

Stabilita la metodologia, Forte comprende che è necessario procedere alla «rivisitazione del mistero di Maria nella storia di rivelazione e nella successiva vicenda di formulazione dogmatica» (p. 43). Egli mostra la sua visione originale nella parte terza, che presenta lo stesso titolo del volume: «Maria, la donna icona del mistero» (p. 151). È il «principio di sintesi» intorno al quale organizza il discorso mariologico, accogliendo gli stimoli di autori vari: Giovanni Damasceno, Evdokimov, Ratzinger, De la Potterie, De Fiores (pp. 153-154). La proposta di Forte trova valido fondamento nell'affermazione del Concilio Vaticano II: Maria «riunisce in sé e riverbera i massimi dati della fede» (LG 65). Egli precisa in dense pagine il significato dei termini *donna*, *icona*, *mistero* (pp. 154-168) e scopre nella scena dell'annuncio la triplice relazione di Maria alle persone divine, che fa di lei, in quanto *Vergine-Madre-Sposa*, l'icona della Trinità (pp. 160-161).

Il lavoro teologico di Forte si dispiega nello scandagliare ognuno di questi tre titoli o aspetti della figura di Maria secondo un triplice livello: teologico-trinitario, ecclesiologico e antropologico. Bisogna riconoscere che qui Forte si muove a suo agio, «partendo dal racconto pasquale delle origini» (cioè dai Vangeli dell'infanzia e soprattutto dall'annuncio) e raggiungendo notevoli livelli di profondità concernenti Dio, la Chiesa e la condizione umana.

Innanzitutto in quanto *Vergine*, Maria è portatrice di un significato teologico ed antropologico essenziale alla fede. Ella testimonia infatti «il movimento radicalmente discendente dall'alto dell'Incarnazione e la totale impossibilità che allo stesso risultato possa giungersi partendo dal basso» (p. 172). Ne consegue che la creatura può entrare in gioco soltanto nel rispetto dell'assoluto primato dell'iniziativa di Dio, «solo nella forma della Vergine Maria, cioè di un'umanità non dominatrice, non creatrice, non sovrana, ma docile, ricettiva, disponibile» (p. 173). Sono affermazioni teologiche ispirate a K. Barth e che gioveranno senza dubbio al dialogo ecumenico con i teologi della riforma. Del tutto inedita è l'intuizione che fa della «Vergine fedele» l'icona del Figlio; come infatti il Figlio è «la ricettività pura davanti alla pura sorgività», così la Vergine è «la creatura che accoglie l'iniziativa di Dio con una ricettività pura...» (p. 180). Ma ricettività — precisa Forte contro Barth — non è passività «e come nel mistero della vita intradivina la ricettività dell'Amato non è assenza di vita o di risposta, così l'icona verginale di questo ricevere, offertoci in Maria non è vuota di vita o di libera adesione» (p. 181).

In quanto *Madre*, Maria rivela al tempo stesso l'umanità di Dio e diviene l'icona materna del Padre. Forte restituisce con Barth tutta l'importanza che compete al titolo di *Theotokos*, in quanto necessaria o significativa «affermazione ausiliaria della cristologia», al punto che «la Madre di Dio è [...] la sentinella dell'assolutezza del cristianesimo, il segnale umile, ma sommamente indicativo, della presenza dell'Eterno nel tempo, di Dio in carne umana» (pp. 200-201). Entrando in relazione con la Trinità, Maria manifesta la generazione eterna da parte del Padre e diviene «l'icona materna della paternità di Dio» (p. 206). Per Forte questa espressione ha un significato pregnante: non indica solo la partecipazione di Maria alla tenerezza del Padre, espressa nella Bibbia in termini di amore viscerale di una madre (Ger 31, 20; Is 49, 14s; 66, 13), ma anche la comunicazione a lei dell'essere materno come figura umana della Paternità divina. Forte interpreta questo *esse maternale* come partecipazione non solo biologica e transitoria, bensì «ontologica» e permanente alla potenza generativa del Padre:

«È lo stesso essere profondo della Madre di Dio che è stato forgiato dal Padre ad immagine della sua fecondità di Generante, in modo da porsi come “essere materno” (“esse maternale”), costitutivamente legato all'intera vicenda — temporale ed eterna — della Vergine Santa» (p. 207).

Tale prospettiva è quanto mai suggestiva e capace di unire la maternità divina e quella spirituale di Maria fondandole sulla «parteci-

pazione ontologica alla potenza generativa del Padre».

La terza qualifica di Maria, quella di *Sposa*, ha richiesto a Forte un supplemento di impegno teologico. Egli conosce «la complessità del riferimento sponsale attribuito alla Vergine Madre dalla tradizione vivente della fede» (p. 236). Sa pure che biblicamente Gesù è lo Sposo (almeno a Cana, p. 234). La soluzione di Forte si presenta asimmetrica rispetto ai due precedenti titoli di Vergine e di Madre: se Maria è Figlia del Padre e Madre del Figlio, ella risulta però «Sposa nello Spirito» (p. 232). Tale espressione è intenzionale e consegue ad un preciso tracciato, che intende evitare rischi e risolvere le difficoltà *in radice*:

«Più che definire Maria sposa di una Persona divina o della Trinità nel suo insieme, sembra conveniente chiedersi a quale delle Persone divine si rapporti immediatamente ciò che viene indicato con la simbologia nuziale» (p. 237).

La teologia trinitaria non ha difficoltà ad indicare nello Spirito Santo «il vincolo dell'amore eterno del Padre e del Figlio», quindi «un mistero di nuzialità» (p. 237). Maria, arca dell'alleanza e sposa delle nozze escatologiche, ha pertanto un peculiare legame con lo Spirito. Ella può quindi esserne «l'icona», cioè «il denso riflesso del mistero nuziale di cui Egli è l'artefice» (p. 241).

Il saggio di Forte rappresenta un apprezzato tentativo di sintesi teologica su Maria che mentre propone un'originale collocazione del trattato mariologico, fa assicurare la Madre di Gesù a segno polivalente del Dio unitrino ed a *verbum abbreviatum dell'intero disegno salvifico*⁵⁴. Esso risponde alla «trattazione sistematica» richiesta dalla Lettera della Congregazione per l'educazione cattolica su *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, n. 28 (25. 3. 1988) e apre la via ad ulteriori interpretazioni storico-salvifiche della figura della Madre di Gesù⁵⁵.

⁵⁴ La presente valutazione del libro pp. 175-192 di B. Forte è tratta da un mio articolo per *Marianum* 52 (1990), dove si trova pure una recensione critica a firma di D. Ols (pp. 193-200).

⁵⁵ Sulla linea di B. Forte, ma in prospettiva più storico-salvifica, si pone il mio lavoro di prossima pubblicazione *La Madre di Gesù. Sintesi teologica su Maria*, nella collana «Corso di teologia sistematica» delle Edizioni Dehoniane di Bologna. In esso Maria è presentata come «microstoria della salvezza» o luogo d'incontro delle vie di Dio che da lei sfociano in Cristo per passare nella Chiesa.

L'ANNO MARIANO 1987 - 1988: L'ENCICLICA «REDEMPTORIS MATER» E LA LETTERA APOSTOLICA «MULIERIS DIGNITATEM»

Due iniziative intimamente connesse di Giovanni Paolo II interpellano la mariologia ad un'attenta riflessione: l'indizione dell'Anno mariano (dal 7 giugno 1987 al 15 agosto 1988) e la pubblicazione dell'enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987), seguita dalla lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988). In particolare chi ha seguito lo svolgersi articolato della mariologia del nostro secolo non può evitare la domanda: «Come questi eventi si situano nel cammino della Chiesa in rapporto alla Madre del Signore?». È necessario pertanto non solo penetrare nel loro autentico significato al di là delle tendenziose interpretazioni, ma pure discernere la loro collocazione relativamente all'itinerario in corso nella teologia e mariologia contemporanee.

I. Senso dell'Anno mariano

L'annuncio dell'Anno mariano ha colto tanti di sorpresa. Ma in fondo tutti si attendevano qualche iniziativa in onore di Maria da parte di Giovanni Paolo II, che in molte circostanze ha palesato la sua profonda spiritualità mariana.

Non appena ne viene dato l'annuncio si moltiplicano le reazioni e le interpretazioni di diversa natura.

1. INTERPRETAZIONE LAICISTA-FEMMINISTA.

Sul «Manifesto» Lidia Menapace protesta puntualmente contro l'espressione del Papa nell'annuncio dell'Anno mariano, quando presenta Maria come «il provvidenziale strumento del quale il Figlio di Dio si servì per diventare figlio dell'uomo»¹. La Menapace precisa: «Chi è strumento del quale ci si serve non è persona, è funzione, ruolo, mezzo di decisioni, volontà, destini altrui». Nella frase del Papa si esprimerebbe «il furto millenario» perpetrato nei confronti della

¹ GIOVANNI PAOLO II, Omelia del 1° gennaio 1987. L'intervento di L. Menapace è apparso sul *Manifesto* 3-1-1987.