

1ª edizione 1978

2ª edizione ampliata 1987

3ª edizione aggiornata 1991

STEFANO DE FIORES, S. M. M.

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

MARIA

nella teologia contemporanea

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

STEFANO DE FIORES

Centro mariano monfortano
Via Cori 18/A - 00177 ROMA

ROMA

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

1991

CAPITOLO XV

MARIA SEMPREVERGINE:

PUNTO SCOTTANTE DELLA TEOLOGIA POST-CONCILIARE

PREMESSA: LA REVISIONE DEI DOGMI

Già nel discorso di apertura del Concilio Vaticano II, Giovanni XXIII aveva prospettato l'esigenza che la dottrina cattolica «certa ed immutabile [...] sia approfondita e presentata in modo che essa risponda alle esigenze del nostro tempo»¹. Il Concilio stesso, rinnovando il metodo teologico, esige dagli alunni dei seminari che imparino «ad applicare le verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei» (OT 16).

Intanto si diffonde l'urgenza di un approfondimento e revisione dei dogmi, non per attenuarne il contenuto (si cadrebbe nel relativismo dogmatico condannato dall'enciclica *Humani generis* nel 1950), ma per crescere nella loro conoscenza ed esprimerli più adeguatamente secondo le varie culture².

¹ GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del concilio vaticano II*, 11-10-1962. Continuando, il papa aggiunge la famosa distinzione: «Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata».

² Il dogma ha un valore «permanentemente obbligatorio», poiché include il dato rivelato e la proposta della Chiesa. La sua formulazione, però risulta doppiamente inadeguata: sia in rapporto al contenuto di fede, che è vita e mistero divino, sia in rapporto con gli schemi rappresentativi condizionati dal momento storico. È necessario riesprimerli con nuovo linguaggio quando cambia l'orizzonte culturale, ma rispettando il loro contenuto e significato profondo. Cfr. W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Brescia, Queriniana, 1968; J. RATZINGER, *Storia e dogma*, Milano, Jaca Book, 1971; C. MOLARI, *La fede e il suo linguaggio*, Assisi, Cittadella, 1972; Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia, Queriniana, 1967. Il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, in *Il regno/documenti* 35 (1990) pp. 475-486, precisa che le formule dogmatiche «non definiscono la verità in una maniera indeterminata, mutevole o approssimativa, e meno ancora la trasformano o la deformano» (B. II/2). Esse sono vincolanti e irreformabili, ma «il senso originale del dogma dev'essere di nuovo compreso nel contesto di un'altra cultura» (A. II/1). In altri termini, «un'epoca non può ritornare al di qua di ciò che è stato formulato nel dogma dallo Spirito Santo come chiave di lettura della Scrittura. Ciò non esclude che in un'epoca posteriore appaiano punti di vista nuovi e nuove formulazioni» (C. I/3).

In campo mariano, i dogmi non solo vengono approfonditi dal punto di vista storico³, ma sono affrontati criticamente onde respingere la loro contestazione, superare l'insufficienza dei loro enunciati, arricchirli di nuovi aspetti in base alle acquisizioni biblico-teologiche e alle interpellanze delle scienze umane.

La prima a inserirsi in questo lavoro di revisione dei dogmi mariani, con intenzioni più difensive che esplorative, è la Società mariologica spagnola, che vi dedica la sessione del 1976. Nella presentazione degli Atti, E. Llamas spiega i motivi della scelta: anzitutto perché i dogmi sono «oggetto basilare e primordiale» della fede anche in relazione a Maria; inoltre, «la devozione mariana autentica ha bisogno di fondarsi nella parola e messaggio di Dio, proposto dalla Chiesa con garanzia di autenticità», cioè sulle verità più alte che sono i dogmi mariani; infine, tali dogmi «sono oggi in crisi per molti credenti», a causa dell'impatto con una teologia revisionista, che demolisce metodi, principi e valori della fede. La Società mariologica spagnola

«non ha amato restare sorda a queste voci, molteplici, gravi e acute, che rivelano inquietudine e preoccupazione, né aliena al dolore sopportato da molte anime, che si sentono ferite nel più intimo della loro professione di fede e della loro pietà»⁴.

L'esigenza critica prevale invece nella Facoltà teologica Marianum, che organizza ogni due anni un simposio mariologico internazionale proponendosi una maggiore attenzione «alle esigenze culturali più avanzate»:

«Se fino a qualche decennio addietro prevaleva una accettazione piuttosto acritica, un ossequio non dissimile da quello espresso nell'«ipse dixit», oggi è preminente la corsa alla scientificità critica, richiesta dalla nuova ermeneutica, per giungere alla essenza della verità ed essere quindi in condizione di rivestirla del linguaggio nuovo, accessibile alla nostra epoca»⁵.

La preoccupazione della *Société française d'études mariales* è principalmente chiarificatrice e purificatrice, in quanto intende «intra-

³ Si distingue il poderoso volume di G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma, LAS, 1981, p. 433 (ed. originale in tedesco nella collana *Handbuch der Dogmengeschichte* col titolo *Mariologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1978).

⁴ E. LLAMAS, *Presentación*, in *¿Mariología en crisis? Los dogmas marianos y su revisión teológica*, in *Estudios marianos* 42 (1978) pp. 6-9.

⁵ E. PERETTO, *Presentazione*, in AA. VV., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia. Simposio mariologico* (1976), Roma, Marianum-Città nuova, 1977, p. 6.

prendere una specie di bilancio» delle grandi affermazioni dottrinali concernenti Maria di fronte a «certi ondeggiamenti attuali o al contrario... a una certa calma»; e intende inoltre «smascherare gli idoli dell'intelletto alla luce delle realtà della Vita»⁶.

Da parte sua, R. Laurentin punta sul problema del linguaggio: non solo si mostra insoddisfatto per l'espressione «dogma mariale»⁷, ma giudica la serie di enunciati della mariologia moderna (maternità divina, verginità, santità e immacolata concezione, assunzione corporale di Maria) «insoddisfacente o deficiente per molti titoli»⁸.

Il processo di revisione interessa i quattro dogmi mariani, che entrano nel circuito dinamico della crisi ricevendo attacchi contestativi e normalmente anche nuovi orizzonti di comprensione; ma esso si estende ad altre verità mariane, come la mediazione e la regalità, ed in genere alla figura di Maria.

Procediamo alla cronaca teologica di quanto è avvenuto ai dogmi mariani nel periodo post-conciliare, cominciando da quello che per primo fu interessato alla crisi, determinata dal cambiamento culturale: la verginità di Maria.

⁶ C. MOLETTE, *Introduction générale...*, in *Etudes mariales* 38 (1981) pp. 5 e 10. Questo volume è dedicato al tema: *Faut-il réviser les dogmes concernant Marie: Mère de Dieu, Vierge, immaculée?*

⁷ R. LAURENTIN, *Réflexion sur un problème de vocabulaire*, in *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati*, Romae, Pontificia academia mariana internationalis, 1981, vol. II, p. 22. Vedi pure la nota seguente.

⁸ I titoli che depongono contro l'attuale formulazione dei dogmi riguardanti Maria sono così elencati: « 1. *Carattere astratto degli enunciati*: maternità, verginità [...]; 2. Gli enunciati classici sembrano *polarizzati* su punti particolari riguardanti quasi tutto il *corporeo* e più specialmente il *genitale* [...]; 3. *Le formule inventariate dicono troppo*, nel senso che materializzano e particolarizzano l'essenziale [...]; 4. Al contrario, *gli enunciati dicono troppo poco*. Omettono dottrine importanti, specie il ruolo di Maria nell'opera della salvezza e il suo posto nel culto [...]; 5. Il malessere si accresce nella misura in cui l'insieme degli enunciati sono presentati come costituenti il 'dogma mariano'. Designazione ingannatrice, poiché non esiste, a rigor di termini, un 'dogma mariano'. Esiste un *dogma cristiano*, di cui la Madre di Cristo è parte integrante; 6. Altra deficienza: questi enunciati puntuali, senza legame tra loro, fanno dimenticare il carattere organico della Rivelazione [...]; 7. Infine, questi enunciati mettono sullo stesso piede verità di disuguale importanza [...]» (R. LAURENTIN, *Marie. L'Etude doctrinale*, in *Catholicisme* 8 (1979), cc. 525-527).

I. Il dibattito teologico sulla verginità di Maria

La verginità permanente di Maria, dopo le esitazioni dei primi secoli e le negazioni di Celso, Bonoso ed Elpidio, è ritenuto un dato pacifico della tradizione della Chiesa. Anzi, con S. Giustino (verso il 150) e con Pietro di Alessandria (inizio del IV secolo), Maria venne comunemente designata come «*la Vergine*» o «*la SempreverGINE*» (*aeiparthenos*).

Nel nostro tempo, invece, e in particolare nel periodo post-conciliare, questo tema è tornato alla ribalta come un punto scottante della teologia, sovente contestato o almeno considerato come bisognoso di ripensamento o di nuova interpretazione.

Fu il medico viennese, A. Mitterer, a mettere in questione la verginità di Maria nel parto, sostenendo che l'assenza dei dolori e la conservazione dell'imene non appartengono all'essenza della verginità, mentre contraddicono invece ad una vera maternità⁹. Il Sant'Ufficio è intervenuto nel 1960 con un decreto disciplinare, trasmesso a vescovi e superiori religiosi, in cui si prendeva atto di «lavori teologici nei quali la delicata questione della verginità *in parte* di Maria è trattata con deplorabile crudezza di espressioni e, quel che è più grave, in flagrante contraddizione, con la tradizione dottrinale della Chiesa e col pio sentimento dei fedeli»; si vietava quindi «la pubblicazione di simili dissertazioni su questo problema»¹⁰.

Nel Concilio Vaticano II si riprese la questione percorrendo il seguente iter: nel primo schema (1962) si intendeva correggere l'opinione errata che identificava la verginità nel parto con quella anteriore al medesimo e si affermava che «permaneva incorrotta e illibata la corporale integrità della Madre nello stesso parto»¹¹. Le osservazioni di parecchi padri tendevano ad escludere questo linguaggio anatomico, giudicato infelice e suggerivano di fermarsi all'affermazione del fatto¹². Si giunge così al testo finale in cui si asserisce che Gesù nascendo da Maria «non diminuì la sua verginale integrità, ma la consacrò» (LG 57). Questa formula, mentre ribadisce la verginità nel parto lascia aperta la via alle spiegazioni teologiche.

La pubblicazione del Catechesimo olandese (9 ottobre 1966) sposta la discussione sul concepimento verginale: esso afferma che Gesù

⁹ A. MITTERER, *Dogma und Biologie der heiligen Familie*, Wien 1952.

¹⁰ Cfr. il decreto in *Ephemerides mariologicae* 11 (1961) p. 138.

¹¹ Cfr. il testo dello schema in G. BESUTTI, *Lo schema mariano...*, o.c., p. 34.

¹² *Ivi*, pp. 70-71 (Vescovi dell'Indonesia, della Germania e della Scandinavia).

è «il dono di Dio all'umanità» e «il figlio della promessa come nessun altro»¹³, ma evita di chiarirne il significato in senso tradizionale. In seguito agli incontri di Gazzada (30 marzo 1967) e di Nemi (2-7 ottobre 1967) tra teologi della Santa Sede e dell'episcopato olandese, la Commissione cardinalizia nella dichiarazione del 15 ottobre 1968 ha chiesto che il Catechismo

«proclami apertamente che la Madre Santissima del Verbo Incarnato ha sempre goduto dell'onore della verginità, e che affermi chiaramente il fatto stesso della concezione verginale di Gesù, che quanto mai conveniva al mistero dell'Incarnazione; e che perciò non si dia alcuna ansa per abbandonare la realtà di questo fatto contenuto nella Tradizione della Chiesa fondata sulla Sacra Scrittura, conservandone soltanto una significazione simbolica, per esempio la somma gratuità del dono, che Dio ci ha fatto nel Figlio»¹⁴.

La vicenda era avviata a definitiva soluzione con la pubblicazione del «supplemento» al Catechismo olandese, quando essa si trasferì in Germania a motivo di ciò che fu chiamato «l'affare Halbfas». Si tratta del professore di catechesi Hubertus Halbfas, impedito di accedere alla cattedra di pedagogia religiosa a Bonn dal veto del Vicario generale di Colonia, in ragione della posizione da lui assunta, specie circa la nascita verginale, nella sua opera *Fundamentalkatechetik*. In essa si legge:

«La nascita di Gesù da Maria Vergine non è proposta alla fede come fatto biologico (il fatto che Gesù non abbia avuto un padre terreno) né dev'essere trattata in una predica come informazione su dati psicologici o addirittura ginecologici...»¹⁵.

Maggiore risonanza ha suscitato H. Küng con il best-seller *Essere cristiani*, dove asserisce senza perplessità che il concepimento verginale non appartiene «al nucleo centrale del Vangelo», né costituisce «un fenomeno storico-biologico»: esso va interpretato quale «simbolo pregnante» del nuovo inizio operato da Dio in Cristo¹⁶. L'intervento della Congregazione della dottrina della fede adduce tra i motivi per cui Küng «non può essere considerato teologo cattolico», an-

che l'aver egli attribuito «un significato diverso da quello che ha inteso e intende la Chiesa» alla dottrina sulla beata Vergine Maria¹⁷.

Il dibattito si sposta in Spagna con X. Pikaza, che si colloca come già R. E. Brown in posizione equidistante dal dato storico-biologico e dal teologumeno, e con un articolo di R. Scheifler a carattere dubitativo circa la concezione e nascita verginale. Reagiscono a tale pubblicazione Gonzales Martín, primate di Spagna, la Società mariologica spagnola e altri teologi¹⁸.

Queste discussioni non accantonano il problema della verginità di Maria; al contrario, gli studi di teologi cattolici e protestanti si moltiplicano¹⁹. Non mancano voci che si pronunciano decisamente con U. von Balthasar a favore del senso tradizionale:

«I teologi cattolici diventano così ciechi da non più vedere che la verginità di Maria è annodata al centro della dogmatica? Oppure si vuole incominciare a distinguere una verità «teologica» ed una verità «storica» in una religione in cui si tratta addirittura dell'incarnazione, e quindi della verità storica del contenuto centrale della fede?»²⁰.

Permane tuttavia negli anni '70 l'orientamento che considera la

¹⁷ Cfr. *Il regno/documenti* 25 (1980) 1, pp. 13-14.

¹⁸ Cfr. nell'ordine X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús. Ensayo de cristología bíblica*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 525; R. E. BROWN, *La concezione verginale e la risurrezione corporale di Gesù*, Brescia, Queriniana, 1977, p. 182 (ed. originale americana 1973); R. SCHEIFLER, *La vieja natividad perdida. Estudio bíblico sobre la infancia de Jesús*, in *Sal terrae* 65 (1977) pp. 835-851. Reagiscono a queste posizioni richiamandosi alla fede della Chiesa: C. POZO, *La concepción virginal del Señor*, in *Scripta de Maria* 1(1978) pp. 131-156; D. FERNÁNDEZ, *María, virgen y madre. Una presentación inacceptable de la maternidad virginal*, in *Ephemerides mariologicae* 30 (1980) pp. 333-357.

¹⁹ Cfr. R. LAURENTIN, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Rev. de Sciences phil. et théol.* 56 (1972) 3, pp. 456-460; 58 (1974) 2, pp. 285-292; J. M. ALONSO, *Cuestiones actuales: la concepción virginal de Jesús*, I: *En autores protestantes*, in *Ephemerides mariologicae* 21 (1971)1, pp. 63-109; *Boletín de Mariología. Cuestiones actuales*, II: *La concepción virginal entre católicos*, *ivi*, 21 (1971)2-3, pp. 257-302; P. SCHOONENBERG-J. M. ALONSO, *La concepción virginal de Jesús, historia o leyenda? Un dialogo teologico*, *ivi*, pp. 161-216; AA.VV., *Jungfrauengeburt Gestern und Heute*, Essen, Driewer, 1969; G. ROCCA, *La perpetua verginità di Maria nella discussione cattolica di questi ultimi anni*, in *Ephemerides mariologicae* 27 (1977) pp. 177-214.

²⁰ H. URS VON BALTHASAR, *Cordula overrossia il caso serio*, Brescia, Queriniana, 1968, p. 84. Difendono la posizione tradizionale, tra gli altri: C. BALIC, *La verginità di Maria e la problematica teologica*, in AA.VV., *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze Vallecchi, 1969, pp. 301-316; J. A. DE ALDAMA, *El problema teológico de la virginidad en el parto*, in AA.VV., *Studia mediaevalia et mariologica P. Carlo Balic [...] dicata*, Roma, Antonianum, 1971, pp. 497-514; R. LAURENTIN, *Sens et historicité de la conception virginal*, *ibidem*, pp. 515-542.

¹³ *Il Nuovo Catechismo olandese*, Torino-Leumann, LDC, 1969, p. 92.

¹⁴ *Ivi*, p. 7.

¹⁵ H. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1970, p. 171.

¹⁶ H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori 1976, pp. 516-517 (ed. originale in tedesco 1974).

concezione verginale come un «teologumeno», cioè l'espressione di una teologia in forma narrativa. Vari autori, come Bauer, Ortensio da Spinetoli, Küng, Schillebeeckx, Evely, Malet²¹, hanno diffuso largamente questa interpretazione.

II. I presupposti culturali

Due motivi fondamentali hanno reso diffidenti verso la verginità di Maria spingendo ad una fondamentale rimessa in questione:

1. DEMITIZZAZIONE

Lanciata nel 1941 da R. Bultmann²², la demitizzazione è un metodo ermeneutico che intende scoprire il significato profondo celato sotto le concezioni mitologiche del messaggio neotestamentario servendosi dell'autocomprensione dell'uomo moderno. Poiché la raffigurazione neotestamentaria dell'universo è mitica (sia nella rappresentazione del mondo articolato in tre piani che in quella dell'evento della salvezza) essa non è ripristinabile per gli uomini di oggi per i quali la figura mitica del mondo è dissolta²³. Pertanto «se l'annuncio del Nuovo Testamento deve conservare una sua validità, non si dà altra via che quella di demitizzarlo»²⁴. Applicando di passaggio questo metodo al parto verginale, Bultmann lo considera come «escrescenza tardiva» e sporadica²⁵, una contraddizione all'interno del

²¹ J. B. BAUER, *Parto verginale*, in *Dizionario teologico* (Auer-Molari), Assisi, Cittadella, 1974, pp. 494-500; O. da SPINETOLI, *Itinerario spirituale di Cristo*, 1: *Introduzione generale*, Assisi, Cittadella, 1971, pp. 72-88, 101-107; SCHILLEBEECKX, *Gesù la storia di un vivente*, Brescia, Queriniana, 1977, pp. 586-589 (ed. originale olandese 1974); L. EVELY, *Il Vangelo senza miti*, Assisi, Cittadella, 1971, pp. 69-71; A. MALET, *Les Evangiles de Noël: Mythe ou réalité*, Lausanne, L'âge de l'homme, 1970, p. 96.

²² Cfr. il saggio del 1941 in R. BULTMANN, *Nuovo testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia, Queriniana, 1970, pp. 101-174.

²³ *Ivi*, pp. 103-116.

²⁴ *Ivi*, p. 118.

²⁵ «Leggende come quelle sul parto della Vergine e sull'assunzione di Gesù s'incontrano solo sporadicamente: sono ignote a Paolo e a Giovanni. Ma il considerarle come escrescenze tardive non cambia affatto lo stato delle cose: l'evento di salvezza conserva la caratteristica di un evento mitico» (*ivi*, p. 117).

Nuovo Testamento in cui storico e mitico sono intrecciati²⁶. Siccome «può avere rilevanza teologica solo quella critica del Nuovo Testamento che nasca necessariamente dalla situazione dell'uomo moderno»²⁷, risulta chiaro che non ci si può accostare al messaggio biblico per dedurne la *Weltanschauung* biologica, la quale nella situazione odierna «non ha nessun carattere di necessità»²⁸: «la mitologia del N. T. deve essere interpretata in chiave esistenziale»²⁹. In altre parole, in ogni discorso mitologico bisogna cercare l'importanza della figura storica di Cristo come evento di salvezza:

«Quanto alle affermazioni sulla *preesistenza* o sul *parto della Vergine*, dovrebbe essere chiaro che il loro senso consiste nel significare l'importanza che la persona di Gesù riveste per i credenti... L'importanza della sua figura non va stabilita in base al contesto intramondano, cioè in linguaggio mitologico; essa proviene dall'eternità, la sua origine non è umano-naturale»³⁰.

La ricerca del significato dei racconti evangelici circa la verginità di Maria ha portato molti esegeti a rifiutare l'antica interpretazione biologica per ritenere l'idea teologica di Gesù Figlio di Dio. È quanto afferma concisamente J. B. Bauer³¹.

²⁶ «Non meno contraddittorio dell'idea della preesistenza è il parto verginale di Maria» (*ivi*, p. 121); «Lo stesso Gesù storico, di cui sono noti padre e madre (Gv 6,42) è il preesistente Figlio di Dio... Certe contraddizioni indicano quali difficoltà presenti l'insieme di mitico e di storico. Di fronte all'affermazione della preesistenza (Paolo, Giovanni) sta la leggenda del parto della Vergine (Matteo, Luca)» (*ivi*, p. 159).

²⁷ *Ivi*, pp. 112-113.

²⁸ *Ivi*, p. 113.

²⁹ *Ivi*, p. 129.

³⁰ *ivi*, pp. 159-160.

³¹ «Dalla inquadratura letteraria dei due prologhi dei vangeli, gli unici che parlano del parto verginale, emerge che non si possono accettare questi testi come assolutamente storici, specialmente nei particolari biologici. Tali racconti hanno un preciso intento cristologico, come del resto tutto il Nuovo Testamento. Ma quando si osserva che l'idea del parto verginale nel resto del Nuovo Testamento, soprattutto in Paolo, non solo non è messa in rilievo ma non ha conferma accettabile, bisogna ammettere che è difficile vederla inserita nel Kerygma cristologico originario. La concezione neotestamentaria del Cristo, a eccezione dei prologhi di Matteo o di Luca, non avalla la dottrina del parto verginale. Al contrario, la teologia paolina della Kenosi propenderebbe per una forma naturale di concepimento... Se si ammette - cosa che esegeticamente si impone - che a Matteo e a Luca non interessava la testimonianza di un fatto biologico, ma un'affermazione cristologica sostenuta da un teologumeno, o meglio da un cristologumeno, la verità della Scrittura resta, nonostante tutto, integra» (J. B. BAUER, *Parto verginale*, a.c., p. 500).

2. SVALORIZZAZIONE DELLA VERGINITÀ

Mentre «il Medio Evo disprezzava, colpevolizzava la sessualità esaltando la verginità in modo incondizionato, il nostro tempo ha riscoperto i valori e l'importanza della sessualità, molla del dinamismo umano. Per un eccesso opposto a quello medioevale, si tende a disprezzare la verginità e a considerarla in maniera negativa e privata»³².

Oggi sembra entrata definitivamente nella mentalità e nel costume del nostro tempo la convinzione che la verginità non dipenda dall'anatomia, ma dall'etica. Il suo valore, per chi lo riconosce, non è dato dalla conservazione dell'imene, ma dalla scelta personale di un amore più esteso e di un dono da riservare a chi si ama per sempre³³.

Alla relativizzazione della verginità fisiologica corrisponde la scoperta del carattere positivo della sessualità e del matrimonio. Ne consegue che la nascita di Gesù per via di un matrimonio normale non venga esclusa a priori; al contrario essa converrebbe all'Incarnazione, il cui scopo è di rendere il Figlio di Dio il più vicino possibile all'umanità. In questo senso J. Robinson si chiede se la verginità di Maria giovi o meno alla fede nell'Incarnazione:

«Veramente mi sembra discutibile se oggi la fede nel parto verginale fisico possa essere affermata in un modo che non getti dei dubbi sull'autenticità della umanità di Gesù. In origine tale affermazione è stata fatta dagli evangelisti non per problematizzare l'umanità e il suo posto nel processo biologico, ma anzi per magnificarlo. Ma non può forse avere oggi qualche altro effetto?»³⁴.

La valorizzazione della paternità umana come mezzo normale di generazione corrisponde al principio teologico della «non-concorrenza» difeso da Schoonenberg, secondo cui

«Dio realizza la natura in conformità al suo evolversi e alle sue leggi; non interviene in essa né vi si infrappono; non impedisce l'efficacia di una causa intramondana; non sostituisce nulla né snerva alcunché... Dio non concorre. Al contrario, tutto ciò che egli fa, ce lo dà da fare»³⁵.

³² R. LAUFENTIN, *Maria nella storia della salvezza*, Torino, Marietti, 1972, p. 103.

³³ È ciò che risulta da un'inchiesta di *Famiglia mese 7* (1975)4, pp. 68-71: *Quale valore dai alla verginità?* Le risposte si sono schierate per il «molto valore» (43%), per un «valore relativo» (35%) e per «nessun valore» (22%).

³⁴ J. A. T. ROBINSON, *Il volto umano di Dio*, Brescia, Queriniana, 1974, p. 76.

³⁵ P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia*, Brescia, Queriniana, 1973, p. 25.

Dal principio che Dio opera rispettando le cause create, segue che «la concezione verginale come fatto corporale si ha solo nel caso, mancante di ogni probabilità, di una partenogenesi naturale»³⁶.

Per queste e altre ragioni Schoonenberg e vari teologi olandesi ritennero la verginità corporale di Maria una «questione aperta»³⁷ e si posero la questione se l'aspetto biologico dell'origine di Gesù «rientri nell'intenzione stessa della fede»³⁸.

III. Chiarificazioni progressive

Nella discussione teologica tra le due correnti a favore o contro la verginità di Maria, alcuni punti si sono chiariti progressivamente.

1. AL DI LÀ DEL MITO DELLA TEOGAMIA

La verginità di Maria non è una variante del mito della nascita miracolosa del bambino redentore:

«Le leggende extra bibliche di questo tipo sono profondamente diverse dal racconto della nascita di Gesù, sia nel loro vocabolario che nella loro morfologia concettuale; la divergenza centrale sta nel fatto che, nei testi pagani, la divinità appare quasi sempre come una potenza fecondante, *generatrice*, ossia sotto un aspetto più o meno sessuale, e quindi in veste di 'padre' in senso fisico del bimbo redentore. Nulla di tutto ciò compare...nel Nuovo Testamento: la concezione di Gesù è una nuova creazione, non una generazione da parte di Dio. Pertanto, Dio non diventa suppergiù il padre biologico di Gesù»³⁹.

A base della concezione verginale non sta dunque il mito pagano della teogamia⁴⁰, come già affermava S. Giustino nel II secolo rifiutando l'obiezione del giudeo Trifone, che paragonava il racconto cristiano al mito greco di Perseo e Danae⁴¹.

³⁶ *Ivi*, pp. 163, 180-181.

³⁷ *Ivi*, pp. 168, 180-181.

³⁸ Cfr. *Il dossier del Catechismo olandese*, Milano, Mondadori, 1968, p. 165.

³⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia, Queriniana, 1969, pp. 221-222.

⁴⁰ Su questo punto concorda anche J. B. BAUER, *Parto verginale*, a.c., p. 498.

⁴¹ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 66, PG 6,627.

Ne risulta una conseguenza:

«La filiazione divina di Gesù, com'è intesa dalla fede ecclesiale, non poggia sul fatto che Gesù non abbia alcun padre terreno; la dottrina affermando la divinità di Gesù non verrebbe minimamente inficiata, quand'anche Gesù fosse nato da un normale matrimonio umano. No, perché la filiazione divina di cui parla la fede, non è un fatto biologico, bensì in grembo all'eternità»⁴².

Bisognerà dunque abbandonare l'argomentazione che parte dalla nascita verginale di Gesù per provare la sua divinità tanto più che pubblicamente

«il tema della concezione verginale non ha effettivamente preso piede nella teologia cristiana che *dopo* l'affermazione e l'elaborazione di una cristologia in cui la filiazione divina di Gesù era oggetto di un'asserzione senza equivoco»⁴³.

La verginità di Maria acquista significato solo nell'orbita di una cristologia sviluppata.

2. UN DOGMA STABILE E FONDATA

La verginità di Maria è «questione aperta» riguardo al suo significato nella storia della salvezza e per gli uomini di oggi: occorre perciò ripensarla profondamente accogliendo le sfide della demitizzazione e della mentalità contemporanea. Tuttavia non è «questione aperta» quanto al fatto, perché le formule di fede, le definizioni dei Concili, la testimonianza dei Padri, gli interventi del magistero fanno della perpetua verginità di Maria una dottrina stabile e

⁴² J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, o.c., p. 222. Dopo la critica di H. U. VON BALTHASAR, per il quale non è ammissibile l'ipotesi della nascita di Cristo da comune matrimonio perché verrebbe il rapporto unico con il Padre' (*Concepito per opera dello Spirito Santo*, in AA.VV., *Io credo. Riflessioni teologiche sulla professione di fede*, Assisi, Cittadella, 1977, pp. 37-39), J. RATZINGER senza ritrattare la distinzione tra i due piani ontologico e biologico ammette come giusta la critica del suo collega: «Non dovrebbe per questo essere contestato che tra i due fatti - tra l'unità personale di Gesù col Figlio eterno dell'eterno Padre e l'essere orfano di padre terreno da parte dell'uomo Gesù - esista, malgrado tutta la diversità dei piani, una profonda anzi indissolubile corrispondenza; ciò non fu da me espresso - lo riconosco - con chiarezza sufficiente» (*La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1979, p. 50).

⁴³ P. GRELOT, *La naissance d'Isac et celle de Jésus. Sur une interprétation «mythologique» de la conception virgine*, in *Nouvelle Revue Théologique* 104 (1972)6, p. 577.

accertata⁴⁴. Non è necessario trovare una definizione dogmatica, come ritiene Schoonenberg; infatti la forma primordiale di concretizzazione dogmatica,

«quella in cui la Chiesa esprime impegnativamente la sua fede, è il Simbolo; la professione di fede nella nascita di Gesù dalla Vergine, chiara e inequivocabile nel suo significato, rientra stabilmente sin dai primordi in tutti quanti i simboli, per cui è una componente essenziale del dogma ecclesiale originario... Il tentativo di forzare anche i Simboli, attribuendo loro un'interpretazione meramente 'spirituale', non sarebbe, dal punto di vista della storia dei dogmi, che un diffondere cortine fumogene di nebbia»⁴⁵.

Quanto alla Scrittura, gli studi esegetici hanno superato alcuni luoghi comuni: l'assenza di testimonianze circa la verginità di Maria fuori di Matteo e Luca⁴⁶, l'interpretazione di Lc 1,34 («non conosco uomo») come semplice obiezione letteraria⁴⁷, il carattere tardivo dei vangeli dell'infanzia⁴⁸...

A favore del fatto storico del concepimento verginale depone non soltanto la dichiarazione esplicita di Luca di narrare «avvenimenti successi tra noi» (Lc 1,1), ma anche la convergenza di Luca e Matteo, nonostante le diverse culture e teologie, nel trasmettere i da-

⁴⁴ Per l'inchiesta sulla tradizione ecclesiale, cfr. J. GALOT, *La conception virginele du Christ*, in *Gregorianum* 49 (1968) pp. 637-666; *Nato dalla Vergine Maria*, in *La Civiltà Cattolica* 19 aprile 1969, pp. 136-138; J. A. DE ALDAMA, *La maternité virginele de Notre Dame*, in *Maria* (Du Manoir) t. VII, Paris, Beauchêne, 1964, pp. 117-152; A. MÜLLER, *La posizione e cooperazione di Maria...*, a.c., pp. 500-507, 508-593; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., passim; S. DE FIORES, *Vergine*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, Edizioni paoline, 1985, pp. 1454-1464.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo...*, o.c., p. 226, nota 52. Solo i simboli particolari di Cesarea e Gerusalemme nonché quello di Nicea sorto in periodo ariano non esplicitano il concepimento verginale; gli altri, a cominciare dai più antichi, professano che Gesù Cristo «nacque da (de) Spirito Santo e da (ex) Maria Vergine» (*Traditio apostolica* di Ippolito, inizio del III sec.).

⁴⁶ Per esempio gli articoli di I. DE LA POTTERIE, *La Mère de Jésus et la conception virginele du Fils de Dieu*, in *Marianum* 40 (1978) pp. 41-90 e *La concezione verginele di Gesù secondo il quarto vangelo*, in *Mater ecclesiae* 14 (1978) 2, pp. 66-77 mostrano come il vangelo di Giovanni conosca e affermi la verginità nel concepimento e nel parto.

⁴⁷ A. SERRA, *Vergine. Testimonianza biblica*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, o.c., p. 1444 osserva che l'obiezione di Maria denota un ostacolo che esiste di fatto, come già la vecchiaia di Zaccaria e di Elisabetta (Lc 1, 18).

⁴⁸ Sottolinea il carattere paleo-testamentario soprattutto dei cantici di Lc 1-2, che appare «non una costruzione, ma un'anamnesi», R. LAURENTIN, *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1985, p. 148 (1ª ed. originale francese 1982).

ti seguenti: — *Gesù è realmente generato* (Mt 1,20; Lc 1,35): la forma passiva nasconde il soggetto per manifestare il carattere trascendente dell'origine paterna di Cristo; — *non è Giuseppe colui che genera Gesù*: ciò viene escluso con insistenza (Mt 1,16.18-25; Lc 1,31.34-35; 3,24); — *Maria è la sola origine umana di Gesù*, in quanto vergine che diventa madre (Mt 1,16-25; Lc 1,27.35); — *l'origine divina non è riferita al Padre* (principio maschile), *ma allo Spirito Santo* (femminile in ebraico, neutro in greco); Mt 1,18.20 e Lc 1,35 escludono così radicalmente ogni modello teogamico⁴⁹. Un fatto storico è comunque necessario per assicurare un fondamento e un senso valido alle testimonianze dei vangeli dell'infanzia⁵⁰.

3. UN MISTERO DA CREDERE

Al di là delle determinazioni biologiche di tipo apocrifio⁵¹ oggi si tenta di ritrovare nella verginità di Maria il senso del mistero, già sottolineato da Ignazio di Antiochia:

«E rimase occulta al principe di questo secolo la verginità di Maria e il suo parto, come pure la morte del Signore: tre clamorosi misteri (*mystèria kraugês*: misteri da proclamare altamente) che furono compiuti nel silenzio di Dio»⁵².

Occorre superare la scolastica decadente che perse i contatti con il *segno* per non vedere che il *prodigio* fisico: la verginità di Maria rimane un *mistero*, di cui non si ha una prova scientifica, ma una testimonianza di credenti che anche il cristiano di oggi può sperimentare attraverso lo Spirito⁵³. Ciò non vuol dire che bisogna escludere il fatto corporale⁵⁴, ma che esso debba trovare il suo significato nel contesto di un valore etico personale e non in se stesso.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 536-538.

⁵⁰ «Se si interpreta (la concezione verginale) come un puro simbolo, se Gesù fosse stato il frutto naturale del matrimonio di Giuseppe e di Maria, vi sarebbe alterazione di senso» (R. LAURENTIN, *Bulletin sur la Vierge Marie* 1972, a.c., p. 459); «Esse (le asserzioni evangeliche) rappresentano l'interpretazione di un fatto; qualora il reale fosse tolto di mezzo, si trasformerebbero in un discorso a vuoto, che andrebbe qualificato non solo destituito di serietà ma addirittura disonesto» (J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo...*, o.c., p. 225).

⁵¹ Cfr. le narrazioni materializzanti del *Protovangelo di Giacomo*, 19.

⁵² *Ad Eph.* 19,1.

⁵³ Cfr. R. LAURENTIN, *Sens et historicité de la conception virginale*, in *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balic... dicata*, Romae, Antonianum, 1971, pp. 522-523.

⁵⁴ «Proprio nello stesso momento in cui abbiamo scoperto la corporeità dell'uo-

Nello stabilire il senso salvifico del concepimento e parto verginale cadono definitivamente alcune ragioni contingenti: l'incompatibilità della sessualità con il sacro, tipica della mentalità semitica⁵⁵, l'opinione di alcuni padri che esigono il concepimento verginale per evitare in Gesù la trasmissione del peccato originale⁵⁶, l'associazione della verginità con la santità di Maria, quasicché non si potesse ammirare la Madre di Dio se non nel contesto della integrità corporale⁵⁷, il legame del concepimento verginale con la divinità di Cristo scambiando il livello biologico con quello ontologico⁵⁸.

IV. Significato teologico

Il senso profondo della concezione verginale di Cristo è soggettiva alle testimonianze neotestamentarie, che collegano strettamente l'evento iniziale dell'esistenza storica del Signore con la confessione della sua divinità (Mt 1,23; Lc 1,35.39-44; Gv 1,1.12-13) o con la rinascita di fedeli (Gv 1,12-13).

I Padri del IV-V secolo procedono in questo solco evidenziando, pur nel rispetto del mistero, l'armonia fra le tre generazioni *ex sinu Patris, ex sinu Virgini, ex sinu Ecclesiae*, il significato mariologico della verginità volontaria inserita in un progetto di fede e disponibilità a Dio, e soprattutto presentando il concepimento e la nascita verginale come «segno dell'incarnazione in tutta la sua gravidanza di trascendenza e immanenza, di divinità e umanità»⁵⁹.

Nel nostro tempo la sete (anzi talvolta la dipsomania) di significato, ha condotto al superamento del puro fatto della verginità, per indagarne il significato salvifico e vitale. Questo è stato individuato in triplice prospettiva⁶⁰:

mo... si tenta ora di salvare la fede scorporandola totalmente...» (J. RATZINGER, *Introduzione...*, o.c., p. 225).

⁵⁵ Cfr. i testi biblici riportati da O. DA SPINETOLI, *Itinerario spirituale di Cristo*, o.c., pp. 80-82.

⁵⁶ Cfr. M. SCHMAUS, *Dogmatik und Exegese zur Jungfrauengeburt*, in *Jungfrauengeburt gestern und heute (Mariologische Studien, 4)*, Essen 1969, p. 222.

⁵⁷ Cfr. *Ephemerides mariologicae* 21 (1971) 2-3, p. 190.

⁵⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione...*, o.c., pp. 222-223.

⁵⁹ S. DE FIORES, *Vergine*, in NDM, p. 1460.

⁶⁰ Cfr. R. LAURENTIN, *Conçu de la Vierge Marie... à l'heure des révisions dogmatiques*, in *Etudes mariales* 38 (1981) pp. 53-61; S. DE FIORES, *Vergine*, in NDM, pp. 1465-1469.

1. PROSPETTIVA CRISTOLOGICA

La concezione verginale, nel procedimento letterario dei vangeli dell'infanzia, tende a far risaltare innanzitutto la personalità di Cristo e la sua origine e funzione:

«La nascita di Gesù non si può spiegare né ricorrendo al contesto biologico naturale, né all'azione degli uomini (cfr. Eb 7,3: 'senza padre, senza madre, senza genealogia') ma solo ricorrendo a un miracolo di Dio che ha fatto di quest'uomo Gesù la sua realtà presente nel mondo, meglio il nuovo inizio dell'umanità»⁶¹.

Escludendo il concorso del padre umano, l'evento della nascita di Gesù indica in lui l'Essere veramente nuovo, l'inesigibile dono di Dio, la nuova creazione nello Spirito. Non dimostra la divinità di Cristo, che nella stesura dei vangeli è presupposta, ma ne è un segno eloquente:

«Entrando nel mondo egli (Gesù) presenta se stesso con il 'segno' del concepimento verginale. Con questo evento inedito, Gesù non si confonde con gli altri uomini mentre si fa uomo, perché non può rinunciare alla sua personalità di Figlio di Dio. Perciò si sottomette ai processi generativi nel seno di una donna, ma esclude una paternità umana che getterebbe l'equivoco sul suo essere trascendente»⁶².

2. PROSPETTIVA SALVIFICA

Il concepimento verginale svela il piano di Dio che sceglie i mezzi poveri per operare la salvezza (cfr. 1 Cor 1,17-25). La verginità, ritenuta dagli ebrei una maledizione, è stata abbracciata da Maria come forma di povertà (cfr. Lc 1,48): in essa si inserisce il Cristo dimostrando che la salvezza è puro dono che viene dall'alto, dall'esclusiva *agape* di Dio e non dall'eros umano⁶³. Siamo dunque in piena teologia della grazia: la salvezza viene a noi nella disponibilità al dono di Dio.

⁶¹ W. WIESNER, in *Evangelisches Kirchenlexicon*, 2, p. 498 (citato da J. B. BAUER, a.c., p. 494).

⁶² S. DE FIORES, *Vergine*, in NDM, p. 1466.

⁶³ Cfr. K. Barth, *Dogmatique 1/2*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 180.

3. PROSPETTIVA ESISTENZIALE

La verginità di Maria è comprensibile all'interno di una opzione religiosa: «Maria ha concepito Cristo nella sua mente (con la fede) prima che con il corpo», come dicono i Padri. Bisogna dunque insistere sulla totale consacrazione di Maria a Dio, che si esprime nella risposta all'angelo (Lc 1,38), ossia sulla verginità spirituale spiegata da S. Agostino come «integra fede»⁶⁴ e caratteristica essenziale della Chiesa. L'opzione per Dio assunse in Maria la forma di una «scelta coraggiosa, compiuta per consacrarsi totalmente all'amore di Dio» (MC 37). Essa richiama nella Chiesa i valori escatologici e trasmette nel presente l'efficacia del futuro.

Si può concludere che:

«ricentrata cristologicamente e liberata da presentazioni deformanti, la verginità perpetua di Maria s'inserisce nella trama della vita attuale come elemento di elevazione del costume e della moralità umana, molto più produttivo di tante figure apparentemente liberatrici ma in realtà futili o illusorie. La Vergine ritornerà ad ispirare la vita dei cristiani d'oggi, siano essi celibi o coniugati, non tanto come ideale di un'umanità intatta, non contaminata e naturale, quanto come atteggiamento di disponibilità radicalmente illimitata al Dio dell'alleanza, di libertà dell'essere nelle sue relazioni e di 'assenza completa di narcisismo'. Così Maria ricorderà a tutti che la 'verginità è sì liberazione da quel desiderio che trasforma l'amore in dipendenza; ma non è affatto rinuncia all'amore'»⁶⁵.

⁶⁴ AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos* 49, 9, PL 36, 570.

⁶⁵ S. DE FIORES, *Vergine*, in NDM, p. 1469.