

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

L'IMMACOLATA CONCEZIONE
 ALLA LUCE DELLA PROTOLOGIA E SOTERIOLOGIA

«Tra i problemi oggi più vivacemente dibattuti in teologia [...] figura in primo piano il peccato originale»¹.

Questo rimbalzo del peccato originale è dovuto alle difficoltà che la scienza, l'antropologia, l'esegesi biblica e la teologia contemporanea hanno opposto all'immagine tradizionale delle origini dell'uomo, ovvero della protologia².

Tenendo conto delle concezioni antropologiche attuali e delle acquisizioni della coscienza teologica, si sono avanzate varie interpretazioni e formulazioni del dogma del peccato originale sia ritornando alla prospettiva biblico-patristica, che pone in primo piano Cristo Salvatore dando minore importanza ad Adamo; sia cercando di eliminare l'aporìa per cui da una parte

«il peccato originale originato è un male ereditario, cioè un'imperfezione che l'uomo subisce, analoga a qualche menomazione fisiologica o psicologica; dall'altra parte, esso è un disordine morale, simile a quello che si contrae con i propri atti peccaminosi»³.

¹ A. MARRANZINI, *Il peccato originale*, Roma, Apes, 1968, p. 5.

² Le discussioni sul peccato d'origine muovono da alcune precise difficoltà:

a. Difficoltà della *scienza*: evoluzione e poligenismo sconvolgono lo schema classico, secondo cui il perfetto precede l'imperfetto; b. Difficoltà dell'*antropologia*: non si riesce a comprendere la solidarietà nel peccato originale facendo astrazione da ogni scelta personale; c. Difficoltà dell'*esegesi*: gli studi biblici hanno appurato che Genesi 2-3 non è il punto di partenza della riflessione sul peccato, ma piuttosto il punto d'arrivo. Ci si interroga sul valore storico del racconto biblico, non proveniente da tradizione ininterrotta, ma da meditazione sapienziale; d. Difficoltà della *teologia*: sente l'esigenza di togliere il peccato originale da un isolamento per inserirlo nell'insieme della rivelazione, soprattutto con il riferimento al mistero di Cristo, che è prioritario in S. Paolo: è urgente 'cristologizzare' la dottrina del peccato originale. Inoltre non bisogna trattare del peccato originale in maniera univoca quando si parla dei bambini e degli adulti: secondo Rm 5,12, che tratta dei peccati personali, il peccato originale diventa pienamente reale quando l'uomo lo ratifica con atti peccaminosi. (cfr. F. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di teologia sul peccato originale*, in *Settimana del clero*, 1976, n. 28, p. 4).

³ M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia, Queriniana, 1972, p. 180.

I. Teorie moderne sul peccato originale
 e loro ripercussioni sull'Immacolata

Il mariologo che per primo ha percepito le ripercussioni delle teorie moderne circa il peccato originale sul dogma dell'Immacolata è E. O' Connor, che nel 1969 ne ha tracciato una rassegna⁴. Al suo seguito, arricchendo di altri nomi la lista dei teologi della protologia, si pongono J. M. Alonso nel 1973 e J. M. Cascante nel 1978⁵.

In genere le teorie moderne sul peccato originale si possono convogliare in tre correnti secondo l'accentuazione dell'uno o dell'altro aspetto del peccato originale: prospettiva *evoluzionista*, *sociologica*, *esistenzialista*.

Il riferimento all'Immacolata Concezione in queste teorie è spesso assente o in proporzioni minime. Essendo invece un dogma definito, che ha diretta relazione con il peccato originale, l'Immacolata dovrebbe svolgere un ruolo di verifica delle varie interpretazioni di tale peccato. A causa dell'*analogia fidei* e dell'unità fondamentale del messaggio cristiano, ogni spiegazione del peccato originale che vanificasse il dogma dell'Immacolata Concezione dovrebbe a priori ritenersi falsa⁶.

I due dogmi comunque si illuminano a vicenda, talvolta anche all'insaputa dei sostenitori delle varie prospettive.

1. INTERPRETAZIONE EVOLUZIONISTA

Tra i cattolici che accettano l'evoluzione come «una luce che rischiara tutti i fatti, una curvatura che devono seguire tutte le linee»⁷, si distingue Teilhard de Chardin, per il quale l'evoluzione è un feno-

⁴ E. O' CONNOR, *Modern theories of original sin, and the dogma of the Immaculate Conception*, in *Marian Studies* 20 (1969) pp. 112-136. Il medesimo autore aveva coordinato un grosso volume in collaborazione: *The Dogma of the Immaculate Conception. History and significance*, University of Notre Dame Press, 1958, pp. 648.

⁵ J. M. ALONSO, *Desmitologización del dogma de la Immaculada Concepción de María*, in *Ephemerides mariologicae* 23 (1973), pp. 95-120. J. M. CASCANTE DAVILA, *El dogma de la Immaculata en las nuevas interpretaciones sobre el pecado original*, in *Estudios marianos* 42 (1978), pp. 113-146.

⁶ Sarebbe questo il caso degli autori esaminati da Alonso, per il quale non esiste nessuna delle teorie da essi difese «che non privi di ogni significato il dogma dell'Immacolata Concezione» (a.c. nella precedente, p. 120).

⁷ TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, 1955, p. 242.

meno non in conflitto, ma in armonia con il cristianesimo, in quanto l'evoluzione deve passare per esso. L'universo infatti è tensione verso un fine e verso il massimo d'essere, è crescita nell'unità: il punto Omega unificatore e guida dell'evoluzione dalla cosmogenesi alla noogenesi, è assimilato a Cristo, fine, motore e ambiente vitale dell'universo.

L'impostazione cristologica di Teilhard de Chardin ha il merito di rovesciare la priorità data abitualmente dalla teologia al peccato originale. Ma perché Cristo possa essere Salvatore, la colpa deve essere cosmica quanto Cristo. In realtà Teilhard de Chardin vede nel Male un «carattere naturale della struttura del Mondo»: «Un Mondo in cui non esistesse più traccia, o minaccia di Male, sarebbe un Mondo già consumato»⁸.

Nella visione ottimistica di un mondo che evolve verso la perfezione e l'unificazione, si situa una «contropartita inevitabile» di male:

«Disarmonie o decomposizioni fisiche nel Pre-vivente, sofferenze nel Vivente, peccato nel campo della Libertà: nessun ordine in formazione che, ad ogni livello, non implichi disordine»⁹.

Come si inserisce Maria in questo universo in evoluzione? Teilhard de Chardin non ha elaborato una risposta sistematica, ma ha offerto degli spunti significativi¹⁰. Ha salutato Maria «perla del cosmo» e «punto di unione con l'Assoluto personale incarnato»¹¹. In questa prospettiva Maria costituisce un elemento altamente positivo nel dinamismo dell'evoluzione. Un solo passo di Teilhard de Chardin riguarda il nostro tema e suggerisce il senso da lui attribuito al dogma mariano:

«L'Immacolata Concezione, per me, è la festa dell'azione immobile, voglio dire quella che si esercita con la semplice trasmissione dell'energia divina attraverso noi... In Nostro Signore tutti i modi di attività inferiore e agitata scompaiono in questa sola e luminosa funzione di attirare, ricevere e lasciar passare Dio. Per essere attiva in questo modo e a questo grado, la Vergine Santa ha dovuto ricevere il suo essere nel seno stesso della grazia, poiché nessuna giustificazione secondaria, per quan-

⁸ *L'ambiente divino. Saggio di vita interiore*, Milano, Mondadori, 1968, p. 86 (nota).

⁹ *Comment je vois*, 1948, n. 30.

¹⁰ Cfr. *Textes du Père Teilhard de Chardin*, in *Cahiers marials* 7 (1963) 2, n. 37, pp. 149-153.

¹¹ Cfr. H. DE LUBAC, *L'éternel féminin*, Paris, Aubier, 1968, pp. 25 e 181.

to affrettata, avrebbe potuto sostituire questa perfezione costitutiva e nativa di una purezza che ha presieduto allo sbocciare stesso dell'anima»¹².

L'Immacolata Concezione è vista da Teilhard de Chardin in luce positiva; non è neppure nominato il peccato, ma in compenso ella appare come l'anti-peccato, cioè la creatura incapace di opporre resistenza o di essere una remora alla venuta di Dio. A motivo del suo compito di veicolare Dio nelle sfere umane, Maria è pura e perfetta per costituzione: Dio per venire a noi

«creò la Vergine Maria, e cioè fece sorgere sulla Terra una purezza così intensa da potere in seno a tanta trasparenza, concentrarsi fino ad apparirvi Bambino»¹³.

L'Immacolata è la purezza, intesa come attività di ordine superiore e trasparenza all'azione divina:

«Niente al mondo vive e agisce più intensamente, quanto la purezza e la preghiera, sospese come una luce impassibile tra l'universo e Dio. Attraverso la loro trasparenza serena, l'onda creatrice spiega le vele, carica di virtù naturale e di grazia. Che altro è la Vergine Maria?»¹⁴.

La linea evolutiva verso la perfezione proposta da Teilhard de Chardin è seguita da A. Hulsboch, che presentando «Maria nell'evoluzione»¹⁵ osserva:

«Il teologo considererà forse profanazione sentir domandare quale sia il posto di Maria nell'evoluzione. Tale reazione, sia detto ancora una volta, è sintomo di una teologia chiusa, che si sente a disagio dinanzi alla scelta cosmica, quale ci vien rivelata dalle scienze. Il posto di Maria nell'evoluzione rivela in modo nuovo la grandezza della sua persona. A un punto decisivo, la creazione di Dio può procedere grazie alla consenziente ricettività di Maria... In Maria, il mondo antico è chiamato a raggiungere il proprio compimento in un mondo nuovo; Ella è la voce dell'universo che giunge a compimento»¹⁶.

¹² TEILHARD DE CHARDIN, *Genèse d'une pensée*, Lettre du 5-12-1916, Paris, Grasset.

¹³ *L'ambiente divino*, o.c., p. 160.

¹⁴ *Hymne de l'Univers. Pensées*, p. 167.

¹⁵ H. HULSBOCH, *Storia della creazione storia della salvezza*, Firenze, Vallecchi, 1967.

¹⁶ *Ivi*, p. 128.

Per Hulsboch, Maria si inserisce nella terza fase dell'opera creativa di Dio, che consiste nella creazione dell'universo, dell'uomo terrestre e dell'uomo celeste. Ella interrompe il corso del peccato per trovarsi «rivolta a Dio in un'immacolata ricettività»: è «la terra dalla quale Dio, tramite il suo Spirito, suscita l'uomo celeste». Mentre il peccato originale consiste «nell'impotenza dell'uomo, nella sua qualità di creatura incompiuta, di avviarsi al fine prefissogli da Dio» e nel trovarsi implicato nel «peccato del mondo»,

«l'Immacolata Concezione di Maria deve intendersi come pienezza di grazia, in quanto la rende strumento eletto del sommo mistero dell'Incarnazione e la preserva dal contagio del peccato che soggioga il mondo. Maria viene creata per essere la Madre del Figlio di Dio, e perciò Ella viene assunta previamente nella sfera dell'Incarnazione creativa e redentrice del Figlio di Dio... Maria è stata creata da Dio in intatta ricettività, per concepire ad opera dello Spirito Santo e divenire la Madre del suo Figliuolo»¹⁷.

La linea evolutiva verso l'unificazione è invece sviluppata da P. Lengsfeld¹⁸, che presenta Adamo e Cristo con le categorie di «storicità dissociante» e «storicità unificante».

L'uomo ha un'esistenza dissociata in un *passato* di cui ha già disposto, in un *presente* che continuamente gli sfugge, in un *futuro* che ancora non possiede. Egli è inoltre dissociato, poiché non realizza una perfetta comunicazione con gli altri. Proprio questo stato di dissociazione costituirebbe il peccato originale, mentre la spinta verso l'unificazione sarebbe data dalla grazia redentiva di Gesù Cristo, che è l'uomo dell'unificazione. Per mezzo di lui si esce dalla storicità dissociante e ci si immette sulla via della perfetta unità escatologica.

In questa prospettiva Maria appare come la creatura, che nella completa comunione con Dio realizza in sé una storicità unificante, essendo libera dalla dissociazione storica introdotta dal peccato. Passato, presente e futuro non disperdono la sua esistenza, perché legati omogeneamente dalla relazione d'amore con Dio. Ella possiede il tempo perché posseduta da Dio: e in lui la sua personalità è unificata contro ogni situazione schizofrenica di incoerenza come contro ogni separazione dall'universo che Dio ama.

La critica teologica rimprovera a queste teorie di non salvare sufficientemente né il carattere libero del peccato, né la gratuità della

salvezza. Peccato e Cristo entrano necessariamente nell'evoluzione naturale del fenomeno umano, contro la Scrittura che presenta il peccato come un'anomalia che non avrebbe dovuto esserci e la venuta di Cristo redentore come un dono gratuito dell'iniziativa divina. Tuttavia quanto si afferma circa il movimento di crescita e unificazione apportato da Cristo è vero; per cui anche Maria Immacolata emerge come elemento non frenante, ma catalizzatore della direzione positiva della storia. Ella non si immette nei vicoli ciechi e abortivi dell'involuzione, perché rappresenta una spinta o un colpo di pollice (è questa l'etimologia di *typos*: impronta...) che orienta verso la giusta direzione (Cristo-Omega) il movimento storico.

2. INTERPRETAZIONE SOCIOLOGICA

Altri autori muovono dalla situazione storica segnata dalla colpa per spiegare il peccato originale.

H. Rondet parte dalla constatazione delle miserie attuali, che non si possono spiegare con l'evoluzione, ma con una peccaminosità originaria, cioè l'insieme dei rifiuti opposti dall'umanità fin dall'inizio della storia all'invito della grazia di Cristo. Tutti gli uomini sono ormai condizionati dal peccato del mondo, che essi peccando personalmente, aumentano; la natura umana è peccatrice in quanto non si può essere uomini senza passare attraverso la solidarietà con i peccati del mondo¹⁹.

Il punto vulnerabile della teoria di H. Rondet è il circolo vizioso in cui incorre quando fa dipendere il peccato originale dal peccato collettivo e questo dal peccato dei singoli. Inoltre riserva solo due accenni all'Immacolata Concezione, presentata nel suo effetto di preservazione dal cadere nel peccato veniale, piuttosto che in se stessa, nella disponibilità alla grazia di Cristo e nella libertà dai condizionamenti dell'umanità peccatrice.

P. Schoonenberg si inserisce nella problematica del peccato originale premettendo che Paolo «tiene conto del peccato originale soltanto in quanto questo si esprime in peccati personali» e che l'uomo con la nascita è situato in un mondo gravato dai peccati, dal tempo dall'assassinio di Abele fino al rifiuto di Gesù, con cui colma la misura dei padri (Mt 23, 29-36; Lc 11, 47-51). Afferma quindi che il peccato originale è l'essere-situato nel «peccato del mondo» (Gv 1,29), cioè

¹⁷ *Ivi*, pp. 127-128.

¹⁸ P. LENGSELD, *Adam und Christus*, Essen, 1965.

¹⁹ H. RONDET, *Le péché originel dans la Tradition patristique et théologique*, Paris, 1967.

una situazione di perdizione che rende impossibile amare Dio sopra tutte le cose ed evitare i peccati personali a causa dei peccati dell'umanità²⁰. Il peccato originale originato è «l'influsso dei peccati storici aggiunto al disordine della nostra natura»²¹. L'ammissione di questo essere-situati nel peccato, deve sempre essere congiunta alla confessione della nostra salvezza in Gesù Cristo, in cui

«siamo anzitutto liberati dai nostri atti e dal nostro atteggiamento fondamentale peccaminoso, ma poi, anche, dal nostro essere-situati nel peccato, dalla soggezione alla potenza del peccato, quand'anche ci venga dall'esterno...Fin dall'origine, siamo situati dalla caduta e dalla redenzione»²².

Schoonenberg non fa una trattazione specifica su Maria, ma solo qualche accenno. Ammette con il Concilio Tridentino che l'universalità del peccato originale «lascia spazio per la Immacolata Concezione di Maria», che ne è «un'eccezione»²³. Presenta l'Immacolata Concezione come non inserzione nel peccato del mondo²⁴; ma rifacendosi al «simul iustus et peccator» aggiunge che

«l'idea che entrando nel mondo entriamo già nella salvezza di Dio può rendere chiaro ai protestanti che l'affermazione di una concezione immacolata di Maria non deve includere necessariamente la negazione del suo essere-redenta»²⁵.

L'influsso della teoria di Schoonenberg si rivela nel passo del Catechismo Olandese circa l'Immacolata Concezione, nel contesto della prevalenza della grazia sul peccato:

«Maria non ha conosciuto la colpa originale, è stata concepita immacolata. Vivendo in un mondo peccatore, ella è stata toccata dai dolori del mondo, ma non dalla sua malvagità. Nostra sorella nella sofferenza, non lo è nel male. Il male essa l'ha interamente vinto col bene. Naturalmente essa lo deve alla redenzione di Cristo»²⁶.

²⁰ P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in *Mysterium salutis*, vol. IV (1970), pp. 589-719, specie 645, 670, 704-705.

²¹ P. SCHOONENBERG, *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1970, p. 70.

²² *Ivi*, pp. 139-140.

²³ *L'uomo nel peccato*, o.c., p. 695.

²⁴ *Ereignis und Geschehen*, in H. DER LINDE-H. FIOLET, *Neue Perspektiven nach dem Ende des Konventionellen Christentum*, Wien, Herder, 1968, p. 148; *Mysterium iniquitatis* in *Wort und Wahrheit* 21 (1966) p. 591, nota 12.

²⁵ *Dal peccato alla redenzione*, o.c., p. 140, nota 15.

²⁶ *Il nuovo Catechismo Olandese*, Torino-Leumann, LDC, 1969, p. 322. In armo-

La teoria di Schoonenberg è utilizzabile «non come alternativa alla teologia classica, ma come una messa in valore di aspetti del mistero della perdizione e della salvezza, finora troppo trascurati»²⁷, per esempio l'influsso esercitato dal cattivo esempio e dalle strutture chiuse a Dio, cioè biblicamente dal «peccato del mondo» (1 Gv 2, 15s; 5,19...). Vedere nell'Immacolata l'impermeabilità al male strutturale è pertinente, almeno se ciò è considerato come effetto di una grazia che la santifica fin dall'inizio della sua esistenza.

La teoria di Schoonenberg applicata all'Immacolata non convince a causa dell'ambiguità con cui è affermato il privilegio di Maria. Mentre nel contesto dell'universalità del peccato l'Immacolata Concezione appare «un'eccezione», nel contesto della salvezza essa smette di essere tale e diviene il paradigma di ogni redento:

«L'Immacolata Concezione ci dice che la redenzione non è soltanto una liberazione dal peccato, ma che è, soprattutto, una preservazione dal peccato, il che è importante per una dottrina della grazia orientata verso l'avvenire»²⁸.

L'Immacolata Concezione pare posta da Schoonenberg sullo stesso piano del battesimo, in quanto anche questo è un «risanamento preventivo»²⁹, che conserva in una grazia mai perduta (oltre che cancellare il peccato in cui l'uomo è inserito). La critica sollevata da O'Connor e ripresa da Alonso, che rimprovera di aver trasformato la grazia dell'Immacolata Concezione da «preservatrice» in «protet-

nia con questa prospettiva si pone una pagina di B. Häring: «Senza voler presentare un quadro completo di questo dogma, mi premerebbe tirarne alcune conseguenze, rapide e concise, per quanto concerne la solidarietà di salvezza. A causa di una predestinazione assolutamente gratuita, Maria rimane, fin dal primo momento della sua esistenza, libera da ogni solidarietà di perdizione: mai si contamina con il desiderio di dominio. Rimane sempre umile ancella al servizio del prossimo. La sua vita è sempre impegno totale per la salvezza di ogni uomo. Essa è profondamente consapevole che tutto è dono e così la sua vita diviene sintesi perfetta fra lode di Dio e vigilanza per i bisogni dei fratelli. Per merito della grazia sovrabbondante la sua fedeltà è completa, è opzione senza limiti o riserve per la solidarietà di salvezza proveniente da Cristo, è chiamata alla sequela di Cristo sulla medesima strada. Perciò Maria, la figlia di Sion, diventa la nuova Eva, il prototipo della Chiesa, comunità di salvezza» (B. HÄRING, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Bari, Ed. paoline, 1977, p. 156).

²⁷ M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, o.c., p. 215.

²⁸ P. SCHOONENBERG, *Historicitit en interpretatie van het dogma*, in *Tijdschrift voor theologie* 8 (1968) pp. 294-295 (cit. da R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza*, Torino, Marietti, 1972, pp. 150-151).

²⁹ P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, o.c., p. 715.

trice», non tiene conto dell'interpretazione articolata di Schoonenberg³⁰.

3. INTERPRETAZIONE ESISTENZIALE

Considerando l'acuto senso della libertà, proprio dell'epoca contemporanea, altri autori ripensano il peccato originale in armonia con il personalismo dialogale.

A. Vanneste, professore dell'Università Lovanium di Kinshasa, in una serie di studi storico-dogmatici giunge alla conclusione che

«il peccato originale è il bisogno che ha ogni bambino di essere liberato e salvato da Cristo, perché questo bambino ha già virtualmente rifiutato la grazia divina e deve perciò convertirsi a Cristo»³¹.

Data l'universalità del peccato attuale, che rende storicamente peccatori tutti gli uomini, bisogna dire che ciò dipende da una colpa «virtuale», che li orienta verso il peccato personale qualora non intervenga la grazia. Il peccato originale è il peccato virtuale, cioè la condizione di inevitabile soggezione alla colpa in cui si trovano anche i bambini.

In questa ottica «il privilegio dell'Immacolata Concezione si identifica con quello dell'immunità da ogni peccato attuale»³². Maria ha ricevuto una grazia potente che l'ha preservata in modo completo e totale dai peccati personali. Si tratta di un vero miracolo operato dalla grazia di Cristo³³.

La posizione di Vanneste è lodevole tra l'altro per il collegamento tra il peccato originale e quello attuale, secondo le esigenze personalistiche della cultura contemporanea. Però l'identificazione del peccato originale con quello personale vanifica la definizione tridentina, né si vede come basti un peccato futuro per costituire peccatori: può Dio considerare l'uomo peccatore solo per quello che farà?

³⁰ Nell'ipotesi che il peccato originale sia costituito soprattutto dal rifiuto di Cristo, si dovrebbe ammettere molti casi di immacolati (= immacolati anonimi). Ma questa ipotesi è stata abbandonata dallo stesso Schoonenberg (cfr. J. M. ALONSO, o.c., p. 104).

³¹ A. VANNESTE, *Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel*, in *Ephemerides mariologicae* 23 (1973)1-2, p. 78

³² *Ivi*, p. 80.

³³ *Ivi*, p. 90.

Quanto a Maria è giusto mettere in rilievo la sua impeccanza o impeccabilità, ma ciò costituisce una conseguenza dell'Immacolata Concezione, non si identifica con essa. Con questa riduzione l'Immacolata Concezione «perde il suo presupposto fondamentale e le controversie durate per secoli appaiono come un errore tragicomico»³⁴.

M. Flick-Z. Alszeghy, professori alla Gregoriana, hanno presentato i risultati della loro ricerca amartologica durata 15 anni nel volume *Il peccato originale* pubblicato nel 1972³⁵. Tenendo conto degli aspetti ontico, personale e storico-comunitario, propongono la seguente definizione del peccato originale:

«l'alienazione dialogale da Dio e dagli altri uomini, determinata dalla mancata partecipazione della vita divina, che a sua volta è prodotta da una libera iniziativa umana, precedente ogni presa di posizione dei singoli membri dell'umanità attuale»³⁶.

Per la valorizzazione dei vari elementi del peccato originale, la teoria di Flick-Alszeghy appare tra le più complete che siano state elaborate recentemente. Essa è classificata in prospettiva esistenziale, perché il suo «elemento centrale» è quello personalista, cioè «l'incapacità di amare Dio sopra tutte le cose e conseguentemente di evitare i peccati gravi personali»³⁷. Specificando maggiormente, M. Flick descrive il peccato originale come

«un'inevitabile necessità di peccare..., una disposizione psicologica dell'uomo, che virtualmente contiene tutti i peccati personali i quali, a causa di esso, diventano inevitabili...»³⁸.

Il peccato originale è la «perdita di una virtualità» che sotto la spinta della grazia avrebbe dovuto portare l'uomo allo sviluppo delle sue capacità, non in opposizione a Dio.

Purtroppo Flick e Alszeghy non si soffermano, in tutto il volume, sul dogma dell'Immacolata Concezione. Questa lacuna stupisce soprattutto perché essi si proponevano di procedere adottando «una

³⁴ G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., p. 389.

³⁵ Brescia, Queriniana, 1972, p. 384.

³⁶ *Ivi*, p. 370.

³⁷ M. FLICK, *Peccato originale*, in *Dizionario di teologia*, Alba, Ed. paoline, 1977, p. 1143.

³⁸ *Ivi*, p. 1143.

delle principali regole della metodologia teologica»: l'analogia della fede, che fa evitare «l'isolamento» del peccato originale dal resto del messaggio cristiano³⁹. La mancata verifica mariana priva la teologia del peccato originale di una ulteriore garanzia e illuminazione; d'altra parte l'Immacolata Concezione non ha ricevuto da questi autori un'attualizzazione che avrebbe potuto far emergere nuovi aspetti del mistero.

Nell'ambito di questa teoria, l'Immacolata Concezione risulta come capacità radicale di dialogo con Dio e di opzione fondamentale derivante dalla partecipazione alla vita divina, ricevuta fin dall'inizio mediante preservazione dall'influsso deleterio del peccato dell'umanità. In particolare è importante la sottolineatura della dimensione personalistica, che rende inintelligibile il peccato originale qualora lo si privi della relazione con il peccato personale; in tal senso l'Immacolata Concezione è un privilegio dato da Dio in vista di una vita santa, confacente alla missione di Maria nella storia della salvezza. È una vera lacuna che nella definizione del peccato originale non sia posta in evidenza la grazia di Cristo Salvatore (menzione presente invece nella definizione dell'Immacolata Concezione del 1854).

Traendo lezione dal dibattito della teologia contemporanea sul peccato originale, G. Gozzelino si propone di non rinunciare all'intelligenza, né al mistero, ma di coniugare entrambi in uno sforzo di fedeltà alla tradizione e di inserimento nella cultura contemporanea:

«...se la trascendenza del mistero deve essere mantenuta integra, la ricerca di razionalità nuova e più profonda deve essere parimenti continua ed instancabile, né la proposizione della verità può ridursi alla ripetizione pigra e stanca delle formule stereotipe maturate nel passato»⁴⁰.

Gozzelino accetta le istanze delle moderne interpretazioni del peccato originale (condizionalismo, attualismo e tradizionalismo) reputando di non dover «contrapporre posizione a posizione», ma di «tentare l'integrazione delle loro possibilità». In base a tale orientamento il teologo salesiano descrive analiticamente il peccato originale e ne offre una definizione riassuntiva:

«Il peccato originato è dunque il coinvolgimento di ogni uomo che viene al mondo (o coinvolgimento «nativo») nello stato di peccato che è proprio dell'umanità concreta in cui viviamo. Coinvolgimento supe-

rato dal battesimo; riattualizzato in forma e misura diversa dai peccati personali; e presente, non in sé (se non in quanto rilanciato dai peccati personali) ma nei suoi effetti, anche nei battezzati, sicché la vita di tutti risulta condeterminata dalla presenza attiva di due forze non paritarie dai caratteri antitetici»⁴¹.

Gozzelino non manca di confrontare la sua equilibrata lettura del peccato originale con il dogma dell'Immacolata Concezione, traendone significative deduzioni:

«Per sé il dogma proclama una esenzione, e cioè l'assenza (non la cancellazione) del peccato originale originato dalla vita di Maria; una assenza dalla quale è lecito dedurre la mancanza di quel particolare effetto-segno della contaminazione che è la concupiscenza. Ma tale negazione, essendo l'esclusione di un negativo, si capovolge necessariamente in un positivo, ossia si traduce nell'asserzione di una situazione di santità unica per Maria (innocenza), presente in lei fin dal primo istante della sua esistenza. Se nelle altre creature umane, il peccato originale originato, secondo la spiegazione teologica che abbiamo adottato, viene immediatamente cancellato, in Maria semplicemente non viene contratto. Se nel caso di tutti, l'accedere all'esistenza coincide con l'essere perdonati, nel caso di Maria esclude qualsiasi perdono, perché in lei non vi è nulla da perdonare.

Nel contesto della interpretazione proposta, questo significa che Maria, pur appartenendo realmente alla umanità peccatrice, comincia ad esistere in una situazione di tale prossimità a Gesù (e difatti la Bolla la dice preservata in considerazione dei meriti di Gesù), da risultare del tutto sottratta da qualsiasi condeterminazione nel male; ossia da non trovarsi per nulla in opposizione al disegno di Dio e da realizzare immediatamente un rapporto con Dio contrassegnato dalla innocenza. Con la conseguenza che in lei si ripropone, nel vivo di una umanità di fatto peccatrice, lo stato di giustizia originale; ossia che in lei l'umanità trova la possibilità di una ripartenza radicale, nella rifondazione di se medesima e nella ripresa piena del progetto originario»⁴².

Accentuando la dimensione positiva dell'Immacolata Concezione, l'autore sottolinea anche la funzione archetipa di Maria nei confronti della Chiesa, che realizza in lei «il massimo di se stessa», e in rapporto all'umanità che ricupera in lei quanto ha perso con il peccato: «Maria è la vetta della seconda creazione». In questa scia, Gozzelino accosta l'Immacolata a due principi mariologici fondamentali: quello della «recirculatio» di Ireneo, in quanto in Maria, Cristo «riprende e ripropone la struttura integra della creatura destinata all'in-

³⁹ *Il peccato originale*, o.c., p. 227.

⁴⁰ G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale* (Protologia), Leumann, LDC, 1985, p. 482.

⁴¹ *Ivi*, p. 486.

⁴² *Ivi*, p. 503.

contro pieno (=trinitario) con Dio», e la legge del rapporto uno-molti desunta dall'archetipo trinitario, per cui in Maria culmina il resto d'Israele e son ricapitolati i cristiani: «A livello della santità della umanità in quanto distinta dal Cristo Maria è l'uno, e tutti gli altri sono i molti»⁴³.

II. Teologia dell'Immacolata Concezione

Mentre per i precedenti autori l'interesse per l'Immacolata Concezione sorge dal contesto del peccato originale, altri teologi affrontano direttamente il dogma mariano offrendo nuovi orientamenti ed approfondimenti.

1. LA DIMENSIONE CRISTOCENTRICA E CARITOCENTRICA

D. Fernández nel suo libro *El pecado original. ¿ Mito o realidad?* (Valencia, EDICEP, 1973, pp. 204) accetta gli sviluppi teologici contemporanei circa il peccato originale, ma insiste soprattutto su due principi:

A. «Il nostro punto di partenza non può essere Adamo o il peccato, ma Cristo», secondo cui la teologia del peccato deve essere vista attraverso la teologia della redenzione;

B. «Non si deve considerare la redenzione solo nel suo aspetto negativo, come liberazione dal peccato o riscatto. Si deve insistere anche sull'aspetto positivo, sui beni salvifici che essa apporta: grazia, santità, filiazione divina, vita nuova...»⁴⁴.

Applicando questi presupposti al dogma dell'Immacolata Concezione, Fernández afferma che

«dal punto di vista teologico, più che essere esenti dalla macchia originale, è significativa l'immunità da ogni peccato attuale, la disponibilità mai negata al progetto e alla volontà di Dio... Il mistero di Maria dobbiamo vederlo nella sua vera dimensione teologica: come un mistero di elezione divina, di santità, di pienezza, di grazia e di fedeltà al piano di Dio»⁴⁵.

⁴³ *Ivi*, p. 504.

⁴⁴ D. FERNÁNDEZ, *El pecado original*, o.c., pp. 185, 193, 197.

⁴⁵ *Ivi*, p. 183.

La formulazione negativa della Bolla *Ineffabilis Deus* dovrebbe pertanto cedere il posto a quella positiva. Infatti il modo negativo è sempre un'espressione imperfetta: che cosa sarebbe una santità esente da peccato, qualora non fosse accompagnata dalla grazia ed elezione divina, nonché da una vita di impegno fedele verso Dio e verso gli uomini? Un'ombra può far risaltare la luce, ma ci dice molto poco.

La liturgia dell'Immacolata, anche quella rinnovata, pur menzionando l'esenzione dal peccato originale, celebra principalmente la pienezza di grazia di Maria e la sua fedeltà alla volontà di Dio. In realtà — aggiunge Fernández — essendo il peccato originale

«un peccato molto attenuato, che solo analogicamente può dichiararsi peccato [...] il fatto che la Vergine non lo abbia contratto non varrebbe la pena celebrarlo con tanta solennità [...]»⁴⁶.

Pertanto, sia la *Ineffabilis* che la *Lumen gentium* insistono, in armonia con i Padri orientali, sulla santità positiva di Maria.

In un articolo del 1985, Fernández ribadisce con nuovo vigore e maggiore convinzione la sua duplice tesi: occorre dare «un addio definitivo» alla dottrina sul peccato originale e negare insieme l'esistenza di una «relazione intrinseca ed essenziale» di esso con il dogma dell'Immacolata Concezione⁴⁷.

Quanto alla dottrina tradizionale sul peccato d'origine Fernández osserva che essa si muove «da un'esegesi prescientifica e da una visione del mondo estatica e fissista». Oggi questa concezione mitica è entrata in crisi, sia in tanti suoi presupposti⁴⁸, sia soprattutto in alcune sue affermazioni;

⁴⁶ *Ivi*, p. 181. La stessa esigenza di Fernández aveva spinto la Commissione liturgica della Conferenza episcopale tedesca a proporre nel 1970 la denominazione 'Elezione di Maria' (*Erwählung Mariens*) in luogo dell'usuale 'Immacolata Concezione' (*Unbefleckte Empfängnis*); la proposta non ebbe seguito (cfr. *Warum 'Erwählung Mariens' statt 'Unbefleckte Empfängnis'?* in *Ephemerides mariologicae* 21 (1971), pp. 331-336).

⁴⁷ D. FERNÁNDEZ, *La crisis de la teología del pecado original ¿ afecta al dogma de la In maculada Concepción?*, in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) III-IV, pp. 277-297 (tutto il numero della rivista è dedicato a *El dogma de la Inmaculada en la perspectiva de la gracia*).

⁴⁸ I presupposti della dottrina del peccato originale - osserva Fernández sono caduti sotto i colpi dell'odierno progresso culturale e teologico: la paleontologia obbliga ad arretrare di molto l'età dell'uomo; la filosofia personalista invita ad esprimere il peccato e la grazia in categorie non giuridiche od ontologiche, ma umane ed esistenziali (impegno, fedeltà, incontro, dialogo, presenza, alienazione...); l'esegesi ha fatto fallire i tentativi di riabilitazione della figura di Adamo o di presentazione dei

«supporre uno stato sublime di perfezione nei primi parenti, ammettere che Adamo fu un individuo storico individuale, pensare che egli potesse trasmettere la vita soprannaturale della grazia, credere che per il peccato di questo primo uomo tutti i suoi discendenti siano trasformati in 'figli d'ira'»⁴⁹.

Circa il legame tra i due dogmi del peccato originale e dell'Immacolata, Fernández è dell'avviso che esso non esista, se non in una teologia condizionata da un concetto negativo e limitato della redenzione. Affrontando tre difficoltà mariologiche avanzate contro la nuova interpretazione (o negazione) del peccato originale, il teologo claretiano precisa il suo asserto:

A. Non è vero che «se si nega il peccato originale, perde tutto il suo significato il dogma dell'Immacolata»; al contrario questo «guadagna in bellezza e profondità», poiché — come hanno compreso i padri greci — la formulazione positiva è più ampia e perfetta. È più importante «la presenza e pienezza di grazia» che non l'assenza di peccato⁵⁰.

B. Non resiste neppure l'obiezione che vede nella definizione dell'Immacolata una ratifica del dogma del peccato originale. Al contrario — anche qui — la verità profonda nascosta sotto la formula negativa è che «Maria fu redenta da Cristo in modo sublime e perfetto» pur non avendo nessun peccato. In realtà è possibile pensare ad una redenzione che non sia «liberazione dal peccato», ma principalmente «capacità di possedere Dio». Quindi «ogni essere umano, come essere creaturale e limitato, ha bisogno della grazia e salvezza di Cristo per partecipare alla vita eterna», ma non è necessario che «l'universalità della redenzione implichi l'universalità del peccato»⁵¹.

mali del mondo come conseguenze del peccato del primo uomo; i padri greci tacciono sulla trasmissione della colpa di Adamo... (ivi, pp. 282-283). Perfino il decreto del concilio di Trento sul peccato originale viene destituito di valore dogmatico, in quanto non avrebbe definito un dogma, ma soltanto avrebbe proposto come precetto dottrinale un «teologumeno» (A. de Villalmonde) allo scopo di mantenere la verità importante che l'uomo è incapace di salvarsi da sé e che Cristo è l'unico salvatore del mondo (ivi, p. 285).

⁴⁹ Ivi, p. 280.

⁵⁰ Ivi, pp. 291-293.

⁵¹ Ivi, pp. 293-294. Con questa distinzione logica Fernández pensa di aver eliminato «una delle più gravi difficoltà che lungo la storia si oppone alla concezione immacolata di Maria», cioè: «se Maria non ebbe nessun peccato, neppure per alcuni istanti, non fu redenta da Cristo» (ivi, p. 290). Resta da mostrare che la suddetta distinzione trovi una base solida sul terreno storico-salvifico.

C. La terza difficoltà punta sul ridicolo che ricadrebbe sul supremo magistero ecclesiale, che avrebbe definito Maria immune di un peccato non esistente. Questa volta Fernández si limita a osservare che occorre interpretare la definizione dell'Immacolata, la quale — come gli altri dogmi — riflette «la cultura, la mentalità e la teologia propri del suo tempo». Al di là del presupposto teologico-culturale del peccato d'origine, la bolla *Ineffabilis* intendeva dichiarare Maria «piena di grazia e tutta santa» fin dall'inizio della sua esistenza⁵².

Alejandro de Villalmonde, trattando della relazione tra peccato originale e Immacolata Concezione, giunge alla stessa conclusione di D. Fernández circa la necessità di superare la formulazione negativa del dogma dell'Immacolata Concezione. Alla luce della storia, infatti tale dogma

«è risultato dal progressivo, secolare approfondimento della coscienza religiosa cristiana all'interno dell'affermazione del Nuovo Testamento su Maria: Madre di Cristo, piena di grazia»⁵³.

Sia in oriente che in occidente è prioritaria la considerazione della positiva santità di Maria, poi si esclude in lei il peccato personale, infine quello originale. Nel sec. XII, sia la festa che la teologia presentano l'Immacolata Concezione nel contesto della «santificazione della Beata Vergine Maria». Anche la Bolla *Ineffabilis* ha una «visione marcatamente positiva, caritocentrica, cristocentrica del mistero di Maria Immacolata... La formulazione negativa (del dogma)... ha una spiegazione sufficiente nel contesto storico nel quale si sviluppò il dogma dell'Immacolata»⁵⁴.

In sostanza, il concetto integrale del dogma implica che

«a) Maria è piena di grazia fin dal primo istante del suo essere; b) Maria in tutta la sua esistenza si trovò esente da qualsiasi specie di peccato. Senza dubbio, l'esclusione *esplicita* in Maria, di questo tipo concreto di peccato che chiameremo peccato *originale*, ha un senso puramente storico, circostanziale»⁵⁵.

Alejandro preconizza l'abbandono della prospettiva amartiocentrica e postlapsaria, che mancherebbe di fondamento razionale, e

⁵² Ivi, pp. 294-295.

⁵³ ALEJANDRO DE VILLALMONDE, *La teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada*, in *Salmanticensis* 22 (1975) 1, p. 39.

⁵⁴ Ivi, p. 49.

⁵⁵ Ivi, p. 47.

l'adesione della prospettiva caritologica e cristocentrica. L'Immacolata Concezione

«è frutto di un approfondimento della grandezza del mistero di Cristo, della forza della sua grazia, la cui manifestazione piena è Maria, piena di grazia, in direzione spazio-temporale e in intensità»⁵⁶.

L'autore sembra essere preoccupato di mettere in salvo il contenuto autentico del dogma dell'Immacolata Concezione anche nel caso in cui debba cadere quello del peccato originale. Perciò egli calca la mano sull'aspetto positivo dell'Immacolata Concezione, giungendo a negare la sua «relazione intrinseca» con il peccato originale, e ad esigere che la pienezza di grazia di Maria sia liberata dalla «ganga maculista». Il dogma dell'Immacolata Concezione non confermerebbe, ma sottoporrebbe a dura critica il peccato originale: sarebbe un forte stimolo per dubitare di esso⁵⁷.

Il senso evidente della definizione dell'Immacolata Concezione impedisce di accettare le ultime conclusioni di Alejandro e di Fernández, i cui orientamenti positivi apportano senz'altro un valido contributo per scoprire il significato più ampio del dogma mariano.

2. L'INSERIMENTO TEOLOGICO ED IL SIGNIFICATO ANTROPOLOGICO

K. Rahner, nella sua proteiforme teologia, non ha mancato di offrire apporti originali e costruttivi alla comprensione dell'Immacolata Concezione.

In un primo saggio⁵⁸ sceglie come metodo per approfondire tale dogma mariano quello di «indagare, semplicemente, come si articola la singola verità nell'insieme della fede cristiana»⁵⁹.

Nel complesso della rivelazione, Rahner scopre per prima cosa il centro, ossia il dogma cristologico, e afferma: «Si può comprendere Maria solo partendo da Cristo»⁶⁰. Ora nel mistero di Cristo si trova

⁵⁶ *Ivi*, p. 39.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 38, 53, 58. Dello stesso autore, cfr. *Qué es lo que celebramos en la fiesta de la Inmaculada*, in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) pp. 311-340.

⁵⁸ *L'Immacolata Concezione*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma, Ed. paoline, 1965, pp. 413-435.

⁵⁹ *Ivi*, p. 415.

⁶⁰ *Ivi*, p. 416.

sua madre, che svolge non solo una funzione biologica, ma anche un compito salvifico con il suo sì di fede:

«Perciò si può dire con verità ch'Ella schiuse l'ingresso nella nostra carne di peccato al Verbo eterno per noi e per la nostra salvezza»⁶¹.

Proprio questo accoglimento di Cristo nella fede e nella carne, compiuto per opera della grazia, costituisce la perfetta redenzione e giustifica la formula: «Maria è la redenta nel modo perfetto»⁶². Si ha così una coincidenza tra la missione unica di Maria e la sua speciale santità.

Data questa unicità, ne consegue che «tutto il mistero dell'Immacolata Concezione di Maria non può consistere solo nell'aver ricevuto la grazia un po' di tempo prima di noi»⁶³. Non si tratta di questione temporale o di istanti, ma del mistero della predestinazione di Maria, che dà il vero significato «alla differenza di tempo tra lei e noi nell'Immacolata Concezione»⁶⁴. Maria è oggetto di una specifica predestinazione e di una preservazione redentrica dal peccato originale, perché soltanto lei:

«in virtù della sua missione e delle sue qualità personali, si trova nel punto, in cui Cristo iniziò la redenzione vittoriosa e definitiva dell'umanità. Perciò il dogma dell'Immacolata Concezione è un capitolo della dottrina stessa della redenzione e il suo contenuto costituisce la forma più radicale e perfetta di redenzione»⁶⁵.

Nel libro *Maria Madre del Signore* (Fossano, Ed. Esperienze, 1962), K. Rahner presenta l'Immacolata Concezione in luce positiva, spiegandone il significato in questi termini:

«Maria, in vista dei meriti di Gesù Cristo...fu favorita da Dio, dal primo istante della sua esistenza, con il dono della grazia santificante e, conseguentemente, non ha conosciuto quello stato che noi chiamiamo peccato originale...»⁶⁶.

La sostanza del dogma definito nel 1954 è questa:

⁶¹ *Ivi*, p. 418.

⁶² *Ivi*, p. 423.

⁶³ *Ivi*, p. 426.

⁶⁴ *Ivi*, p. 431.

⁶⁵ *Ivi*, p. 432.

⁶⁶ *Maria madre del Signore*, o.c., p. 43.

«dall'inizio della sua esistenza Maria fu avvolta dall'amore redentivo e santificante di Dio... Maria possedette la grazia fin dall'inizio»⁶⁷.

Anche se esiste una differenza tra l'Immacolata e noi, data dal fatto che ella ha posseduto i doni di Dio «fin dall'inizio e in grado incomparabile»⁶⁸, Rahner vede l'Immacolata Concezione nel significato antropologico che riveste per noi. Alla fine della meditazione sente il bisogno di chiedere perdono alla Vergine «se è sembrato che abbiamo parlato più dell'uomo in generale che di Lei soltanto»⁶⁹.

In prospettiva antropologica, l'Immacolata Concezione significa tante verità di ordine teologico e vitale:

«Questo dogma significa... che l'inizio di ogni essere spirituale è cosa importante e che questo inizio è posto da Dio...; che Dio circonda la vita dell'uomo di amore redentore...; che Dio circonda la vita umana di fedeltà amante...; che anche noi siamo stati fatti da Dio suo tempio santo; anche noi siamo gli unti, i santificati, ripieni di luce e della vita di Dio...; che l'invito di Dio risuona entro la nostra realtà propria»⁷⁰.

Anche M. Manteau-Bonamy⁷¹, con diversa sensibilità e metodologia, analizza i legami dell'Immacolata concezione con il mistero centrale della vocazione di Maria: essere Madre di Dio. Con G. Bavaud, il teologo domenicano afferma che Maria è Immacolata perché il nato da lei «appaia come colui che non ha bisogno di redenzione»:

«Gesù non solo non ha contratto il peccato originale, ma è impossibile che conosca questa condizione poiché tanto l'operatore divino della sua nascita, quanto il suo strumento umano sono assolutamente estranei al peccato»⁷².

Procedendo oltre, occorre con S. Tommaso esigere per Maria una santità perfetta, poiché Maria dovrà per opera dello Spirito concepire il corpo di Cristo o meglio «il Verbo secondo il corpo». Ma tale maternità divina non è pensabile senza una «relazione personale della Vergine con la persona dello Spirito Santo, analoga a quella con

suo Figlio». Esiste dunque un legame tra la divina maternità e l'Immacolata Concezione:

«Per essere veramente la Theotokos, è necessario che la Vergine riceva il Verbo di Dio nel suo cuore e nel suo corpo. Ed ella lo può ricevere perché fu creata nella giustizia o santità originale, fuori da ogni rottura dell'Alleanza, cioè immacolata»⁷³.

Superando la prospettiva tradizionale bisogna affermare che «divina per il termine (Figlio) la maternità di Maria è ugualmente divina considerando il suo principio (Spirito)»⁷⁴. Lo Spirito Santo plasma Maria come nuova creatura (LG 56), cioè immacolata, perché ella possa accogliere Cristo con il sì del suo libero consenso e concepirlo nella carne. In questo senso ha visto giusto dom Guéranger nel suo *Mémoire sur l'Immaculée Conception* (1850) ha asserito, che l'Immacolata Concezione non ha altra ragion d'essere al di fuori dell'Incarnazione.

La pubblicazione collettiva *Im Gewande des Heils* si pone sulla scia dell'impostazione rahneriana, in quanto nei diversi saggi intende considerare l'Immacolata Concezione di Maria «come archetipo della santità umana»⁷⁵.

L'omelia tenuta a Cracovia nel 1959 dal futuro Giovanni Paolo II si muove in prospettiva antropologica. L'idea di concezione non è intesa in senso solo biologico, ma quale «inizio all'esistenza di uno spirito nuovo». L'Immacolata concezione è interpretata a partire dalla grazia, il cui mistero «costituisce il più vicino contesto per pensare al privilegio della Madre di Cristo». Anche se in modo diverso Maria è stata redenta da Cristo, sicché «immacolata concezione significa una particolare 'cristallizzazione' di grazia della vita soprannaturale nell'animo umano di Maria, che deve, come ogni uomo, alla redenzione fatta da Cristo». Poiché nell'Immacolata non agisce la *gratia sanans*, ella ci premunisce da una visione negativa o combattiva della santità:

«La lotta con noi stessi non costituisce lo scopo, ma solamente il

⁶⁷ *Ivi*, pp. 43-48.

⁶⁸ *Ivi*, p. 48.

⁶⁹ *Ivi*, p. 51.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 42-52 passim.

⁷¹ H. M. MANTEAU-BONAMY, *L'Immaculée Conception en relation avec l'Incarnation et avec le don de la grâce* (Formulation dogmatique et difficultés actuelles), in *Etudes mariales* 38 (1981) pp. 67-85.

⁷² G. BAVAUD, *Le mystère de l'Immaculée Conception*, in *Evangile et mission* n. 31, août 1972, p. 514.

⁷³ H. M. MANTEAU-BONAMY, *L'Immaculée Conception...*, a. c., p. 71. L'autore nota che questo nesso tra santità di Maria e la maternità divina è stato ridotto dai teologi occamisti come Gabriel Biel, che lega i due aspetti solo a livello morale nell'ordine del merito, e annullato da Suarez e Nazarius, per i quali la divina maternità non implica la santità (pp. 71-72).

⁷⁴ *Ivi*, p. 73.

⁷⁵ AA.VV., *Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit*, Essen, Ludgerus - Verlag, 1980, p. 174.

mezzo per raggiungere lo scopo che è rappresentato dal pieno sviluppo dell'amore che costituisce il precipuo senso della grazia»⁷⁶.

Da parte sua, il teologo L. Scheffczyk situa l'Immacolata nell'insieme armonico della fede, come «un centro, in cui si legano molti raggi della fede cristiana e da cui essi si irradiano ancora e fanno risalire il tutto di nuova luce». In relazione a Cristo, l'Immacolata è lontana dall'essergli rivale poiché in lei egli «si mostra in primo luogo origine e fonte della redenzione». Il significato della pre-redenzione consiste nel manifestare «l'indipendenza (di Cristo) dallo spazio e dal tempo e la sua sovranità su tutte le condizioni e limiti naturali». Inoltre, non bisogna vedere la prerogativa dell'Immacolata Concezione come una prerogativa individuale, ma come un carisma storico-salvifico a favore di tutti: vi si trova l'ideale dell'uomo libero dal peccato, ma anche la destinazione ad un compito salvifico al servizio di Cristo (dottrina della nuova Eva).

«Senza l'immacolata concezione di Maria, la Chiesa sarebbe soltanto un'idea della santità e innocenza. L'immacolata concezione di Maria invece pone la Chiesa dinanzi ad una reale «sposa senza macchia né ruga», ad un modello ideale realizzato, che in modo caratteristico non si trova alla fine dello sviluppo della Chiesa, ma è situato alla sua stessa origine...»⁷⁷.

La stessa esigenza di inquadrare l'Immacolata concezione «nel vasto quadro della storia della salvezza» e «nella visione globale del mistero cristiano» spinge i due autori della voce *Immacolata* del NDM a vedere la prerogativa mariana come «il tocco perfettivo di questa millenaria preparazione di Israele al suo Messia» e come «segno manifestativo dell'amore gratuito del Padre... espressione perfetta della redenzione operata da Cristo... creazione nella grazia dello Spirito Santo...»⁷⁸.

⁷⁶ K. WOJTYLA, *Gedanken zur Unbefleckten Empfängnis*, *ivi*, pp. 19-23 (traduzione italiana in K. WOJTYLA, *Maria. Omelie*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1982, pp. 60-68).

⁷⁷ L. SCHEFFCZYK, *Die «Unbefleckte Empfängnis» im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, *ivi*, pp. 25-43.

⁷⁸ S. DE FIORES, A. SERRA, *Immacolata*, in NDM pp. 679-708. Cfr. anche A. MARTÍNEZ SIERRA, *Significado de la Inmaculada para nuestro tiempo*, in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) pp. 341-355.

3. IMMACOLATA SIMBOLO DELLA NUOVA UMANITÀ

Per L. Boff l'Immacolata Concezione è esenzione da quella radice che genera «le dimensioni inumane all'interno della vita umana»: in nessun momento della sua vita Maria fu sottoposta alla

«alienazione fondamentale che stigmatizza la nostra esistenza. Lei realizza l'uomo che Dio ha sempre voluto, dritto verso il cielo (noi siamo incurvati dal peccato), aperto verso gli altri (noi ci concentriamo su noi stessi) e solidale e fraterno con il mondo (noi possediamo egoisticamente la terra). Ella appartiene al disegno primo di Dio, logicamente anteriore alla caduta dell'umanità»⁷⁹.

La via del simbolismo conduce a scoprire nell'Immacolata Concezione molto più della preservazione dal peccato originale. Questo fatto deve considerarsi «il supporto reale per tutta una costellazione di simboli» evocanti il mito del paradiso perduto e ricuperato:

«Maria è il frutto non avvelenato dal serpente, il paradiso concretizzato nel tempo storico, la primavera i cui frutti non conosceranno più il pericolo della contaminazione...In Maria sboccia il germe di vita eterna e di una nuova umanità. In Lei è simbolicamente racchiusa tutta la creazione purificata e trasparente per Iddio...»⁸⁰.

Realizzazione della nuova umanità, l'Immacolata Concezione è però pienamente inserita nella storia:

«...non dobbiamo immaginare che la sua vita terrestre sia stata un mare di rose. Lei partecipa all'opacità dell'esistenza umana. Dire che era immacolata non implica affermare che non soffriva, che non si angustiava, che non aveva necessità di credere e di sperare. Lei è figlia della terra, anche se è benedetta dal cielo. In lei vi sono le passioni umane...»⁸¹.

Poiché la concupiscenza, secondo l'insegnamento dei maestri francescani del Medioevo, non è peccato né conseguenza del peccato, ma appartiene alla creazione originaria, bisogna ammettere che «Maria, come ogni essere normale, sentiva le singole passioni della vita con le sue esigenze specifiche». Ella, tuttavia, ha ricevuto per grazia una forza interiore capace di «orientare tutto in un progetto santo»⁸².

⁷⁹ L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, o.c., p. 127.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 227-228.

⁸¹ *Ivi*, p. 128.

⁸² *Ivi*.

Anche se «l'Immacolata non soffre di meno degli altri dei limitati spazi e delle contraddizioni esistenziali», ella sa però trascenderli nel desiderio di Dio. Con lei ci accorgiamo che

«è possibile un nuovo inizio per una umanità nuova...Vi è un presente che realizza i sogni più ancestrali, la terra celebra le nozze con il cielo, la carne si riconcilia con lo Spirito e l'uomo gioca davanti al grande Dio»⁸³.

4. MARIA «RESTO SANTO» E CHIESA IMMACOLATA

J. Ratzinger, in un suo breve ma denso saggio mariologico, presenta l'Immacolata Concezione partendo dalla teologia della Parola, che non può restare vuota. Se la giustificazione del peccatore suppone l'opposizione dialettica tra l'uomo e Dio, il riferimento al «resto santo» indica che la Parola trova una corrispondenza dentro la storia. Maria è appunto il «resto santo» del popolo d'Israele che si tramuta in germe del popolo cristiano: è contemporaneamente «figlia d'Israele» e «madre della Parola»⁸⁴.

Come si giunge ad asserire che Maria è proprio questo «resto santo»? Al pari del peccato originale, anche la libertà da esso non è un fatto positivisticamente costatabile direttamente; si può giungervi solo per via tipologica.

L'identificazione tipologica dell'Immacolata si ha nella teologia biblico-patristica della *ecclesia immaculata* (Ef 5,27 e corrispondenti sviluppi dei padri):

«La dottrina dell'Immacolata, al pari di tutta la mariologia successiva, è qui anticipata in primo luogo come ecclesiologia. L'immagine della Chiesa vergine-madre, è stata riferita a Maria *secondariamente*, non viceversa. Ora, se il dogma dell'Immacolata applica a Maria le affermazioni che appartengono anzitutto all'antitetica vecchio-nuovo Israele e se esse sono, in questo senso, un'ecclesiologia sviluppata tipologicamente, ciò significa conseguentemente che Maria viene presentata come l'inizio e la concretezza personale della Chiesa»⁸⁵.

Questo passaggio dalla Chiesa a Maria si ha già nel Nuovo Testamento «grazie alla parificazione lucana della vera figlia di Sion con la vergine che ascolta e crede»⁸⁶.

⁸³ *Ivi*, p. 129.

⁸⁴ J. RATZINGER, *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1979, p. 62.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 64-65.

⁸⁶ *Ivi*, p. 66.

Quanto al significato di «preservata dal peccato originale», Ratzinger definisce prima il peccato originale come

«un'affermazione riguardante la valutazione dell'uomo da parte di Dio... La spaccatura tra quello che l'uomo è a partire da Dio e ciò che egli è in se stesso, l'opposizione tra il volere del creatore e l'essere empirico dell'uomo: questo è il peccato originale»⁸⁷.

Immacolata Concezione significa pertanto che

«in Maria manca l'opposizione tra l'È di Dio e il non-è dell'uomo, e, di conseguenza, il giudizio di Dio su di lei è puro sì, così come ella stessa sta dinanzi a lui come puro sì: la libertà dal peccato originale è l'intrecciarsi del sì di Dio col suo essere che è anch'esso sì»⁸⁸.

L'Immacolata Concezione è un mistero paradossale, perché implica non una particolare abilità in un settore, ma «totale espropriazione per Dio... risposta che assume forma di trasferimento». La dottrina dell'Immacolata Concezione è espressione dell'esistenza della Chiesa santa e insieme testimonia che

«la grazia di Dio è stata sufficientemente potente per suscitare una risposta; che grazia e libertà, grazia ed essere se stessi, rinuncia e compimento si contraddicono solo in apparenza, mentre in verità una cosa condiziona e procura l'altra»⁸⁹.

L'esposizione di Ratzinger si congiunge con la ricerca biblica e patristica circa Maria «nuova creazione» e «sposa immacolata»⁹⁰.

5. IMMACOLATA NOME PROPRIO DI MARIA

L'approccio al mistero per via spirituale e mistica offre maggiore garanzia di comprensione che un'arida razionalità. Lo studio dei santi e dei mistici nel loro rapporto con l'Immacolata non è stato ancora affrontato come meriterebbe. Certamente la loro percezione del mistero, per mezzo di carismi straordinari e ordinari, è originale e svela aspetti inediti.

Per la Medaglia miracolosa, secondo le mariafanie del 1830 a Caterina Labouré, l'Immacolata Concezione è raffigurata simbolicamente in chiave escatologica:

⁸⁷ *Ivi*, p. 67.

⁸⁸ *Ivi*, p. 67.

⁸⁹ *Ivi*, p. 68.

⁹⁰ Cfr. per es. A. SERRA, *Fondamenti biblici dell'Immacolata?*, in *Riparazione mariana* 52 (1967) 4, pp. 126-132; E. TONIOLO, *Orientamenti patristici sull'Immacolata*, *ivi*, pp. 133-141.

«La raffigurazione di Maria congiunge i due punti iniziale e finale della sua esistenza. È la Vergine di Nazareth che poggia i piedi sul mondo e schiaccia la testa al serpente: il male non ha avuto potere su di lei. Ed è la Vergine glorificata, inondata di luce, mediatrice di grazia: effonde i doni divini sul globo... È la Vergine della riuscita e del successo totale; ed è la Vergine attiva, che debella le forze del male ed insieme catalizza e trasmette al mondo la salvezza»⁹¹.

La Medaglia miracolosa offre una contemplazione attualizzante dell'Immacolata, considerata non come un mistero del passato, ma quale prerogativa caratterizzante la persona vivente di Maria.

In prospettiva differente, più trinitaria e metafisica insieme, si pone la diuturna riflessione di San Massimiliano Kolbe (1893-1941) sull'Immacolata Concezione. Proprio la mattina del 17 febbraio 1941, qualche ora prima del suo arresto, P. Kolbe ha tracciato le sue pagine più significative e profonde circa l'Immacolata⁹².

P. Kolbe è uno tra i pochi teologi⁹³ che hanno affrontato seriamente il significato delle parole con cui Maria si autodefinisce a Lourdes: «Io sono l'Immacolata Concezione». Egli vi si accosta cosciente del mistero, che supera l'intelligenza umana, in un clima di preghiera e di dialogo con l'Immacolata⁹⁴.

Alla domanda: «Chi sei tu, o Immacolata Concezione?», P. Kolbe risponde riconoscendo anzitutto la creaturalità di Maria: «Non Dio, perché Egli non ha principio», mentre concezione (che in polacco deriva dal verbo iniziare) indica un inizio nel tempo. L'immacolata Concezione distingue Maria anche da tutti gli altri uomini, perché questi «sono concezioni contaminate dal peccato originale, mentre tu sei l'unica concezione immacolata».

La ragione ultima di questa definizione dell'essere di Maria è data da uno sguardo al mistero trinitario, dove lo Spirito Santo, in quanto frutto dell'amore del Padre e del Figlio, è visto come «una concezione increata, eterna, il prototipo di qualsiasi concezione della vita nell'universo... una concezione santissima, infinitamente santa, im-

⁹¹ S. DE FIORES, *Cristo e la Chiesa nel messaggio della Medaglia miracolosa*, in *Maria nostra luce*, ott.-nov. 1980, p. 9.

⁹² Cfr. tali pagine in S. MASSIMILIANO KOLBE, *Chi sei, o Immacolata?* Roma, Edizioni monfortane, 1982, pp. 38-44.

⁹³ Cfr. una rassegna sull'Immacolata Concezione nella teologia moderna, in E. PIACENTINI, *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe*, Roma, Herder, 1971, pp. 21-40.

⁹⁴ Cfr. la testimonianza di Fr. Arnoldo, in *Miles Immaculatae* 14 (1978) 1-2, p. 101.

macolata». Poiché Maria «è congiunta in modo ineffabile allo Spirito Santo, per il fatto che è sua Sposa», nessuna meraviglia che ella ne rifletta la natura nel modo più perfetto possibile ad una pura creatura:

«Se fra le creature una sposa riceve il nome dello sposo per il fatto che appartiene a lui, si unisce a lui, si rende simile a lui e, in unione con lui, diviene fattore creativo di vita, quanto più il nome dello Spirito Santo - 'Immacolata Concezione' - è il nome di colei in cui egli vive di un amore fecondo in tutta l'economia soprannaturale»⁹⁵.

P. Kolbe può pertanto concludere che l'Immacolata Concezione appartiene, per così dire, all'essenza di Maria, poiché «a lei sola spetta di diritto tale nome e, di conseguenza, è davvero il nome che la definisce in modo essenziale»⁹⁶.

Il linguaggio audace di P. Kolbe si mantiene nei limiti dell'ortodossia teologica⁹⁷ in quanto salva pienamente il livello di infinita differenza qualitativa tra Dio e Maria. Resta da provare la legittimità dello spostamento di accento dalla maternità divina di Maria alla prerogativa della Immacolata Concezione. Il riferimento allo Spirito Santo è quanto mai efficace e opportuno, anche se la formula di una quasi-incarnazione dello Spirito Santo in Maria⁹⁸ non deve essere forzata nel senso inteso da L. Boff, quando ipotizza un'unione ipostatica della Vergine con la terza persona della SS. Trinità⁹⁹. Rimane estremamente attuale, soprattutto nel dialogo ecumenico, l'affermazione Kolbiana: «La Madonna esiste perché si conosca meglio lo Spirito Santo»¹⁰⁰.

⁹⁵ S. MASSIMILIANO KOLBE, *Chi sei, o Immacolata?*, o.c., pp. 40-44.

⁹⁶ *Ivi*, p. 39.

⁹⁷ Come puntualizza bene E. PIACENTINI «predicare di Maria una perfezione in termini astratti non significa attribuirle una perfezione infinita, ma significa solo che questa perfezione si trova in Maria nel massimo grado possibile ed attuabile in una pura creatura: si tratta di predicare di Maria una perfezione creata, finita, ma nel massimo grado attuata ed attuabile in una pura creatura. È ciò che appunto apertamente hanno affermato i teologi Combes, Calvet, e specialmente il Crosignani e il Caporale» (*Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe*, o.c., p. 59).

⁹⁸ «Filius incarnatus est: Jesus Christus. Spiritus Sanctus 'quasi' incarnatus est: Immacolata» (*Note* 1938).

⁹⁹ Cfr. nel cap. XIV la disamina dell'opera (e dell'ipotesi teologica) di L. BOFF, *Il volto materno di Dio*.

¹⁰⁰ Conferenza del 15-9-1937. Per ulteriori approfondimenti su Maria e lo Spirito Santo nella spiritualità e nel pensiero di S. Massimiliano Kolbe, cfr. *La mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe. Atti del congresso internazionale (Roma 8-12 ottobre 1984)*, Roma, Ed. Miscellanea francescana, 1985, pp. XI-769.