In memoria di mia mamma
Trimboli Natalina
pro-esistenza intrisa di tenerezza
approdata all'oceano di Dio
il 20.2.1991

SERIE PASTORALE E DI STUDIO
6

1ª edizione 1978
2ª edizione ampliata 1987
3ª edizione aggiornata 1991

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

STEFANO DE FIORES
Centro mariano monfortano
Via Cori 18/A - 00177 ROMA

STEFANO DE FIORES, S. M. M.

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

MARIA
nella teologia contemporanea

ROMA
CENTRO DI CULTURA MARIANA « MADRE DELLA CHIESA »
VIA DEL CORSO, 306
1991

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Dal Vicariato di Roma, 31 maggio 1987

PRESENTAZIONE

Ampiezza di orizzonti ed equilibrato giudizio critico sono le caratteristiche di questa magistrale sintesi del Prof. Stefano De Fiores, Monfortano, Docente alla Facoltà teologica 'Marianum' di Roma. Autore di numerose pubblicazioni di mariologia, in questo volume egli ci offre un'ampia mappa storico-dogmatica - la più completa oggi esistente nel panorama scientifico internazionale - delle correnti, degli autori, problemi, sfide, istanze, orientamenti, acquisizioni, riscoperte della mariologia dagli inizi del secolo ai nostri giorni. A nostro parere, l'opera si può considerare un degno completamento a supporto del 'Nuovo Dizionario di Mariologia' (1985), di cui lo stesso De Fiores è coeditore insieme al Prof. Salvatore Meo, OSM, anch'egli Docente al 'Marianum'.

Si sa che il discorso su Maria è diventato sempre più diversificato e complesso. La dimensione trinitaria, pneumatologica, ecclesiologica e antropologica, l'istanza femminista, il dialogo ecumenico, l'esigenza dell'inculturazione, la valorizzazione della religiosità popolare, la fedeltà alla riforma liturgica, l'attenzione alle scienze umane, la pluralità dei modelli interpretativi ed espressivi hanno reso affascinante, ma estremamente difficile, la rilettura di Maria. Di qui la necessità di una guida esperta, che di volta in volta ci indichi le esatte coordinate per il nostro orientamento. Per questo è altamente gratificante l'attraversamento, in compagnia del De Fiores, della mariologia contemporanea. Dal continuo e appassionante dialogo con le opere e gli autori più significativi emerge ancora una volta il posto privilegiato che la teologia e la prassi cattolica - e non rare volte anche quella non cattolica - riserva alla beata Vergine in tutte le espressioni della propria coscienza di fede. La sua figura supera il puro dato personale e storico, per protendersi verso l'universale dell'azione divina di salvezza, conservando una inesauribile dimensione di realtà-simbolo, con un significato perenne per tutti. Si può affermare che Maria stia uscendo dal ghetto della 'specialità confessionale', per diventare una presenza universale significativa per tutti i cristiani e per tutti gli uomini e le donne del mondo. Più che una realtà alienante e da sottosviluppo teologico, essa si propone come la dimensione essenziale dell'autentica esistenza umana e cristiana, che a ragione è stata recentemente definita 'marianische Grundexistenz' dal teologo evangelico U. Wickert.

Di questo straordinario 'ritorno teologico a Maria', dopo il traumatico 'congedo' registratosi nel decennio dell'immediato postconcilio, la sintesi del De Fiores è una testimonianza puntuale e serena. Rappresenta anche un'ulteriore e qualificata espressione della tradizione teologica e mariologica italiana, caratterizzata dal dialogo incessante e aperto verso tutti gli apporti significativi provenienti da altri contesti linguistici, culturali e religiosi.

L'opera, che si raccomanda per la completezza dell'informazione e la misura della valutazione, merita la più ampia accoglienza e valorizzazione. Questo fraterno augurio è il nostro grazie all'illustre Autore.

21 novembre 1986
Presentazione di Maria

Angelo Amato, SDB
Facoltà di Teologia
dell'Università Pontificia Salesiana Di Roma

NOTA ALLA TERZA EDIZIONE

Esaurita con l'Anno mariano 1987-88 la seconda edizione, si è ritenuto di procedere alla presente per non privare i cultori di marialogia di uno strumento di studio apprezzato e richiesto. L'opera non ha ricevuto modifiche o rielaborazioni sostanziali, ma soltanto una revisione generale e un aggiornamento bibliografico grazie allo schedario cortesemente messo a mia disposizione da G. Besutti in attesa del prossimo volume della sua *Bibliografia mariana* che riguarderà il periodo 1985-1989. Le aggiunte indispensabili riguardano gli ultimi tre capitoli, in cui si analizzano gli apporti dei recenti trattati di marialogia con particolare attenzione al saggio di B. Forte *Maria, la donna icona del mistero* (1989), e si recensiscono i contributi dell'Anno mariano soffermandosi sulla lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Mulieris dignitatem* di notevole significato per il ricupero di Maria nell'antropologia cristiana della donna. L'attento lettore/lettrice, seguendo il cammino articolato della marialogia nel contesto della teologia contemporanea, scorgerà ormai la figura della Madre del Signore « come uno specchio in cui si riflettono nel modo più profondo e più limpido le grandi opere di Dio » (RM 25) e procederà con lei ad un'adorante dossologia trinitaria.

31 maggio 1991
Visitazione di Maria

L'AUTORE

INTRODUZIONE

Un saggio sulla mariologia del nostro tempo

Il fenomeno mariano si presenta anche nel nostro tempo come una realtà massiccia, imponente, multiforme, sensibile alle interpellanze ecclesiali e ai mutamenti culturali. I grandi teologi dalla levatura di K. Rahner, R. Guardini, H. U. von Balthasar, H. de Lubac... non si sono sottratti al compito di aggiungere contributi di riflessione e erudizione al sapere marialogico. Il popolo nella sua devozione spesso ancorata a forme tradizionali lascia intendere che nessuna crisi di tipo illuministico giungerà a scalfirlo in questo valore. Eppure la storia di questo fenomeno mariano, che sorprende ed interroga, non è quasi per nulla oggetto di studio e di ricerca.

Il presente volume, apparso in prima edizione nel 1978 e riproposto in forma notevolmente aumentata, anzi più che triplicata nel 1987, non pretende di colmare questa lacuna, poiché parte dalla consapevolezza che è troppo presto per tentare una storia della marialogia del nostro tempo, considerati gli abbondanti materiali da recensire e gli imprevedibili sviluppi del futuro. Esso si assume responsabilmente il carattere di saggio: un tentativo di districare alcune correnti, analizzare di prima mano le principali opere, cogliere il diagramma marialogico e interpretarne le fasi nell'arco che va dal 1900 ad oggi.

Interessarsi della marialogia del nostro secolo non significa tracciarne la storia come «un modo di sbarazzarsi del passato» (W. Goethe) o «un culto della tradizione» (L. Kolakowski). Ambedue gli atteggiamenti sono deleteri: l'assenza di radici priva il presente del suo spessore e della sua profonda comprensione, mentre il rifugio nel passato spinge alla ripetizione e priva il presente della sua forza propulsiva.

Guardiamo dunque al passato marialogico contemporaneo come ad una memoria innovativa[1]: quella che ci fa comprendere la presente situazione mondiale circa Maria di Nazareth, perché offre il suo

[1] Cfr. W. Kern, *La matrice antropologica del processo della tradizione ecclesiale*, in Aa. Vv., *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia, Queriniana, 1983, pp. 71-95, specie pp. 81-83.

processo genetico e il suo significato nel contesto teologico ecclesiale. Ed insieme quella che spiega i compiti attuali delle Chiese nei riguardi della Madre di Gesù, tali da assicurare la fedeltà al messaggio biblico e l'adeguata comunicabilità all'uomo d'oggi nel suo protendersi verso il futuro.

L'interesse per Maria, al di là di ogni supina disinformazione o temporanea astinenza, è suscitato nel nostro tempo anche dal progresso delle scienze umane applicate ai fenomeni religiosi. Per esse tuttavia la Vergine Madre non è la persona storica descritta dai vangeli, ma piuttosto l'espressione simbolica e archetipa che rispecchia «funzioni psichiche di carattere generalmente umano, non specificamente cristiano»[2].

Pur ammettendo le funzioni positive di Maria, in quanto figura simbolica in ordine allo sviluppo della persona umana e alla rappresentatività culturale, il realismo storico-salvifico della Vergine Madre impedisce di ridurla ad un simbolo.

L'interesse per Maria di Nazareth, che squalifica ogni sua cancellazione da qualsiasi epoca, deriva sostanzialmente dalla

> «antica e vitale intuizione della Chiesa, secondo cui la figura di Maria, pur non essendo il centro, è però centrale nel cristianesimo: è nel cuore del mistero dell'Incarnazione, nel cuore del mistero dell'Ora. E ciò non in virtù di un'autopersuasione dei cristiani, ma per lo stesso sapiente disegno del Padre e la precisa volontà di Cristo»[3].

Cultura e cristianesimo, conoscenza di sé e amore per Cristo, simbologia ed esperienza ecclesiale, religione e fede convergono in Maria e la rendono oggetto di attenzione del mondo attuale.

Una precisa scelta metodologica

Per evitare di ridurre i contributi marialogici del nostro secolo entro schemi preconcetti, ottiene la nostra preferenza il *metodo storico-analitico,* che li studia ed esamina direttamente e in ordine cronologico. Invece di provare determinate tesi o ipotesi, prescegliamo di mettere il lettore di fronte ai testi, in se stessi già eloquenti e

[2] M. Kassel, *Maria e la psiche umana. Considerazioni alla luce della psicologia del profondo,* in *Concilium* 19 (1983) 8, p. 149.

[3] Capitolo Generale dell'ordine dei Servi di Maria, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana,* Leumann, LDC, 1984, n. 8.

puntualizzanti l'iter della riflessione marialogica contemporanea. Nello stesso tempo evitiamo di procedere ad una rassegna incolore ed antologica di scritti su Maria, optando per una loro sistematizzazione organica in base ai criteri diacronico e sincronico. La *diacronia* ci permette di cogliere le linee evolutive della marialogia contemporanea nel suo processo di maturazione, apertura o stagnazione; la *sincronia* spinge a non fissarci unilateralmente sulla marialogia, ma a considerarla come parte o frammento di una struttura più ampia, cioè come espressione dialettica della teologia e della cultura del nostro tempo e ramo epistemologicamente incomprensibile fuori di tale contesto. Risultato di tale metodologia sono i ventuno capitoli in cui si divide (e si lega) l'opera.

Dal capitolo I, che traccia i caratteri della marialogia manualistica dominante dal 1900 al 1960, si passa alla lunga disamina dei movimenti ecclesiali biblico, patristico, kerigmatico, liturgico, antropologico ed ecumenico nel loro impatto con la marialogia (capitolo II). Tradizione e innovazione convergono nel concilio vaticano II (capitolo III), che salda le correnti cristotipica ed ecclesiotipica nell'unica storia della salvezza, in cui Maria è inserita.

Il periodo post-conciliare inizia con l'inattesa crisi della marialogia, studiata nelle sue cause intraecclesiali e culturali (capitolo IV), e prosegue in triplice direzione: la *via conciliare del rinnovamento,* la *via complementare* del ricupero e la *via inedita* del confronto culturale (capitolo V).

Ognuna di queste vie costituisce l'oggetto di alcuni capitoli di varia dimensione. Il capitolo VI verifica l'applicazione degli orientamenti conciliari nel rientro della marialogia nella teologia, in particolare nell'ecclesiologia e nella cristologia. Il capitolo VII prende atto dell'inserimento del culto della Vergine nell'unico culto cristiano, mentre al dialogo ecumenico post-conciliare su Maria è dedicato il capitolo VIII.

I capitoli seguenti sono riservati al ricupero di alcuni temi marialogici non sviluppati dal concilio vaticano II: la prospettiva pneumatologica della marialogia (capitolo IX), la presenza di Maria nella spiritualità cristiana con riferimento alla consacrazione/affidamento riproposta da Giovanni Paolo II (capitolo X), il posto riservato alla Vergine dalla riscoperta pietà popolare (capitolo XI).

Tocca ai capitoli XII-XVII presentare Maria nell'impatto culturale del nostro tempo: nell'estetica teologica e nella teodrammatica elaborate dal carisma personale di Von Balthasar (capitolo XII), nel cristianesimo latinoamericano e nelle teologie autoctone incipienti e

pur ricche di promesse (capitolo XIII). Si prosegue con due temi impegnativi, ma ineludibili: Maria e la donna nel movimento culturale contemporaneo (capitolo XIV) e la revisione dei dogmi mariani: verginità di Maria (capitolo XV), Immacolata concezione (capitolo XVI), Theotokos (capitolo XVII) e Assunta (capitolo XVIII).

Il capitolo XIX offre a mo' di sintesi il *Nuovo dizionario di mariologia* (1985) nel suo metodo e contenuto, nonché i più recenti manuali marialogici. Il capitolo XX è dedicato all'Anno mariano 1987-88, all'enciclica *Redemptoris Mater* e alla lettera apostolica *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II. Infine l'ultimo capitolo (XXI) si proietta verso il futuro del discorso teologico su Maria, che possiede tutte le premesse di una significativa ripresa.

Il diagramma che segue presenta visivamente questo cammino della marialogia del nostro tempo (cfr. grafico a p. 11).

Purché sappia accogliere le sfide che le vengono lanciate da vari fronti e rispondere ad esse con una profonda esperienza mariana e con una riflessione aperta al confronto interdisciplinare, la marialogia assicurerà alle Chiese la figura della Vergine-madre quale perenne verifica dell'ortodossia e limpido paradigma dell'uomo in cammino verso la sua pienezza. Farà comprendere che «il solo nome di Theotokos contiene tutto il mistero della salvezza»[4] e che piacque a Dio rendere «lei insieme con suo figlio un segno per l'universo» (*Corano* 21,91).

Non si tratta solo di aprire la marialogia a nuovi piani, a nuova impostazione metodologica e contenutistica, poiché è impossibile lo studio di Maria se non parte dalla vita e dall'esperienza:

> «Occorre riscoprire i tratti del volto di Maria nell'attuale civiltà. Occorre sperimentarli e nella misura in cui ciascuno di noi vivrà la sua esperienza mariana nasceranno i nuovi suoi dottori, i nuovi suoi devoti»[5].

[4] Giovanni di Damasco, *De fide orthodoxa* III, 12, PG 94, 1029 C.

[5] G. Gualerni, *Maria espressione della società e della Chiesa*, Bologna, Edizioni dehoniane, 1972, pp. 116-117.

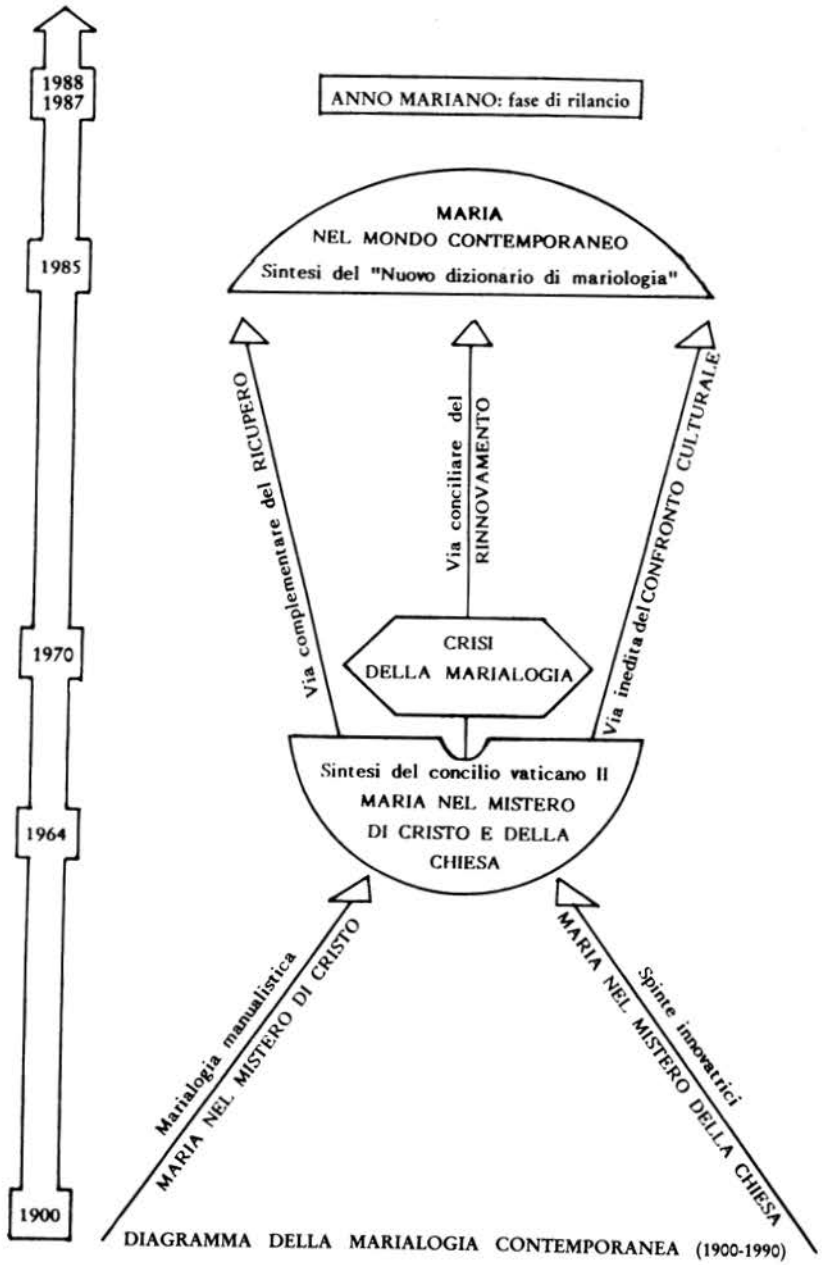


DIAGRAMMA DELLA MARIALOGIA CONTEMPORANEA (1900-1990)

TRACCIA BIBLIOGRAFICA

Per un elenco bibliografico completo sulla marialogia contemporanea occorre riferirsi a G. Besutti, *Bibliografia mariana*, 7 volumi, Roma, edizioni Marianum, 1950-1984: un indispensabile strumento per ogni ricerca marialogica. Similmente necessario è il ricorso a R. Laurentin, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques:* una bibliografia ragionata che aggiorna ogni due anni dal 1968 in poi sulle pubblicazioni più significative a carattere marialogico.

La presente traccia segnala solo alcuni studi a carattere globale circa la teologia e marialogia contemporanea, senza anticipare i titoli che verranno segnalati nei singoli capitoli di questo volume.

I. Teologia contemporanea

Aa. Vv., *Avenir de la théologie*, Paris, Cerf, 1968.

— *Bilancio della teologia del XX secolo*, 4 vol., Roma, Città nuova, 1972.

— *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma, Città nuova, 1974.

— *Konturen heutigen Theologie*, München, Kösel, 1976.

— *Le déplacement de la théologie*, Paris, Beauchesne, 1977.

— *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia, Queriniana, 1978.

— *La teologia italiana oggi.* Ricerca dedicata a C. Colombo nel 70° compleanno, a cura della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Brescia, Morcelliana, 1979.

Angelini G., *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, vol. 3, p. 585-657.

Ardusso F. (e altri), *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici*, Torino, Marietti, 1980.

Ardusso F., *Teologia contemporanea*, in *Nuovo Dizionario di teologia*, Roma, Edizioni paoline, 1985 (supplem. 1), pp. 2051-2067.

Barth K., *La teologia protestante nel XIX secolo*, 2 vol., Milano, Jaca Book, 1979 e 1980.

Becker G., *Theologie in der Gegenwart*, Regensburg, Pustet, 1978.

Congar Y.-M., *Teologia contemporanea. Situazione e compiti*, Torino, Borla, 1969 (ed. originaria francese 1967).

Denis H., *Les chemins de la théologie dans le monde de ce temps*, Paris, Centurion, 1977.

Forte B., *La teologia europea di fronte alle sfide del pensiero moderno e dei mutamenti ecclesiali*, in *Melita theologica* 33 (1982) 1-2, pp. 34-42.

Geffré C., *Una nuova epoca della teologia*, Assisi, Cittadella, 1973 (ed. originaria francese 1970).

Gherardini B., *La seconda riforma*, 2 vol., Brescia, Morcelliana, 1964 e 1966.

Kauffmann G., *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, München, Kösel, 1979.

Martina G., *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma, Studium, 1977.

Mondin B., *I grandi teologi del XX secolo. I. I teologi cattolici; II. I teologi protestanti e ortodossi*, Torino, Borla, 1969.

Neusch M. - Chenu B., *Au pays de la théologie. A la découverte des hommes et des courants*, Paris, Kösel, 1979.

Pattaro G., *Riflessioni sulla teologia post-conciliare*, Roma, Ave, 1970.

Schoof T. M., *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia, Queriniana, 1971.

Sperna Weiland J., *La nuova teologia*, 2 vol., Brescia, Queriniana, 1969 e 1975.

Winling R., *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1983.

Zahrnt H., *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1969 (ed. originaria tedesca 1966).

II. Marialogia contemporanea

Aa. Vv., *Un secolo di storia mariana (1854-1954)*, Napoli, Presbyterium, [s.d.].

— *Crisis en mariología*, in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) pp. 5-225.

— *La Virgen María en la Iglesia hoy*, Madrid, Coculsa, 1973.

— *Mariología en crisis? Los dogmas marianos y su revisión teológica*, in *Estudios marianos* 42 (1978) pp. 1-192.

— *La Madonna dei tempi difficili*, Roma, LAS, 1980.

— *Maria nelle Chiese*, in *Concilium* 19 (1983) 8, pp. 7-178.

— *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, Dayton, International marian Institute, 1983.

— *Maria è il suo nome. Itinerario storico-teologico*, Roma, Città nuova, 1985 (ed. originale francese 1980).

— *Sviluppi teologici post-conciliari e mariologia.* Atti del simposio mariologico internazionale 1976, Roma, Marianum - Città nuova, 1977.

— *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo. Atti del simposio mariologico internazionale 1978*, Roma - Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane, 1979.

— *Il Salvatore e la Vergine-Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee.* Atti del simposio mariologico internazionale

1980, Roma - Bologna, Marianum - Edizioni dehoniane, 1981.
— *Maria e lo Spirito Santo.* Atti del simposio mariologico internazionale 1982, Roma - Bologna, Marianum - Edizioni dehoniane, 1984.
— *Maria e la Chiesa oggi.* Atti del simposio mariologico internazionale 1984, Roma - Bologna, Marianum - Edizioni dehoniane, 1985.
— *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi.* Atti del simposio mariologico internazionale 1986, Roma - Bologna, Marianum - Edizioni dehoniane, 1987
— *Maria nella Chiesa in cammino verso il duemila.* Atti del simposio mariologico internazionale 1989, Roma - Bologna, Marianum - Edizioni dehoniane, 1989.

ALDAMA J. A. DE, *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae,* Roma, Pontificia Accademia mariana internationalis, 1964, pp. XIII -163.
— *El movimiento mariano desde Pio IX al Vaticano II,* in *Enciclopedia mariana posconciliar,* Madrid, Coculsa, 1975, pp. 47-60.

ALTING VON GEUSAU L., *Alcune idee sulla mariologia attuale,* in *I grandi temi del Concilio,* Roma, Edizioni Paoline, 1965, 475-504.

BESUTTI G., *Elementi per una panoramica della mariologia contemporanea,* in *Miles Immaculatae* 10 (1974) pp. 81-100.
— *Linee di sviluppo della mariologia dal secolo XIX al Vaticano II,* in *Identità dei servi di Maria,* Roma, Edizioni Marianum, 1975, pp. 83-98.
— *Ricerca sulla storia della mariologia dal 1800 al Vaticano II,* Roma, Marianum, 1982 (dispense).

BIAGI R., *Maria nella «Nuova Teologia»,* in *Sacra Doctrina* 18 (1973) pp. 309-322.

BEHR-SIGEL E., *Marie, Mère de Dieu. Mariologie traditionnelle et questions nouvelles,* in *Irenikon* 59 (1986) pp. 20-31.

BILLET B., *Essai de bilan marial,* in *Cahiers marials* 17 (1973) pp. 115-127; 21 (1976) pp. 107-119; 169-182; 22 (1977) pp. 115-118.

CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana,* Leumann Torino, LDC, 1984.

CARROLL E. R., *A Survey of Recent Mariology,* in *Marian Studies* 18 (1967) pp.103-121; 19 (1968) pp. 87-108; 20 (1969) pp. 137-167; 21 (1970) pp. 203-230; 22 (1971) pp. 91-111; 24 (1973) pp. 100-125; 25 (1974) pp. 104-142; 26 (1975) pp. 221-255; 27 (1976) pp. 110-143; 28 (1977) pp. 148-180; 29 (1978) pp. 93-133; 30 (1979) pp. 140-180; 31 (1980) pp. 111-154; 32 (1981) pp. 113-141; 33 (1982) pp. 165-201; 34 (1983) pp. 91-126; 35 (1984) pp. 157-187; 36 (1985) pp. 101-127; 37 (1986) pp. 165-195; 38 (1987) pp. 171-194; 39 (1988) pp. 163-197; 40 (1989) pp. 154-179.
— *Current Theology: Theology on the Virgin Mary: 1966-1975,* in *Theological Studies* 37 (1976) pp. 253-289.

COLE J. J., *Recent Directions in Marian Studies,* in *Studia bibl. theol.* 15 (1987) pp. 237-251.

COURTH F., *Maria - Evangelische Fragen und Geschichtspunkte. Eine katholische Würdigung,* in *Marianum* 45 (1983) pp. 306-322.
— *Maria - heute neu gefragt?,* in *Trierer theologische Zeitschrift* 93 (1984) 1, pp. 40-50.

DE FIORES S., *Maria presenza viva nel popolo di Dio,* Roma, Edizioni monfortane, 1980.
— *Maria,* in *Nuovo dizionario di spiritualità,* Roma, Edizioni paoline, 1985⁴, pp. 878-902.
— *Maria nella teologia post-conciliare,* in AA. VV., *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962-1987,* Assisi, Cittadella, 1987, vol. I, pp. 414-470.
— *La marialogia nel secolo XX: continuità e novità,* in *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia,* LAS, Roma 1989, pp. 283-297.
— *Mariologia,* in *Nuovo dizionario di teologia,* Roma, Edizioni paoline, 1985⁴, pp. 850-884.
— *Mariologia/marialogia,* in *Nuovo dizionario di mariologia,* Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1985, pp. 891-920.

DELIUS W., *Geschichte der Marienverehrung,* München-Basel, Reinhard, 1963.

DI FONZO L., *Dieci anni di studi mariani in Italia (1939-1948),* Roma, Ed. Miscellanea franciscana, 1950.

DOMANSKI J. M., *La dottrina e la pietà mariana nel post-concilio,* in *Miles Immaculatae* 13 (1977) pp. 101-120.

FERNÁNDEZ D., *Tendencias y enfoques de la mariología actual,* in *Ephemerides mariologicae* 34 (1984) pp. 305-311.
— *Tradición y modernidad en la mariología actual, ibidem* 35 (1985) pp. 175-187.

GRAEF H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia,* Barcelona, Herder, 1967 (ed. originale in inglese 1963-1965).

GIRARDELLO R., *La mariologia oggi: sguardo panoramico,* in *Quaderni carmelitani* n. 4-5 (1988) pp. 7-37.

GUALERNI G., *Maria espressione della società e della Chiesa,* Bologna, Edizioni dehoniane, 1972, pp. XIV-142.
— *Il compito dell'uomo e del cristiano in una 'nuova' lettura mariologica,* in *Rivista di teologia morale* 4 (1972) pp. 251-263.

GUERRA S., *Santa María del Posconcilio,* in *Revista de espiritualidad* 36 (1977) pp. 233-251.

KOEHLER T., *Maria nella vita della Chiesa nel sec. XX dal 1914 fino al 1974,* Vercelli, Centro mariano Chaminade, 1976.
— *Marian Theology and the continuing evolution of human Knowledge,* in *University of Dayton Review* 7 (1970) 1, pp. 41-52.
— *L'état actuel de la recherche en mariologie,* in *Cahiers marials* 17 (1973) pp. 215-254.

— *Storia della mariologia,* in *Nuovo dizionario di mariologia,* o. c., pp. 1385-1405.

KÖSTER H. M., *Mariologia nel XX secolo,* in *Bilancio della teologia del XX secolo,* Roma, Città Nuova, 1972, vol. 3, pp. 136-160.

LAURENTIN R., *La Madonna. Questioni di teologia,* Brescia, Morcelliana, 1964 (ed. originaria francese *La Question mariale,* Paris, Seuil, 1963).

LLAMAS MARTÍNEZ, *La mariología en el magisterio posconciliar. Mariología y magisterio,* in *Ephemerides mariologicae* 36 (1986) pp. 221-258.

— *Presente y porvenir de la mariología,* in *Ciencia tomista* 112 (1985) pp. 5-31.

MANTEAU-BONAMY H. M., *Bilancio mariano postconciliare in Francia,* in *Sacra Doctrina* 18 (1973) pp. 337-345.

MARTÍNEZ SIERRA A., *Significado y importancia del Concilio Vaticano II para la mariología,* in *Ephemerides mariologicae* 36 (1986) pp. 205-219.

MOELLER C., *Mentalità moderna ed evangelizzazione,* Roma, Edizioni paoline, 1964, pp. 335-426 (La Vergine Maria).

MORREALE G. M., *Maria è ancora segno del nostro tempo?* in *Ephemerides mariologicae* 27 (1977) pp. 215-231.

MORRIS M. F., *Mary and the contemporary scene,* in *Marian Studies* 23 (1972) pp. 133-153.

MÜHLEN H., *New directions in Mariology,* in *Theology Digest* 24 (1976) pp. 286-292.

MÜLLER A., *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea,* Brescia, Queriniana, 1983.

— *Il culto mariano nella teologia cattolica e nel dialogo ecumenico,* in *Il regno/documenti* 28 (1983) n. 482, pp. 240-245.

NAPIÓRKOWSKI S. C., *La mariologie et ses problèmes dans notre siècle,* in AA. VV., *La mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe,* Roma, Ed. Miscellanea franciscana, 1985, pp. 564-575.

NEUMANN C. W., *The decline of interest in mariology as a theological problem,* in *Marian Studies* 23 (1972) pp. 12-38.

O'CONNOR J. T., *Mary, Mother of God and contemporary challenges,* in *Marian Studies* 29 (1978) pp. 26-43.

ORTEGA R., *Para una renovación y profundización de la Mariología,* in *Medellín* 6 (1976) pp. 151-181.

PAPINI G. M., *Valutazione degli orientamenti postconciliari nel settore mariologico,* in *Identità dei servi di Maria,* o. c., pp. 53-60.

PHILIPS G., *De mariologia in contextu hodiernae theologiae,* in AA. VV., *De mariologia et oecumenismo,* Roma, Pontificia Academia mariana internationalis, 1962, pp. 3-30.

— *L'orientation de la mariologie contemporaine,* in *Marianum* 23 (1960), pp. 209-253.

— *La Vierge au II Concile du Vatican et l'avenir de la mariologie,* in *Maria* (DU MANOIR), t. VIII, Paris, Beauchesne, 1971, pp. 41-88.

POZO C., *La razón de ser de la Mariología,* in *Doctor communis* 25 (1972) pp. 303-316.

— *La tendencias existentes en la mariología católica contemporanea, ivi,* 26 (1973) pp. 189-225.

— *La situación actual de la mariología,* in *Enciclopedia mariana posconciliar,* o. c., pp. 277-283.

— *María en la encrucijada de la teología católica,* in AA. VV., *María en los caminos de la Iglesia.* VII semana de teología espiritual (Toledo 1981), Madrid, CETE, 1982, pp. 31-53.

PRENTICE R. P., *Mary in a secularized world,* in *Ephemerides mariologicae* 27 (1977) pp. 145-176.

RANWEZ P., *Présence de Marie. Introduction à la littérature mariale d'aujourd'hui,* Bruxelles, Novissima-Lumen Vitae, 1954.

RATZINGER J., *Das Problem der Mariologie. Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen,* in *Theologische Revue* 61 (1965) pp. 74-82.

ROSCHINI G. M., *La Madonna nella teologia contemporanea,* Milano, Ancora [s.d.].

SANZ A., *La mariologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa d'Occidente,* in AA. VV., *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia,* Roma, LAS, 1989, pp. 229-351.

SERRANO F., *La mariologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa latino-americana,* in AA. VV., *La teologia...,* o. c., pp..299-314.

SÖLL G., *Abschied von Maria?,* Donauwörth, Verlag Ludwig Auer, [1974].

— *Storia dei dogmi mariani,* Roma, LAS, 1981, (ed. originale tedesca 1978).

VELIATH D., *La mariologia nella Chiesa dell'India,* in AA. VV., *La teologia...,* o. c., pp. 315-327.

NOTE ESPLICATIVE

1. Coerentemente con la posizione da noi assunta nel NDM (pp. 903-904), adopereremo — a meno che non si tratti di citazione — i termini *marialogia, marialogico, marialogo,* invece dei più usuali *mariologia, mariologico, mariologo,* perché più chiaramente esprimono il riferimento a Maria.

2. Le citazioni dei brani tratti da libri in lingue straniere sono tradotte in italiano dall'autore del presente volume.

ABBREVIAZIONI

Documenti del Concilio Vaticano II

AA	Decreto sull'apostolato dei laici «Apostolicam actuositatem»
AG	Decreto sull'attività missionaria «Ad gentes»
CD	Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi «Christus Dominus»
DH	Dichiarazione sulla libertà religiosa «Dignitatis humanae»
DV	Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione «Dei verbum»
GE	Dichiarazione sull'educazione cristiana «Gravissimum educationis»
GS	Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo «Gaudium et spes»
IM	Decreto sui mezzi di comunicazione sociale «Inter mirifica»
LG	Costituzione dogmatica sulla Chiesa «Lumen gentium»
NAE	Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane «Nostra aetate»
OE	Decreto sulle Chiese orientali cattoliche «Orientalium Ecclesiarum»
OT	Decreto sulla formazione sacerdotale «Optatam totius»
PC	Decreto sul rinnovamento della vita religiosa «Perfectae caritatis»
PO	Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri «Presbyterorum ordinis»
SC	Costituzione sulla sacra liturgia «Sacrosanctum concilium»
UR	Decreto sull'ecumenismo «Unitatis redintegratio»

Altri documenti, libri o collezioni

MC	Esortazione apostolica di Paolo VI «Marialis cultus» (2-2-1974)
MD	Lettera apostolica di Giovanni Paolo II «Mulieris dignitatem» (15-8-1988.
NDM	Nuovo dizionario di mariologia (a cura di S. De Fiores e S. Meo), Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1985.
PG	Patrologiae cursus completus... Series graeca et orientalis, ed. J. P. Migne, Parigi 1857-1886.
PL	Patrologiae cursus completus... Series latina, ed. J. P. Migne, Parigi 1844-1864.
RM	Enciclica di Giovanni Paolo II «Redemptoris Mater» (25-3-1987).

Sigle e citazioni bibliche sono tratte da *La sacra Bibbia* della CEI, *editio princeps* 1971.

CAPITOLO I

MARIALOGIA MANUALISTICA (1900 - 1962): MARIA NEL MISTERO DI CRISTO

Nel panorama della produzione bibliografica mariana del nostro secolo[1] si distinguono i trattati di marialogia, composti analogamente ai manuali in uso nelle scuole di teologia. Da essi, che affrontano in modo diretto e sistematico il discorso mariano, è opportuno cominciare come da base imprescindibile e termine di paragone di ogni ulteriore sviluppo variegato della marialogia contemporanea.

I. Origine del trattato sistematico circa Maria

Fin dai primi secoli la Chiesa ha puntato lo sguardo investigativo sulla Madre di Gesù, parlandone in una trattazione specifica o in più ampio contesto teologico[2].

Per comprendere nella loro origine i trattati marialogici del XX secolo occorre rifarsi all'epoca post-tridentina, quando inizia il cosiddetto movimento mariano:

> «Il movimento di cui si tratta fa pensare al sollevamento di un'ondata sulla riva del mare. Vi è senza dubbio una spinta negativa: la preoccupazione di reagire contro i dubbi sollevati dal protestantesimo, per vendicare l'onore della Vergine. Ma la reazione supera la polemica, onde la preoccupazione costruttiva predomina. Vi è un desiderio di conoscere meglio la Vergine e di glorificarla in tutti i modi»[3].

L'intento apologetico in difesa della 'causa di Maria' dagli attacchi dei protestanti ispira la celebre opera mariana di S. Pier Canisio (1521-1597) *De Maria Virgine incomparabili*[4].

---

[1] Gli scritti marialogici contemporanei sono numerosi, anche se di vario livello. Nei 7 volumi della *Bibliografia mariana* (Roma, 1950-1988), G. M. Besutti ha catalogato 39.597 articoli o libri che trattano ex professo di Maria nel periodo 1948-1984.

[2] Per l'evoluzione semantico-strutturale del discorso su Maria dal NT fino ai nostri tempi, cfr. S. De Fiores, *Mariologia/marialogia*, in NDM pp. 896-904.

[3] R. Laurentin, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma, Edizioni paoline, 1983[5], p. 127.

[4] P. Canisius, *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta libri quinque*, Ingolstad, 1557. L'opera è riprodotta in J. Bourassé, *Summa aurea de laudibus beatissimae Virginis Mariae*, t. 8, cc. 614-1459; t. 9, cc. 13-407.

1. L'opera di F. Suarez († 1617)

La preoccupazione costruttiva prevale invece in Francesco Suarez (1548-1617), considerato il fondatore della marialogia sistematica[5]. Il proposito di comporre un trattato completo e logicamente strutturato su Maria appare in lui già nel 1584-1585: commentando nel Collegio romano la *Summa theologica* di s. Tommaso, Suarez compone 24 dispute dal titolo *Quaestiones de beata Virgine*[6]. Queste, ridotte a 23, vengono incorporate nella grande opera di Suarez, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae, tomus secundus, Mysteria vitae Christi,* pubblicata nel 1592[7].

Suarez è cosciente di introdurre un'innovazione nel metodo tradizionale quando dichiara di voler «intraprendere una trattazione completa e abbondante circa la beata Vergine»[8]. E in realtà egli amplia il discorso su Maria portando le 11 questioni della *Summa* di s. Tommaso (p. III, q. 27-37) a 23 dispute logicamente connesse. Infatti Suarez concepisce una costruzione sistematica del trattato sulla beata Vergine *ad instar* di quello riguardante Cristo: come fondamento della cristologia è la divinità di Cristo, così la dignità di Madre di Dio è il «fondamento» di tutto ciò che dirà di Maria (disp.I). Dopo aver seguito l'ordine di s. Tommaso circa la perpetua verginità e la vita di Maria dall'annunciazione all'inizio della vita pubblica di Cristo, Suarez procede per proprio conto trattando dell'aumento della grazia in Maria, della sua glorificazione e del nostro culto verso di lei (adoperando la parola 'adorazione' in senso largo).

[5] Cfr. J. A. De Aldama, *Piété et système dans la mariologie du docteur eximius*, in *Maria* (Du Manoir), t. II, pp. 975-990; *Mariología y teología,* in *Estudios marianos* 26 (1965) pp. 6-11; *Un resumen de la primera mariología del P. Francisco Suarez,* in *Archivo teológico granadino* 15 (1952) pp. 293-337; G. Neyron, *La théologie mariale de Suarez,* in *Revue apologétique* 29 (1933) n. 579, pp. 665-685; J. M. Bover, *Suarez mariólogo,* in *Estudios eclesiásticos* 22 (1948) pp. 300-337; J. M. Morán, *De mysterio Jesu Christi et suae Matris... secundum conceptionem theologicam P. F. Suarez S. J.,* Universidad pontificia de Commillas, 1957, pp. 36.

[6] *Ex quaestionibus P. F. Suarez de beata Virgine,* ms. 3571, Gesuit. 1.442, fol. 501-510, Roma, Biblioteca nazionale.

[7] Citiamo l'edizione del 1605, Venetiis, apud Societatem Minimam. La trattazione delle 23 questioni su Maria in contesto cristologico è contenuta nelle pagine 1-225.

[8] «...in animo est integram, ac copiosam de Beata Virgine tractationem instituere, ab eius dignitate, et praedestinatione usque ad ultimam exaltationem rem totam arcessendo, et omnia mysteria, quae in illa Deus operatus est, et omnes gratias, merita, scientiam, omnemque illius perfectionem diligenter perscrutando» (*ivi*, Praefatio, p. 1).

Poiché l'intera costruzione marialogica del cattolicesimo posttridentino verrà contestata come arbitraria innovazione rispetto al messaggio biblico e alla tradizione o addirittura come falsificazione della verità cristiana[9], è necessario esaminare con attenzione il momento suareziano che dà la svolta agli studi marialogici dei secoli seguenti.

Suarez afferma che nello sviluppo da lui operato nella trattazione dei misteri di Cristo egli è stato mosso da gravissime motivazioni («gravissimae me rationes compulerunt»):

A. L'esigenza di superare la sproporzione esistente tra la dignità della beatissima Vergine e la brevità del discorso a lei riservato dalla consuetudine scolastica[10]. Suarez reputa che evitare una più diffusa trattazione circa Maria renderebbe negligenti «nel raccogliere le ricchezze che la divina Bontà ha come effuso nei misteri» della vita e morte di Gesù Cristo.

B. La speranza di saldare predicazione, pietà e teologia, sottoponendo la pratica religiosa al rigore della verità e integrando la teologia alla vita; Suarez è infatti convinto che «la pietà senza la verità è deficiente, e la verità senza la pietà è sterile e vuota»[11].

C. La necessità cristologica — sulla quale Suarez insiste per esigenza strutturale — di comprendere la generazione del Verbo nel tempo mediante la previa conoscenza della Madre:

> «Giustamente egli [s. Tommaso] inizia a disputare di lui [Cristo Signore] con la conoscenza della Madre di Dio. Questa trattazione infatti era sommamente necessaria come complemento di tale soggetto. Poiché come l'eterna processione di Cristo non può essere creduta senza la fede nell'eterno Padre, così la sua generazione temporale, che eb-

[9] K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 1/2, p. 157. Cfr. B. Gherardini, *Maria nella concentrazione cristologica di Karl Barth,* in *Sacra Doctrina* 18 (1973), nn. 69-70, pp. 323-335.

[10] «Ecquis enim tam erit in dicendo ieiunus, vel in scribendo inops, ut de amplissima dignitate, de moribus excellentissimis, de admirabili vita, et gratia beatissimae Virginis dicturus, brevi id, et compendioso sermone percurrat? Mihi profecto hoc in genere saepe visa est Theologia nostra (ut modeste dicam) brevis admodum, et concisa cum materiae dignitas, et amplitudo cum summa voluptate eruditione, atque utilitate coniuncta, longe aliud a viro theologo postulare suo veluti iure possit» (F. Suarez, *Commentariorum...,* o.c., Totius operis argumentum ad lectorem, p. a/3).

[11] «Quo fortasse illud assequemur, ut et qui in sacris templis abdita mysteriorum arcana pro concione explicant, animisque audientium defigunt: et qui in scholis acriori disputatione eadem perscrutantur, id efficiant diligentius, veritatis rigore observato: ita ut et pietas a veritate fulciri, et veritas possit pietatis dulcedine utilius investigari. Est enim sine veritate pietas imbecilla, et sine pietate veritas sterilis, et ieiuna» (*ivi*).

be inizio dalla madre senza padre, non si può capire senza la previa conoscenza della medesima Madre di Dio. La conoscenza dell'effetto suppone infatti la conoscenza della causa. E poiché la b. Vergine ha generato Cristo come uomo, sotto questo aspetto bisogna che ella sia causa di lui. Rettamente pertanto per conseguire la scienza circa il figlio, si prepara la via con la conoscenza della madre; né si potevano separare nella trattazione quelli che sono talmente congiunti e dal sangue e dall'amore, né era giusto tacere della Vergine in un tanto lungo discorso su Cristo»[12].

La trattazione circa Maria sorge fondamentalmente per Suarez all'interno del discorso cristologico, come premessa o complemento necessario alla conoscenza di Cristo. Tale conoscenza è unita coerentemente all'amore: al riconoscimento del posto che Cristo e sua madre occupano, segue l'amore cui siamo tenuti[13].

D. Superare infine il luogo comune che relega fuori dalla teologia il discorrere di Maria,

> «sia perché se ne occupano brevissimamente i dottori della scolastica, sia perché esso non può basarsi su sicuri principi teologici, ma solo su probabili ragioni o pie congetture»[14].

Per Suarez infatti, dopo la conoscenza di Dio, non esiste un'altra più utile e degna del teologo, fonte di gioia e adeguata alla pietà che la conoscenza approfondita della grazia e della gloria della beata Vergine. E dall'altra parte egli dichiara di non capire perché mai i teologi disquisiscano tanto accuratamente degli angeli e non debbano con maggiore impegno trattare della regina degli angeli, la cui conoscenza può essere maggiore e più certa di quella dei medesimi angeli. Suarez termina la prefazione sfatando il pregiudizio che la dottrina circa Maria «non abbia un fermo fondamento nella teologia», rimandando espressamente alla Bibbia, che contiene virtualmente tutto ciò che può dirsi della Vergine, alla tradizione e ai concili, alle ragioni e convenienze teologiche[15].

---

[12] *Ivi,* Praefatio, p. 1. Di tutto il brano riteniamo nel dettato originale la frase: «Recte igitur ad scientiam de filio consequendam, per matris cognitionem paratur via».

[13] «... ut Christus dominus, sanctissimaque eius mater eo loco a nobis habeantur, eo diligantur amore; quo vel ipsi digni sunt, vel nos reddere arctissime tenemur obstricti» (*ivi,* Totius operis..., p. a/3 v.).

[14] *Ivi,* p. 1.

[15] «...in novo testamento pauca quidem verba de Virgine scripta sunt... In illis vero paucis, eisque gravissimis, quaedam praecipua capita indicata sunt, quae omnia quae de Virgine dici possunt, virtute continent» (*ivi,* p. 2).

Quest'ultimo luogo teologico è molto accentuato da Suarez, come strumento per giungere a percepire «molti misteri e privilegi della Vergine, non tramandati dalla Scrittura e da una certa tradizione»; con esso è posto un principio di cui la marialogia sarà tentata perennemente di abusare staccandosi dal dato rivelato.

2. La «Mariologia» di P. Nigido († ca 1640)

Le esigenze di sistematicità presenti in Suarez sono accolte e realizzate con nuovo impegno e con inedite prospettive dal teologo siciliano Placido Nigido, autore della prima «mariologia». Rimasto pressoché ignoto per tre secoli[16], oggi si comincia a considerarlo con maggiore attenzione come geniale iniziatore del trattato di «mariologia»[17].

---

[16] La voce 'Nigido' è assente dalle moderne enciclopedie sia laiche che religiose (per esempio, dall'*Enciclopedia italiana Treccani* e dall'*Enciclopedia cattolica*). Anche la *Summa aurea* di J. Bourassé lo ignora lungo i suoi 13 volumi. Lo ricordano invece le fonti siciliane: R. Pirrus, *Not. Eccl. Syracus.,* p. 243, e *Not. Eccl. Mazar.,* p. 560; A. Mongitore, *Bibliotheca sicula,* Palermo 1708, t.2, pp. 186-187; G. M. Mira, *Bibliografia siciliana,* Palermo 1881, t. 2, pp. 131-132. Nigido non è sfuggito al grande bibliografo mariano suo contemporaneo I. Marracci, *Bibliothecae marianae... pars secunda,* Romae, Typis F. Caballi, 1648, che lo recensisce due volte: «Nicolavs Nigidvs, natione Siculus, patriâ Maenenfis, Sacrae Theologiae Doctor eruditus, litterisquè non minùs, quàm pietate illustris; memoriam sui ad posteros propagavit, chartis commitendo. *Summa Sacrae Mariologiae Tractat.*I. excusum Panormi apud Antonium de Franciscis anno Salutis 1611 (=1602?), quo ipse clarebat» (p. 174).
«Placidvs Nigidvs, natione Siculus; Vir tum doctus, tum deuotus, tumquè etiàm Spiritualibus laboribus intentus; Gloriosae Virginis Genitricis Dei Mariae se se praeconem, ac laudatorem eximium comprobauit, scribendo. *In Cantica Canticorum de B. Virgine expositionem.* Romae apud Bartholomeum Zannettum anno 1616, in 4. *Sermones in diebus expectationis Partus Virginis Dominae.* Ibidem.
Mariale, seù de Deuotione ergà Virginem Dominam, in IV. opuscula digestum. Panormi apud Angelum Orlandi 1623. in fol.
Alia etiàm de Beatâ Virgine meditabatur, quae non dùm venerunt ad manus. Opusculo enim 4 Marialis, sermone ultimo, se Deo fauente daturum promittebat *Volumen integrum de Pulchritudine, Regno, et Gratiâ et virtutibus ipsius Virginis,* quod an praestiterit, hactenus mihi non constat. Vivebat anno salutis 1625» (pp. 305-306).
Ho trovato finora che un altro contemporaneo di Nigido cita due volte la sua *Summae sacrae mariologiae pars prima* a proposito della «dignitate maternitatis Dei in seipsa», cioè H. Lyraeus, *Trisagion marianum,* Antwerpiae 1648, pp. 183 e 384.

[17] Nigido non è citato da nessuno - a quanto risulta - dei marialogi del nostro secolo. Fanno eccezione due di essi: G. M. Roschini, *Dogmatica mariana,* in *Marianum* 1 (1939) 1, p. 31 (cita Nigidius Placidus S. J., *Summa Mariologiae,* 1602) e ugualmente in *Mariologia,* t. 1, Romae, Belardetti, 1947, p. 30; nel t. 2/1 della stessa opera cita il Commento del cantico dei cantici del Nigidius (p. 128); e R. Laurentin, *Maria*

Placido Nigido è nato a Mineo (Catania) verso il 1570. Entra nella Compagnia di Gesù nel 1586, da cui esce probabilmente per motivi di salute nel 1613, dopo aver compiuto gli studi a Monreale ed a Messina e aver risieduto a Mineo, Siracusa, Monreale e Palermo. In questa città trascorre il resto della sua vita come sacerdote diocesano, testimoniando pietà, erudizione e amore della solitudine: si ritira per qualche tempo nella chiesa di S. Maria di Oreto, dove scrive alcune sue opere mariologiche. Muore a Palermo verso il 1640[18].

Delle opere di Placido Nigido[19] ci interessa soprattutto *Summae sacrae mariologiae pars prima*, Panhormi, apud I. A. De Franciscis. 1602, p. 259 (+indice)[20], pubblicata sotto il nome di Nicola suo fratello. Come Suarez, che cita senza nominarlo, anche Nigido è consapevole di essere un pioniere («primus sine duce») proponendo di «congiungere la Mariologia alla divina Teologia»[21]. Egli ritiene «non infimo modo» di lodare la Vergine Madre il metodo filosofico procedente per questioni e articoli, che s. Tommaso applica alla trattazione su Dio (*Praefatio*).

Dove Nigido si distingue dalla tradizione scolastica e dallo stesso Suarez è nel reputare «molto utile, sommamente opportuno e, a causa della sua convenienza, in qualche modo necessario, che vi sia una trattazione separata e distinta circa la beata Vergine Maria». Mentre «tutti i teologi» (e tra essi il medesimo Suarez che aveva amplificato e reso più organico il discorso mariano) inseriscono la mariologia nello stesso trattato di teologia, Nigido propone una mariologia 'oltre' la teologia, cioè «fuori, distinta e separata da essa»[22]. Queste espressioni potrebbero far pensare ad una estrazione della mariologia dalla teologia per farla camminare su una via alternativa e parallela. Tuttavia tale interpretazione è aliena dal pensiero di Nigido, il quale stabilisce che la mariologia appartiene alla teologia come sua «parte insigne»[23]. La mariologia, pur distinta e separata come trattato, «è parte soggettiva della teologia e non in quanto tale, ma in quanto la beata

ecclesia sacerdotium. Essai sur le dévoloppement d'une idée religieuse, Paris, Nouvelles éditions latines, 1952, p. 201: cita «NICOLAS NIGIDO, *Summa sacrae mariologiae*, Palerme (J. A. de Franciscis) 1602» come creatore «du mot qui va servir à désigner la théologie de la Mère de Dieu:*Mariologie*». Il merito di aver sottolineato l'importanza di Nigido va ascritto al gesuita A. SEGOVIA, *Nota sobre el autor y el contenido de la primera «mariologia»*, in *Estudios eclesiasticos*, vol. 35, pp. 287-311. (Estratto: Madrid, Ed. Fax, 1960, pp. 1-25). Le opere di Nigido sono entrate anche nella voce *Mariologia/Marialogia* del NDM, pp. 900-901. Tre di esse (La Mariologia, il Mariale e il Commento al Cantico dei Cantici) - grazie all'interessamento dei miei amici d. Andrea Di Grado, dell'istituto salesiano di Palermo, e d. Rosario Giordano, della diocesi di Patti - sono consultabili in fotocopia nelle biblioteche mariane di Dayton, di Banneux-Lovanio e del Marianum di Roma.

[18] Notizie desunte da A. SEGOVIA, *Nota...*, a.c., p.291. È da aggiungere un brano autobiografico che Nigido riferisce nel suo *Mariale*, opusc. III, p. 83, dove parla del suo ritorno da Roma nell'inverno dal 1612-1613 mediante pericolosissima navigazione e dell'accoglienza «summa humanitate... summa liberalitate» dei Frati riformati francescani del convento di S. Lucia di Palermo: ivi compone i *Colloquia ad venerabilem Dominam* inseriti nel *Mariale*.

[19] Le opere a stampa di P. NIGIDO sono le seguenti (oltre la Mariologia):
In Cantica Canticorum expositio duplex, Verbalis sive Grammaticalis et Litteralis de Beata Virgine Domina cum sermonibus eiusdem auctoris in diebus expectationis partus eiusdem Virginis, Romae, apud Bartholomaeum Zannettum, 1617.
Sermones de expectatione partus B. Mariae, Romae apud B. Zannettum, 1616.
Mariale, seu de devotione erga Virginem Dominam in quatuor opuscula digestum... Panormi apud Decium Orlandum, 1623.
In Trenos, sive Lamentationis Jeremiae expositiones variae, in 4°, Panormi, apud Alphonsum de Isola, 1628.
De eruditione Sacrorum Concionatorum, Panormi, apud Decium Cyrillum, 1630.
Meditationes in aliquot Scripturae locis, Panormi, apud Angelum Orlandum, 1623.
Nell'elenco degli inediti di Nigido (cfr. A. SEGOVIA, a.c., p. 294) si trovano i seguenti a carattere mariano:
Meditationes in Deiparam Virginem Mariam.
De pulchritudine Virginis.
De nobilitate Virginis.

[20] Di questa opera H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, Oeniponte, 1907, vol. 3, p. 655, segnala le edizioni del 1602 e del 1623 specificando «pars 1 et unica». A. MONGITORE, *Biblioteca sicula*, o.c., p. 86 menziona «pars prima et secunda». Della seconda parte dell'opera di Nigido non si ha finora nessuna traccia.

[21] P. NIGIDO, *Summae sacrae mariologiae...*, o.c., dedica (senza paginazione). L'autore si ritiene scelto dalla Vergine per la nascita della mariologia: «Illa enim, cuius humilitatem respexit Dominus, ab humili ignotoque homine istarum de se lucubrationum exordia nasci voluit» (ivi).

[22] Il pensiero articolato di Nigido riconosce con S. Tommaso la necessità dell'inserimento della trattazione mariologica nella teologia, ma preferisce una mariologia distinta e separata:
«Respondeo dicendum, quod tradere Sacram Mariologiam praeter Sacram theologiam, dupliciter possumus intelligere, vel praeter, idest extra distinctam, ac separatam ab illa, ut nobis nunc est animus facere; vel praeter, id est in tractatu ipso Theologiae, inserere, ut Theologi omnes faciunt; et non est dubium, quin hoc secundo modo necessarium est, ea necessitate, qua necessarium est tradere de matre ad perfectam filij cognitionem; quo pacto egit Sanctus Doctor. 3.P. antequam ageret de ingressu filij Dei in mundum. Sicut enim aeterna filij processio absque aeterni patris fide credi non potest, ita neque & comparari temporalis eiusdem generatio, sine praeuia matris consideratione. Caeterum & primo modo valdè vtile est, decetque maximè, & est, propter id, quod decet, quodam pacto necessarium, vt habeatur de Beata Virgine Maria separata, ac distincta tractatio» (*ivi*, q. 1, a. 1, pp. 4-5).

[23] Per Nigido la mariologia è parte della teologia perché considera Maria «in ordine *a Dio*, o in quanto *da lui* è resa vaso ammirabile, opera insigne, o in quanto *verso di lui* è attratta dal suo profumo con lestissimo passo...» (q. 1, a. 3, p. 9). È «parte insigne» della teologia, poiché Maria «fa riferimento in certo modo insigne a Dio» (q. 1, a. 4, p. 11).

Vergine è riferita a Dio, la stessa mariologia fa riferimento alla teologia; ed è vero affermare che la sacra mariologia è teologia»[24].

Come chiamare il trattato teologico su Maria?

Nigido scarta le dizioni *deiparologia* e *teotocologia*, che limiterebbero il discorso mariologico e opta per il termine *mariologia* basato sul nome proprio della Vergine, analogamente al termine *teologia*[25].

Precisato che «il soggetto di questa dottrina è la beata Maria, in quanto dice in certo modo insigne riferimento a Dio»[26], l'autore dedica le questioni seconda e terza ai fondamenti biblici della mariologia, cioè alle profezie dell'AT e al Cantico dei cantici[27].

Nigido si stacca da Suarez, obbligato dal tracciato della *Summa theologica* ad attenersi all'ordine cronologico, nella strutturazione del trattato di mariologia.

Dai lemmi di transizione (p. 61, 174-175,209) ci è dato cogliere che Nigido procede alla conoscenza di Maria studiandola nelle sue cause secondo il metodo filosofico[28]. Egli si ferma alle cause esterne (efficiente e finale), pur annunciando la trattazione «sulla medesima Vergine in se stessa», cioè verosimilmente nelle sue cause interne (formale e materiale), che doveva costituire la seconda parte della mariologia di Nigido a noi non pervenuta[29].

---

[24] *Ivi*, q. 1, a. 3, ad II, p. 10. Nell'a. 6 Nigido mostra come la mariologia possieda tutti i requisiti della teologia (pp. 13-15).

[25] *Ivi*, q. 1, a. 2, p. 6: «...theologia vocabulum, huius nostri exemplar, a nomine Dei communiore, et proprium formatum est».

[26] *Ivi*, a. 1, q. 5, p. 13.

[27] Nigido aveva accennato al NT che contiene pochi brani, ma onnicomprensivi circa Maria e da considerarsi come i principi più importanti della mariologia: «...quae sunt praecipua, & principia in Sacra Mariologia, ea habentur in libris Canonicis. Nimirum, quod sit mater Dei hominis, quod Virgo, quod conceperit de Spiritu Sancto, aliaque. Habentur autem tam pauca in Euangelio... Sed ea pauca, omnia continent. Illud vnum Mater Dei, quid est, quod non contineat?» (*ivi*, q. 1, a. 3, p. 9).

[28] «...principale intento di questa sacra dottrina è di comunicare la conoscenza della stessa beata Madre e ciò, ad imitazione di Platone, mediante tutte le cause. Pertanto tratteremo prima delle cause esterne, poi della medesima Vergine in se stessa. La considerazione delle cause esterne sarà bipartita. Per prima cosa infatti considereremo quelle efficienti o concernenti in qualche modo la causa efficiente, poi le cause finali...» (*Ivi*, q. 4, p. 61).

[29] Schematicamente, la Mariologia di Nigido appare così strutturata:

PARS PRIMA: COGNITIO MARIAE PER CAUSAS EXTERNAS

I. Per causas efficientes:

1. *Naturales:*	q. IV	De parentibus
	q. V	De Joseph sponso
2. *Supernaturalem:*		De Deo
	q. VI	De nobilitate B. V. ut est opus Dei
	q. VII	De nobilitate B. V. ut est filia Dei
	q. VIII	De nobilitate B. V. ut est sponsa Dei
	q. IX	De nobilitate B. V. ut est amica Spiritus Sancti
	q. X	De nobilitate B. V. ut est ad Deum aliis titulis

II. Per causam finalem:

1. *De dignitate finis* (seu maternitatis Dei):		
A. In seipsa:	q. XI	De dignitate maternitatis Dei in seipsa
B. In cognoscenti:	q. XII	De dignitate maternitatis Dei respectu potentiae cognoscendi
C. In effectibus:	q. XIII	De effectu intrinseco maternitatis Dei (= gratia)
	q. XIV	De effectu maternitatis Dei in aliis (= bonum)
	q. XV	De effectu extrinseco maternitatis Dei in Virgine (= de nominibus Matris Dei)
	q. XVI	De effectu extrinseco maternitatis Dei in nobis (= de cultu Matris Dei)
2. *De praedestinatione ad finem*:		
	q. XVII	De praedestinatione Matris Dei
3. *De consecutione finis*:		
	q. XVIII	De consecutione maternitatis Dei

PARS SECUNDA: COGNITIO MARIAE IN SEIPSA (solo accennata).

3. LA «MARIALOGIA» DI V. CONTENSON († 1674)

Nella sua unica opera *Theologia mentis et cordis* pubblicata nel 1668-1669, il domenicano francese Vincent Contenson (1641-1674) dedica alla Vergine una «lunga e luminosa dissertazione»[30] dal titolo *Marialogia, seu de incomparabilibus Deiparae Mariae Virginis dotibus*[31]. Al contrario di Nigido, Contenson non adduce motivi che giustifichino la parola 'marialogia' da lui coniata. Colloca però il «discorso circa Maria» a coronamento del Trattato sull'Incarnazione di Cristo[32] e lo struttura «secondo il quadruplice ordine della natura, grazia, gloria e unione ipostatica».

---

[30] C. DILLENSCHNEIDER, *La mariologie de s. Alphonse de Liguori*, Fribourg (ecc.) 1931, t. I, p. 182. L'autore, tra i primi ad attirare l'attenzione sul pensiero teologico di Contenson circa Maria, cita l'edizione della *Theologia mentis et cordis* del 1875 intitolando la dissertazione 6 «Mariologia».

[31] Tale dissertazione verrà citata secondo l'edizione conservata nella biblioteca dell'Università Gregoriana: V. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis*, Lugduni, P. Borde et P. Arnaud, 1687, t. II, pp. 169-196.

[32] «Ergo ad tractatum de Christi Incarnatione coronamentum pertinet sermo de Maria» (*ivi*, p. 169)

Contenson passa pertanto in rassegna le prerogative di Maria, che sono numerose in ragione del principio medievale dell'onnicontenenza[33]. Da quelle naturali, riguardanti la patria, l'età, i parenti di Maria..., il teologo domenicano procede alla considerazione di 12 prerogative concernenti la grazia di Maria (nel suo sorgere, crescere, grado, effetti...) e quindi all'esame dell'«immenso peso della gloria e felicità mariana» (p. 176). Tutto questo per Contenson è solo un preludio alla contemplazione «dell'eminentissima dignità» costituita dalla «maternitas Dei» (identica espressione di Nigido) e dalla verginità di Maria.

Con notevole lucidità speculativa, Contenson espone 15 prerogative della Madre di Dio: la relazione di maternità con il Figlio di Dio, la dignità semplicemente infinita, la parentela con la Trinità, una certa identità con Cristo, la potestà materna su di lui... Restando la valutazione che «essere madre di Gesù è il riassunto (epitome) di tutti gli elogi possibili» (p. 181), l'autore si interroga sul rapporto della maternità di Maria con la grazia santificante e risponde affermando la superiorità della prima sulla seconda in quanto essa «entra nell'ordine ipostatico», che è un ordine superiore alla figliolanza divina (p. 185). Contenson non dirime la questione più sottile se la maternità divina, considerata in se stessa prescindendo da tutti i doni ad essa connessi,sia formalmente santificante (Ripalda) oppure no (Suarez). Egli conclude che

> «quella maternità, se non santifica immediatamente e formalmente, però santifica Maria radicalmente e remotamente e se è lecito così esprimersi - esigitivamente, in quanto richiede e connaturalmente comporta il seguito completo di tutte le grazie che convengono ad una tanta madre»[34].

Contrariamente all'uso scolastico, Contenson fa seguire ad ogni «speculazione» una «riflessione» d'ordine spirituale. Ad esempio, dopo aver trattato della maternità divina di Maria, egli aggiunge:

> «La stessa persona che è Madre di Dio è madre dei cristiani: a tutti infatti nella [persona] di Giovanni è stato detto: *Ecco tua madre*»[35].

Ne consegue una «speciale venerazione di iperdulia» (p. 180), ma anche un ardente amore verso Maria e una devota invocazione di lei.

---

[33] Accettando tale impostazione, Contenson afferma che Maria «sinus, centrum, et gremium bonorum appellatur, quia in eam omnia omnino dona et certatim confluunt, et copiosissime inundant, et suavissime conquiescunt» (*ivi*, p. 170).

[34] *Ivi*, p. 186.

[35] *Ivi*, p. 180.

Contenson si batte soprattutto a favore di una «solida pietà verso Maria», che si esprime nell'imitazione delle sue virtù e nella vita cristiana impegnata[36]. Paradossalmente in lui si trovano un fervore non reputato mai troppo intenso e insieme l'esigenza di una pietà mariana seria e perfino severa[37]. Resta il fatto che per Contenson la speculazione deve tradursi in amore:

> «Qui dirò di porre fine al disserire, ma non all'amare, poiché dove termina la speculazione, là deve cominciare l'amore di Cristo e di Maria, senza cui è vuota ogni riflessione sulla fede»[38].

II. Manuali di Marialogia del XX secolo

L'esempio dei precursori del trattato di marialogia ha influito in diversa misura sulla manualistica contemporanea.

I termini *mariologia/marialogia*, coniati da Nigido e Contenson, rientrano nel silenzio e non vengono adottati da nessun autore del Seicento e Settecento. Ritornano ambedue lungo l'Ottocento[39], ma

---

[36] Contenson anticipa in qualche misura la diatriba contro i devoti esagerati di Maria, che toccherà il culmine con l'opuscolo *Monita salutaria B. V. M. ad cultores suos indiscretos* (1673) di A. Widenfeld. Ecco alcune forti espressioni del teologo domenicano: «Iustum denique est, et prorsus necessarium, ut eam totis viribus imitemur; fallax enim in Mariam pietatis species est, et gravis deceptio, cum quis [...] bene erga Mariam se religiosum arbitratur, paratumque sibi eius in mortis articulo patrocinium spondet, modo certas precationum formulas balbutiat, modo expedita quaedam et observatu facilia externae pietatis officia usurpet, modo Rosarium brachio circumvolutum gestet vel collo suspendat, et quasdam panni lacinias circumponat. [...] Quomodo in clientum numerum ascribet Virgo perpetua et Santissima coeno voluptatum assidue immersos, mundo inhiantes, quibus nulla vera, nulla stabilis, nulla firma cordis in Deum conversio [...]?» (*ivi*, p. 188).

[37] «Nihil nimii habet, imo nec satis habet quidquid divinae matris amantium in eius honorem religiosus fervor effudit. Verum omnis ille sacrarum osservantiarum apparatus ad nihilum valet, nisi de charitatis fonte nascatur, habeatque solidas virtutes adnexas, quibus verus Deiparae amor a falso et spurio pietatem ficta imitatione mentiente sejungitur» (*ivi*, p. 194).

[38] *Ivi*, p. 194.

[39] Il termine *Mariologia* è adottato dai seguenti autori dell'Ottocento: H. Oswald, *Dogmatische Mariologie*, Paderborn 1850; A. Lenz, *Mariologie...*, Ratisbona 1881; C. Stamm, *Mariologia*...Paderborn 1881; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* (una parte del volume è intitolata *Mariologie)*, Friburgo in B. 1882; H. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae*, t. I (intitola *Mariologia* un cap. del *De Verbo Incarnato)* Innsbruck 1896; J. Bujanović, *Mariologija*... Zagabria 1899.

Invece, il termine *Marialogia* è adottato nell'Ottocento da D. Barberi della Madre di Dio, *Marialogia*, 1826; M. B. Clary, *Marialogia*, Bari 1838; A. J. Haehlein, *Marialogia complectens meditationes 50...*, Würzburg 1859.

riesce ad imporsi nei manualisti del nostro secolo e nel linguaggio comune la parola *mariologia*[40].

Più recentemente la voce *marialogia* sembra raccogliere le preferenze degli specialisti[41].

Al di là della terminologia, più efficace e comprovato è l'influsso esercitato sui manuali di marialogia da parte di Suarez, cui tutti sono debitori. Ma anche l'uso, inaugurato da Nigido, di dedicare un libro distinto alla trattazione sistematica di Maria, si è imposto progressivamente dal Seicento in poi, giungendo nel nostro secolo ad assumere la forma di un manuale da adottare anche nell'insegnamento nei seminari e nelle università. Compilata la lista dei trattati di marialogia dall'inizio del nostro secolo fino al Concilio[42], osserviamo che i principali di essi sono dovuti ai seguenti autori: Lépicier, Campana, Merkelbach, Roschini, Keuppens, Alastruey, Bertetto, Lennerz (di Schmaus e Laurentin ci occuperemo in un secondo momento).

---

[40] Nel nostro secolo parecchi trattati adottano il termine *mariologia* (vedi nota seguente), mentre soltanto J. HERMANN, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Lyon-Paris 1937[7], intitola *Marialogia* la parte dedicata alla Vergine.

[41] Cfr. i pareri favorevoli al termine *marialogia* di G. M. Roschini e R. Laurentin, in S. DE FIORES, *Mariologia/marialogia*, in NDM pp. 904 e 916.

[42] J. B. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, 4 vol., Parigi 1900-1902 -A. M. LÉPICIER, *Tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei*, Parigi 1901 - CAPPELLAZZI, *Maria nel dogma cattolico*, Siena 1904 - MANIO, *La Vergine Madre*, Novara 1904 - F. S. RAMONI, *Theologia mariana*, 3 vol., Retaux 1904 - R. QUILEY, *Mary the Mother of Christ*, Ratisbona 1907 (III edizione) - E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1909 - G. ALBRECHT, *Die Gottesmutter*, Friburgo 1913 - C. VAN COMBRUGGHE, *Tractatus de beata Virgine Maria*, Gand 1913 - J. POHLE, *Mariology*, Londra 1914 - GUTBERLET, *Die Gottesmutter*, Ratisbona 1917 - J. MÜLLER, *De sanctissima Dei Matre sive mariologia*, Innsbruck 1918 - B. BARTMANN, *Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit*, Paderborn 1922 - BÄUERLE M. VON BEUKIRCH, *Kleine theologisch-praktische Mariologie*, Lipsia 1925 - A. JANSSENS, *De Heilige Maagd en Moeder Gods Maria*, 5 vol., Anversa-Bruxelles-Lovanio 1926-1936 - E. NEUBERT, *Marie dans le dogme*, Parigi 1933 - G. M. ROSCHINI, *Il capolavoro di Dio. Piccola mariologia...*, Torino 1933 - G. ALASTRUEY, *Mariologia sive tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei*, 2 vol., Valladolid 1934,1941 - H. LENNERZ, *De beata Virgine* (ad usum auditorum), Roma 1935 (II edizione)- J. HERRMANN, *Marialogia*, in *Institutiones theologiae dogmaticae*, II, Lione-Parigi 1937 (VII edizione) - DEMARET, *Marie de qui est né Jésus*, 3 vol., Parigi 1937 - A. GORRINO, *Maria ss. madre di Dio e madre nostra... Note critiche di teologia*, Torino 1938 - J. KEUPPENS, *Mariologiae compendium.*, Anversa 1938 -F. GRAGNIC, *Tractatus de beatissima Virgine Deipara*, (ciclostilato), Loreto 1938 - H. MERKELBACH, *Mariologia. Tractatus de beatissima Virgine Maria...*, Parigi 1939 -R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Mariologie, la Mére du Sauveur et notre vie intérieure*, Lione 1941 - G. M. ROSCHINI, *Mariologia*, 3 vol., Milano 1941-1942 - A. PLESSIS, *Manuale mariologiae dogmaticae*, Pontchâteau 1942 - C. BOCCAZZI, *Prontuario di teologia mariana*, Cremona 1944 - C. BOYER, *Synopsis praelectionum de b. Maria Virgine*, Roma 1946 - P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde*, 3 vol., Paderborn 1947-1951 - N. PEREZ, *Mariología popular*, Valladolid 1949 - R. J. DE MUÑANA, *Lecciones marianas*, 2 vol., Bilbao 1950 - D. BERTETTO, *Maria nel dogma cattolico. Trattato di mariologia*, Torino 1950 - G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di Storia del dogma*, Torre Pellice 1950 - L. LERCHER, *De Cristo salvatore, de Ancilla Domini salvatoris*, in *Istitutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum*, III, Barcellona -Innsbruck 1951 (V edizione) - J. ROSANAS, *Mariología*, Buenos Aires 1952 - R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Parigi 1953 -P. RAMBLA, *Tratado popular sobre la santísima Virgen*, Barcellona 1954 - J. B. CAROL (ed.), *Mariology*, 3 vol., Milwaukee 1954-1961 -M. GORDILLO, *Mariologia orientalis*, Roma 1954 - M. SCHMAUS, *Mariologie*, Monaco 1954 - P. SANCHEZ-CESPEDES, *El misterio de María. Mariología bíblica*, Santander 1955 - J. A. DE ALDAMA, *Mariologia*, in *Sacrae Theologiae summa*, Madrid 1956 (III edizione) - T. MARYDAS, *Mariologia*, Mannana 1957 - D. BERTETTO, *Maria madre universale*, Firenze 1958 - J. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de beata Virgine Maria*, Roma 1958 - J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers*, Paderborn 1959 -.

Nonostante una certa varietà di divisione e impostazione[43], questi trattati convergono in alcuni caratteri fondamentali:

1. TRATTATO A SÉ STANTE SCIENTIFICAMENTE STRUTTURATO

Il trattato di marialogia, diretto principalmente alle scuole di teologia, vuol rispondere ad un'esigenza scientifica. E siccome la teologia ha valore di scienza in quanto si struttura scientificamente secondo un principio di ordine e di unità[44], anche la marialogia non può essere vista come un insieme di dati sconnessi e non amalgamati, ma come una serie di tesi organicamente unite in modo da formare un tutto dottrinale.

Sorta in un'epoca di neo-tomismo[45], la marialogia adotta il metodo deduttivo, che consiste nel processo razionale procedente da principi generali verso conclusioni sicure. Il trattato di marialogia si preoccupa innanzitutto di stabilire un principio primo che garantisca l'unità della trattazione e la sua organicità. Questo principio su-

---

[43] P. PHILIPON riduce le divisioni dei trattati di marialogia a quattro classi: ordine *artistico, mistico, cristologico, scientifico* (*Le mérite «de congruo» de notre Mère dans le Christ*, in *Etudes mariales* 2 (1936) pp. 236-245). G. M. ROSCHINI aggiunge l'ordine *cronologico*, optando per un incontro dei primi quattro (*Mariologia*, t.1, Ancora 1941, pp. 14-24).

[44] «Scientia autem nihil aliud est nisi cognitio certa et evidens veritatis necessarias per causas, seu aliis verbis, habitus conclusionum logica deductarum ex principiis, quae sunt veritates a Deo revelatae in quibus implicite... conclusiones illae, tamquam in causa, continentur» (G. ROSCHINI, *Mariologia*, Roma, Belardetti, 1947, t. I, p. 324).

[45] Cfr. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti 1977, vol. 3, pp. 586-587.

premo è considerato come l'idea germinale da cui derivano altri principi secondari e le conclusioni particolari. Esso rappresenta la ragione stessa dell'esistenza di Maria ossia la sua fondamentale vocazione e missione. Al seguito di Suarez[46] e di S. Lorenzo da Brindisi[47], gli autori del trattato *de Beata* puntano generalmente sulla maternità divina di Maria come supremo principio marialogico[48]. Altri preferiscono il principio dell'associazione di Maria alla redenzione come Nuova-Eva[49]. Altri infine partono da un principio complesso, che congiunge la maternità divina all'aspetto soteriologico: maternità concreta storica[50], sponsale[51], corredentrice[52], messianica[53], universale o del Cristo totale[54].

Dal primo principio scaturiscono altri, meno evidenti e meno comprensivi, che aiutano il processo deduttivo delle conclusioni marialogiche:

A. principio di *singolarità trascendente,* per cui Maria è costituita in un ordine a parte con privilegi che non competono ad altre creature;

B. principio di *analogia con Cristo,* che conduce in forza della somiglianza di Maria con Cristo ad ammettere in lei secondo proporzione le prerogative di Cristo;

---

[46] «Comparatur haec dignitas matris Dei ad alias gratias creatas tamquam prima forma ad suas proprietates, et, e converso, aliae gratiae comparantur ad ipsam, sicut dispositiones ad formam» (F. Suarez, o.c., q. 27, disp. 1, sect.2).

[47] «In sacrosanto hodierno Evangelio de Sanctissima Virgine Deipara... nihil aliud habemus nisi quod ipsa sit vera et naturalis Mater Christi: *De qua natus est Jesus, qui vocatur Christus.* Et quidem haec prima est et summa dignitas Virginis gloriosae, ex qua omnis eius gloria honorque dependet. Sicut enim in qualibet scientia statuitur primum aliquod principium aut axioma, ex quo omnes fere illius scientiae conclusiones educuntur, et probantur [...], ita in hodierno Evangelio statuitur hoc primum principium nobilitatis et dignitatis Mariae, quod ipsa sit vere Theotokos...» (S. Lorenzo da Brindisi, *Mariale,* Sermo VIII in Conc. Imm., Patavii, 1928, p. 479.

[48] Cfr. G. Roschini, *Mariologia,* o.c., p. 326-327.

[49] Billot, *De Verbo Incarnato,* Romae, 1927, d. 7, p.386.

[50] J. Bover, *Síntesis orgánica de la Mariología en función de María en la obra redentora de Jesucristo,* in *Crónica oficial del Congreso mariano...,* Madrid, 1930, pp. 252-275.

[51] M. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik,* Freiburg in B., 1882, t. III, p. 455-629.

[52] B. H. Merkelbach, *Mariologia,* Parisiis, 1930, p. 91.

[53] C. Dillenschneider, *Il principio primo della teologia mariana,* Roma, Ares, 1957, p. 145-172.

[54] G. Roschini, *Mariologia,* o.c., t. I, p. 337; N. García-Garcés, *Mater corredemptrix,* Torino, 1940, p. 123-124.

C. principio di *eminenza,* per cui si attribuiscono a Maria le grazie concesse agli altri santi;

D. principio di *convenienza,* che rivendica a Maria le perfezioni richieste dalla sua dignità di Madre di Dio.

Coscienti delle difficoltà di applicazione di questi principi, i marialogi ne determinano i criteri per l'uso, come il richiamo ai dati rivelati e alla condizione terrena di Maria[55].

Il carattere scientifico del manuale, si esprime anche nella divisione della materia. Roschini, che struttura il suo trattato in vari modi, si richiama alle 4 cause aristoteliche, dividendo la marialogia in 3 sezioni:

I. Singolare missione di Maria: duplice maternità (causa finale) predestinata da Dio (causa efficiente).

II. Singolari privilegi di Maria, richiesti dalla sua missione, sia quanto al corpo (causa materiale) sia quanto all'anima (causa formale).

III. Singolare culto di Maria, ossia l'atteggiamento nostro verso di lei, come corollario delle parti precedenti[56].

Infine la metodologia di argomentazione segue il modo scolastico, ispirato al desiderio di proporre una dottrina non soggetta a dubbi: enunciazione della tesi, stato della questione, insegnamento del magistero, fondamenti biblici, tradizione, ragioni teologiche.

2. Elaborazione del trattato in relazione alla cristologia

Le marialogie in questione si caratterizzano come «cristotipiche», in quanto si modellano sul principio dell'analogia e associazione di Maria con Cristo. Accentuando l'unione indissolubile di Maria con Cristo, esse procedono parallelamente al trattato *de Verbo Incarnato*[57] attribuendo a Maria funzioni analoghe a quelle di Cristo, pur rispettando la dovuta subordinazione: Cristo è redentore, mediatore, re... Maria è corredentrice, mediatrice, regina... Si giunge ad

---

[55] G. Roschini, o.c., p. 357. Per una ricentrazione dei principi di marialogia nell'insieme della teologia, cfr. R. Lack, *Mariologie et christocentrisme,* in *Etudes mariales* 21 (1964), p. 39-46.

[56] G. Roschini, o.c., p. 23.

[57] Cfr. G. Alastruey, *La SS. Vergine Maria,* vol. I, Roma, Ed. Paoline, 1952, p. 13. Soprattutto il trattato di J. Müller, *De sanctissima Dei Matre sive Mariologia,* Oeniponte, Rauch, 1918, pp. 220, avverte che esso «analogiam quamdam habet cum divisione tractatus *de Verbo incarnato*» (p. 15).

affermare che «Cristo e la Vergine sono associati per volontà di Dio nel piano divino della redenzione, in un principio assoluto di salvezza e di vita per l'umanità»[58].

3. Promozione delle verità mariane

I trattati marialogici partecipano al movimento mariano, portando avanti il discorso positivo-speculativo su Maria in vista delle definizioni mariane, come quella dell'Assunzione[59] o quella tentata sulla mediazione[60]. È una conseguenza dello sviluppo quantitativo insito nel metodo deduttivo, applicato all'eminenza e dignità di Maria. In tale contesto si ha una sopravvalutazione dei testi biblici per provare le tesi mariane (es. Gen 3,15) mentre si trascurano altri, detti «antimariologici»; nello stesso tempo prende quota una polemica difensiva nei confronti dei fratelli della Riforma reticenti o contrari dinanzi agli sviluppi marialogici.

III. Valutazione critica

I trattati di marialogia hanno il merito di aver esplorato il mistero di Maria con i metodi scientifici in uso nell'epoca, promuovendo la conoscenza di Maria e fondando teologicamente il suo culto. Opportuna è la loro esigenza di organicità e l'impegno per mettere in luce l'armonia del disegno di Dio in Maria, come pure lodevole lo sforzo per conferire il carattere di teologia autentica alla dottrina marialogica, affidata talvolta in modo esagerato alle forze del sentimento.

Tuttavia la strada marialogica ha incontrato critiche e difficoltà da parte di teologi cattolici e protestanti, che hanno istituito una specie di processo contro di essa.

1. Rischi del trattato marialogico autonomo

Innanzitutto si contesta la marialogia come trattato scientifico e indipendente, in quanto rischia di diventare una specializzazione

[58] J. Lebon, *L'élaboration d'un traité théologique de Mariologie est-elle possible?*, in *Journées sacerdotales mariales*, Dinant, 1951.

[59] Cfr. nota 3 del capitolo II.

[60] Cfr. nota 4 del capitolo II.

chiusa e di accedere ad un razionalismo teologico.

Teologi come Zimara, Bonnefoy, Bonnichon[61] hanno reagito contro la tendenza a strutturare la marialogia come disciplina indipendente, facendo notare che la teologia mariana è parte integrante della teologia:

> «Questi tentativi (di trovare un primo principio) sono in anticipo votati all'insuccesso, provenendo da un grave errore iniziale. La mariologia non è né scienza autonoma, né scienza subalterna della teologia o della Rivelazione, ma una parte integrante della teologia, scienza *una*, dichiara s. Tommaso. La mariologia non ha e non può avere altri principi che quelli della teologia stessa»[62].
>
> «La mariologia non è una scienza autonoma, ma un ramo staccato in maniera artefatta dalla teologia cristiana. Trattare la mariologia da scienza autonoma, lo si voglia o no, è spezzare l'unità della teologia»[63].

Perciò si suggerisce di reintegrare le diverse tesi di marialogia nei vari trattati di dogmatica: maternità divina nel trattato dell'Incarnazione, l'Immacolata Concezione in quello del peccato originale, la funzione di Maria nell'economia della salvezza nel trattato della Redenzione, l'Assunzione nel trattato sui fini ultimi, e così di seguito[64]. Questo suggerimento ha valore terapeutico in ordine alla frattura creatasi tra teologi e marialogi, i quali tendevano a

> «dare una nuova interpretazione in maniera molto discutibile, di una serie di nozioni teologiche, come quelle di redenzione, di grazia, di ordine ipostatico, al punto che il dialogo tra i 'mariologi' e gli altri teologi diventa talvolta psicologicamente più difficile di quello tra teologi di confessione differente»[65].

Senza giungere alla negazione radicale della marialogia, cui si riconosce il diritto di darsi una struttura unitaria e armonica, altri autori contestano il metodo deduttivo basato su un principio primo e

[61] C. Zimara, *Literalische Besprechungen*, in *Divus Thomas* (Frib.) 15 (1937) pp. 113-115; J. Bonnefoy, *La primauté absolue et universelle de N.S. Jésus Christ et de la très-Sainte Vierge*, in *Etudes mariales* 4 (1938) pp. 88-89; Bonnichon, *Rapport sur la pratique de l'enseignement de la Théologie Mariale*,in *Etudes mariales* 2 (1936) p. 60-62.

[62] J. Bonnefoy, o.c., p. 88-89.

[63] J. Bonnefoy, *Le mérite social de Marie et sa prédestination*, in *Alma Socia Christi*, vol. 2, Romae 1952, p. 22.

[64] Cfr. Bonnichon, o.c., alla nota 61.

[65] R. Aubert, *La teologia cattolica durante la prima metà del XX secolo*, in Aa.Vv., *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città nuova, 1972, v. 2, pp. 57-58.

su altri principi secondari. Questo tipo di argomentazione rigorosa, mentre riassorbe la persona concreta di Maria in una personificazione astratta che abbandona il terreno biblico, vela la gratuità del disegno divino che si compiace di sconvolgere la nostra logica umana:

> «In teologia mariana niente è implicato da una necessità metafisica... O piuttosto, se c'è una necessità, essa è ipotetica»[66]. «La logica interviene qui meno che in altri trattati... La maggior parte delle volte, non vi è un legame necessario tra le divine prerogative e Maria»[67].

Occorrerà dunque reintegrare la marialogia nella teologia «economica», nell'unità del disegno di Dio, nella storia della salvezza. Allora si eviteranno l'astrattismo, le sottilità, le maggiorazioni glorificatrici, la trasformazione della marialogia in gnosi. Si comprenderà che i principi hanno funzione relativa per facilitare la percezione sintetica e chiarire il senso dei dati rivelati, non per dedurre tutto in modo necessario. Essi vanno uniti a dei principi compensatori, o principi-limite. Questi impediscono una glorificazione eccessiva, che estrae Maria dalla condizione umana: principio della creaturalità di Maria, del suo statuto di fede e non di visione, della sua appartenenza alla Chiesa redenta, principio kenotico che considera Maria in funzione dell'abbassamento di Cristo, in quanto ella inserisce il Verbo nell'umiltà, povertà, abbassamento della condizione umana[68].

2. Eccesso cristotipico

L'impostazione cristologica della marialogia, calcando troppo da vicino l'unione con Cristo senza insistere sufficientemente nella distinzione e distanza rischia di compromettere il dogma primordiale del mediatore unico, di fare di Maria quasi una replica di Cristo redentore e di esaltare una corredenzione mariana che lede l'autonomia della missione di Cristo[69].

Si è fatto di Maria una vera «concausa» del Salvatore, ravvicinandola a Cristo in modo eccessivo, riconoscendole un merito *de condigno* nella redenzione e chiamandola capo secondario del Corpo mistico.

---

[66] M.-J. Nicolas, *Essai de synthèse mariale,* in *Maria* (Du Manoir), t. I, p. 740.

[67] Th. Philippe, *La théologie mariale,* Québec, Univ. de Laval (dispense ciclostilate), p. 18

[68] S. Benko, *A new Principle of Mariology: the Kenotic Motif,* in *Oikonomia, Mélanges O. Cullmann,* Hamburg, 1967, p. 240-272.

[69] Cfr. C. Dillenschneider, *Il principio primo...,* o.c., alla nota 53, p. 24.

Tutto questo pone la marialogia fuori strada, perché non rispetta la gerarchia dei valori e l'impostazione cristologica dell'annuncio evangelico: secondo l'espressione di Barth, una simile marialogia costituisce «una creazione condannata a morte in partenza, e quindi intimamente bacata»[70]. Essa deve battere un'altra strada: quella che situa Maria nella comunità dei salvati, secondo il piano di Dio rivelato nel N.T. È quanto rileveranno parecchi teologi sviluppando l'orientamento biblico ed ecclesiologico della marialogia.

3. Carente confronto culturale

Infine la mariologia scolastica non è sufficientemente aperta alle dimensioni ecumenica ed antropologica, perché considera i fratelli della Riforma come avversari da combattere e non si misura con le correnti della vita contemporanea:

> «E ancor meno si vorrà affermare che tutto questo complesso di problemi sia stato esaminato [dalla mariologia scolastica] sotto l'aspetto ecumenico e confrontato in modo aperto ed audace con la situazione intellettuale e religiosa dell'uomo moderno. Questa teologia è rimasta finora, se siamo sinceri e non illudiamo noi stessi, la teologia di un determinato ambiente, vorrei dire clericale»[71].

---

[70] K. Barth, *Una lettera sulla mariologia,* in *Domande a Roma* (Ad limina Apostolorum), Torino, Claudiana, 1967, p. 75-78.

[71] K. Rahner, *La consacrazione a Maria nella Congregazione Mariana. Aspetti teologici e riflessi nella vita,* Roma, Ed. Stella Matutina (s.d.), p. 24.

Capitolo II

SPINTE INNOVATRICI PRE-CONCILIARI (1920-1962): MARIA NEL MISTERO DELLA CHIESA

La teologia cattolica nel periodo dopo la prima guerra mondiale

«venne caratterizzata da un duplice movimento, piuttosto paradossale a prima vista:

1) preoccupazione di rinvigorirsi sempre al contatto delle fonti;

2) e desiderio di essere presente al mondo moderno, confrontando risolutamente il messaggio cristiano con le aspirazioni di quest'ultimo.

Il primo movimento, il desiderio di un ritorno della teologia al contatto di quella fonte sempre zampillante che è la parola di Dio, proclamata e commentata nella Chiesa, si manifesta mediante un triplice rinnovamento: biblico, liturgico e patristico.

Per ciò che riguarda lo sforzo dei teologi di dare una risposta originale, e tuttavia conforme ai principi eterni, alle questioni nuove poste dalle correnti di idee contemporanee, esso si traduce con l'elaborazione di nuovi capitoli di una scienza considerata a lungo come immobile: teologia del laicato, teologia delle realtà terrene, teologia della storia, e con la preoccupazione di ripensare le antiche tesi, sia in funzione del pensiero marxista o esistenzialista, sia in funzione della concezione nuova che ci si fa della vita cristiana e specialmente della vita apostolica nel mondo desacralizzato di oggi, sia in funzione dell'aspirazione sempre più irresistibile verso l'unità cristiana che caratterizza la cristianità contemporanea»[1].

Evoluzione della Marialogia negli anni 1920-1962

La marialogia degli anni 1920-1962 partecipa a questo orientamento e impulso della teologia, elaborando una serie di acquisizioni che saranno accolte dal Concilio Vaticano II: essa vive una fase «di un rinnovamento avviato verso un apogeo»[2].

[1] R. Aubert, *Teologia cattolica nella prima metà del XX secolo,* in Aa. Vv., *Bilancio della teologia del XX secolo,* Roma, Città nuova, 1972, vol. 2, p.40.

[2] H. M. Koester, *Mariologia nel XX secolo, ivi,* vol. 3, p. 136.

Bisogna precisare che non tutti i marialogi sono sensibili agli impulsi del rinnovamento: tanti continuano sulla via di uno sviluppo quantitativo e speculativo del movimento mariano, volto alla promozione della definizione dogmatica dell'Assunzione[3] o della mediazione universale delle grazie[4] e più tardi dell'approfondimento dell'Immacolata Concezione[5] e dello scabroso problema della Corredenzione[6].

Contemporaneamente, però, accanto a questa corrente, le spinte innovatrici cominciano a lavorare sotterraneamente e ad interessare il pensiero marialogico, che si trova coinvolto nel movimento globale della teologia e ne assume i tratti caratteristici: ritorno alle sorgenti, apertura al mondo.

Questa fase, molto importante per lo sviluppo della marialogia, è paragonabile al periodo 1680-1715, studiato da P. Hazard[7], a quella

[3] Dopo la pubblicazione di 8 milioni di petizioni inoltrate alla S. Sede tra il 1849 e il 1940 per chiedere la definizione dell'Assunzione (G. Hentrich-R. G. Moos, *Petitiones de Assumptione corporea B.V. Mariae in coelum definienda ad Sanctam Sedem delatae,* 2v., typis Polyglottis Vaticanis, 1942), sorsero molti studi sull'opportunità e sulla dottrina; tra di essi è da ricordare M. Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge, Etude historique-doctrinale,* 2 t., Città del Vaticano, 1944, in cui si dà origine alla corrente immortalista riguardo a Maria. Per una breve storia del movimento assunzionistico, cfr. A. G. Aiello, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'assunzione di Maria,* Roma, Città nuova, 1979, pp. 33-39.

[4] Il movimento mediazionista ha avuto impulso dall'iniziativa del Card. Mercier e da molti studi, come J. Bover, *De B. V. Maria universali gratiarum mediatrice,* Barcinone, Guinart et Pujolart, 1921; J. Bittremieux, *De meditatione universali B.M. Virginis quoad gratias,* Brugis, C. Beyzert, 1926. Le difficoltà bibliche e teologiche trovate dal Santo Uffizio arenarono la questione: cfr. R. Laurentin, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare,* Roma, Ed. Paoline, 1970, p. 171. Ulteriori contributi apporta G. M. Besutti, *La mediazione di Maria secondo gli studi di due commissioni istituite da Pio XI,* in *Marianum* 47 (1985) p. 33-41. La medesima rivista pubblica il testo delle due commissioni spagnola e belga (p. 42-174). I motivi di tale pubblicazione (manca ancora il testo della commissione romana) sono illustrati nell'editoriale di I. M. Calabuig, *Un dossier inedito: gli studi di due commissioni pontificie sulla definibilità della mediazione universale di Maria,* in *Marianum* 47 (1985) pp. 7-11.

[5] Il risveglio per questo dogma è dovuto specialmente alla celebrazione del centenario della definizione. Cf. *Virgo Immaculata, Acta Congressus mariologici-mariani Romae 1954,* vol. 18, Romae, 1954-1958.

[6] Il tema è stato trattato e risolto in vari modi dai teologi; le loro posizioni cristotipiche o ecclesiotipiche sono riassunte da H. M. Koester, *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tamquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis,* in *Maria et Ecclesia. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati,* v. II, Romae, 1959, pp. 21-49.

[7] P. Hazard, *La crise de la conscience européenne* (1680-1715), Paris, Fayard, 1964, p. XI-429 (1ª ed. 1935).

«zona incerta e sconosciuta» durante la quale maturarono ad opera di pensatori (come Spinoza, Bayle, Leibniz, Fénelon, Newton...) quei germi, che spiegano perché i francesi pensarono successivamente come Bossuet e come Voltaire.

Senza forzare il paragone, si può affermare che in questo periodo matura la mentalità che guiderà la stesura conciliare del Cap. VIII della *Lumen gentium:* attraverso l'incontro e lo scontro con i movimenti biblico, patristico, ecclesiologico, pastorale, liturgico ed ecumenico, il movimento mariano subisce un contraccolpo riduttivo della tendenza verso uno sviluppo quantitativo e unilaterale, e insieme riceve un impulso vitalizzante che inquadra la marialogia nell'insieme del dato rivelato e le offre il contributo positivo di nuove acquisizioni[8]. Si tratta, in fondo, di un confronto benefico per la marialogia, che ne uscirà sfrondata da sovrastrutture e artificiosità, e insieme più inserita nella vita della Chiesa e del mondo.

Occorre seguire da vicino questi movimenti, emersi in primo piano nel cattolicesimo, sottolineando il loro influsso nell'evoluzione della marialogia.

I. Movimento biblico

> «La teologia occidentale aveva cominciato a considerare se stessa come la fase tardiva di un'evoluzione, aggravata dalle debolezze tipiche derivanti da una distanza troppo grande (non solo temporale, ma qualitativa) dalle origini. Tale distanza si manifesta in una certa artificiosità con cui si sopravvaluta la riflessione umana rispetto all'origine divina... Si manifesta inoltre l'esagerata autonomia accordata alle singole parti di questa stessa rivelazione, le quali sfuggono alla forza coordinatrice del loro centro, nonché nella sterilità teologica delle formulazioni ottenute mediante le impostazioni stereotipate finora in uso. Contro tutto ciò si levò, con una specie di slancio giovanile, un movimento di pensiero teso a riportare la riflessione alla sua origine, stabilendo un nuovo allacciamento alla sorgente»[9].

[8] Cfr. R. Laurentin, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare,* Roma, Edizioni paoline, 1983[5], p. 142-147.

[9] H. M. Koester, *Mariologia del XX secolo,* o.c., p. 138.

Anche la marialogia, più di qualsiasi trattato teologico, sente l'esigenza di colmare la lacuna o sproporzione tra ieri e oggi. Essa vive con acuità il problema aperto dal modernismo circa lo sviluppo dei dogmi e l'omogeneità della teologia con la rivelazione[10] e sotto la spinta dei teologi riformati[11], è portata a confrontarsi col messaggio biblico per decantare o rifiutare la «teologia delle conclusioni», ossia di congetture umane talvolta presuntuose e poco fondate.

La novità dell'approccio scritturistico circa Maria sta nel fatto che non si ricercano i passi biblici per fondare delle tesi raggiunte attraverso il processo teologico speculativo («dicta probantia»), ma si procede alla valorizzazione sistematica della Scrittura in se stessa e in tutta la sua ampiezza, senza cedere ad una sua strumentalizzazione.

I vari studi biblico-mariani del quarantennio (1920-1960)[12] hanno rinnovato la marialogia mettendo in evidenza alcune dimensioni trascurate della figura di Maria.

1. La condizione terrena di Maria

Mentre la marialogia post-tridentina aveva insistito sulle «glorie di Maria», sulla sua grandezza e privilegi e sulla sua vita glorificata[13], rischiando di estrarre Maria dalla condizione umana, il contatto con la Bibbia porta a sottolineare la reale situazione vissuta dalla Vergine di Nazareth nella sua vicenda terrena.

Parallelamente alla pubblicazione della «vita di Cristo», sorge l'interesse per la «vita di Maria» come ricostruzione storica dell'esi-

[10] Cfr. C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial,* Roma, Accad. Mar. Internat., 1954; H. Holstein, *Le développement du dogme marial,* in *Maria* (Du Manoir), t. VI, pp. 241-293 (con bibliografia); Z. Alszeghy-M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico,* Brescia, Queriniana, 1967, p. 141; inoltre lo studio di A. G. Aiello citato alla nota 3.

[11] Cfr. più avanti la problematica ecumenico-mariana.

[12] Nella nostra prospettiva di segnalare principalmente gli apporti biblico-mariani che confluiranno in qualche misura nel concilio vaticano II non rientra l'esame esauriente di tutti i libri e articoli concernenti Maria nella Bibbia. Rimandando alla *Bibliografia mariana* di G. M. Besutti, ricordiamo almeno l'opera condotta con metodo critico e che ha suscitato molte recensioni: F. Ceuppens, *Theologia biblica,* vol. IV: *De Mariologia biblica,* Taurini-Romae, Marietti 1948, pp. XII-265.

[13] Cfr., oltre alle storie della marialogia, lo studio di S. De Fiores, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII* in *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII.* Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati, Roma, PAMI, 1987, pp. 1-58.

stenza della Vergine inserita nel contesto e negli usi del popolo di Israele. Questa corrente è rappresentata, per esempio, da F. M. Willam, *Vita di Maria la madre di Gesù,* che ha avuto parecchie edizioni e traduzioni[14]. In essa non solo si ricostruisce l'ambiente palestinese all'epoca di Gesù, riguardo alla preghiera, all'attesa messianica, al lavoro della donna, agli usi circa il matrimonio, ma si affronta in maniera nuova il problema della fede di Maria. Il Willam afferma in proposito:

> «Una domanda capitale per la vita di Maria è questa: Gesù ha fatto a sua madre delle 'rivelazioni speciali'?... Nei libri di mistica queste rivelazioni occupano un posto importante...
> I Vangeli non sembrano offrire alcun aiuto per rispondere a questa domanda. Ma se si esaminano fino in fondo quei passi evangelici, in cui viene menzionata la madre di Gesù, si propende più a credere che il Salvatore non abbia partecipato a Maria, prima che agli altri, alcuna notizia particolare riguardante la Redenzione, nell'insegnamento e nella pratica»[15].

Procedendo su questa pista, il Willam ritiene falsa premessa attribuire a Maria la fede nella Trinità, nel senso preciso che si legge nel catechismo:

> «Se vogliamo veramente renderci conto della conoscenza e dell'esperienza di Maria, occorre liberarsi da simili fantasie... Non solo prima, ma anche dopo l'annunciazione, Maria forse non conobbe perfettamente il mistero della santissima Trinità, nella sua essenza»[16].

Infine l'autore scarta l'opinione asserente che Maria «sapeva» la divinità di Cristo e non aveva bisogno di crederla come noi:

> «In realtà invece a Maria non furono risparmiate prove della specie più dura, che superarono in gravità e durata tutte quelle che un essere umano può sopportare. Si distinse da tutti gli altri uomini anche perché non si ribellò mai a queste prove e le superò tutte, sempre, interamente: portava il peso che Dio le aveva destinato con un tal senso d'equilibrio, che non se ne misurò pienamente l'incredibile portata»[17].

---

[14] F. M. Willam, *Vita di Maria la madre di Gesù,* Brescia, Morcelliana, 1949, p. 344 (1ª ed. tedesca 1936).

[15] *Ivi,* p. 237.

[16] *Ivi,* p. 238.

[17] *Ivi,* p. 241. L'autore dopo aver recensito varie prove per la fede di Maria, ammette la possibilità di una vera e propria tentazione: «Vennero per lei ore in cui, parlando umanamente, avrebbe avuto occasioni sufficienti per commettere quel peccato che non è più un peccato preciso, perché si trova alla radice di tutti gli altri, e per

Nella stessa linea di accentuazione dell'umanità di Maria si muove P. Gaechter, che intitola la sua raccolta di studi mariani neotestamentari *Maria nella vita terrena*[18]. A parte alcune ipotesi originali, come il trasferimento del Magnificat a dopo la nascita di Gesù, Paul Gaechter segue il Willam nell'inquadrare i racconti evangelici nel contesto palestinese e insiste sulla ordinarietà della vita di Maria, che «visse in tutto come le sue compagne d'età e di sesso di Nazareth»[19]. Date le poche notizie circa le scuole per donne, Maria non dovette essere una persona istruita[20]; al contrario fu caratterizzata dalla «*tapéinosis*» (Lc 1,48), che indica povertà, umiliazione e persecuzione[21]; anzi la situazione creata dalla concezione verginale avrebbe posto Maria in un clima di solitudine e incomprensione da parte dell'ambiente, che il Gaechter caratterizza psicologicamente come «depressione», da cui sarebbe liberata con la nascita di Gesù[22].

Approfondendo lo studio sulla povertà di Maria attraverso il riferimento all'AT, altri esegeti, tra cui un posto di rilievo va riconosciuto ad Albert Gelin[23], non solo allineano Maria con le infime categorie sociali, prive di risorse economiche (cfr. Lc 2,7 e 24), ma la pongono alla testa degli «*anawîm*», cioè della schiera dei «poveri del Signore»: persone profondamente religiose, «resto» fedele all'alleanza (cfr. Sof 3, 12-13), che attraverso prove e purificazioni raggiungono una piena disponibilità al disegno divino, puntando su Dio al di là degli appoggi umani, vivono di preghiera nell'attesa dell'era messianica. Il Magnificat vibra dei sentimenti e della pietà religiosa dei poveri di Jahvé:

---

cui l'uomo... chiede ragione a Dio di qualche cosa...» (p. 243). Tra le principali vite di Maria sono da annoverare: R. De La Broise, *Vita di Maria,* Catania, Ed. Paoline 1964⁴ (1ª ed. francese 1904); I. Beaufays, *La Vergine santissima nell'ambiente palestinese,* Alba, P.S. San Paolo, 1939 (1ª ed. francese 1937); G. Roschini, *La vita di Maria* Roma, Belardetti, 1945; P. C. Landucci, *Maria santissima nel Vangelo,* Roma, Ed. paoline,1949².

[18] P. Gaechter, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien,* Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1953, p. 260. Citerò la traduzione spagnola *María en el Evangelio,* Bilbao, Desclée de B., 1959, p. 380.

[19] Cfr. *María en el Evangelio,* o.c., p. 232.

[20] *Ivi,* pp. 227,257.

[21] *Ivi,* p. 231.

[22] *Ivi,* p. 233. Rilievi critici su Gaechter, come anche su Willam, Charlier e Braun, in F. Spadafora, *La dottrina mariana nel Nuovo Testamento. Rassegna bibliografica,* in *Marianum* 16 (1954) pp. 158-166; *Maria santissima nella sacra Scrittura,* Roma, Pontificia Università Lateranense, pp. 76-90.

[23] A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé,* Paris, Cerf, 1953, p. 182.

«In esso udiamo la voce di una donna, che ha assimilato in misura così profonda lo spirito dei 'poveri', che nel momento dell'incarnazione viene ad essere la loro esponente più perfetta e commossa»[24].

2. Unione di Maria con Cristo nel rispetto della trascendenza messianica di lui

Il ricorso diretto ai testi evangelici ha portato ad una valorizzazione dei passi cosiddetti anti-mariologici, a lungo trascurati[25]. Si tratta di alcuni brani o versetti che presentano Maria in prospettiva negativa, non favorevole alla sua esaltazione (Mc 3,20-35; Mt 12,46-50; Lc 2,49; 11,28; Gv 2,4; 7,3-5).

Questo atteggiamento di riservato silenzio non è dovuto alla polemica antigiudaica della catechesi primitiva, che sarà superata dai Vangeli dell'infanzia dove Maria appare in visione positiva[26], ma è un fatto che nasconde «un'intenzione divina»[27]: fa risaltare la preminenza e indipendenza messianica di Cristo e sottolinea il carattere essenzialmente spirituale del Regno di Dio, cui non si accede attraverso i legami naturali, ma mediante la fede. Di fronte alle esigenze del Regno cadono i privilegi della discendenza da Abramo e gli stessi diritti della famiglia di Gesù: la sua stessa madre non sfugge a questa legge fondamentale. Non esiste alcun titolo di preminenza all'infuori dell'abbandono totale alla volontà del Padre:

[24] *Ivi*, p. 125.

[25] L'espressione «passi anti-mariologici» è recente: cfr. F. Spadafora, *De locis sic dictis antimariologicis in Sacra Scriptura*, in *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae, 1962, pp. 121-132. «Assenti dalla lunga serie delle encicliche mariane che i Papi hanno moltiplicato da un secolo a questa parte, sono stati infine assunti dal Concilio» (R. Laurentin, *La Vergine Maria*, o.c., p. 22).

[26] Per la presenza di Maria nella catechesi primitiva, cfr. R. Silic, *Maria in «Kerigmate» communitatis primitivae*, in *Maria in Sacra Scriptura*, Acta Congressus mar. S. Domingo 1965, vol. IV, pp. 3-48; R. Lack, *Les fondements théologiques d'une catéchèse mariale*, in *Catéchèse*, n. 30, janv. 1968, pp. 35-52; A. George, *Découverte de Marie dans le Nouveau Testament*, in *Cahiers marials*, n. 73, juin 1970, pp. 131-172; H. Frehen, *De cultus mariani fundamentis apud hagiographos Novi Testamenti synopticos*, in *De primordiis cultus mariani*, Acta Congressus mar. in Lusitania anno 1967 celebrati, vol. II, pp. 35-38; S. De Fiores, *Come presentare Maria oggi nella catechesi*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma, Edizioni monfortane, 1980, pp. 382-398.

[27] C. Charlier, *La discrétion des évangiles sur la Vierge*, in *Bible et vie chrétienne*, n. 7, sept-nov. 1954, p. 44

«Per quanto eccezionale ed unica sia la gloria conferita alla Vergine dalla sua maternità divina, questo privilegio insigne rimane esterno alla realtà essenziale della vita cristiana...»[28].

Mentre la marialogia classica aveva elevato la maternità di Maria ai confini della divinità, facendo derivare da essa la grazia e l'associazione di Maria all'opera redentiva, il riferimento al quadro evangelico la relativizza, poiché «il fatto umano d'aver generato il figlio di Dio, per quanto inaudito, non è per Maria la sorgente ultima della benedizione divina»[29]. Questa è legata al fatto che Maria è fedele uditrice della Parola, come è dimostrato dal racconto dell'annunciazione[30].

Un ripensamento dell'associazione di Maria a Cristo, nel rispetto della missione trascendente del Messia, è operato dalla nota monografia di F. M. Braun, *La Mère des fidéles. Essai de théologie johannique*[31]. L'interpretazione del racconto di Cana, specie del v. 4 del II cap.: «Che c'è fra me e te, donna?», pone ineluttabilmente di fronte ad un principio di separazione tra madre e figlio: «Si tratta sempre di un rifiuto, motivato da una certa assenza di comunità tra persone presenti»[32]. La frase di Gesù indica un cambiamento di situazione avvenuto con il passaggio dalla vita nascosta, caratterizzata dall'obbedienza ai genitori (Lc 2,51), alla vita pubblica nella quale Gesù rivendica la sua indipendenza preannunciata nel ritrovamento nel tempio (Lc 2,49):

«La vita pubblica di Gesù è cominciata, durante la quale egli deve eseguire interamente ed esclusivamente gli ordini del Padre. Maria è invitata ad eclissarsi. Gesù le fa capire che i legami del sangue, per quanto stretti, sono come sospesi. La separazione richiesta non è tuttavia definitiva. Finirà quando l'Ora sarà venuta. Si discerne contemporaneamente una esigenza di sacrificio o di separazione e una promessa di crescita nell'unione con il suo divin figlio»[33].

Su questa legge di separazione si trovano d'accordo anche i sinottici, che mostrano Maria non già come una madre che esercita i suoi diritti materni, ma come una discepola di Cristo. Questi «si libera

[28] *Ivi*, pp. 49-50.

[29] *Ivi*, p. 50

[30] *Ivi*, p. 51.

[31] Tournai-Paris, Castermann, 1954², p. 216.

[32] *Ivi*, pp. 51-52

[33] *Ivi*, p. 57-58

dalla stretta materna per dedicarsi alla sua vocazione messianica»[34] e impartisce la lezione sulla «superiorità dei legami spirituali derivanti dalla fede obbediente alla Parola di Dio»[35]. Giovanni tuttavia supera i sinottici, poiché «è il solo ad informarci che una volta giunta l'Ora di Gesù, il figlio e la madre dovevano ritrovarsi in una nuova comunione»[36].

Gesù dunque agisce con indipendenza sovrana, anche quando accondiscende alla richiesta della madre: non deve ricevere ordini da lei[37]. Ma la separazione temporanea postulata dall'economia della vita pubblica, darà luogo ad un nuovo avvicinamento:

> «L'ora del sacrificio della Croce doveva essere l'ora di un solenne appuntamento, caratterizzato da un'ultima prova. Maria allora sarebbe chiamata a condividere nel suo cuore la passione del figlio. Ma nello stesso tempo ella comunicherebbe al desiderio che aveva spinto Gesù a fare la volontà del Padre fino alla suprema immolazione (Gv 4,34; 14,31; 15,31). Da madre separata, ella diventerebbe madre pienamente associata: madre, non più solamente in virtù della concezione verginale, ma in ragione della sua partecipazione, tutta spirituale e contemporaneamente tutta materna, alla vittoria del suo figlio»[38].

Questa partecipazione si realizza sul Calvario, quando Maria è riconosciuta come la «donna» del Protovangelo, unita nella vittoria sul principe di questo mondo ed elevata ad una maternità nei riguardi della comunità dei credenti[39]:

> «Maria ricevette in qualche modo il potere di attirare lo Spirito nel cuore dei suoi figli... in maniera propria, completamente materna e secondo le esigenze della sua missione»[40].

Ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di ricevere Maria presso di sé, accogliendola come un dono del Maestro[41].

---

[34] *Ivi*, p. 60.

[35] *Ivi*, p. 61.

[36] *Ivi*, p. 62.

[37] *Ivi*, pp. 64-65.

[38] *Ivi*, p. 92.

[39] *Ivi*, pp. 180-181.

[40] *Ivi*, pp. 121-122.

[41] *Ivi*, pp. 124-129. L'argomento verrà ripreso e sviluppato da altri autori,tra cui I. De La Potterie, *La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil du Disciple (Jn* 19, 27b) in *Marianum* 36 (1974) 1, pp. 1-39; A. Vanhoye, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn* 2,4), in *Biblica* 55 (1974) 2, pp. 157-167; A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27,* Roma, Herder, 1977; Id., *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea* (Gv 2,1-11 e 19,25-27), Roma, Centro di cultura mariana «Mater ecclesiae» 1978.

3. La dimensione tipologica di Maria: Figlia di Sion

> «L'intenzione della teologia attuale, concernente Maria, non consiste più tanto nel contemplarla come una Santa individuale, ma piuttosto, partendo dalla sua umanità e dalla sua solidarietà col genere umano non ancora redento, nel definire il suo posto unico nel mistero di Cristo, che è allo stesso tempo il mistero d'Israele e della Chiesa»[42].

In questa direzione si sono mossi prima dei teologi, alcuni esegeti cattolici e protestanti accostando i testi dei due primi capitoli di Luca ai passi relativi dell'A.T., utilizzati dall'agiografo con procedimento midrashico. Ad aprire questa via è S. Lyonnet con un articolo pubblicato nel 1939, in cui interpreta il saluto dell'angelo a Maria come l'invito alla gioia messianica rivolto dai profeti alla Figlia di Sion[43]. Qualche anno più tardi il protestante svedese H. Sahlin riprende indipendentemente il tema nell'opera *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsal, 1945) e pubblica poi un articolo sulla Vergine Maria Figlia di Sion[44], che verrà utilizzato e sviluppato dall'anglicano G. Herbert nel 1950[45].

In campo cattolico, oltre ad un articolo di J. Coppens che presenta la santità della Figlia di Sion ideale nell'ordine cultuale, morale ed escatologico[46], si segnala soprattutto il volume di R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris, Gabalda, 1957), che affronta il problema della teologia dei primi due capitoli di Luca con massima penetrazione e ampia documentazione.

---

[42] L. Alting Von Geusau, *Alcune idee sulla mariologia attuale,* in *I grandi temi del Concilio,* Roma, Ed. Paoline, 1965, p. 475.

[43] S. Lyonnet, *Chaîre, kecharitômênê,* in *Biblica* 20 (1939), pp. 131-141. L'articolo è stato rielaborato in varie edizioni.

[44] H. Sahlin, *Iungfru Maria Dottern Sion,* in *Ny Kyrklig Tidskrift,* 18 (1949), pp. 102-124.

[45] A. G. Herbert, *The Virgin Mary Daughter of Sion,* in *Theology* 53 (1950), pp. 403-410 (trad. francese: *La Vierge Marie Fille de Sion,* in *La Vie spirituelle* 85(1951), pp. 127-139).

[46] J. Coppens, *La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétérotestamentaire,* in *Ephemerides Theologiae Lovanienses* 31 (1955), pp. 7-20.

Ricapitolando i dati sparsi nell'opera circa la identificazione Maria-Figlia di Sion, l'autore ricorda innanzitutto che

> «il centro d'interesse fondamentale che domina Luca 1-2 è Israele... I personaggi particolari non hanno nessun rilievo individuale: sono descritti non per se stessi, ma come manifestazione della fede di Israele, della sua speranza, della sua attesa, della sua gioia. I loro cantici sono cantici di azione di grazie di Israele. Sotto questo aspetto Maria non è un caso a parte, se non perché ella è la più alta personificazione di Israele»[47].

L'identificazione di Maria con il popolo eletto è preparata dalla storia della salvezza, che si presenta come una concentrazione progressiva delle scelte divine: dalla collettività si passa ad un «resto» costituito dai poveri di Jahvè, per giungere alla persona di Maria «l'ultima scelta di Dio, l'ultimo compimento della preparazione del popolo eletto: apice della piramide delle elezioni e concentrazione del 'resto' in una persona»[48].

Quanto ai passi che attualizzano nella persona di Maria i testi concernenti Sion, Laurentin cita quello fondamentale dell'annunciazione (Lc 1,28-32) dove Luca riprende l'oracolo di Sofonia 3, 14-17 sostituendo Maria alla Figlia di Sion: con questo midrash allusivo Luca vuol dire che la Figlia di Sion è Maria che gioisce per la venuta del Messia nel suo seno[49]. Un altro punto di contatto è costituito dal Magnificat (Lc 1,46-54), intessuto di espressioni che la Bibbia utilizza in funzione di Israele: gioia, povertà, servizio, beatitudine sono attribuiti ad Israele collettivo o a Sion (cfr. Ab 3, 16-18; Dt 26,7; IV Esdr 9,45; Mal 3,11; Dt 2,21). In esso si passa insensibilmente dall'azione di grazie di Maria a quella di Israele, dalla povertà di Maria a quella di tutti i poveri; attraverso il passaggio dalla collettività, si va dalla personificazione originaria di Israele in Abramo alla personificazione escatologica in Maria, che prende possesso della promessa[50].

La presentazione di Maria come Figlia di Sion interesserà altri esegeti, che scopriranno accanto alla gioia per la dimora in lei del

---

[47] R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II,* Paris, Gabalda, 1957, p. 150.

[48] *Ivi,* p. 152.

[49] *Ivi,* pp. 150-151.

[50] *Ivi,* pp. 83-85. L'autore riprenderà l'argomento applicando ai primi due capitoli di Luca e Matteo i metodi semiotici: *I vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti,* Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1985, p.713 (ed. originale francese 1982).

Messia, il mistero del suo dolore: l'oracolo di Isaia 66, 7-8 parla di Sion come di una madre che partorisce nel dolore il nuovo popolo di Dio. Questa visione sarà ripresa dalla teologia giovannea (Gv 16,21;19,26-27; Ap 12); ma essa è già presente nella profezia di Simeone (Lc 2,35), che ricalcando il testo di Ezechiele 14,17 (*«Una spada trapasserà la terra = Israele»*) fa capire che la trasfizione avviene in Maria come rappresentante o personificazione di Israele[51] .

Parecchi biblisti si sono assunti il compito di mediare con riuscite opere di divulgazione le ricerche e prospettive avanzate in sede esegetica[52].

II. Rinascita patristico-mariana

> «La rivalorizzazione dei Padri, che si verificò nel periodo dopo la guerra (1943), prese un orientamento nuovo in rapporto agli studi patristici della seconda metà del secolo precedente. Invece di cercare esclusivamente nelle opere dei Padri gli argomenti apologetici per provare l'antichità delle dottrine o delle pratiche cattoliche, ci si interessa anche, e spesso quasi esclusivamente, a ciò che vi è di originale negli scritti dei Padri, cioè, un senso eccezionale della sintesi cristiana, della connessione dei misteri nell'insieme del piano divino... Si cerca piuttosto di far rivivere il messaggio dei Padri nella sua ricchezza dottrinale e spirituale, e persino, se possibile, di ritrovare l'esperienza religiosa della comunità cristiana che si esprime attraverso queste testimonianze personali»[1].

---

[51] Cfr. H. CAZELLES, *La fonction maternelle de Sion et de Marie,* in *Maria in Sacra Scriptura,* vol. VI, pp. 165-178; A. FEUILLET, *Les adieux du Christ à sa Mère et la maternité spirituelle de Marie,* in *Nouvelle Revue Théologique* 36 (1964), p. 478; P. BENOÎT, *«Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme»* (Lc 2, 35), in *Catholic Biblical Quartely* 25 (1963), pp. 251-261.Per gli studi biblici sulla figlia di Sion, cfr. la rassegna di N. LEMMO, *Maria «figlia di Sion», a partire da Lc 1, 26-29. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982,* in *Marianum* 45 (1983) pp. 175-258.

[52] Da segnalare, tra gli altri i seguenti libri (tutti reperibili in italiano): F. ASENSIO, *María en la Biblia,* Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1958, pp. 252; J. GALOT, *Marie dans l'évangile,* Paris-Louvain, Desclée de B., 1958, pp. 197; K. H. SCHELKLE, *Die Mutter des Erlöser,* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958, pp. 96; L. DEISS, *Marie, Fille de Sion,* Paris, Desclée de B, 1959, pp. 291; M. THURIAN, *Marie mère du Seigneur figure de l'église,* Taizé, 1963², pp. 281; J. CANTINAT, *Marie dans la Bible,* Le Puy-Lyon, Mappus, 1963, pp. 237; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella tradizione biblica,* Bologna, Edizioni dehoniane, 1967³ (1ª edizione 1963); ID., Milano 1963 con il titolo *Maria nella Bibbia ;* ID., *Introduzione ai vangeli dell'infanzia,* Brescia, Paideia, 1967, pp. 128.

[1] R. AUBERT, *Teologia cattolica nella prima metà del XX secolo,* a.c., p.45.

1. «Maria e la Chiesa» di H. Rahner

L'intento di collegare la spiritualità cristiana all'esperienza dei primi secoli della Chiesa appare chiaramente nel libro di H. Rahner, *Maria e la Chiesa*, che si propone di dare

> «una indicazione per accostarsi ai misteri della vita spirituale sulla base dei profondi pensieri dei Padri della Chiesa... che molto hanno da dire alla nostra attuale riflessione circa i fondamenti di una vita spirituale formata nella autenticità cristiana»[2].

La conclusione cui l'autore perviene è l'inseparabilità della devozione mariana dalla spiritualità ecclesiale, poiché «sulla base dei tesori dell'appassionata teologia dei Padri della Chiesa e dei grandi teologi» è impossibile distinguere «il mistero della Santa Madre Chiesa... dagli abissali misteri della Madre di Gesù»[3].

Si tratta di

> «reimparare ciò che era così familiare e caro alla Chiesa primitiva: *vedere la Chiesa in Maria e Maria nella Chiesa*. Il risultato di queste meditazioni dovrebbe essere una disponibilità più gioiosa, perché più matura, per tutto ciò che riguarda oggi l'evoluzione della fede mariana e di conseguenza una migliore penetrazione della misteriosa essenza della Chiesa»[4].

L'idea di fondo, che H. Rahner scopre nei Padri quale legame dei rapporti tra Maria e la Chiesa, è la tipologia mariano-ecclesiale:

> «Maria, come dice la teologia patristica, è il *typos* della Chiesa, esempio, sostanza, e insieme compendio di tutto ciò che si doveva poi sviluppare nella Chiesa nella sua essenza e destino»[5].

Sulla scia di questo principio vengono specificate le analogie tra la Chiesa e Maria, suscitatrici di stimoli per la vita cristiana ecclesiale: santità immacolata, verginità di cuore, crescita nella grazia, meditazione della parola, fortezza e fedeltà nella prova, trasfigurazione nel

---

[2] H. Rahner, *Maria e la Chiesa. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella Chiesa e il mistero della Chiesa in Maria*, Milano, Jaca Book, 1974, p. 11 (1ª ed. 1950).

[3] *Ivi*, p. 16.

[4] *Ivi*, pp. 16-17.

[5] *Ivi*, p. 18.

Cristo. Soprattutto la Chiesa e Maria coincidono in un'unica immagine, perché ambedue madri e vergini in forza dell'amore e dell'integrità della fede:

> «Esiste pure una creatura che è madre e vergine, ed è una gioia poterla chiamare: Chiesa»[6].

2. «Archetipo della Chiesa» di O. Semmelroth

La scoperta patristica di Maria «tipo della Chiesa» si impose ai teologi in modo inatteso e immediato: A. Müller l'ha paragonata all'apparizione di una cometa nel cielo marialogico[7].

Tra i primi a valorizzarla in maniera sistematica emerge O. Semmelroth con il libro *Urbild der Kirche*[8], che intende dimostrare che

> «Maria come tipo della Chiesa non è solo qualcosa che si aggiunge a un trattato già completo in se stesso, ma ciò che deve assolutamente essere posto all'inizio come mistero fondamentale»[9].

In altre parole: per Semmelroth, Maria «tipo della Chiesa» è il principio primo della marialogia, capace di organizzare tra loro i misteri mariani particolari e di inserirli organicamente nell'insieme della teologia. Infatti

> «la teologia mariana non può contentarsi di determinare i privilegi di cui Maria è stata dotata in quanto Madre di Dio. Nella sua figura non glorificheremo veramente la sapienza e la potenza di Dio se non giungiamo a vedere chiaramente quale significato egli ha deposto in lei e quale funzione ella esercita nell'insieme dell'opera della salvezza»[10].

Tale senso non è dato dall'ordine di successione, ma da quello intenzionale o finale:

> «In questo ordine, il rapporto dei termini non può essere che il se-

---

[6] Clemente Alessandrino, *Paidagogos* 1, 6, 42; cfr. *Ivi*, p. 42.

[7] A. Müller, *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*, in *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, p. 301.

[8] O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg, 1950, pp. 118 (trad. francese: *Marie, archétype de l'Eglise*, Paris, Fleurus, 1965, pp. 160: citerò sempre questa edizione).

[9] *Ivi*, p. 47.

[10] *Ivi*, p. 48.

guente: proprio perché doveva essere il tipo della Chiesa, Maria è stata posta nell'esistenza come madre sponsale di Dio»[11].

Al di là di questa impostazione che verrà contestata[12], l'opera di Semmelroth s'impone per l'approfondimento teologico del concetto di tipo, che implica tre elementi:

> «la personificazione o rappresentazione di un contenuto spirituale attraverso una certa figura concreta; poi, un legame reale tra un termine e l'altro come fondamento oggettivo di questa rappresentazione; e infine, quale conseguenza di questo rapporto, il carattere di modello morale»[13].

Inoltre *Urbild der Kirche* segna la strada ecclesiologica nell'interpretazione dei temi mariani, prima studiati in senso solo cristologico o personale: corredenzione come cooperazione recettiva propria della Chiesa, maternità divina come «sì» della Chiesa all'alleanza sponsale del Logos con l'umanità, verginità come unione della Chiesa con Cristo in vista della missione, immacolata concezione come figura rappresentativa dell'essenza della Chiesa santa, assunzione come archetipo della Chiesa perfettamente redenta e glorificata[14].

3. «Meditazione sulla Chiesa» di H. de Lubac

Accanto al lavoro di Semmelroth, si pone il contributo di riflessione teologica sui rapporti tra Maria e la Chiesa, apportato da P. Henri De Lubac, che a due anni dall'edizione di *Urbild der Kirche* (1950), pubblica la sostanziosa e stimolante *Meditazione sulla Chiesa*, dedicando un lungo capitolo a *La Madonna e la Chiesa*[15]. Basandosi

[11] *Ivi*, p. 50.

[12] Cfr. G. Philips, *Perspectives mariologiques: Marie et l'Eglise. Essai bibliographique*, 1951-1953, in *Marianum* 15 (1953) 4, p. 453 (ritiene che il principio di Semmelroth è più complicato, più difficile a dimostrare con le fonti, meno percepito dalla coscienza cristiana della maternità divina); C. Dillenschneider, *Il primo principio della teologia mariana*, Roma, Ares, 1957, pp. 57-67 (Semmelroth sottovaluta la maternità divina e pone un principio complesso come lo è il concetto di Chiesa).

[13] O. Semmelroth, *Marie, archétype de l'Eglise*, o.c., p. 28.

[14] *Ivi*, pp. 76, 110, 123, 136, 145.

[15] H. De Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano, Ed. Paoline, 1965, pp. 628 (1ª ed. francese 1952); il capitolo mariano copre le pagine 389-465.

sulla sua vasta competenza patristica e medioevale, de Lubac giunge alla conclusione che

> «tra la Chiesa e la Vergine i legami non sono soltanto numerosi e stretti: sono essenziali. Sono intessuti dal di dentro. Questi due misteri della nostra fede sono più che solidali: si è potuto perfino affermare che essi sono 'un solo ed unico mistero'. Diciamo, almeno, che essi sono tra loro in tale rapporto che si avvantaggiano sempre ad essere chiariti l'uno con l'altro; anzi, che all'intelligenza dell'uno è indispensabile la contemplazione dell'altro»[16].

Raccogliendo dalla tradizione i vari simboli applicati simultaneamente a Maria e alla Chiesa, De Lubac vi trova il fondamento nel fatto che Maria è percepita dalla coscienza cristiana come

> «la figura ideale della Chiesa... il suo sacramento... lo specchio in cui si riflette la Chiesa intera... essa la porta e la contiene già tutta intera nella sua persona»[17].

Oltre al parallelismo della maternità santificante e della sponsalità verginale, che rendono somiglianti Maria e la Chiesa, Padri e teologi si pongono il problema della distinzione e superiorità dell'una nei confronti dell'altra. La soluzione di tale questione si articola in base alla concezione della Chiesa:

> «Un testo di Agostino, è vero, mette la Chiesa al di sopra di Maria, ma in questo caso sant'Agostino considera il corpo mistico nella sua totalità, con il suo Capo»[18].

Indubbiamente di fronte a Cristo bisogna ricordare che Maria

> «fa parte con tutti noi della grande famiglia dei redenti... Come ognuno di noi, essa è naturalmente indigente... Il nostro Salvatore è anche il suo Salvatore»[19].

Così pure se si considera la Chiesa nella sua universalità, essa comprende Maria come un suo membro, quindi come sua «figlia». Tuttavia Maria, essendo alle origini della Chiesa, «con molta maggior verità la si dovrà chiamare invece sua madre» e inoltre Maria è nella Chiesa

[16] *Ivi*, pp. 392-393.

[17] *Ivi*, p. 397.

[18] *Ivi*, p. 414.

[19] *Ivi*, p. 415.

«un caso 'speciale'... unico, vero, universale, concreto, che comprende eminentemente nella sua assoluta purezza, la somma di perfezione di tutti gli altri membri: *Ecclesiae totius portio maxima, portio optima, portio praecipua, portio electissima*»[20].

A Maria si applica la regola formulata da Isacco della Stella:

«La stessa cosa viene detta *universalmente* della Chiesa, *specialmente* di Maria, *singolarmente* dell'anima fedele»[21].

De Lubac traduce questo *specialiter* con le espressioni «fuori serie, per eccellenza, in modo sovreminente, incomparabile»[22]sicché può affermare che

«come Dio ha raccolto tutta la nobiltà sparsa nel grande universo per deporla nell'uomo, suo capolavoro, così Egli ha raccolto tutta la nobiltà di quell'universo spirituale che è la Chiesa, per deporla in Maria»[23].

Ciò non significa che Maria sia «una prodigiosa eccezione al destino comune, a noi totalmente estranea»[24]: essa è germe e forma perfetta della Chiesa, si trova in lei tutto quanto lo Spirito riverserà sulla Chiesa. Maria rappresenta fin dall'inizio «quel mondo nuovo che la Chiesa dovrà faticosamente realizzare», mentre la sua assunzione «segna il trionfo definitivo e completo dell'opera divina nei suoi stessi riflessi corporei», è «promessa e anticipazione» del trionfo della Chiesa[25]. Non si deve dunque credere che Maria «eclissi la gloria di tutti i santi, come il sole al suo sorgere fa scomparire tutte le stelle»[26]; al contrario, come ha intuito S. Bonaventura, «la Beata Vergine supera e orna tutti i membri della Chiesa»[27]. Maria aiuta la Chiesa non solo ad auto-comprendersi, ma anche ad auto-trascendersi in uno sforzo perenne di purificazione orientandosi alla glorificazione della Trinità[28].

---

[20] *Ivi*, pp. 413-414,436.

[21] *In Assumptione beatae Mariae*, PL 194, 1865.

[22] *Meditazione sulla Chiesa*, o.c., p. 433.

[23] *Ivi*, p. 437.

[24] *Ivi*, p. 429.

[25] *Ivi*, pp. 425, 429.

[26] *Ivi*, p. 462, dove è citato il noto lamento di S. Teresa di Lisieux, *Novissima verba*, pp. 156-157.

[27] *De Nativitate B.M.V.., sermo* 3, Quaracchi, t. IX, p. 712.

[28] *Meditazione sulla Chiesa*, p. 469.

Dal punto di vista patristico i rapporti tra Maria e la Chiesa passano attraverso il tema della «nuova Eva», che nel secondo secolo gode già di una certa universalità in quanto è testimoniato da Giustino (Palestina), Ireneo (Asia Minore e Gallia), Tertulliano (Africa)[29]. Questi autori svolgono il primo lavoro propriamente marialogico, partendo dalla credenza della concezione verginale di Gesù considerata verità di fede[30]:

«Poiché come vergine e senza colpa Eva ascoltò la parola del serpente e generò disobbedienza e morte, Maria, al contrario la vergine, ricevette fede e gioia allorché l'angelo Gabriele le portò la lieta novella... e rispose: avvenga di me secondo la tua parola»[31].

Ireneo († verso il 202) riprende l'antitesi Eva-Maria e la sviluppa teologicamente inserendola nel piano salvifico secondo il principio della ricapitolazione in Cristo e della *«recirculatio»*, per cui la redenzione nel disegno divino è una ripresa degli elementi della caduta:

«Di conseguenza... troviamo Maria, la vergine obbediente.... Eva disobbedì quando era ancora vergine... e divenne per sé e per tutto il genere umano causa di morte..., Maria divenne con la sua obbedienza per sé e per tutto il genere umano causa di salvezza»[32].

Ma poiché la «nuova Eva» per i primi Padri è la Chiesa, si fa strada l'analogia tra Maria e la Chiesa, che per Ireneo sorge dal fatto che la nascita di Cristo dalla Vergine è base e centro della nostra rinascita personale nellaChiesa[33]. Bisognerà tuttavia giungere a S. Ambrogio per trovare chiaramente il parallelismo Maria-Chiesa e l'espressione Maria «tipo della Chiesa»[34]: ambedue vergini, che concepiscono Cristo per opera dello Spirito[35].

---

[29] Cfr. L. Deiss, *Marie, Fille de Sion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 245-254 (Le parallèle Eve-Marie dans la tradition primitive).

[30] Cfr. lo studio fondamentale di G. Jouassard, *Marie à travers la Patristique. Maternité divine, virginité et sainteté*, in *Maria* (du Manoir), t. I, 1949, p. 69-157. Il primo testo mariano patristico è quello di Ignazio di Antiochia († 110), che presenta la verginità di Maria, il suo parto e la morte di Cristo come «misteri da proclamare altamente»: *mystêria kraugês (Eph. 19,1).*

[31] S. Giustino, *Dialogo con Trifone*, c. 100, PG 6, col. 709-712.

[32] S. Ireneo, *Adversus haereses*, III, 22. PG 7, col. 959-960.

[33] Cfr. A. Müller, *Ecclesia-Maria*, Paulus Verlag, Freiburg, 1955, pp. 50-56.

[34] S. Ambrogio, *Expos. Luc.* 2,7, PL 15, col. 1555.

[35] Cfr. G. Philips, *Marie et l'Eglise. Un thème théologique renouvelé*, in *Maria* (Du Manoir) t, VII, 1964, p. 365-419, specie p. 383. È il migliore studio riassuntivo della ricerca teologica circa Maria e la Chiesa prima della pubblicazione della *Lumen gentium.*

Il ricorso ai Padri indubbiamente è stato positivo per la marialogia, a motivo del recupero della tipologia ecclesiale, che inserisce Maria nella Chiesa arricchendo e correggendo una unilaterale tipologia cristologica. Esso tuttavia ha portato un certo disappunto di fronte alle numerose esitazioni di alcuni Padri circa la santità di Maria[36] e la sua verginità perpetua[37] e alla loro ignoranza riguardo all'Assunzione[38] e all'Immacolata Concezione[39]: difficoltà superate progressivamente nel IV-V secolo e oltre[40]. Anche la maternità divina è vista da alcuni Padri, come Ambrogio e Agostino, in subordinazione ai legami spirituali contratti con Cristo attraverso la fede e l'adesione alla volontà del Padre[41]:

> «Madre per Cristo è tutta la Chiesa, perché continuamente... dà alla luce le sue membra, cioè coloro che credono in lui. Ma gli è madre anche ogni anima fedele, che fa la volontà del Padre suo... E dunque Maria, che fa la volontà di Dio, secondo la carne è soltanto madre di Cristo, ma spiritualmente gli è altrettanto sorella che madre»[42].

Mentre viene accolto il tema patristico «Maria concepì Cristo prima nella mente che nel grembo»[43], la maternità divina non è più considerata come un privilegio astratto, ma come l'irradiazione della concezione spirituale del Cristo nel corpo della Vergine:

> «Maria non avrebbe profittato in nulla dell'intimità della maternità fisica, se prima non avesse concepito Cristo con maggior beatitudine con il cuore e solo successivamente con il corpo»[44].

[36] Ireneo, Tertulliano, Origene, Basilio, Crisostomo, Gregorio Nazianzeno e Cirillo ammettono in Maria imperfezioni, dubbi di fede o intervento indiscreto: cfr. G. JOUASSARD, *Sainteté de Marie chez les Pères*, in *Etudes mariales* 5 (1947), pp. 11-13.

[37] La verginità dopo il parto fu misconosciuta da Tertulliano e da Bonoso, mentre il parto verginale trova esitanti Origene e Girolamo, che pure ammettono la verginità perpetua di Maria: cfr. G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique...*, o.c., pp. 77-83, 107-113.

[38] Cfr. S. EPIFANIO, *Panarion* 78, 10-11. PG 42, col. 716.

[39] Cfr. S. AGOSTINO, *Opus imperfectum adversus Iulianum*, 4, 122. PL 45, col. 1417-1419.

[40] Cfr. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria...*, o.c., pp. 83-88.

[41] Cfr. S. AMBROGIO, *Expos. Luc.* 10, 24-25. PL 15, col. 1810.

[42] S. AGOSTINO, *De sancta virginitate 5-6.* PL 40, col. 399.

[43] S. AGOSTINO, *Sermo* 215, 4. PL 38, col. 1074.

[44] S. AGOSTINO, *De sancta virginitate* 3. PL 40, col. 398.

III. Teologia kerigmatica e storia della salvezza

Strettamente connesso al movimento di valorizzazione della Bibbia e dei Padri è il fenomeno costituito dalla «teologia kerigmatica» che fa capo a J.A. Jungmann e a H. Rahner. In un'atmosfera di disprezzo per la ragione e la teologia scolastica e di prevalenza per la prassi e il concreto, era necessario proporre accanto alla teologia scientifica «una seconda teologia destinata a far da ponte tra la teologia puramente intellettuale e la catechesi e la predicazione»[1]. Si sentiva, cioè, l'urgenza di colmare il vuoto tra teologia e vita, proponendo una spiritualità più dogmatica e una teologia più vitale e accessibile ai fedeli, e immediatamente idonea alla predicazione. Legge fondamentale della teologia kerigmatica non è l'elaborazione sistematica e razionale delle verità di fede, ma l'*annuncio* della salvezza, secondo il significato della parola *Kérigma* dato dai Padri greci[2].

Perciò essa attingerà in sostanza dalla catechesi apostolica e patristica, per «annunziare imperiosamente quelle verità che Dio nella sua composizione del disegno di salvezza nella storia del mondo ha poste in primo piano»[3]. Le verità rivelate vanno poste nell'*oikonomia*, ossia nella storia della salvezza programmata da Dio secondo un circolo che parte da lui e ritorna a lui:

> «Il Kerigma degli antichi Padri della Chiesa si articola in questo modo, come insegna ottimamente e profondamente l'*Epideixis* di Ireneo: il Padre, principio fontale e beato fine; Cristo, il grande mediatore; la Chiesa, suo corpo, che insieme col Capo ritorna al Padre»[4].

Il contributo della teologia kerigmatica alla marialogia non è stato tanto lo sviluppo mariano in ordine alla catechesi e al culto, quanto di aver richiamato l'esigenza di «incastonare il tema mariano nel quadro kerigmatico», preconizzando il ritorno ad un armonioso inquadramento del pensiero marialogico nel piano generale[5].

Il ricorso alla storia della salvezza impedisce di sottolineare i privilegi personali di Maria, quasi fosse un'entità autonoma, e spinge in-

[1] R. AUBERT, *Teologia cattolica...*, o.c., p. 29.

[2] Cfr. H. RAHNER, *Teologia e Kerigma*, Brescia, Morcelliana, 1958, pp. 10-14.

[3] *Ivi*, pp. 13-14.

[4] *Ivi*, pp. 23.

[5] J. A. JUNGMANN, *La predicazione alla luce del Vangelo*, Roma, Ed. Paoline, 1965, p. 153 (riprende i temi di un libro pubblicato nel 1936).

vece a rispettare il cristocentrismo del Kerigma, evitando un «latente ed inconscio monofisismo» che ritiene Cristo troppo lontano e divino, e trasferisce su Maria il carattere di mediatore e di archetipo[6].

Similmente la teologia kerigmatica mette in guardia dalla tendenza di integrare il vangelo con «studi sui costumi sociali e domestici degli Israeliti»: sussidi utilissimi, come quelli apportati da Willam nella *Vita di Maria*, ma rischiosi, in quanto scivolano in «una scienza di stile apocrifo» dando una «informazione biografico-episodica su Maria, che resta estranea alla storia della salvezza»[7].

L'economia salvifica invita a vedere Maria assieme alla Chiesa, come «prima creatura redenta dell'umanità affrancata»[8], come ha fatto il Kerigma patristico, nel quale

> «nessun tema è ripetuto con tanta insistenza come questo: il santo battesimo è la continuazione mistica e sacramentale dell'Incarnazione del Logos dalla Santa Vergine... *Dedit aquae, quod dedit Matri*»[9].

Maria e la Chiesa formano «un unico mistero»[10].

La teologia kerigmatica trovò difficoltà ad imporsi, sia perché tendeva a ristabilire forme arcaiche di teologia, sia perché stentava a darsi un proprio statuto differente da quello della teologia scientifica.

> «Così il movimento è praticamente fallito come tale; bisogna tuttavia mettere al suo attivo... il fatto di aver contribuito a restaurare nell'insegnamento religioso la concezione biblica e patristica della storia della salvezza e a porre di nuovo l'accento sui temi fondamentali della rivelazione, che era necessario rivalorizzare contro l'eccessiva invadenza delle speculazioni scolastiche»[11].

IV. Maria nel movimento liturgico

Dopo tre secoli di stabilità liturgica (dal 1614: *Rituale romanum* di Paolo V), in cui si sviluppa la «rubricistica» e il culto dei santi tende a sommergere il ciclo cristologico, sorge il «movimento liturgico» tendente a valorizzare la liturgia come preghiera della Chiesa e fonte di autentica vita cristiana.

1. Origini

Il movimento conosce una triplice fase[1], in cui è inserito in vario modo l'interesse per la figura di Maria.

Gli inizi del movimento liturgico sono legati alla figura del restauratore dell'ordine benedettino in Francia: dom Prospero Guéranger (1805-1875), che pubblica le *Institutions liturgiques* e la più diffusa opera *L'Année liturgique* (15 volumi) a partire dal 1840 e 1841. Nemico di ogni concessione giansenista, l'abate di Solesmes propugna il valore del culto della Vergine e dei santi[2].

2. Fase classica

Tale fase (1903-1940) è caratterizzata dal rilancio del movimento liturgico su più vasta scala e insieme da uno scavo di ordine storico e teologico.

Il motto programmatico è lanciato autorevolmente da s. Pio X nel 1903, quando propone quale «prima e indispensabile fonte» del rifiorire del vero spirito cristiano «la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa»[3]. Questa celebre frase programmatica viene scoperta progressivamente grazie ad alcuni centri propulsori, il primo dei quali ruota attorno al benedettino di Mont-César (Lovanio), dom Lambert Beauduin

---

6 *Ivi*, pp. 144, 148-150.

7 H. Rahner, *Teologia e Kerigma*, o.c., pp. 124-125, 135.

8 J. A. Jungmann, o.c., p. 151.

9 H. Rahner, o.c., pp. 216-217.

10 J. A. Jungmann, o.c., p. 151

11 R. Aubert, *Teologia cattolica...*, o.c., p. 30.

1 Per le vicende del movimento liturgico, cfr., per esempio B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma, Edizioni liturgiche, 1977, pp. 128-138; Id., *Movimento liturgico*, in *Nuovo dizionario di liturgia* (a cura di D. Sartore e A. Triacca), Roma, Edizioni Paoline, 1984, pp. 904-918; O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico da dom Guéranger a Pio XII*, in A. G. Martimort (a cura), *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Roma, ecc., Desclée et C., 1966, pp. 59-62.

2 «La devozione alla persona adorabile del Salvatore ha assunto nuovo vigore presso di noi; il culto della Madonna si accresce e si diffonde; è necessario ora che rinasca la confidenza nei santi e allora spariranno completamente le tracce di quella deviazione, che la pietà francese aveva subito per la sorda influenza del giansenismo» (P. Guéranger, *L'année liturgique*, Paris, 1840, vol 1. p. XXI). Su richiesta del nunzio Fornari e di mons. Pie, dom Guéranger pubblicò uno scritto per affrettare la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione: *Mémoire sur la question de l'immaculée Conception de la très sainte Vierge*, Paris, 1850.

3 Pio X, *Motu proprio «Tra le sollecitudini»*, 22-11-1903.

(1873-1960). Questi ha cercato di raggiungere le masse, ma puntando innanzitutto sulla sensibilizzazione liturgica del clero. Nel suo *Essai de manuel fondamental de liturgie*[4], egli parla con rispetto del culto di Maria e dei santi, dedica anche alcune pagine alla figura della Vergine durante l'Avvento.

Tuttavia ritiene di fissare prioritariamente l'attenzione sugli atti di latria o adorazione, precisando:

> «Non già che il culto della santa Vergine e dei santi non appartenga alla liturgia; ma poiché essi sono subordinati e dipendenti dal culto latreutico, sarà più facile affrontare le regole liturgiche di questi atti secondari dopo avere stabilito tutti gli elementi del culto principale»[5].

Il libretto famoso *La piété de l'Eglise,* che Beauduin presenta come «opuscolo di propaganda» del movimento liturgico, intende denunciare le conseguenze funeste della mancata «partecipazione attiva alla vita liturgica [...] elemento capitale nella vita soprannaturale del popolo cristiano»[6]: individualismo, abbandono della preghiera, deviazione della pietà, spirito di laicità, carenza di vita gerarchica... Tra i rimedi, Beauduin pone al primo posto:

> «Rimettere in onore nel popolo cristiano le grandi epoche liturgiche tradizionali: Avvento, tempo di Natale, Quaresima, tempo pasquale, ottave delle feste, solennità della santa Vergine, degli apostoli, dei santi missionari delle nostre regioni»[7].

Un ulteriore cammino di approfondimento teologico della liturgia è percorso in Germania da O. Casel (1886-1948), benedettino del monastero di Maria-Laach. Il nome di Casel è legato alla «dottrina dei misteri» (*Mysterienlehre)* applicata alla liturgia. Questa, in base al concetto di mistero[8], non è

[4] Apparso su varie annate di *Questions liturgiques et paroissiales* a partire dal 1912, il *Manuel* è stato ripubblicato in *Mélanges liturgiques recueillis parmi les oeuvres de dom Lambert Beauduin O.S.B. à l'occasion de ses 80 ans (1873-1953),* Louvain, Centre liturgique - Abbaye du Mont-César, 1954.

[5] *Ivi,* p. 44.

[6] L. Beauduin, *La piété de l'Eglise. Principes et faits,* Louvain, Abbaye du Mont-César..., 1914, p. 12.

[7] *Ivi,* p. 51.

[8] «Il mistero è un'azione sacra di carattere cultuale, nella quale un fatto salvifico compiuto da un dio, sotto forma di rito diventa attualità; per il fatto che la comunità cultuale compie questo rito, essa prende parte all'atto salvifico e conquista in tal modo la salvezza» (O. Casel, *Il mistero del culto cristiano,* Torino, Borla, 1966, pp. 95-96; 1ª ed. tedesca 1932).

> «'un ritualismo amplificato ed estetizzante o [...] una calcolata ostentazione piena di magnificenza', bensì 'una realizzazione e applicazione del mistero di Cristo a tutta la Chiesa nel corso dei secoli, affinché essa raggiunga la santità e la gloria'»[9].

A parte le discusse teorie di Casel[10] circa l'analogia del mistero liturgico con i culti misterici del mondo mediterraneo ellenizzato e la presenza nei sacramenti non solo dell'effetto salvifico ma della «realtà» stessa dell'opera salvatrice di Cristo, il contenuto essenziale della dottrina dei misteri passerà nella *Mediator Dei* (1947) e nella *Sacrosanctum Concilium* (1963).

In *Il mistero del culto cristiano,* Casel accenna a Maria come esempio di realizzazione dei contenuti dell'anno liturgico[11] ed esalta «la mistica sublimità del *Magnificat*»[12].

Una più profonda riflessione su Maria è affidata da Casel ad altre sue opere, soprattutto ai discorsi per la festa dell'Assunzione. Lo studioso benedettino, nel presentare — afferma T. Filthaut — «l'intera realtà del Cristo in una unitaria visione d'insieme, in una concezione che pone in risalto l'essenziale e che tuttavia racchiude in sé tutte le particolarità»[13], passa coerentemente dal protomistero Cristo, alla Chiesa sua sposa e alla Vergine-Madre, che di questa è tipo.

La tipologia ecclesiale è la categoria predominante nella quale si comprende tutto il discorso circa Maria. Niente è tanto alieno da Casel quanto il considerare la Vergine nella sua individualità invece che in relazione all'Ecclesia[14]. Da qualunque punto parta, Casel riconduce costantemente la riflessione mariana a Maria tipo della Chiesa.

[9] *Ivi,* p. 58.

[10] Cfr. I. H. Dalmais, *Liturgia e mistero di salvezza,* in A. G. Martimort (a cura), *La Chiesa in preghiera,* o.c., pp. 234-245; B. Neunheuser, *Mistero,* in *Nuovo dizionario di liturgia,* o.c., pp. 872-873.

[11] «Se l'anima, che è membro vivo della Chiesa, percorre veramente come un mistero l'anno mistico, in unione con la propria madre che è appunto la Chiesa, tutto quello che è contenuto nell'anno liturgico diventerà in lei realtà operante. Sarà compiuta anche per lei la parola che Elisabetta disse a Maria: 'Beata colei che ha creduto: perfetta realtà sta per diventare ciò che a lei fu detto dal Signore'» (O. Casel, *Il mistero del culto cristiano,* o.c., p. 119).

[12] «*Il Magnificat* stesso, con il suo mistico abbandono nelle profondità divine, la sua dedizione di un cuore umile al volere di un Dio infinitamente misericordioso, rappresenta, anche dal punto di vista psicologico, il punto culminante della celebrazione. Quando esso è terminato, la preghiera, con la recita del Padre Nostro e dell'orazione del giorno, ritorna al tipo implorativo che, pur essendo il più consono alle dimensioni umane, ha acquisito un particolare approfondimento perché è stato totalmente immerso nella mistica sublimità del *Magnificat*» (*Ivi,* p. 142).

[13] T. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre,* Warendorf, 1947, p. 100.

[14] «Il pensiero della Chiesa, caratteristico del primo cristianesimo, ci dà pure una

In rapporto al Figlio, non si può sottovalutare il ruolo della Vergine-Madre, anche se l'opera di Dio in lei «non è così centrale nel disegno salvifico come il grande atto redentivo di Cristo stesso»[15].

> «Maria ha avuto la sua grande parte nell'incarnazione; ne è stata la grande diaconessa [...]. Maria è la porta celeste attraverso la quale Dio è entrato visibilmente in questo mondo. Qui si palesa in sommo grado il suo titolo di *Virgo-Mater*, Vergine-Madre: infatti, per generare *Dio* nella carne, doveva essere vergine, cioè sposata a Dio, e poiché *generò* Dio nella carne, fu madre»[16].
>
> «In Maria tutto fu in funzione del grande protomistero, l'incarnazione»[17].

Pur riconoscendo nella maternità di Maria «un privilegio concesso solo a lei»[18] e un titolo di onore, il suo significato profondo è di ordine ecclesiale:

> «La dignità e la grandezza di Maria rifulgono mirabilmente nei titoli che sant'Ambrogio le dà: 'tempio del sacro Pneuma', 'grembo del mistero', 'madre del Signore'! Ma l'aspetto supremo che l'evangelista ha voluto mostrare, il divino che si nasconde e si manifesta nell'azione storica, è il *mistero*: *Cristo e l'Ecclesia*. In Maria diventa visibile l'Ecclesia, di cui essa è tipo, l'Ecclesia che, come Maria, è vergine e insieme sposa. Questo mistero del Cristo-Ecclesia è l'unico grande mistero che i Padri cercano e contemplano ovunque»[19].

---

comprensione più profonda dei *santi*. Tutti, a cominciare da Maria, la Madre del Signore, sono membra dell'Ecclesia e quindi di Cristo; perciò in primo luogo noi veneriamo in tutti lo stesso Cristo Signore. Ma ogni singolo santo, e Maria sopra tutti, è un tipo dell'ecclesia. Solo da quando la Chiesa non fu più compresa nella sua pienezza, i singoli santi sono stati venerati piuttosto come individui. In special modo è a Maria, alla Madre di Dio, che va riferito molto di ciò che originariamente vale per l'Ecclesia. Anche la mariologia troverà il suo esatto valore e il suo giusto posto in una considerazione di Maria alla luce dell'Ecclesia» (O. Casel, *Il mistero dell'Ecclesia*, Roma, Città Nuova, 1965, p. 85).

È da notare che inserire Maria nella Chiesa non significa per Casel ridurla a puro strumento né livellarla: «... Dio non agisce con i suoi eletti in modo da servirsene per i propri scopi e poi lasciarli cadere. I malvagi sì, sono spesso semplici strumenti del Signore; contro la propria volontà servono per un certo tempo al suo volere e poi vengono messi al posto che spetta loro. Ma dove opera l'agape di Dio, là tutto viene compiuto ed eseguito fino all'ultimo nell'amore. Così il Signore ha perfezionato Maria, la madre di Cristo sempre vergine, fino a farne il capolavoro della sua sapienza, potenza e agape» (*Ivi*, p. 467).

15 *Ivi*, p. 466.

16 *Ivi*, p. 467.

17 *Ivi*, p. 477.

18 *Ivi*, p. 441.

19 *Ivi*, p. 451.

Quanto alla «maternità fisica di Maria», Casel riconosce che essa «appartiene al piano salvifico di Dio», ma «diventa incomprensibile grazia solo per opera del Pneuma»:

> «Se Maria fosse stata *soltanto* la madre fisica del Signore, non la potremmo chiamare 'benedetta fra le donne'. Il Signore stesso respinse seccamente questa opinione, quando all'esclamazione di una donna: 'Beato il seno che ti ha portato, e le mammelle che hai succhiate!', rispose: 'Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio, e l'osservano!' (Lc 11,27 ss.). Maria divenne vera madre di Cristo, perché custodì il Logos, perché accolse il Pneuma nella sua anima e lo serbò»[20].

Quello che conta in Maria è soprattutto la sua «maternità pneumatica», che l'accomuna alla Chiesa e fa di lei il «tipo eccelso dell'Ecclesia» in quanto *Virgo-Sponsa-Mater*:

> «La maternità fisica di Maria fu un suo privilegio del tutto personale. Ma ancor più importante e più sublime, fondamento della sua stessa maternità fisica, è la sua maternità pneumatica. E questa la condivide con tutta la Chiesa; infatti tutta la Chiesa è sposa di Cristo, promessa e fidanzata a lui, per essere soltanto sua. Tutta la Chiesa, se appartiene veramente al Salvatore, deve formarlo in sé, deve diventare veramente madre di Cristo. Se non lo facesse, non sarebbe nemmeno una vera sposa. Fin dai tempi più antichi, già negli scritti dei martiri di Lione, la Chiesa si chiamava perciò 'vergine-madre'.
>
> Tutta la Chiesa riguarda dunque a Maria come al suo modello. Da essa impara l'abbandono verginale, l'amore materno»[21].

Il riferimento allo Spirito Santo è costitutivo per la comprensione di Maria, che «è madre santa per opera del Pneuma», «è Vergine nel Pneuma» e nella sua esistenza ha vissuto «un comportamento tutto pneumatico»[22].

Proprio della vita di Maria, Casel compie per accenni una lettura pneumatologica che parte dall'annunciazione e termina con l'assunzione[23].

Altro polo illuminante della realtà di Maria è il suo essere donna[24], una condizione che allarga la sua tipologia dalla Chiesa all'umanità, anzi alla stessa creazione:

---

20 *Ivi*, p. 440.

21 *Ivi*, p. 438.

22 *Ivi*, pp. 436 e 442.

23 *Ivi*, pp. 436-438.

24 Casel interpreta la natura della donna nel senso tradizionale di ricettività piuttosto che di iniziativa e attività: «la festa dell'assunzione di Maria indica dove la don-

«Maria personifica per così dire l'anelito dell'umanità verso Dio. Colei che è 'benedetta fra le donne' (Lc 1,42) è una vera donna, tutta umiltà e donazione, vuoto che vuol essere riempito; dona completamente se stessa per vivere di un principio più alto[25].

La donna è stata creata dal Signore quale simbolo della creazione che tende a Dio. Essa è un vaso preparato, che si dona alla forza superiore e ne viene riempito fino all'orlo.

Questo ideale femminile ha avuto la piena attuazione in Maria, nella madre di Gesù»[26].

Casel non scende all'applicazione concreta delle sue prospettive ecclesiologico-mariane nel campo delle celebrazioni liturgiche. Questo compito si sono assunti vari autori di «messalini» o di commenti all'anno liturgico, tra cui si distingue il *Liber sacramentorum* del card. A. I. Schuster[27]. In questa grande opera, l'autore profonde la sua erudizione e insieme la sua pietà per illustrare «le venerande ed arcaiche formole romane del divin Sacrificio»[28]. Ogni qualvolta s'imbatte in feste o riferimenti mariani, egli non manca di soffermarsi per enucleare dai testi liturgici il loro senso teologico e vitale[29]. Se la

---

na cristiana, la vergine consacrata, può scoprire la sua intima natura: non nell'autosufficienza, non nell'indipendenza, non nell'agire pensare e volere da sé, ma nella donazione alla vita di Cristo» (*ivi*, p. 448). «La donna rappresenta di più *l'assumptio* passiva, che è intimamente legata alla morte; non simboleggia, come l'uomo, la vita generativa, la luce, l'attività, ma piuttosto la vita ricettiva, la notte, la passività. Se però la donna si dona alla vita puramente naturale, accogliendola serve alla morte» (*ivi*, p. 445). Tale concezione della donna non implica svuotamento, se non in senso mistico: «Maria assunta da Dio è il *tipo meraviglioso della femminilità completa.* Essa rimane interamente donna, vaso, anelito verso un altro, abbandono. Ma rimane anche completamente vergine. Il suo abbandono non è un gettarsi via. Conserva la sua forza in sé e tuttavia continua a donarsi tutta al bambino, al Figlio, che nel Pneuma è il suo sposo. Essa è madre, ma non per volontà della carne, bensì in virtù del Pneuma. Partecipa dei tesori *interiori* dell'amato. Per lui diventa essa stessa pneuma, logos, sofia» (*ivi*, p. 454).

«Maria, che non fu mai di questo mondo, per la sua morte vi scompare del tutto. Sulla terra essa fu una silenziosa eppure immensa potenza, portando in sé il Figlio ed essendo in mezzo alla comunità un'arca vivente della presenza di Cristo. Ebbene, non si è dissolta nel nulla; solo, ora dal cielo riempie veramente la Chiesa con la sua presenza» (*ivi*, p. 443).

[25] *Ivi*, p. 435.

[26] *Ivi*, p. 460.

[27] A. I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum. Note storiche liturgiche sul messale romano*, 9 vol., Torino, Marietti, 1946-1950 (1ª ed. 1919-1928).

[28] *Ivi*, vol. I, p. VII.

[29] Commentando il *Communicantes*, Schuster nota che «dopo Dio, la prima in cui onore venga offerto il divin Sacrifizio, è la Benedetta fra tutte le creature» (*ivi*, vol. I, p. 68). Nell'Avvento «la Chiesa c'invita a stringerci con speciale affetto a Maria, perché da lei stessa durante i nove mesi che recò in seno Gesù trae origine il nostro avvento» (*ivi*, p. 126).

raccolta di preghiere alla Vergine testimonia la pietà mariana dello Schuster[30], i tre studi collocati in apertura dell'VIII volume documentano il suo interesse per la storia delle tradizioni mariane a Roma[31].

3. Le prime riforme

Nella terza fase del movimento liturgico si promuove la partecipazione comunitaria alla liturgia, ma in modo più organico mediante la creazione di centri liturgici[32] e la celebrazione di vari congressi internazionali (a cominciare da quello di Maria Laach nel 1951 a quello di Assisi nel 1960). Si fa strada l'esigenza di riforme liturgiche, che verrà tradotta in atto da Pio XII con il ripristino della Veglia pasquale (1951) e la riforma della Settimana santa (1955).

Questa terza fase, è particolarmente feconda di studi su Maria nella liturgia, anche sotto l'influsso di eventi ecclesiali come la definizione dogmatica dell'Assunzione (1950) e l'indizione dell'anno mariano del 1954. Uno specialista come C. VAGAGGINI[33] ha raggruppato tali studi — lasciando da parte quelli di pura storia e critica — in quattro classi:

---

[30] Vedi tali preghiere a Maria *ivi*, vol. V., p. 220-221; vol. VI, pp. 267-269; vol. IX, pp. 253-254. Dalla sua pietà mariana, il card. Schuster solleva il velo quando confessa: «Chi scrive queste pagine, ha appreso dalla propria madre, che anch'egli deve la vita alla Madonna» (*ivi*, vol. IX, p. 44).

[31] I tre studi sono così intitolati: *I santuari mariani nella Roma medioevale, Le immagini della santissima Vergine nella devozione romana, La festa dell'assunzione della beatissima Vergine in cielo nell'antica liturgia romana (ivi*, vol. VIII, p. 3-43).

[32] Nel 1943 è fondato a Parigi il «Centre de pastorale liturgique» ed il suo organo principale *La Maison-Dieu*. In Italia, nel 1947, nasce il «Centro di azione liturgica», che avrà il riconoscimento della CEI nel 1964. Simili iniziative si hanno anche in altri paesi, a cominciare dalla Germania.

[33] C. VAGAGGINI è noto in campo marialogico per la sua tesi *Maria nelle opere di Origene*, Roma, Orientalia christiana analecta, 1942. Il suo più noto scritto è *Il senso teologico della liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1957, che insieme al lavoro di M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, Milano, Ancora, 1949-1955 (4 volumi), ha dato tono di serietà e maturità scientifica al movimento liturgico italiano. Nella sua poderosa opera, Vagaggini non dedica nessuna trattazione particolare a Maria, ma ne parla in differenti contesti liturgici (cfr. indice analitico alla voce *Maria*). Egli affronta il tema di Maria nella liturgia in prospettiva di spiritualità nell'opera citata nella nota 42, da cui sono selezionate anche le indicazioni bibliografiche. Su tutti gli studi liturgico-mariani vanno segnalati i due importanti articoli di D. M. MONTAGNA, *La liturgia mariana primitiva. Saggio di orientamento*, in *Marianum* 24 (1962) pp. 84-128; *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII, ivi*, pp. 453-543.

«Si è cercato di descrivere, almeno a modo di panorama, il posto che occupa Maria nella liturgia in genere[34].

Sono state studiate le leggi e le prospettive secondo le quali la liturgia applica a Maria i testi biblici dell'Antico Testamento: in specie i testi sapienziali[35] e i salmi[36], e intende i passi del Nuovo Testamento che usa nelle feste mariane[37].

Tra i temi speciali studiati si possono segnalare quello della Nuova Eva nella liturgia[38] e quello, più speculativo, dei rapporti tra Maria e il sacrificio della messa in relazione alla questione più generale dei rapporti tra Maria e il sacerdozio[39].

[34] *Per la liturgia romana:* A. PALADINI, *De B.V.M. in precibus Ritualis et Pontificalis romani,* in *Ephemerides liturgicae* 61 (1948) 101-10. B. CAPELLE, *La liturgie mariale en occident,* in *Maria* (du Manoir) I, pp. 215-45: ottimo panorama che segue nello stesso tempo lo sviluppo storico. ID., *Marie et la vie liturgique,* in *Lumen vitae* 8 (1953) 215-22: cerca di rivelare i caratteri del culto mariano nella liturgia. C. HOWELL, *The blessed Virgin in the liturgy,* in *Orate fratres* 24 (1949-50) 1-8: di carattere molto generale. S. PAULESER, *Maria in der Liturgie,* Miltenberg 1951. G. FRÉNAUD, *Mystères et fêtes de la Vierge,* Parigi, 1957. J. ALVAREZ, *De B. M. V. in liturgia Adventus,* in *Ephemerides mariologicae* 1 (1951) 531-34. E. FLICOTEAUX, *Notre Dame dans l'année liturgique,* in *Maison Dieu* 38(1954) 95-121: descrizione assai completa. TH. MAERTENS, *Le developpement liturgique et biblique du culte de la Vierge,* in *Paroisse et liturgie* 36 (1954) 225-50: utile per i secoli V-VIII in occidente. *Per la liturgia visigotica:* L. R. SOTILLO, *El culto de la Virgen santísima en la liturgia hispano-visigótica-mozárabe,* in *Miscellanea Comillas* 22 (1954) 84-192. *Per la liturgia bizantina:* S. SALAVILLE, *Marie dans la liturgie byzantine greco-slave,* in *Maria* (du Manoir) I, pp. 247-326: buona descrizione della liturgia bizantina nel suo stato attuale. L. BOUYER, *Le culte de Marie dans la liturgie byzantine,* in *Maison Dieu* 38 (1954) 79-94: nota il suo sviluppo; la sua distinzione dalle forme occidentali; il suo equilibrio teologico. A. KNIAZEF, *Mariologie biblique et liturgie byzantine,* in *Irénikon* 28 (1955) 268-89. C. A. BOUMAN, *De heilige Moeder Gods in de byzantijnse liturgie,* in *Christilijk Oosten en hereniging* 8 (1955-56) 77-90: paragone tra liturgie occidentali e greca. *Per altre liturgie orientali:* M. DOUMITH, *Marie dans la liturgie syro-maronite,* in *Maria* (du Manoir) I, p. 327-40. A. M. MASSONAT, *Marie dans la liturgie chaldéenne,* ivi, p.341-52. P. V. TEKEYAN, *La Mére de Dieu dans la liturgie arménienne,* ivi, pp. 353-62. G. NOLLET, *Le culte marial en Éthiopie,* ivi, pp. 363-416.

[35] Vedi, per esempio B. CAPELLE, *Les épîtres sapientielles des fêtes de la Vierge,* in *Questions liturgiques er paroissiales* 27 (1946) 42-49. L. SILUM, *Iets over Scriftuurplaatsen in de Marie liturgie. Typische zin of accomodatie,* in *Ons Geloof* 30 (1948) 225-33. P. SEETHALER, *Weisheittexte in der Marienliturgie,* in *Benediktinische Monatsschrift* 34 (1958) 111-20.

[36] Vedi: J. GELINEAU, *Marie dans la prière chrétienne des Psaumes,* in *Maison Dieu* 38 (1954) 30-35. A. M. ROGUET, *Note sur les psaumes des vêpres de la sainte Vierge,* ivi pp. 56-58. M. F. MOOS, *Pourquoi l'Église applique-t-elle certains psaumes* (i graduali) *à la sainte Vierge?,* in *Vie spirituelle* 98 (1598) 186-208.

[37] J. J. WEBER, *Les lectures du Nouveau Testament utilisées aux fêtes mariales,* in *Maison Dieu* 38 (1954) 5-29.

[38] G. FRÉNAUD, *La «nouvelle Eve» dans les liturgies latines du VI^e au XII^e siècle,*in *Bulletin de la société française des études mariales* 13 (1955) 90-119.

[39] Non pare necessario per il nostro scopo entrare nei particolari degli sforzi fatti

Finalmente, si è cercato d'influenzare in senso liturgico le devozioni mariane del rosario[40] e del piccolo ufficio della Madonna[41]»[42].

Il risultato più appariscente del movimento liturgico nei riguardi di Maria consiste nel presentare sempre la sua figura in contesto storico-salvifico e nel quadro del culto cristiano. Si è compreso infatti che la liturgia propone la Vergine

> «in intima connessione e dipendenza dal mistero di Cristo e della redenzione in Cristo, quale appare principalmente nella messa e nelle diverse fasi dell'anno sacro e che rimane sempre la visuale centrale e informatrice di tutta la liturgia»[43].

Nello stesso tempo la liturgia, con il riconoscimento cultuale dell'unica mediazione di Cristo, in quanto prega «per Christum», trattiene Maria nell'ambito della comunità dei salvati sviluppandone il carattere tipologico di «figura ed espressione massima della Chiesa nella sua perfezione»[44].

Quanto al posto di Maria nelle varie liturgie, si riconosce il «laconismo mariano»[45] della liturgia romana, che «appare, rispetto alle al-

per ritrovare nella liturgia le recenti dottrine della mediazione universale di Maria, della sua parte nella corredenzione, della sua regalità. Per Maria sacerdozio, eucarestia, vedi: M. P. POURRAT, *Marie et le sacerdoce,* in *Maria...* (H. DU MANOIR, I, Parigi 1949, pp. 801-24. J. KNOX, *The blessed Virgin and the holy sacrifice of the mass,* in *Euntes docete* 1 (1948) 92-103. R. LAURENTIN, *Marie et la messe. Essai sur un problème de spiritualité,* in *Nouvelle revue théologique* 71 (1949) 39-55.

[40] F. WEISGERBER, *Votre rosaire. Comment le prier,* Clervaux 1954. G. VILLIER, *Rosaire et renouveau liturgique,* in *Revue de saint Chrodegang* 30 (1955) 87-91. A. ALVAREZ, *Sugerencias acerca de una nueva concepción del rosario en función de la liturgia,* in *Liturgia* 12 (1957) 263-67. *La couronne des mystères. Pour méditer le rosaire avec l'année liturgique,* Parigi (Centre de pastorale liturgique) 1957. J. GODEFROID, *Veillées mariales et catéchèses bibliques du rosaire,* in *Paroisse et liturgie* 40 (1958) 178-204.

[41] Il 12 Marzo 1953 fu approvato (ed. Marietti) un nuovo testo del Piccolo ufficio della Madonna - da concedersi a chi ne facesse richiesta - nel quale sono riconosciuti i sei periodi liturgici: avvento, natale, settuagesima-settimana di Passione, tempo pasquale. Vedi H. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem,* Herder 1960, p. 469-72. Notevole sotto ogni aspetto come elaborazione di un nuovo testo completamente rifuso nello spirito della liturgia: *Officium Beatae Mariae Virginis,* Abbaye d'Encancat 1960 [...].

[42] C. VAGAGGINI, *Orientamenti e problemi di spiritualità liturgica nella letteratura degli ultimi quarant'anni,* in AA.Vv., *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica,* Roma, Edizioni paoline, 1961, pp. 574-576.

[43] *Ivi,* p. 578.

[44] *Ivi.*

[45] Per questa espressione, cfr. S. GASPARI, *«Il 'Nato Santo' sarà chiamato Figlio di Dio» (Lc 1, 35/c). Teologia e spiritualità dell'Annunciazione del Signore* (25 marzo, Rito romano), Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1985, p. 8 (tesi di laurea ciclostilata).

tre, notevolmente sobria, e anche, talvolta, dogmaticamente e biblicamente meno ricca»[46].

Infine i liturgisti evitano il panliturgismo prestando attenzione alle forme di pietà popolare mariana, non ancora per ricevere da esse alcuni stimoli e valori, ma per armonizzarle con la liturgia:

> «Talvolta il movimento liturgico è stato accusato di disprezzare le devozioni mariane popolari, specialmente il rosario. La verità è che esso chiede solo che queste devozioni extraliturgiche, perfettamente legittime, benefiche e altamente raccomandabili anche in clima di spiritualità liturgica, siano tuttavia armonizzate con lo spirito generale della liturgia nella loro quantità, qualità e specialmente in quanto ai momenti in cui vengono praticate. Si vuole cioè che esse non si sovrappongano alle azioni liturgiche propriamente dette e le soppiantino nello spirito e nella sensibilità religiosa dei fedeli; ma che siano concepite come preparazione a meglio comprendere e vivere la figura di Maria nella liturgia e come sovrappieno in cui l'anima che ha vissuto il mistero di Cristo e di Maria nella liturgia, continua a viverne anche fuori dell'azione liturgica»[47].

V. Dimensione antropologica della marialogia

A partire dal 1930, di fronte alle rivendicazioni laiciste, all'accusa di ispirazione nietzschiana circa il carattere anti-umano del cristianesimo e allo sviluppo del pensiero esistenzialista, la riflessione teologica mette in primo piano la questione dell'«umanesimo cristiano»[1]. Si constata con Y. Congar «la separazione tra mondo laico e mondo cristiano, come tra persone che credono nell'uomo, che vi credono esclusivamente, e persone che credendo in Dio, non credono abbastanza nell'uomo[2]. Si comincia ad interessarsi più direttamente dell'uomo e ad elaborare un'antropologia teologica integrale, ripensando l'uomo in tutta la sua dimensione temporale, nel suo inserimento cosmico e sociale. Continuando su questo cammino si giunge alla «svolta antropologica» della teologia, che rifiuta di considerare l'uomo come un tema teologico accanto a tanti altri per affermare

[46] C. Vagaggini, *Orientamenti...*, o.c., p. 577.

[47] *Ivi*, pp. 578-579.

[1] Cfr. C. Dawson, *Progress and religion*, 1934; A. Rademacher, *Religion und Leben*, 1934; J. Maritain, *Humanisme intégral*, 1936.

[2] Citato da R. Aubert, *Teologia cattolica...*, o.c., p. 38. Cfr. Le vibranti pagine di Teilhard De Chardin, *L'ambiente divino*, Milano, Il Saggiatore, 1968, pp. 56-59, dove parla del «sospetto che la nostra religione renda i propri fedeli *inumani*».

che gli enunciati su Dio sono nello stesso tempo enunciati sull'uomo e viceversa[3].

L'interesse teologico per l'uomo non manca di influire sulla presentazione del mistero di Maria, di cui si percepisce più vivamente la dimensione esistenziale e il valore antropologico. Abbiamo l'occasione di constatarne la portata, esaminando alcuni autori di diversa levatura, che hanno saputo dare un taglio concreto alla figura storica e metastorica della Vergine.

1. Immagine esistenziale di Maria in R. Guardini

Uno dei primi pensatori che intuisce il significato esistenziale della persona di Maria è indubbiamente lo scrittore italiano, ma di formazione tedesca, Romano Guardini (1885-1968). La sua genialità consiste

> «nell'avere egli unito in sé una viva e rara sensibilità per la verità cristiana e un acuto sguardo per la realtà del mondo moderno, colto nei suoi valori e disvalori e nei problemi più urgenti che lo travagliano»[4].

L'obiettivo primario della sua ricerca è riassunto dalle seguenti parole:

> «In fondo tutta la mia opera tenta di raggiungere uno sguardo d'insieme che abbracci l'esistenza cristiana nella sua complessità»[5].

Esplorando il concreto umano, Guardini vi applica la «teoria dell'opposizione polare» secondo cui esso appare costituito da coppie di principi opposti e correlati: affinità-distinzione, novità-continuità, unità-pluralità, immanenza-trascendenza...[6]. Questa teoria, mentre permette a Guardini di superare la malattia del nostro se-

[3] Cfr. A. Marranzini, *La «svolta antropologica» in teologia secondo Karl Rahner*, in *Dimensione antropologica della teologia*, Milano, Ancora, 1971, pp. 481-500; M. Flick-Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze, LEF, 1969, pp. 3-8; K. Rahner, *Antropologia teologica*, in *Sacramentum mundi*, vol. I, Brescia, Morcelliana, 1974, cc. 272-284.

[4] Ardusso-Ferretti-Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino, SEI, 1972, p. 228.

[5] R. Guardini, *Libertà, grazia, destino*, Brescia, Morcelliana, 1957, p. 7.

[6] R. Guardini, *Der Gegensatz*, Mains, Grünewald, 1925 (Trad. it.: *L'opposizione polare*, Milano, Fabbri, 1964); cfr. B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Torino, Borla, 1972², vol. 1, pp. 99-104.

colo che è l'unilateralità, gli consente anche di risolvere alcuni problemi di capitale importanza, come il rapporto natura-grazia, mondo-cristianesimo. I poli opposti vanno riconosciuti e affermati nel loro piano, ma devono aprirsi ai piani superiori e in particolare a Dio, il supremo opposto, ma insieme il punto superiore che rende possibile la saldatura e la consistenza del concreto: Dio infatti non è il contradditore, nemico dell'io e del mondo, ma il Tu che dà significato alla mia vita e mi fa sussistere[7].

Romano Guardini non ha scritto una vita di Maria, ma ne ha tracciato i criteri da seguire in una lettera ad un amico redatta nel 1942-1943 e pubblicata nel 1955 col titolo *Die Mutter des Herrn*[8]. Egli scarta in partenza nella presentazione della figura di Maria il facile «superlativo», segno di entusiasmo e insieme di intolleranza, che viene introdotto nella lingua, nel pensiero e nel sentimento quando si parla di lei, e intende attenersi rigorosamente alla Scrittura e alla psicologia realista del credente[9]. Maria appare allora come un essere umano come noi, non un'«anima» né una «dea»[10].

Il senso storico-esistenziale di R. Guardini lo distanzia dalla tendenza medievale di «comprendere la Rivelazione essenzialmente come una 'dottrina'»... Ma questo non è senza rischi perché inclina a trascurare la realtà concreta del personaggio e dell'avvenimento: «tutto ciò che non si lascia rinchiudere nell'idea generale, ma deve essere visto, raccontato, descritto»[11]. Perciò bisognerebbe non solo «situare la persona e la vita di Maria nel quadro della storia rivelata dell'Antico Testamento» precisando «la situazione storica immediata e il quadro temporale della vita di Maria», ma anche vedere la maternità divina come «un fatto religioso d'ordine personale» e non come un «processo fisico»[12].

Ponendosi sul piano della persona e degli eventi, Guardini si chiede:

> «Che cosa dovette provare Maria quando divenne Madre di Gesù? Quale risonanza ebbero in lei la vita pubblica e il destino di suo figlio? Che significato ebbe per lei la venuta dello Spirito Santo...? Com'erano il suo essere, i suoi rapporti con Dio, la coscienza di se stessa, perché potesse condurre a termine e vivere tutto ciò che le è stato concesso, tutto ciò che le fu richiesto?»[13].

La risposta a tali domande è offerta da uno schizzo magistrale della psicologia religiosa di Maria, descritta con termini esistenzialisti come *dramma*, *tragicità*, *salto* e *rischio*:

> «Ciò che è domandato a Maria (nell'annunciazione) è un salto nell'impenetrabile: pura fede. Sotto la guida di Dio, ella deve rischiare la sua esistenza personale in un'avventura impossibile alle vedute umane... L'atteggiamento di fede richiesto a Maria... non consiste semplicemente nell'accettare un insegnamento o nell'aderire a una realtà assoluta o di aggrapparsi personalmente ad un ordine sacro, ma nel riconoscere che Dio agisce *hic et nunc*; obbedire alla chiamata di associarsi a questa azione, a seguire questo invito sprofondandosi nell'incognito. Ciò che è in causa, - la Redenzione - è infatti ancora da realizzare; credere è rendersi disponibile a questo avvenimento. Per Maria, ciò impegna il proprio destino di Donna»[14].

R. Guardini percepisce e descrive l'aspetto dinamico della vicenda terrena di Maria, il suo progresso verso la «maturità in cui la troverà l'evento della Pentecoste»[15].

> «Lungi dall'aver raggiunto di colpo il termine finale, Maria ha conosciuto una crescita anche e soprattutto nelle sue relazioni col Figlio»[16].

Dimenticare questo cammino spirituale, come erano inclini a fare la speculazione e la mistica, che attribuivano alla Vergine fin dall'inizio la conoscenza della divinità di Cristo, non sarebbe soltanto contraddire i dati del Vangelo, ma anche togliere qualcosa di essenziale all'esperienza di Maria e rischiare «di cadere nel mito comprendendo il rapporto di Maria con Gesù sul modello di quello che unisce una dea-madre a suo figlio»[17].

---

[7] Cfr. B. Mondin, o.c., pp. 118-119.

[8] *Die Mutter des Herrn. Ein Brief und darin ein Entwurf*, Würzburg, Werkbund Verlag, 1955 (trad. franc. *La Mère du Seigneur*, Paris, Cerf, 1961, p. 92: è l'edizione che citerò. Trad. ital. *La Madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*, Brescia, Morcelliana, 1989, pp. 86).

[9] *La Mère du Seigneur*, o.c., p. 14.

[10] *Ivi*, p. 74.

[11] *Ivi*, p. 21.

[12] *Ivi*, pp. 21, 26, 29.

[13] *Ivi*, p. 15.

[14] *Ivi*, p. 44. Cfr. la descrizione stupenda della fede di Maria, in R. Guardini, *Il Signore*, Milano, Vita e Pensiero, 1964, pp. 28-29 (1ª ed. tedesca: *Der Herr*, Würzburg, Werkbund Verlag, 1937).

[15] *Ivi*, p. 74. «L'avvenimento della Pentecoste è capitale nella vita di Maria...La Madre del Signore riceve la conoscenza vera...la chiara intelligenza, attraverso la luce dello Spirito: la vita di Gesù si scopre come un tutto ben legato..., la risposta viva e pacificante a quel terribile 'perché', che era dovuto sorgere dal suo cuore, alla vista del destino di Gesù» (*Ivi*, pp. 53-55).

[16] *Ivi*, p. 51.

[17] *Ivi*, p. 51.

Guardini evita questo pericolo perché non manca di applicare tacitamente alla relazione di Maria con Gesù «la teoria dell'opposizione polare», in special modo la coppia affinità-distinzione:

> «Doveva dunque sussistere, nelle sue relazioni col Figlio, perfino nella familiarità più intima, una distanza, una non-comprensione: ciò risulta d'altronde dai racconti evangelici... Costantemente le parole, le azioni, gli atteggiamenti di Gesù, tutto ciò che specificava la sua vita e la sua esistenza, sorpassavano l'intelletto di Maria»[18].

Nella sua opera *Il Signore*, Guardini sottolinea chiaramente le due prospettive dell'unione e della distanza tra Gesù e Maria:

> «Tutta la vita di Gesù è circondata dalla vicinanza della madre... Maria è stata sempre accanto a lui. Tutto ciò che ebbe riferimento a lui lo ha condiviso: la sua vita era la vita del figlio. Ciònonostante 'si direbbe che tra la madre e il figlio si scavi ogni volta un abisso... e noi sentiamo il tragico di quella controrisposta in cui si palesa l'infinita distanza nella quale egli vive'»[19].

Indubbiamente si ha torto a minimizzare gli episodi, nei quali Gesù traccia in modo chiaro «una frontiera» tra lui e Maria, poiché si va contro la verità e si trascura la realtà dell'essere divino di Cristo e la radice della grandezza di Maria:

> «Essi fanno risaltare un elemento sempre efficace: il fatto che Gesù era l'Incomparabile. Ma Maria ha integrato nella sua vita questa incomprensibilità, ne ha portato il fardello e si è trovata ingrandita»[20].

Per Guardini la grandezza di Maria non è da riporre nella linea di una grandezza autonoma, come quella di «un creatore, un eroe, un precursore, un uomo di singolare destino», ma nell'adesione di fede e di amore verso questo grande, che per lei è il proprio figlio[21]:

[18] *Ivi*, pp. 50-51.

[19] *Il Signore*, o.c., pp. 26, 27, 28.

[20] *La Mère du Seigneur*, o.c., p. 53. «Gesù è in tal modo la sostanza della vita di Maria come il figlio è la sostanza della vita della madre, per la quale egli è tutto. È però al tempo stesso il suo Redentore, ciò che nessun figlio può mai essere per sua madre. Quando si parla in questa maniera di madre e figlio naturale, lo si fa per lo più per chiacchiera, e, se poi si parla seriamente, si bestemmia. Nel suo rapporto con Gesù non si compie solo la sua maternità terrena, ma anche la sua redenzione: mentre diventa madre, diventa cristiana: mentre vive con suo Figlio... essa stessa diventa umanamente libera e cresce nella grazia e nella verità di Dio. Perciò Maria non è solo una grande cristiana, né una fra le tante sante, ma è Sola e Unica» (R. Guardini, *Il Rosario della Madonna*, Brescia, Morcelliana, 1959, p. 30)

[21] *Il Rosario della Madonna*, o.c., pp. 27-28.

> «Non stancarsi mai, non atteggiarsi mai, anzi tener duro e fare insieme, passo passo, per forza di fede il cammino che la persona del figlio nel suo carattere arcano seguiva. Ecco la sua grandezza»[22].

In questo continuo riferimento a Cristo, che la supera e invita ad un passaggio verso ulteriori traguardi di unione e comprensione, Maria compie un itinerario umano e cristiano molto stimolante per la nostra vita:

> «In questa esistenza, una 'legge' singolare sembra imporsi... La condizione di Maria è sempre quella di una non-comprensione provvisoria, in vista di un avvenire apportatore di soluzioni e compimento... Nella sua fede è all'opera la grazia, che apporterà la luce quando sarà giunta l'ora. Ma l'arrivo di questa luce segna il punto di partenza di una nuova attesa nella fede»[23].

La caratteristica di Maria, «l'atteggiamento... propriamente 'mariano' va individuato nella sua perseveranza di fronte all'incomprensibile»[24]: la sua fede «sempre più forte, sempre più tenace», che l'avvicina a Cristo e l'addentra nell'opera della redenzione, più che non «tutti i miracoli della leggenda», e che la rende esemplare per noi, cui è imposta «non una fede carezzevolmente poetica», ma una «fede rude, specialmente in un'epoca in cui si infrangono i morbidi incanti e dappertutto è un incalzare di contraddizioni»[25].

La presentazione essenziale e umana di Maria non impoverisce la sua figura, anche se così può sembrare a chi è abituato a dare una preponderanza alle definizioni astratte[26], ma è un reale arricchimento che modifica il modo abituale di affrontare il problema. Guardini ne è formalmente convinto:

> «Ripetiamolo: rappresentare così la Madre del Signore, è dire di essa non meno, ma più. È esprimere un mistero più vivo, più vero, più grande che se si vede in lei subito una perfezione compiuta, che non avrebbe più niente di comune con la condizione umana, né con le vie della grazia divina»[27].

[22] *Il Signore*, o.c., p. 29.

[23] *La Mère du Seigneur*, o.c., p. 59.

[24] *Ivi*, p. 37.

[25] *Il Signore*, o.c., pp. 28-29.

[26] Cfr. G. Philips, *L'orientation de la mariologie contemporaine. Essai bibliographique 1955-1959*, in *Marianum* 22 (1960) 2-3, pp. 214-215.

[27] *La Mère du Seigneur*, o.c., p. 55. L'interesse mariano di R. Guardini si manifesta nella valorizzazione del Rosario, come speciale genere di preghiera caratterizzata dalla ripetizione, che ha significato religioso e vitale e come antidoto all'inquietudine dell'uomo contemporaneo (cfr. *Il Rosario della Madonna*, o.c., p. 82).

2. «Umanesimo mariano» di L. Bouyer

Se Guardini ha colto il dinamismo esistenziale della vicenda terrena di Maria, L. Bouyer si preoccupa di mettere in evidenza il significato antropologico di lei e del suo culto[28] giungendo a coniare l'espressione insolita di «umanesimo mariano»[29].

L'ottica di Bouyer non è certo quella di una psicologia teologica, ma di «un'antropologia soprannaturale: la teologia dell'uomo e del suo destino davanti a Dio»[30]. Egli rovescia pertanto il metodo della marialogia tradizionale ponendo alla base della riflessione su Maria non già dei principi speculativi, ma i temi generali della marialogia, contemporaneamente biblico-ecclesiologico-mariani: nuova Eva, Sposa del Signore, Sapienza associata[31].

Attraverso queste figure, che emergono dall'entroterra biblico veterotestamentario interpretato dalla patristica, si scopre intuitivamente il significato di Maria per la Chiesa e per l'uomo: Maria è

> «la più alta rivelazione delle possibilità offerte all'umanità dalla grazia... la ripresa totale della creatura in Dio... la realizzazione perfetta dell'immagine divina»[32].

Senza dubbio Bouyer non dimentica che «Cristo è il modello trascendente di ogni perfezione umana»[33] e che sarebbe deteriorare la nozione di salvezza pensare a Maria come a «un secondo Salvatore»[34]; tuttavia solo in Maria, persona umana e solamente umana, ci è possibile scoprire «tutto ciò che la grazia poteva fare di una creatura, dell'umanità, lasciandola pertanto nel suo ordine creato»[35].

> «La Vergine Maria è nostro modello senza restrizione... In Maria troviamo la perfezione che deve essere l'oggetto stesso dei nostri desideri e dei nostri sforzi: la perfezione di una persona umana come noi, condotta al punto più alto che nessuna persona creata possa raggiungere»[36].

Specificando il senso antropologico della figura di Maria, Bouyer analizza alcuni momenti della esistenza di Maria. L'Immacolata concezione è vista come ritorno alla purezza originale e restaurazione dell'umanità secondo il progetto iniziale di Dio. Maria è:

> «il paradiso razionale, come si esprimono i Padri, il recinto primordiale dove il più bel fiore della nuova creazione non è che il segno della sorgente divina. Là si nasconde e si trova la fontana segreta, dove il Logos stesso ha voluto sgorgare nel cuore della creatura umana»[37].

Posta alla confluenza tra l'antica e la nuova Alleanza, Maria è la cima e il compimento della perfezione umana, «l'esemplare insuperabile di ciò che deve interessare ogni umanesimo cristiano»[38]. Infatti, mentre Eva ha dimostrato la sterilità della falsa liberazione consistente nel rifiuto della relazione con Dio, Maria manifesta con la sua vita che l'ideale umano non si può raggiungere se non nella dipendenza, liberamente accolta, da Dio che parla[39]. Con la sua fede e obbedienza totale, ella diviene «l'immagine perfetta dell'adesione dell'umanità all'opera salvatrice... Maria si definirà sempre più chiaramente come la perfetta realizzazione materna della vocazione dell'umanità»[40]. Infine, per la sua partecipazione alla vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte, «Maria è l'icona escatologica della Chiesa»[41], «la promessa già realizzata delle realtà ultime offerte alle speranze umane»[42].

Concludendo, Bouyer può affermare:

> «È dunque tutto un umanesimo, il solo umanesimo veramente integrale, che l'immagine di Maria ci propone. Questo umanesimo ha per base la fede, per via l'obbedienza sacrificale. Non intende nient'altro che operare la restaurazione dell'integrità originale della creatura, restaurando il suo rapporto filiale col Padre nel Cristo. E lo sviluppo di questa relazione rinnovata, sotto la mozione dello Spirito che ha co-

---

[28] Cfr. L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Paris, Cerf, 1961, pp. 296 (1ª ed. 1957); *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise catholique*, Chevetogne, 1954, p. 38.

[29] L. Bouyer, *Humanisme marial*, in *Etudes* 87 (1954) mai, pp. 158-165.

[30] *Le trône de la Sagesse*, o.c., p. 11.

[31] *Ivi*, pp. 13-15, 39.

[32] *Ivi*, pp. 146-147, 175.

[33] *Humanisme marial*, o.c., p. 158.

[34] *Le trône de la Sagesse*, o.c., p. 242.

[35] *Ivi*, p. 10.

[36] *Humanisme marial*, o.c., pp. 158-159.

[37] *Le trône de la Sagesse*, o.c., pp. 9 e 188.

[38] *Humanisme marial*, o.c., p. 160.

[39] *Ivi*, pp. 160-161.

[40] L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Tournai, Desclée, 1963, v. *Marie*, p. 418.

[41] Questa espressione di Bouyer verrà utilizzata dal Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 68.

[42] *Humanisme marial*, o.c., p. 164.

perto Maria della sua ombra e che vuole impossessarsi a poco a poco delle nostre libertà,... sarà la Vita, la vita totale di Dio vivente tutto in noi tutti»[43].

3. Marialogia e antropologia in K. Rahner

Anche Karl Rahner (1904-1984), il teologo più significativo e influente del periodo in esame, che ha affrontato con nuove premesse e prospettive la vasta problematica del pensiero cristiano, non ha mancato di trattare il tema mariano, apportandovi un suo contributo nell'ambito della sua teologia antropologica. Egli si distanzia da suo fratello Hugo, rifiutando di allinearsi a lui nella teologia kerigmatica poiché ritiene che l'interesse pastorale sia interno alla teologia[44], ma anche si distingue da R. Guardini per il fatto che inserisce ogni tema nel discorso teologico globale[45].

L'interesse di Rahner per la mariologia è dimostrato dal suo repertorio bibliografico, che contiene «circa 40 titoli di lavori mariologici»[46], di cui alcuni inediti[47], senza contare gli accenni o trattazioni *per transennam* presenti in altre sue opere. La valorizzazione di Maria nel mistero cristiano è un postulato delle premesse filosofico-teologiche del sistema rahneriano, nel quale l'uomo è definito

> «uno spirito che essenzialmente è in ascolto della possibile rivelazione di Dio... l'essere che ha necessariamente il dovere di ascoltare una possibile rivelazione del Dio libero»[48].

Questa capacità metafisica di apertura all'Assoluto si attualizza mediante la grazia, ossia l'autocomunicazione di Dio accolta dall'uomo nella fede e nell'amore. Il mistero della grazia è dunque il punto di partenza per una riflessione teologica sul cristiano, tanto che la teologia di Rahner può essere definita una «teologia charicentrica» (che ha per centro la grazia, *charis*)[49].

K. Rahner ha esposto le linee del suo pensiero marialogico nel libretto *Maria Madre del Signore*[50], dove rifiuta una trattazione su Maria come qualcosa di autonomo e a sé stante. Di lei non si può parlare che dopo aver risposto alle domande: Chi è l'uomo e chi è il cristiano perfetto? Solo allora ella diventa significante rispetto all'umanità e alla Chiesa e riveste «importanza per la nostra propria vita»[51].

In realtà per Rahner un nesso necessario lega la sequenza teologia-antropologia-mariologia. La teologia infatti

> «mentre è totale glorificazione di Dio solo, è anche necessariamente e non accessoriamente soltanto, ma nel suo più intimo compimento, una teologia di esaltazione dell'uomo»[52].

Le ragioni di questa «teologia dell'uomo» vanno individuate non solo nell'ordine della creazione, ma anche in quello storico dell'Alleanza e dell'Incarnazione:

> «Dio stesso... ci ha fatti partecipi del suo proprio vivere eterno... Egli ci ha dato se stesso... Ci ha dato la libertà perché realmente e veramente potessimo essere alla sua stessa presenza suoi interlocutori. Ha concluso con noi un'alleanza. Non ha voluto trattare con noi soltanto attraverso la creazione, dove tutto ciò che incontriamo non è che finito, un segno e un semplice indice a quel Dio che resta sempre al di là. Ha voluto trattare Egli stesso con noi... Egli infine - è il mistero di fede più adorabile - nel suo proprio Verbo si è fatto uomo... In verità quindi non si può dare una teologia senza fare anche un'antropologia»[53].

Se pensiamo poi al legame che unisce gli uomini in una comunità, nella quale uno influisce sull'altro, specialmente se si tratta di persone di particolare rilievo nella storia della salvezza, allora apparirà chiaro che non si può parlare dell'uomo senza parlare di Maria e viceversa:

---

[43] *Ivi*, pp. 164-165. Il tema dell'umanesimo mariano verrà ripreso, per esempio, da R. Baron, *Marie et l'humanisme*, in *Maria* (Du Manoir) t. VI, 1961, pp. 677-688 e da D. Mongillo, *L'uomo contemporaneo e Maria*, in *La Madonna* 21 (1973) 4-6, pp. 45-52; R. Laurentin, *Antropologia mariologica*, in *Miles Immaculatae* 8 (1972) 3-4, pp. 189-200.

[44] Cfr. K. Lehmann, *Karl Rahner*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. IV, Roma, Città Nuova, 1972, pp. 148, 161, 174.

[45] *Ivi*, p. 154.

[46] K. Riesenhuber, *Maria in theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, Freiburg, Herder, 1973, p. 64.

[47] Il più importante di questi inediti è «l'ampio studio di circa 500 pagine sugli aspetti storici, dogmatici e sistematici del 'nuovo' dogma mariologico del 1950 che 'non poté uscire'» (K. Lehmann, *Karl Rahner*, o.c., p. 150).

[48] B. Mondin, *Karl Rahner e la teologia antropocentrica*, in *I grandi teologi del XX secolo*, Borla, Torino, 1969, pp. 130-131; K. Rahner, *Uditori della Parola*, Torino, Borla, 1967 (ed. orig. *Hörer des Wortes*, München, Kösel, 1963, II ediz.).

[49] Cfr. B. Mondin, *Karl Rahner...*, o.c., p. 142.

[50] K. Rahner, *Maria Madre del Signore. Meditazioni teologiche*, Fossano, Ed. Esperienze, 1962, p. 108 (1ª ed. *Maria, die Mutter des Herrn*, Freiburg in B., 1956).

[51] *Ivi*, pp. 24, 33, 35.

[52] *Ivi*, p. 27.

[53] *Ivi*, pp. 25- 6.

«Quando fede e teologia si esprimono sul significato e sull'importanza salvifica dell'uomo nella storia di Dio, devono parlare anche di Maria, la Vergine benedetta... Per il fatto che la nostra salvezza è in Gesù Cristo, anche Maria, in questa storia della salvezza, ha un'importanza decisiva, dovuta all'insondabile volontà di Dio stesso. Ecco perché la teologia deve parlare di lei. La teologia diventa necessariamente antropologia e quindi mariologia»[54].

Il significato storico-salvifico di Maria è determinato dalla sua maternità divina, intesa non come fatto puramente biologico o biografico, ma come avvenimento spirituale-corporeo e punto decisivo della storia della salvezza:

«La sua maternità divina è opera della sua fede (Lc 1,45 e Lc 2,27s.) e perciò, non un puro processo biologico. Quest'opera della sua fede non è semplicemente un fatto che appartenga esclusivamente alla sua vita privata, ma l'avvenimento della sua maternità divina, dunque, è fatto centrale della storia della salvezza considerata come tale e nel suo insieme»[55].

K. Rahner ritorna ripetutamente nelle sue opere sul «fiat» della Vergine per sottolineare il significato profondo che esso ha in tutta la storia umana[56]. La sua importanza è vista in relazione all'Incarnazione, che è l'atto con cui Dio accoglie irrevocabilmente il mondo e inizia la redenzione da realizzare definitivamente con la morte di Cristo: il «sì» di Maria è direttamente soteriologico. La Vergine dunque occupa un posto centrale nella storia della salvezza

«non già in quanto passivamente Madre del Signore, ma in quanto, con la sua libera azione, lo diventa effettivamente nel dare il suo assenso all'atto decisivo di Dio»[57].

Mediante il «sì» della fede, Maria non agisce in nome dell'umanità come sua rappresentante o sostituta, ma piuttosto a suo favore:

«Questa persona umana che chiamiamo Maria, in tutta la storia della salvezza è come il punto sul quale cade direttamente dall'alto in questa storia la salvezza del Dio vivente, per diffondersi di là su tutta l'umanità»[58].

[54] *Ivi*, pp. 29-30.

[55] *Ivi*, p. 15.

[56] Cfr. A. Marranzini, *Introduzione*, in K. Rahner, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma, Ed. Paoline, 1965, p. 26.

[57] K. Rahner, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de science religieuse*, 42 (1954), pp. 481-522.

[58] *Maria Madre del Signore*, o.c., p. 39.

Ma poiché il «sì» di Maria è reso possibile e compiuto per grazia di Cristo, esso non solo coopera alla salvezza dell'uomo, ma è un atto di accoglienza della redenzione per lei stessa. Ella diventa di fatto l'esempio più perfetto della redenzione, il prototipo della Chiesa riscattata, la realizzazione del cristianesimo perfetto:

«Se il cristianesimo nella sua forma più piena è il puro accoglimento della salvezza di Dio eterno e trino che appare in Gesù Cristo, Maria è il perfetto cristiano, l'essere umano totalmente cristiano, perché nella fede dello spirito e nel suo seno benedetto, dunque col suo corpo e la sua anima e tutte le forze del suo essere, ha ricevuto e accolto il Verbo eterno del Padre[59].

Se la posizione di Maria nella storia della salvezza è «essenziale, unica, decisiva»[60], tuttavia ella «sta interamente dalla nostra parte» perché «come semplice creatura appartiene come noi all'unica famiglia umana» e come noi è stata redenta e ha dovuto «ricevere tutto dalla misericordia di Dio»[61]. Maria è perciò

«il membro più nobile della comunità dei redenti, la rappresentante di tutti i perfetti, come il tipo in cui è espresso e pienamente manifestato ciò che è la Chiesa, la grazia, la redenzione, la salvezza di Dio»[62].

Per K. Rahner il nesso tra Maria e la Chiesa fa sì che la considerazione dell'una giovi alla conoscenza dell'altra. La teologia della Chiesa «può rendere magnifici servizi alla mariologia in modo da salvaguardare dal cadere nel sentimentalismo e nell'isolazionismo soggettivistico», ma anche «la mariologia feconda e arricchisce l'ecclesiologia»[63].

«La Chiesa, infatti, non è una sostanza statica; essa si realizza e si va continuamente costituendo di uomini concreti. Bisogna quindi guardare ad essi, se si vuol imparare a conoscere che cosa sia la Chiesa. Orbene, non esiste nessun essere umano, nella sua qualità di creatura redenta che sia all'altezza di rappresentare la genuina essenza cristiana meglio della santissima Vergine Madre di Dio... Effettivamente, concentrando il pensiero su questa persona concreta, sul suo modo d'agire e sul suo destino, si riesce a comprendere assai meglio che non attraverso concetti puramente astratti che cosa sia la Chiesa»[64].

[59] *Ivi*, p. 37.

[60] *Le principe fondamental...*, o.c.

[61] *Maria Madre del Signore*, o.c., pp. 40-41.

[62] *Ivi*, p. 38.

[63] K. Rahner, *Maria e l'apostolato*, in *Missione e grazia*, Roma, Ed. paoline, 1964, p. 193.

[64] *Ivi*, pp. 193-194.

Maria, che rivela alla Chiesa la sua natura, mostra anche all'uomo la sua vocazione ad essere immagine di Dio e a partecipare alla sua vita aprendosi a Cristo nella fede e nella donazione:

> «Quando noi celebriamo Maria, possiamo dire che noi celebriamo una maniera cristiana di comprendere l'esistenza dell'uomo in generale; la celebriamo come parola di Dio pronunciata su noi stessi; celebriamo il modo sublime di comprendere la nostra propria esistenza... celebriamo e proclamiamo l'idea cristiana dell'uomo»[65].

Concludendo questa rapida sintesi del pensiero marialogico di K. Rahner, riteniamo valido il suo apporto, sia per l'opportuno richiamo al rigore teologico delle espressioni[66], sia per l'approfondimento di temi mariani particolari[67], sia per la fedeltà dinamica alla tradizione ecclesiale. Soprattutto va riconosciuto a Rahner il merito di aver riportato il discorso su Maria nella prospettiva d'insieme della teologia e di aver sottolineato le dimensioni ecclesiale e antropologica della Madre del Signore, in modo da far risaltare il significato esistenziale che ella ha per la Chiesa e per l'uomo d'oggi.

VI. Problematica ecumenico-mariana

L'influsso del movimento ecumenico sulla marialogia del nostro secolo si svolge sulla linea di una contestazione seguita da un ricupero.

1. Contestazione della marialogia nel mondo evangelico

È risaputa l'opposizione tradizionale del protestantesimo alla marialogia e al culto cattolico verso Maria:

---

[65] *Maria Madre del Signore,* o.c., pp. 30-31.

[66] Cfr. le precisazioni di Rahner circa il termine 'mediatrice', che dovrebbe «avere un senso del tutto diverso da quello che ha quando con la Scrittura lo usiamo per riconoscere il Signore come nostro unico mediatore» (*ivi*, p. 94). Più decisamente Rahner afferma: «Dovunque usiamo la parola 'mediazione' o la preposizione 'con', c'è veramente, da un punto di vista speculativo o religioso, il pericolo di un malinteso semipelagiano e sinergistico... Vi sono per es. delle lodi della Chiesa... e un inno alla Madonna, in cui il confine radicale tra Dio e la creatura non è molto presente... Il semplice ammonimento di non usare in senso univoco le parole di mediatore, mediazione ecc. posto in qualche nota di un trattato teologico, non basta per superare questa difficoltà...» (*La consacrazione a Maria,* o.c., p. 28).

[67] Cfr. K. Rahner, *Saggi, di cristologia e di mariologia,* o.c., pp. 361-478 (virginitas in partu; l'Immacolata Concezione; sul significato del dogma dell'Assunzione).

> «Per lungo tempo... l'opposizione a Maria ha caratterizzato il mondo protestante fino a divenire un costume e una mentalità»[1].

I fratelli della Riforma, che accettano di discutere in atmosfera fraterna e distesa di vari argomenti teologici «divengono quasi aggressivi» quando si parla di Maria, «come se fosse in gioco il loro essere più profondo»[2]. Essi giudicano la pietà e le posizioni dottrinali dei cattolici in rapporto a Maria come «completamente incomprensibili ad un protestante»[3] e convengono generalmente con quanto afferma W. Borowski:

> «Soprattutto nella questione mariana esistono tanti indurimenti, molteplici malintesi e tanta indifferenza... Noi evangelici ci vediamo solo indirettamente toccati dalla persona di Maria perché viviamo nella certezza che possiamo vedere, anche senza Maria, in Cristo il Nostro Signore e in tutti i cristiani i nostri fratelli»[4].

L'insieme delle difficoltà dei protestanti verso la marialogia e il culto mariano può essere riassunto in tre punti, che rivelano una diversa concezione della rivelazione e della salvezza[5].

A. *Marialogia simbolo della teologia naturale in evoluzione*

Agli occhi dei teologi della Riforma, la marialogia è frutto dell'amplificazione ingiustificata della Parola di Dio sotto l'influsso della teologia naturale, cioè del connubio con la filosofia aristotelica e con le aspirazioni popolari:

> «Si ha la sensazione che essa esca dalla religione biblica e dalla religione cristiana per entrare nel mondo della speculazione o, in favore di ogni sorta di analogie e allegorie, si addentri in riflessioni che la condu-

---

[1] B. Gherardini, *Un segno dei tempi. Orientamenti mariologici nel protestantesimo moderno,* in *Mater Ecclesiae* 1 (1965) 3, p. 64.

[2] M. J. Le Guillou, *Mariologie et protestantisme,* in *Etudes mariales* 20 (1963), Paris, Lethielleux, 1964, p. 6.

[3] W. Quanbeck, *Problemi di mariologia,* in *Il Dialogo è aperto,* Brescia, Paideia, 1969, p. 109.

[4] W. Borowski, *Incontro delle confessioni in Maria,* in *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione dei cristiani?,* Torino, Centro Studi mariologici-ecumenici, 1970, p. 109.

[5] Cfr. M. J. Le Guillou, *Mariologie et protestantisme,* o.c., pp. 6-12 dove è proposta una divisione quadripartita: Maria, simbolo della teologia naturale, dell'evoluzione sentimentale e modernizzante del cattolicesimo, della tradizione e della cooperazione dell'uomo. A causa del loro reciproco nesso, unifichiamo i due primi aspetti.

cono ai limiti della psicologia; che sia diretta verso una specie di cristianesimo laterale che è fortemente sostenuto da tutte le superstizioni popolari che si radicano in un fondo mal dissimulato, mal sterilizzato delle credenze pagane... Noi non possiamo opporre alla mariologia presa nel suo insieme che un 'no' assoluto. Noi siamo convinti che essa costituisce una sorta di trappola mortale per la fede evangelica»[6].

Questo pesante giudizio del pastore Mehl è condiviso da molti altri, che «considerano la speculazione eccessiva e la psicologizzazione, come un grave abuso nella mariologia e nel culto mariano cattolico»[7]. Le analogie, allegorie, speculazioni e convenienze applicate nel trattato marialogico appaiono troppo umane, fragili e distanti dalla verità biblica. Partire, ad esempio dall'intimità psicosomatica tra Maria e il suo Figlio per dimostrare la partecipazione di lei all'opera redentiva o prendere il modulo delle famiglie ordinarie per definire i rapporti tra Gesù e Maria è un processo inaccettabile perché si lascia il mistero rivelato per contaminarsi con la teologia naturale[8]. Lo stesso si dica della misericordia di Maria, che la renderebbe più accessibile di Cristo, dimenticando il volto evangelico di un Gesù misericordioso riscoperto da Lutero e subendo l'influsso del simbolismo femminile[9].

Quanto al culto mariano, esso deriverebbe dall'apoteosi e deificazione dell'uomo, che lo ricerca non in quanto «anima naturaliter christiana», ma proprio perché è «anima naturaliter pagana»[10]. Esso si sarebbe sviluppato quando la Chiesa assunse dimensioni imperiali e dovette presentare la fede alle folle, accettando «il compromesso con le religioni pagane e in particolare con il culto della grande Madre»[11].

Secondo i protestanti, l'infiltrazione della teologia naturale nella mariologia ha condotto ad un'evoluzione costante, che assoggetta la Parola di Dio ai criteri della storia e «alla cattività babilonese di un'antropologia»[12]. Si ha così un processo di apoteosi della Vergine:

«È il recinto della 'Maria glorificata', alla quale è stato affidato un ruolo e una posizione onorifica superanti di molto quelli della 'Maria biblica'»[13].

In base ai principi della marialogia sarebbe possibile

«giustificare tutti gli sviluppi storici della pietà e del dogma mariano... Nessuna celebrazione di Maria sarà mai troppo iperbolica, secondo il principio di singolarità; nessuna glorificazione di santi o di martiri potrà esimersi dal recare il suo contributo potenziato, secondo il principio di eminenza, alla gloria di Maria; la sua grandezza come mediatrice non troverà altri limiti che quelli di una perfetta somiglianza col Cristo redentore, secondo il principio di analogia; e la sua apoteosi, secondo il principio di convenienza, non avrà altri limiti che la stessa divinità»[14].

Questa evoluzione marialogica va dunque giudicata secondo la teologia evangelica come una «deviazione», in quanto porta ad una eguaglianza o equiparazione di Maria con Cristo, che occorre definire come «un'apostasia dalla fede conforme alla verità biblica... o molto semplicemente come un'eresia»[15].

B. *Marialogia simbolo della tradizione nella sua autonomia*

«Affermando il principio formale secondo il quale non può essere ritenuto per verità di fede se non ciò che è esplicitamente conforme alla Parola di Dio, direttamente raccolta ed espressa nella Scrittura, la Riforma introdusse, non solo nel modo di pensare, ma anche nella concezione stessa dell'opera nella quale nacque, una specie di approccio ai dati della fede decisamente nuovo, se non rivoluzionario, il quale si mantenne per gli sviluppi ulteriori»[16].

---

[6] R. Mehl, *Du Catholicisme romain. Approches et interprétation,* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, pp. 87-88, 91.

[7] S. C. Napiórkowski, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?,* in *Ephemerides mariologicae* 22 (1972) p. 49.

[8] Cfr. R. Mehl, *Catholicisme romain,* o.c., pp. 78-81.

[9] G. Miegge, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma,* Torre Pellice, Ed. Claudiana, 1950, pp. 162, 172-175.

[10] Cfr. H. Düfel, *Maria bei Luther,* Erlangen, 1958 (citato da A. Brandenburg, *De Mariologia ac de cultu venerationeque Mariae apud christianos disiunctos protestanticos hoc tempore vigentibus,* in *De mariologia et oecumenismo,* Romae, 1963, p. 506).

[11] W. Quanbeck, *Problemi di mariologia,* in *Il dialogo è aperto,* o.c., 1969, pp. 109-110.

[12] K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica,* Milano, Bompiani, 1968, p. 12. «I teologi (soprattutto protestanti) hanno ravvisato nella Vergine pericoli analoghi a quelli che i profeti ebrei vedevano nel Baal, cioè un'indebita santificazione dei processi naturali» (H. Cox, *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare,* Brescia, Queriniana, 1974, p. 329).

[13] W. Borowski, *Incontro delle confessioni in Maria,* o.c., p. 141.

[14] G. Miegge, *La Vergine Maria,* o.c., pp. 15-16.

[15] Cfr. F. Blanke, *Die leibliche Himmelfahrt,* pp. 19-20 (citato da S. C. Napiórkowski, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?* o.c., p. 36).

[16] G. M. Papini, *Linee di teologia ecumenica-mariana in Oriente ed Occidente,* Roma, Ed. Marianum, 1974, p. 61.

Indubbiamente il principio della «sola Scriptura» non include «né presso Lutero né presso i protestanti in genere, un rigetto della Tradizione o dell'autorità della Chiesa»[17], ma una perenne verifica dello sviluppo teologico sulla base dell'autorità sovrana della Parola.

Confrontato con l'insieme della letteratura neotestamentaria, dove Maria di Nazareth «è menzionata solo in modo discreto ed episodico»[18], lo sviluppo marialogico appare sproporzionato e, «a giudizio degli stessi cattolici, un caso tipico, anzi un caso limite, dello sviluppo del dogma e della pietà nella tradizione cattolica»[19]. Generalmente i teologi evangelici affermano che nella Bibbia «si può trovare piuttosto un'antimariologia che una mariologia» e W. Delius conclude la sua opera sulla storia del culto mariano asserendo:

> «La mariologia e ampi settori del culto mariano non hanno secondo la conoscenza evangelica nessun fondamento o solo uno assai vago nel Nuovo Testamento e presso i Padri dell'antica Chiesa»[20].

Soprattutto i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione sono «per tutti i nostri fratelli protestanti il segno evidente e quasi palpabile della non-regolazione della mariologia da parte della Parola di Dio»[21]. Per Von Allmen la dottrina dell'Immacolata Concezione

> «non sarebbe venuta in mente agli autori del NT, perché contraddice la vera umanità di Gesù e rovescia la buona novella della salvezza: infatti, se Maria si trova fuori del 'campo' in cui l'umanità è tenuta prigioniera dal Maligno, il Figlio che essa ha miracolosamente concepito nascerà anche lui fuori di questo campo: né lui, né la sua opera raggiungeranno dunque gli uomini»[22].

Più viva e talvolta violenta è stata la reazione degli ambienti protestanti in occasione della proclamazione del dogma dell'Assunzione (1° nov. 1950).

---

[17] *Ivi*, p. 65.

[18] H. Roux, *Marie*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 10, Paris, 1968, p. 525.

[19] Ph. Zobel - M. Caplain, *La Vierge Marie dans l'histoire du salut*, in *La Vierge Marie*, Mame, 1968, p. 11.

[20] W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel, 1963, p. 320.

[21] M.-J. Le Guillou, *Mariologie et protestantisme*, o.c., p. 9.

[22] J.-J. Von Allmen, *Nomi propri... Maria*, in *Vocabolario biblico*, Roma, AV 1969, p. 323. In nota, Dom Emmanuel Lanne precisa dal punto di vista cattolico: dogma dell'Immacolata Concezione di Maria non implica che tanto Maria qua Gesù siano fuori del 'campo' ove è imprigionata l'umanità. Gesù è stato concepi

Questo fatto è «stato senza dubbio un avvenimento non meno importante per le chiese protestanti che per la Chiesa cattolica»[23], perché ha risvegliato l'interesse della Riforma per Maria fornendo l'opportunità di proporre il pensiero evangelico circa la vocazione e il culto di lei[24]. Questo interesse si inserisce però in un clima di polemica opposizione:

> «Si sono avute al riguardo vere e proprie dichiarazioni ufficiali di protesta; tali sono quelle dei vescovi luterani di Svezia nel Sinodo generale della Chiesa olandese, dei vescovi evangelici tedeschi. Quanto ai teologi, E. Schlink, G. Bernkamm, P. Brunner, H. F. v. Campenhausen e W. Joest si dichiararono immediatamente contro il dogma dell'Assunzione, definendone il contenuto una pia leggenda che nessun fondamento biblico e dottrinale può avvalorare, e considerando la definizione stessa un attentato alla gloria di Dio e alla sovranità di Cristo»[25].

La motivazione è sempre la stessa: il NT

> «ignora totalmente un'assunzione della Vergine; S. Giovanni, al quale Gesù in croce ha affidato sua madre (Gv 19,26s) e il quale quindi avrebbe meglio potuto conservare un ricordo così miracoloso, scrive - certamente dopo la morte di Maria - 'nessuno è salito al cielo se non

---

senza peccato e ciononostante la sua solidarietà con il mondo peccatore è completa ed egli è pienamente nel 'campo' dell'umanità peccatrice (cfr. Rom 8, 3; 2 Cor 5, 21)».

[23] S. C. Napiórkowski, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?* o.c., p. 19. Diversa è la valutazione di R. Laurentin, che giudica le due definizioni mariane come «atti minori»: «Nulla prova che abbiano stimolato una rinascita anche nel campo della devozione mariana. Al contrario, la definizione dell'Assunzione fu seguita da una specie di indifferenza...» (R. Laurentin, *Il fondamento di Pietro nell'incertezza attuale. Riflessione pastorale*, in *Concilium* 9 (1973) 3, p. 167). Da parte sua, A. G. Aiello, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'assunzione di Maria*, Roma, Città nuova, 1979, pp. 261-274, 395-408 documenta l'impatto notevole della definizione nella teologia protestante e cattolica.

[24] Significativa, la posizione originale di Jung nel suo libro *Risposta a Giobbe (Antwort auf Hiob*, Zürich, 1952; trad. ital., Il Saggiatore, Milano 1965) dove presenta l'Incarnazione come un modo nuovo di rispondere all'interrogativo di Giobbe circa la sofferenza del giusto. Dio non risponde più con lo sfoggio della sua onnipotenza, ma facendosi uomo mortale e sofferente. Ma questa incarnazione continua con la discesa dello Spirito e culmina con la Donna dell'Apocalisse che partorisce il figlio divino. Il dogma dell'Assunzione è giudicato da Jung il più importante avvenimento religioso dopo la Riforma, e Maria diviene l'unificazione di tutti gli opposti in Dio: le qualità maschili e femminili, divine e umane, coscienti e inconsce. Cfr. G. Zunini, *Homo religiosus*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 32-33.

[25] B. Gherardini, *Un segno dei tempi. Orientamenti mariologici del protestantesimo moderno*, o.c., p. 167.

colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'Uomo che è nel cielo (3,13)'»[26].

Per sbloccare questa situazione non vale mettere da parte il problema dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione, ma occorre andare alla radice, approfondendo i rapporti tra Parola di Dio e Tradizione vivente della Chiesa, che richiede un riferimento essenziale allo Spirito Santo.

C. *Marialogia simbolo della cooperazione dell'uomo con Dio*

Tocchiamo qui il cuore della controversia tra protestanti e cattolici, le cui teologie potrebbero essere rispettivamente caratterizzate dal «solus» e dalla particella «et»[27]. Con la pubblicazione della *Lettera ai Romani* nel 1919, K. Barth ritrova il principio luterano della giustificazione attraverso la fede e dà il via alla teologia dialettica, rivendicando «l'infinita differenza qualitativa» tra Dio e l'uomo, tra la rivelazione e la religione naturale[28].

Anche se in seguito Barth contempererà l'assoluta trascendenza con l'umanità di Dio, egli manterrà sempre la dottrina che fa svanire la consistenza teologica della natura umana: «Dio è Dio, e l'uomo è una creatura, un peccato senza grazia e una morte senza speranza»[29]. La salvezza è dunque opera esclusiva di Dio, della sua grazia, direttamente, senza cooperazione da parte dell'uomo.

La concezione della grazia è la sorgente profonda della controversia tra cattolici e protestanti riguardo a Maria[30]. Barth infatti guarda

[26] J.-J. Von Allmen *Nomi propri... Maria*, in *Vocabolario biblico*, o.c., p. 322.

[27] Cfr. H. Volk, *Le Christ et Marie. Fondements dogmatiques de la piété mariale*, Paris, Fleurus, 1955, pp. 19-32. Barth lotta «appassionatamente contro ogni forma di congiunzione (ogni 'e' congiuntivo), contro i 'piccoli e entusiasti tratti di unione' tra natura e grazia, ragione e fede, storia e rivelazione, moderno e positivo, religioso e sociale, tedesco e cristiano» (H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La Teologia protestante del XX secolo*. Brescia, Queriniana 1969, p. 70).

[28] «Contro il liberalismo teologico... Barth non si stanca mai di proclamare la sovranità di Dio sia nell'essere che nell'agire... Dio è tutto e le creature nulla... Dio fa tutto, per cui non c'è né cooperazione né libertà di azione nella creatura». (B. Mondin, *I grandi teologi del XX secolo*, vol. II, Torino, Borla, 1969, p. 52).

[29] K. Barth, *La notion d'église*, in *Catholiques et protestants*, Paris 1963, pp. 162-163.

[30] Così affermano, oltre Le Guillou, anche Sartory, Thurian, Maury (cfr. S. C. Napiórkowski, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?*, o.c., p. 38).

a Maria «come al puro e semplice teatro dell'azione di Dio. Non per nulla, infatti, la descrive come il vuoto (Hohlraum) d'ogni libera e fattiva cooperazione umana»[31]. Da questo presupposto deriva il «no» barthiano alla marialogia cattolica:

> «Nella dottrina mariana e nel culto mariano appare l'eresia della Chiesa cattolica romana, quella che permette di comprendere tutte le altre. La Madre di Dio nel dogma cattolico romano è il principio, il prototipo e il condensato della creatura umana che coopera alla propria salvezza in base ad una grazia preveniente»[32].

Sulla scia di Barth, altri teologi protestanti sottolineano la concentrazione dell'opera redentrice nella sola persona umano-divina del Cristo, respingendo ogni partecipazione attiva di Maria nella salvezza degli uomini. Del resto questa è la posizione dei riformatori:

> «Con insistenza e rigore essi hanno inteso mantenere il doppio principio della 'sola gratia' e della 'sola fides', che li ha condotti ad escludere la Vergine Maria come elemento cooperante all'avvenimento centrale della storia della salvezza ed a riservare per il solo Cristo la fede totale della Chiesa e la sua preghiera, poiché lui solo infine è l'alfa e l'omega»[33].

Tipica al proposito è la prospettiva di G. Ebeling, che in Maria com'è cattolicamente intesa e dogmatizzata vede non solo la Chiesa elevata a *Corredemptrix* et *Mediatrix*, innalzata cioè da luogo a oggetto del culto ma anche la più compiuta sintesi di natura e di grazia, e quindi la struttura fondamentale del cristianesimo[34].

2. Ricupero protestante di Maria

La critica protestante della marialogia, si accompagna nel nostro secolo ad una riscoperta di Maria e ad un atteggiamento di lode verso

[31] B. Gherardini, *Maria nella concentrazione teologica di Karl Barth*, in *Sacra Doctrina*, 18 (1973), pp. 69-70, 331.

[32] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 1/2, 1938, p. 157.

[33] H. Roux, *Le protestantisme et la question mariale*, in *La Vierge Marie*, Mame, 1968, pp. 73-74.

[34] G. Ebeling, *Worthafte und sakramentale Existenz*, in *Im Licht der Reformation*, Jahrbuch 1963, Gottinga, 1963, p. 13; *Zur Frage nach dem Sinn des marianischen Dogmas*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1950, pp. 387-391. Cfr. B. Gherardini, *Maria e l'ecumenismo*, in *Maria mistero di grazia* (E. Ancilli), Roma, Teresianum, 1974, p. 256.

di lei. Ne è testimone il teologo luterano Hans Asmussen che riassume la posizione della chiesa evangelica con le parole:

> «Wir sagen ja zur hochgelobten Gottesmutter Maria; nein zum Marianismus»[35].

A. *Ritorno alle origini della Riforma*

Il fenomeno che ha portato ad un recupero di Maria nella teologia protestante, ha i suoi prodromi nel periodo dell'illuminismo, quando «uomini e movimenti si proposero di riscattare l'eredità luterana dalle negative influenze del calvinismo»[36]. Risalendo alle origini della Riforma ci si è accorti «che l'atteggiamento antimariano non solo non proviene dai Riformatori del XVI secolo, ma è contro il loro stesso pensiero»[37]. Così il protestante W. Tappolet confessa di essere rimasto sorpreso di fronte ai numerosi testi mariani di Lutero, Calvino, Zwingli e Bullinger, da cui balza evidente il loro atteggiamento sostanzialmente positivo nei riguardi di Maria[38].

È certo, per esempio, che Lutero non rivolse originariamente la sua protesta contro Maria, ma contro i molteplici abusi della pietà popolare del suo tempo, contaminata dall'eccessivo sviluppo del sentimento religioso e dalla macchinosa ricerca di grazie[39]. Senza giungere a fare di lui uno «dei grandi cristiani devoti di Maria»[40], si deve riconoscere che Lutero conservò nella sua vita, sia pure con qualche flessione circa le raffigurazioni mariane e l'invocazione a Maria, un atteggiamento di lode e imitazione della Madre del Signore: egli ha composto circa 80 prediche sulla Vergine, proponendola come perfetto modello di vita cristiana e tipo della Chiesa[41]. Quanto alla dottrina, Lutero tenne fede, anche negli anni della sua più decisa azione

[35] «Diciamo sì all'incomparabile Madre di Dio, no al marianismo» (*Kath. Reform*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1958, p. 125).

[36] B. Gherardini, *Un segno dei tempi...* o.c., 165.

[37] *Ivi*, p. 164.

[38] W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen, Katzmann Verlag, 1962, p. 365.

[39] B. Gherardini, *La Madonna in Lutero*, Roma, Città Nuova, 1967, pp. 232-239.

[40] R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienvehrerung im deutschen Protestantismus*, Paderborn, Schöning, 1952.

[41] E. Stakemeier, *De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta Reformatores*, in *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae, 1962, pp. 437-449; B. Gherardini, *La Madonna in Lutero*, o.c., p. 98.

riformistica, alla maternità divina di Maria, «uno dei temi mariologici più ricorrenti» sotto la sua penna[42], inserito sempre nel quadro cristologico. Il suo famoso *Commento al Magnificat* del 1520-1521 contiene al proposito affermazioni tutt'altro che minimiste:

> «Le 'grandi cose' non sono altro che questo, che Maria è divenuta Madre di Dio; in tale opera le sono stati concessi tanti e sì grandi beni, che nessuno li può comprendere. Infatti di qui viene ogni onore e ogni beatitudine, e a ciò è dovuta la sua singolare posizione sopra tutti in tutto il genere umano. Nessuno le è simile, poiché essa ha avuto dal Padre un figlio e un simile figlio. Essa stessa non gli può dare un nome per l'immensa grandezza, e deve limitarsi a traboccare d'amore, essendo cose grandi che non si possono esprimere a parole, né misurare. Perciò si è incluso tutto il suo onore in una parola, chiamandola cioè 'Madre di Dio'; nessuno può di lei o a lei dire cosa più grande, anche se avesse tante lingue quante sono le foglie e le erbe, le stelle del cielo e la rena del mare. Anche il cuore deve considerare cosa significhi essere Madre di Dio»[43].

Circa la verginità di Maria, Lutero offre testi in abbondanza, dove presenta Maria come sempre-vergine e risponde in senso cattolico a tutte le obiezioni bibliche[44]. Anche la professione immacolista, con sfumature e difetti, accompagna Lutero per tutta la vita, mentre egli nega costantemente l'Assunzione dato il silenzio della Scrittura[45]. In base alla sua «theologia crucis» e alla radicale incapacità umana di portare un contributo anche infinitesimo all'azione di Dio, Lutero respinge la partecipazione di Maria nell'opera della salvezza; egli ammette che Maria possa essere nostra «Fürbitterin» (supplicante a nostro favore), ma non «Fürsprecherin» (Avvocata), né tanto meno «Mittlerin» (Mediatrice)[46].

A parte qualche testo favorevole ad una certa maternità spirituale di Maria[47], colpisce in Lutero l'insistenza sull'esemplarità di Maria; egli soprattutto insiste su due virtù di Maria: la fede e l'umiltà. Maria

[42] B. Gherardini, *ivi*, p. 99.

[43] M. Luther, *Commento al Magnificat*, Sotto il Monte, Centro studi ecumenici Giovanni XXIII, 1967, pp. 56-57.

[44] B. Gherardini, *La Madonna in Lutero*, o.c., pp. 138-155.

[45] *Ivi*, pp. 115-137, 160-171. Nel 1593 Lutero così predicava nella festa dell'Assunzione: «Superiore anno dixi hoc festum non celebrandum. Hi qui hoc festum instituerunt, tam sapientes fuerunt ut vaccae, qui torserunt hunc evangelium ad Mariam, quod intelligitur de Magdalena» (*Werke*, Weimar, 11, 159).

[46] *Ivi*, pp. 189-210.

[47] *Ivi*, pp. 184-185.

è la massima espressione di *fede*, intesa come manifestazione concreta della vita, abbandono totale e filiale alla volontà di Dio, momento sempre nuovo del contatto dell'anima col suo Creatore e Redentore, totale signoria della Parola e della grazia, superamento dell'apparente irrazionalità, rifiuto di essere artefice del proprio destino per lasciare a Dio l'iniziativa[48].

Maria è esempio di *umiltà* come basso sentire di sé e autorinnegamento sotto il giudizio di Dio:

> «La Vergine Maria era un'ancella umile e disprezzata, non godeva alcuna stima e serviva Dio senza sapere che la sua umile condizione godesse, da parte di lui, tanta considerazione... Ma i maestri che ci dipingono e rappresentano la Beata Vergine in modo tale da non poter vedere in lei nulla di disprezzato, ma unicamentre grandi e splendide qualità, non fanno altro che metterci soltanto dinanzi alla Madre di Dio anziché porre lei dinanzi a Dio. In tal modo ci rendono timorosi e scoraggiati e nascondono la consolante immagine della grazia, come si fa con i quadri durante la quaresima. Infatti non ci rimane più esempio alcuno in cui poter confidare, venendo essa innalzata al di sopra di tutti gli esempi. Eppure dovrebbe e vorrebbe essere volentieri il più illustre esempio della grazia di Dio, per incitare tutti alla fiducia, all'amore e alla lode della grazia divina; tutti i cuori dovrebbero attingere per mezzo di lei una tale confidenza in Dio, da poter dire con piena fiducia: Oh, Vergine Beata e Madre di Dio, che grande conforto Dio ci ha mostrato in te, poiché egli ha riguardato con tanta grazia alla tua indegnità e bassezza; in tal modo possiamo tener presente anche per il futuro che, dietro il tuo esempio, non disprezzerà, ma riguarderà benignamente a noi uomini poveri e meschini»[49].

È interessante infine osservare come Lutero prospetti degli accenni a Maria come figura rappresentativa della Chiesa. In quanto Maria persevera nella sofferenza è simbolo della Chiesa che rimane indistruttibile nonostante la spada delle persecuzioni. Maria che va sui monti «rappresenta il popolo cristiano che cammina nella libertà», mentre Elisabetta è «il popolo sotto la legge della Sinagoga... legato da molti precetti esteriori». Ella si identifica alla Chiesa «che è la vergine pura nello Spirito, possiede la Parola di Dio» e concepisce i fedeli[50].

Il ritorno alle origini della Riforma protestante ha portato a concludere che

[48] *Ivi*, pp. 172-176.

[49] M. Luther, *Commento al Magnificat*, o.c., pp. 44 e 51.

[50] Cfr. M. Thurian, *Problèmes posés aux Protestants par la mariologie*, in *Etudes mariales* 20 (1963) pp. 92-93.

> «la teologia dei Riformatori fa emergere un'attenzione a Maria, alla sua funzione e al suo significato, nettamente positivi e in contrasto con le reticenze e perfino col silenzio con cui il protestantesimo ulteriore circonderà la Vergine»[51].

B. *Riflessione teologica sull'Incarnazione*

Nel protestantesimo moderno l'interesse per Maria sorge non solo dall'orientamento originario della Riforma, ma anche dalla riflessione teologica sull'Incarnazione: la figura della Madre di Gesù entra nel pensiero evangelico come elemento integrante e irradiazione della cristologia.

Fu proprio K. Barth, radicale contestatore della marialogia, a ricuperare alcuni elementi mariani ottenebrati dalla teologia liberale aprendo a Maria la sua *Dogmatica ecclesiale*. Ivi rivendica la legittimità del titolo di Madre di Dio, affermando che esso è «significativo, lecito e necessario come formulazione complementare della cristologia», poiché dimostra che mediante Maria Cristo è un vero membro dell'umanità (e non una *creatio ex nihilo*) e insieme reale Figlio di Dio: una professione di fede cristologica nel senso del *vere homo* e del *vere Deus*. Richiamandosi alla fede espressa nel Simbolo: *«natus ex Maria Virgine»*, K. Barth propone con coraggio la verginità di Maria come «mistero» e «miracolo», come segno della libera e sovrana onnipotenza divina, che esclude dall'Incarnazione del Verbo certi presupposti biologico-naturali.

Proclamazione dell'intervento gratuito ed esclusivo di Dio, la verginità di Maria ha un significato cristologico, poiché illustra in modo concreto la realtà di Cristo, facendo rinunziare alla «possibilità di esprimere il *vere Deus, vere homo* intellettualmente, come un'idea e una interpretazione arbitraria, alla maniera della cristologia docetica-ebionitica»[52]. Proprio perché vergine, Maria è il vuoto di ogni umana possibilità di concorrere al miracolo come pure di offrire un contributo di libertà e responsabilità nell'opera della salvezza.

Nel dialogo ecumenico su Maria si inserisce il libro di H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes* (Stuttgart, 1950), testimone della mutata atmosfera luterana nei confronti di Maria. Egli lega alla salvezza la

[51] J. Bosc, *La Mariologie des Réformateurs*, in *Etudes mariales* 20 (1963) p. 26.

[52] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* 1/2, pp. 151-152, 193-194. Cfr. B. Gherardini, *Maria nella concentrazione cristologica...*, o.c., p. 325.

fede nella maternità verginale di Maria, asserendo che «se Maria non è Madre di Dio, la Chiesa di tutti i tempi si è sbagliata, oppure noi, che neghiamo questo titolo ci siamo separati dalla Chiesa universale... Senza la verginità di Maria non c'è salvezza»[53]. La dottrina che pervade tutto il libro è che «non ci si può interrogare su Gesù Cristo senza guardare a Maria. Non si può avere Gesù Cristo senza Maria»[54]. Nel penultimo capitoletto, Asmussen pone il problema critico della mediazione di Maria, chiedendosi: «Maria sta dalla parte di Dio o dalla parte dell'uomo?» Egli risponde a nome degli evangelici: «Siamo convinti che ella stia unicamente dalla parte dell'uomo»[55]. Ma proprio questa appartenenza di Maria all'umanità redenta non la esclude da una partecipazione alla mediazione di Cristo, che Asmussen descrive con celebri parole:

> «Se ciò che si riferisce al sacerdozio appartiene all'essenza della fede, si pone di nuovo anche la questione della mediazione. Perché se si volesse togliere al sacerdozio il carattere di mediatore, allora il sacerdozio sarebbe una burla. Colui che è sacerdote è per ciò stesso anche mediatore e non sta unicamente dalla parte di Dio o degli uomini, ma rappresenta Dio davanti agli uomini, e gli uomini davanti a Dio... Se questo è vero, dobbiamo anche riconoscere che Maria fa parte di questa mediazione perché è un membro eminente del ceto sacerdotale. La questione è solo - sia per la Madre di Dio come per gli altri cristiani - se si tratti di una mediazione *in* Cristo *o accanto* a Cristo. Poiché questa è evidentemente la differenza da cui non poco tutto dipende. Se noi riconosciamo una mediazione accanto a Cristo, allora l'onore di Cristo è realmente leso. Ma se riconosciamo una mediazione dei cristiani in Cristo, allora noi con questo diciamo che l'opera di Cristo non è rimasta senza frutto. Perciò noi abbiamo un Cristo che è pienamente riconosciuto come unico Mediatore, ma a cui si nega che la sua mediazione abbia portato il frutto che altri partecipino a questa mediazione e diventino suoi cooperatori e perciò dobbiamo domandarci se noi non deroghiamo sensibilmente al suo onore. Da ciò sorge la domanda se noi ammettiamo che Maria, la Madre del Signore, non soltanto lo abbia dato alla luce come sua madre terrena, ma sia divenuta anche, nel suo regno, sua discepola, la quale alla sua sequela prende parte alla sua mediazione»[56].

---

[53] H. Asmussen, *Maria, die Muttergottes*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960, pp. 5, 17, 21 (citeremo questa 3ª edizione).

[54] *Ivi*, p. 13.

[55] *Ivi*, pp. 39-40.

[56] *Ivi*, pp. 50-51.

In seguito al libro di Asmussen, il vescovo luterano W. Stählin fa una professione di fede, in cui lamenta che l'abbandono di Maria ha contribuito a fare del Cristo un'idea, al posto della «corporea rivelazione di Dio». E dichiara che, se nulla impedisce a un cristiano evangelico di invocare Maria con il titolo di Madre di Dio, ogni evangelico dovrebbe vergognarsi dinanzi ai cattolici per avere accantonato un elemento così importante del messaggio cristiano[57].

Più vasta eco ha suscitato Max Thurian con il libro *Maria Madre del Signore immagine della Chiesa* (1963), che intese essere «una mediazione sulla vocazione di Maria» e «una testimonianza di fede fondata sui risultati dell'esegesi biblica e della riflessione teologica»[58]. Il teologo calvinista riconosce in Maria

> «'la Figlia di Sion escatologica, l'incarnazione del resto fedele d'Israele... la Vergine povera interamente consacrata all'opera di Dio eccezionalmente colmata della sua grazia', 'la dimora di Dio e l'Arca di Alleanza', 'la Madre spirituale nella Chiesa-Madre di cui è figura vivente ed umile'»[59].

Più radicale di Lutero, M. Thurian non rivolge mai alla Vergine preghiere e invocazioni[60], ma si stacca da lui quando valorizza la persona di Maria, «non annullata per le grandi cose compiute in lei da Dio», né «strumento impersonale, e in fin dei conti trascurabile»[61]. Comunque la presenza di Maria nella liturgia e nella predicazione della Chiesa è fondata biblicamente, per cui

> «il timore degli eccessi non deve condurre ad un silenzio e ad un'assenza di Maria che sarebbe egualmente un'infedeltà al Vangelo di Cristo»[62].

Il libro di Max Thurian ha ricevuto negli ambienti evangelici un'accoglienza fatta di lodi e di riserve. H. Roux, per esempio, afferma che

---

[57] W. Stählin, *Symbolon, vom gleichnishaften Denken*, Stuttgart, 1958, p. 231 ss., citato da B. Gherardini, *Un segno dei tempi...*, o.c., pp. 165 e 169.

[58] M. Thurian, *Maria Madre del Signore Immagine della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1965, p. 18.

[59] *Ivi*, pp. 25-54, 57-68, 183.

[60] M. Thurian si trova, come già S. Agostino, in uno «stadio di preghiera a motivazione mariana». (R. Laurentin, *La Madonna del Vaticano II*, Sotto il Monte, Studi ecumenici Giovanni XXIII, 1965, p. 159, nota 2).

[61] *Maria Madre del Signore...*, o.c., p. 107.

[62] *Ivi*, p. 199.

«bisogna essere riconoscenti a M. Thurian perché ha aperto una via e sfondato una breccia nel muro del silenzio sistematicamente riprovatore con cui il protestantesimo ha di fatto circondato colei che tuttora tutte le generazioni sono chiamate a proclamare beata!»[63].

Egli si chiede se certe interpretazioni bibliche «non dipendano piuttosto da un'esegesi allegorica già orientata verso una lettura mariologica dell'Antico Testamento che da una vera preoccupazione di cristocentrismo»[64] e inoltre se il metodo di evitare gli scogli dell'Immacolata e dell'Assunta «non finisca per creare una certa illusione di accordo quando si rivolge invece uno sguardo realmente diverso verso lo stesso oggetto»[65]. Infine H. Roux rimprovera a M. Thurian di lasciar supporre che il pensiero dei Riformatori «contenga gli elementi di una mariologia» mentre è certo che «il loro rifiuto di attribuire a Maria un ruolo attivo nell'opera della salvezza (cooperazione, intercessione, ecc.) è abbastanza esplicito perché possa sussistere un dubbio a questo riguardo»[66]. Solo in parte, quindi, l'opera di M. Thurian risponderebbe alle esigenze della «riforma bilaterale» proposta da H. Küng[67].

C. *Posizione ecumenica ufficiale*

Se dagli scritti dei teologi protestanti si passa al livello ufficiale del movimento ecumenico, si registra un fenomeno di disinteresse e di silenzio, che non si sa se attribuire ad una responsabile essenzialità o ad un mancato coraggio[68].

Al russo-ortodosso S. Bulgakov va riconosciuto il merito di aver gettato sul tappeto, in occasione della prima conferenza mondiale organizzata da *Faith and Order* a Losanna nel 1927, «non senza incontrare opposizioni, la questione mariana e a farla inserire nell'ordine del giorno della seconda Conferenza mondiale di Edimburgo nel 1937»[69]. Tale Conferenza conosce un dibattito vero e proprio e

[63] H. Roux, *Le protestantisme et la question mariale,* o.c., p. 90.

[64] *Ivi,* p. 91.

[65] *Ivi,* p. 92. Nella 2ª ed. del suo libro, Thurian aggiunge una pagina sull'Immacolata e sull'Assunta.

[66] *Ivi,* p. 92.

[67] *Ivi,* p. 90. Cfr. H. Küng, *Concile et retour à l'unité,* Paris, Cerf, 1962, pp. 115-116. La «riforma bilaterale» esige la correzione degli eccessi da parte dei cattolici e dei difetti circa l'interpretazione dei testi biblici su Maria da parte dei protestanti.

[68] B. Gherardini, *Maria e l'ecumenismo,* o.c., p. 241.

[69] H. M. Köster, *Mariologia nel XX secolo,* o.c., p. 143.

la redazione del testo conclusivo risente della presenza dei cristiani orientali:

«Il posto che compete alla Madre di Dio è stato considerato da questa Sezione e tutti sono d'accordo nell'affermare che questo posto deve essere grande nella stima di tutti i cristiani... Non bisogna dubitare che Dio le abbia concesso un onore che egli non ha mai dato a nessun essere umano e che non darà mai a nessun essere umano in avvenire; perciò coloro che credono questo da Dio non possono veramente rifiutare l'onore a Colei che egli ha così grandemente onorata»[70].

Dopo la seconda guerra mondiale, la seconda conferenza mondiale nota che

«si è considerato la via nella quale dovremmo comprendere le parole 'tutte le generazioni mi chiameranno beata'. Non si è raggiunto l'accordo e l'argomento richiede ulteriore studio»[71].

La pubblicazione *Ways of Worship* (1951) raccoglie, con il benestare dell'esecutivo della commissione teologica di *Faith and Order*, quattro studi dedicati alla «mariologia» da parte di C. Pepler (cattolico), V. Lossky (ortodosso), T. M. Parker (anglicano), M. Thurian (riformato)[72]. Ognuno espone la posizione della propria chiesa, ma non si giunge ad un dibattito che stabilisca i punti in comune e quelli controversi circa il rapporto delle confessioni cristiane con la Madre del Signore.

Nella Conferenza di Lund (Svezia) tenuta nel 1952, dopo la costituzione del Consiglio Mondiale delle Chiese (1948), fu presentata una famosa relazione marialogica di Max Thurian insistente sul «metodo del limite»[73]. Da allora fino al Concilio Vaticano II non si hanno prese di posizione ufficiali, ma non mancano studi marialogico-ecumenici e iniziative particolari come il manifesto dei teologi di Dresda pubblicato nel *Journal de la Grotte* di Lourdes (1962).

[70] *Foi et Constitution. Actes officielles de la deuxième Conférence universelle (Edimbourg, août 1937),* Paris, 1939, pp. 184 e 187.

[71] *Preface,* al cap. XVI: *Mariology,* in *Ways of Worship. The report of a Theological Commission of Faith and Order,* New York, Harper and Brothers Publishers, 1951, p. 256.

[72] *Ivi,* pp. 257-323.

[73] Cfr. B. Gherardini, *Maria e l'ecumenismo,* o.c., pp. 250 e 252.

A conclusione di questo giro di orizzonte sull'incontro del movimento ecumenico con quello mariano si possono avanzare due osservazioni:

1. Le critiche radicali dei teologi evangelici alla marialogia si sono rivelate benefiche, richiamando i cattolici a un più rigoroso senso critico e ad un confronto più autentico con la Parola di Dio. I trattati marialogici della vigilia del Concilio ecumenico Vaticano II ne hanno già tenuto conto in certa misura. Resta vero che

> «la messa in questione della mariologia - su alcuni suoi aspetti operata dal protestantesimo è un appello ad approfondire la nostra fede mediante una più riuscita comprensione del mistero di Maria *nel* Mistero di Cristo»[74].

2. L'interesse contemporaneo dei fratelli evangelici per la figura di Maria in una mutata atmosfera di dialogo fa sperare che la Vergine cessi di essere considerata come «la Madre che ci divide»[75] per rappresentare un punto di incontro, sulla base della Bibbia e della tradizione vivente delle Chiese, in vista dalla ricomposizione dell'unità cristiana. Ciò che per ora appare evidente è l'esigenza di sbarazzarsi del pregiudizio, tanto comune quanto pernicioso, che la marialogia sia la principale difficoltà o il capitale punto litigioso dell'ecumenismo. Infatti anche se la marialogia suscita serie difficoltà in quanto esprime chiaramente i principi teologici che separano fondamentalmente le due confessioni, la polemica del nostro secolo ha rivelato che

> «l'ostacolo principale ed essenziale all'unione della cristianità consiste nella concezione della redenzione e nella dottrina sul rapporto dell'uomo con Dio, nella quale si trova incluso il principio della 'sola Scriptura'»[76].

È dunque solo nel dialogo sulla Chiesa, sulla grazia, sull'antropologia e sul rapporto Scrittura-Tradizione, fede-religione, che va cercata innanzitutto la via per un'intesa marialogica: in una parola nella «questione assiale» del cristianesimo, ossia «quella dei rapporti dell'uomo con Dio»[77].

---

[74] M. J. Le Guillou, *Mariologie et Protestantisme,* o.c., p. 5.

[75] Cfr. T. Sartory, *Mut zur Katholicität,* Salzburg, 1962, pp.171-194.

[76] S. C. Napiórkowski, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?,* o.c., p. 53.

[77] H. Marrou, *Pour une juste perspective,* in *Les Quatre fleuves* 2 (1974), p. 97.

VII. Trattati della marialogia in trasformazione

I vari movimenti fin qui esaminati avranno un influsso determinante per l'elaborazione del cap. VIII della *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, promulgato il 21 novembre 1964. Prima ancora però essi sono confluiti in misura più o meno preponderante in alcuni trattati di marialogia, che presentano una impostazione nuova, differente dai manuali precedenti.

1. «Dogmatica cattolica» di M. Schmaus

Il teologo tedesco Michele Schmaus, che fin dal 1937 pubblicò la sua *Katholische Dogmatik* in cui la marialogia era inclusa nella cristologia, compose nel 1955 un volume marialogico a sé stante conclusivo di tutta la teologia[1]. Pur distanziandosi dalla «teologia kerigmatica»[2], Schmaus ne assume le esigenze vitali assegnando alla scienza teologica il duplice compito di approfondire scientificamente il mistero divino gratuitamente rivelatoci e di servire allo sviluppo del regno di Dio e all'acquisto della nostra salvezza, rispondendo alle necessità dello spirito umano e ai problemi del nostro tempo[3].

L'impostazione della marialogia di Schmaus risulta fin dalle prime pagine del suo trattato, quando determina «la posizione della mariologia nella teologia». In accordo con la linea suareziana, Schmaus propone la marialogia come «continuazione della cristologia» o «cristologia sviluppata», poiché «Maria fa parte della storia della salvezza a motivo di Cristo»[4]. Ma siccome Cristo e Maria non possono identificarsi, «la mariologia non è soltanto un aspetto od una sfumatura della cristologia, ma costituisce qualcosa di nuovo, che va oltre la cristologia, al pari della ecclesiologia, della sacramentaria o della dottrina della grazia»[5]. Schmaus tuttavia si stacca da Suarez, affermando che

---

[1] M. Schmaus, *Katholische Dogmatik,* Band V, *Mariologie,* München, Verlag M. Hüber, 1955 (Trad. ital. *Dogmatica cattolica.* t. II, *Dio Redentore. La Madre del Redentore,* Torino, Marietti, 1961, pp. 325-670).

[2] M. Schmaus, *Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung?,* in *Die Seelsorge* 16 (1938) pp. 1-12.

[3] *Dogmatica cattolica,* t. I. pp. 47-49.

[4] *Dogmatica cattolica,* t. II, pp. 329-330.

[5] *Ivi,* p. 330.

«la mariologia non ha soltanto valore cristologico, ma anche ecclesiologico... La Chiesa, corpo di Cristo, si presenta in Maria come in una immagine speculare... Maria, secondo la dottrina dei Padri della Chiesa è il tipo, la rappresentante della Chiesa creata da Cristo. Questa si può vedere in certo modo compendiata in Maria come in una immagine»[6].

Infine, a differenza dei precedenti manuali, quello di Schmaus rileva l'importanza della marialogia per l'antropologia teologica:

«Maria... è pure l'immagine dell'uomo redento da Cristo. In essa si può riconoscere la trasformazione che avviene nell'uomo salvato da Cristo e vivente nella Chiesa... In Maria appare in chiara luce la grandezza e la dignità dell'uomo redento, sia nel suo stadio iniziale, che appartiene alla storia, sia nello stadio finale al di là della storia»[7].

Poiché nella marialogia concorrono le linee cristologiche, ecclesiologiche, antropologiche ed escatologiche, «essa si rivela quale punto di inserzione o di incrocio dei più importanti enunciati teologici». Non meraviglia quindi il valore decisivo della marialogia nel colloquio ecumenico tra protestanti e cattolici; in essa infatti «il problema del rapporto tra attività divina ed umana, della natura e del significato della giustificazione e della santificazione, dello stato dell'uomo perfetto, acquista forma visibile»[8]. Indubbiamente siamo ancora lontani da un vero ecumenismo in clima di distensione e di amore nella comune purificazione e ricerca di Cristo: Schmaus rimane tributario della mentalità di controversia e parla con l'*Humani generis* (1950) del «felice ritorno nel seno della Chiesa dei dissidenti e degli erranti»[9].

Tuttavia Schmaus si distacca dai manuali in uso perché introduce il riferimento ai problemi esistenziali dell'uomo. La marialogia — pensa Schmaus — passa oggi in primo piano non solo per motivi teologici ed ecumenici, ma anche perché risponde alla situazione del nostro tempo. Oggi l'uomo vive nell'incertezza,

« si sente minacciato da tutte le parti e vede minacciato il senso della sua vita. La figura di Maria... gli fa vedere il significato dell'esistenza come stabilito addirittura da Cristo... L'uomo, non più sicuro di sé, abbisogna di una figura umana, nella quale possa scorgere in modo attendibile l'effetto della sua fede in Cristo, e possa riconoscere il senso ultimo stabilito da Cristo, della vita»[10].

[6] *Ivi*, p. 331.
[7] *Ivi*, p. 331.
[8] *Ivi*, p. 332.
[9] *Ivi*, p. 333.
[10] *Ivi*, pp. 333-334.

Inoltre «mentre fino a poco tempo fa la storia era considerata soprattutto opera dell'uomo, oggi la funzione che spetta alla donna per la storia e per la vita della Chiesa... è diventata sempre più cosciente». Questo fenomeno induce la comunità dei cristiani a rivolgersi a Maria, come alla «donna che sta alla svolta decisiva nella storia della salvezza»[11].

Nella trattazione delle singole verità mariane, Schmaus segue lo schema tradizionale: sacra Scrittura, dottrina dei Padri, ragione teologica; ma il modo di procedere è più pastorale, esistenziale, aperto al confronto col pensiero moderno. Particolare rilievo assumono i temi della fede di Maria e della tipologia ecclesiale. Al seguito di Guardini e Gächter, anche Schmaus dedica parecchie pagine alla fede di Maria:

«La Scrittura, così avara nel parlare di Lei, ha tutta l'apparenza di farsi premura di raccontarci proprio quei fatti in cui la sua fede si leva vittoriosa dall'oscurità... Così ella arrischiò tutta la sua esistenza sulle parole dettele nell'annuncio della maternità... Nella fede Maria ha percorso la via dolorosa... Abbracciando profondamente nella fede la volontà di Dio... ella è più vicina a Cristo di quanto sia mai possibile mediante la più intima unione fisica. Sotto la Croce ella divenne in massimo grado la discepola del suo Figlio. Si realizzò allora per lei la beatitudine, che Cristo tributa a quelli che credono»[12].

Considerando poi l'importanza di Maria per la comunità, Schmaus tratta di due aspetti: «In primo luogo ella è l'inizio della Chiesa e poi ne è l'immagine ed il compendio»[13]. Maria è «sia la cellula germinale che la pienezza della nuova umanità, perché in essa è già giunto a perfezione ciò a cui tende il popolo di Dio con lento e faticoso pellegrinaggio»[14]. La marialogia di Schmaus è un esempio tipico dell'evoluzione del trattato marialogico, che unisce il riferimento cristologico classico alla prospettiva ecclesiale e li apre alla dimensione antropologica.

2. «Compendio di teologia mariana» di R. Laurentin

Un modo ancora più originale di impostazione del trattato di marialogia è offerto nel 1953 da R. Laurentin con il suo *Court traité de*

[11] *Ivi*, p. 333.
[12] *Ivi*, pp. 482-486.
[13] *Ivi*, p. 513.
[14] *Ivi*, p. 542.

théologie mariale[15]. Fin dall'introduzione generale, egli capta la problematica latente o espressa suscitata dalla definizione del dogma dell'Assunzione presso le confessioni protestanti o in alcuni ambienti cattolici:

> «Poiché la fede ha Dio per oggetto... perché quel posto fatto nel dogma ad una semplice creatura? Dato il 'silenzio della Scrittura' al suo riguardo come ha potuto essa prendere un simile posto? In quale misura lo straordinario sviluppo della dottrina mariana ha la sua sorgente nella Rivelazione o nei subcoscienti rivelatici dalla psicanalisi? Nello slancio che porta l'anima verso Maria, quale è la parte del sentimento e quale della fede? Se si eliminano le pie invenzioni e altre scorie così diffuse in una certa letteratura di devozione, che cosa rimane del mistero di Maria?»[16].

Di fronte alla «questione mariana»[17], Laurentin rifiuta di dare una risposta ai suoi vari aspetti e intende aiutare ad acquisire «una veduta d'insieme», partendo dalla quale vengano risolti i problemi particolari, «come con la pianta di una città ognuno trova il suo itinerario»[18].

L'elemento nuovo e caratterizzante del trattato di Laurentin, che lo distingue dai suoi predecessori, è l'importanza attribuita al fattore «tempo»: la legge della durata e del progresso è essenziale alla comprensione dello sviluppo della dottrina mariana della Chiesa come già della vicenda storica della Vergine:

> «Il mistero di Maria non ha la logica di un teorema, ma quella di un libero destino, abbandonato agli orientamenti talvolta sconcertanti dello Spirito»[19].

Senza condannare ogni sintesi mariana di tipo deduttivo, Laurentin ne scopre i rischi e opta per l'ordine cronologico dello sviluppo[20]. Infatti partire dal pensiero di Dio per discernere il principio fondamentale, da cui si dedurrebbero tutti i privilegi di Maria,

---

[15] Già pubblicato sostanzialmente nell'opera collettiva *Initiation Théologique* (t. IV, Paris, Cerf, 1953), il *Court traité* fu tradotto in inglese, italiano e tedesco; nella V edizione, rifusa secondo il Concilio, il titolo fu mutato dall'autore in *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris, Lethielleux, 1968 (trad. ital. *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma, Ed. Paoline, 1970, p. 436).

[16] R. Laurentin, *Compendio di mariologia*, Roma, Ed. Paoline, 1956, p. 11.

[17] *Ivi*, p. 15.

[18] *Ivi*, p. 11.

[19] *Ivi*, p. 12.

[20] *Ivi*, pp. 119, nota 2.

«risponde al nostro bisogno di unità e di semplicità, meglio ancora, al lodevole desiderio di comunicare il più altamente possibile con i disegni di Dio» ma questo metodo, per quanto seducente, è ambizioso perché «rischia di impoverire il disegno di Dio» e di attribuire la logica umana al proposito divino, la cui logica «sorpassa la nostra e ci sorprende in più di una circostanza»[21]. Inoltre, deducendo i privilegi mariani in modo troppo rigoroso, si rischierebbe di velare la meravigliosa libertà con la quale Maria rispose alla grazia divina ad ogni istante della sua vita. Come minimo si dissolverebbe la prospettiva personalistica così importante allorché si tratta di Maria. Si riassorbirebbe la sua persona in una personificazione astratta: la maternità in sé, il

> «consortium Christi Redemptoris, l'essenza del mistero della Chiesa (das Wesengeheimnis der Kirche), la femminilità trascendente... Si ridurrebbe alla deduzione logica di un'essenza, lo zampillare della più concreta delle esistenze»[22].

Adottando il metodo cronologico, Laurentin recupera il rapporto con la storia della salvezza e vi inserisce Maria distinguendo sei tappe che vanno dalle «preparazioni dell'Antico Testamento alla Parusia dove la Chiesa la raggiunge nella sua glorificazione integrale»[23]. In tal modo Maria rimane inscindibilmente legata al Cristo, in quanto madre che lo introduce nella stirpe umana e ne è associata all'opera redentiva, e alla Chiesa di cui ella anticipa il destino, come primo membro che realizza nel modo più perfetto l'essenza profonda e inalienabile di essa, cioè la comunione con Cristo[24]. Nello svolgimento delle fasi del destino di Maria, Laurentin non manca di approfondire il momento fondamentale costituito dalla sua maternità divina, che è storicamente santa, trasformante, verginale, sociale e soteriologica[25]. Così pure egli studia l'associazione di Maria al sacrificio redentore, avendo cura di salvare la trascendenza del Cristo e la condizione di Maria prima redenta[26].

Molto interessante è la descrizione dello sviluppo della dottrina mariana nella Chiesa, che Laurentin paragona ad una «crescita ritmata» come quella di una marea che sale e si calma, per portare sempre

---

[21] *Ivi*, p. 117-118.

[22] *Ivi*, pp. 118-119.

[23] *Ivi*, p. 120.

[24] *Ivi*, pp. 187, 191-192.

[25] *Ivi*, pp. 133-162.

[26] *Ivi*, pp. 163-168, specie 166-167.

più lontano il suo slancio[27]. Riassumendo i dati della rivelazione biblica su Maria, in base agli studi di esegeti cattolici e protestanti e alle proprie intuizioni che riprenderà e svilupperà in altri saggi[28], l'autore dissipa lo «slogan tenace e malefico» del silenzio della Scrittura sulla Vergine, che fu il pretesto per i fratelli della Riforma di rinunciare a ogni marialogia e per i cattolici di sviluppare una marialogia parascritturistica[29]. Bisogna riconoscere che nel NT la madre di Gesù «occupa un posto materialmente poco importante ma profondamente significativo»[30].

Alla luce della storia è possibile comprendere l'innegabile progresso nella conoscenza di Maria da parte della Chiesa. Se non sono da tacere errori accidentali in alcune correnti e periodi di decadenza, legati al fluire del tempo e al lavoro dell'intelligenza, «la fede della Chiesa rimane nella sua vivente integrità, imperturbabilmente celebrata nella liturgia». In questo laborioso sviluppo ha svolto un compito indispensabile il Magistero, assistito dallo Spirito, che lentamente, pazientemente, con un'efficace discrezione fermò o lasciò morire da se stesse le iniziative infelici, incoraggiò e finalmente consacrò ciò che era esplicitazione autentica della Rivelazione. In particolare, i due dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta «non sono il frutto di un nuovo messaggio di Dio», ma il sigillo a due intuizioni della Chiesa relative al principio e alla fine della missione di Maria, che si chiarirono progressivamente approfondendo i rapporti della Vergine con Cristo e con la Chiesa e afferrando l'intersecamento delle verità contenute nella Rivelazione[31].

Il trattato di Laurentin, chiaro, attento, vivace, ha contribuito efficacemente a dare alla marialogia un carattere meno astratto, più concreto, storico, personalistico. Tuttavia non ha inserito decisamente Maria nel mistero della Chiesa: «Maria non si trova dunque né sul piano di Cristo né sul nostro, ma su un piano intermedio»[32]. Esso non risponde perciò alle esigenze ecumeniche avanzate da H. Asmussen[33] e rimane un ammirevole esempio di una marialogia aperta.

[27] *Ivi*, p. 15.

[28] R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc* 1-2, Paris, Gabalda, pp. 232; *Jésus et le temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc* 2, 48. 50, Paris, Gabalda, 1966, pp. 278.

[29] R. LAURENTIN, *Compendio di mariologia*, o.c., p. 46.

[30] *Ivi*, p. 19.

[31] *Ivi*, p. 113.

[32] *Ivi*, p. 167.

[33] Cfr. *supra*, cap. II/VI, nota 55.

3. «Maria madre della redenzione» di E. Schillebeeckx

Se dall'area tedesca e francese passiamo a quella olandese, troviamo il libro di E. Schillebeeckx, *Maria Madre della Redenzione*[34], una piccola marialogia scritta in occasione dell'anno mariano 1954. Coerentemente con la sua impostazione teologica il domenicano olandese applica alla marialogia le categorie di economia della salvezza, sacramentalità e personalismo.

A. Alla teologia che procede in maniera astratta e metafisica, Schillebeeckx oppone la teologia *«economica»*, che procede «in maniera concreta appoggiandosi sulla storia della salvezza»[35]:

> «La Rivelazione non è soltanto la comunicazione orale d'una coscienza soprannaturale tramite i profeti e Gesù Cristo; è più fondamentalmente la realizzazione storica di una iniziativa divina e transtorica all'interno della struttura della storia umana, di cui, per altro, solo la Parola di Dio svela il significato»[36].

Se Cristo è il centro della storia della salvezza, in quanto Dio vive, agisce e si rivela in lui in una forma veramente umana e storica, il personaggio principale dopo di lui è la Vergine di Nazareth, la cui vita rivela l'azione redentrice trascendente di Dio:

> «Il mistero mariano comporta dunque due dimensioni: una dimensione *storico-umana* che ci permette di considerarlo sul modesto piano d'una donna del popolo, dalla pietà semplice, tutta impregnata delle idee ebraiche dell'Antico Testamento... Questa storia è contemporaneamente *rivelazione*. È l'aspetto tangibile, visibile, storico d'una dimensione *soprastorica* che riguarda la salvezza di tutti gli uomini»[37].

Perciò nella vita di Maria non interessa tanto il lato episodico, quanto i *«kairòi* mariani, cioè gli atti umani storici di Maria veramente decisivi»[38] e il loro significato salvifico soprastorico. Esaminando il «posto di Maria nell'economia storica della salvezza»[39], Schillebeeckx si preoccupa di unire le due prospettive che fanno di Maria il prototipo dei redenti e la madre della redenzione: la sua col-

[34] E. SCHILLEBEECKX, *Maria Madre della Redenzione*, Catania, Ed. Paoline, 1965, p. 180.

[35] E. SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques, I: Révélation et théologie, Bruxelles*, 1965, p. 330.

[36] *Ivi*, pp. 334-335.

[37] *Maria Madre della Redenzione*, o.c., p. 14.

[38] *Ivi*, p. 15.

[39] È il titolo del capitolo II, *ivi, p. 42.*

laborazione all'incarnazione redentrice «si situa unicamente sul piano d'una recettività attiva»[40]. Riassumendo le sue riflessioni precedenti, Schillebeeckx costata il triplice ruolo di Maria nell'opera della salvezza:

> « 1. Anzitutto ella ha testimoniato il Cristo nel ricevere il più alto grado della redenzione, giacché Gesù era il frutto del suo concepimento corporeo-spirituale; lo ha fatto in un totale abbandono alla volontà del Padre che le si manifestava, quando ella non ne conosceva ancora tutta la portata, e vi si è liberamente e amorosamente conformata nel corso di tutta quanta la sua esistenza;
>
> 2. Parallelamente allo svolgimento storico del mistero di Cristo, ella diventa sempre più consapevole del proprio ruolo materno verso di noi, ed è sul Calvario e nella Pentecoste che la sua maternità spirituale, in quanto realtà psicologica, raggiunge la sua pienezza;
>
> 3. Ora ella vive gloriosa in cielo, pienamente consapevole del suo ruolo materno nell'opera della salvezza, attiva nel suo glorioso e trionfale dono d'amore ed eternamente recettiva, sempre unita col cuore e con la volontà alla volontà salvifica dell'unico Salvatore, il Cristo glorioso»[41].

Fondando la partecipazione di Maria alla redenzione sul suo «ruolo essenzialmente recettivo»[42], Schillebeeckx si stacca da quei teologi che fanno di Maria «una vera e propria compagna di Dio» misconoscendo l'unica mediazione di Cristo[43]. Non è lecito «attribuirle un ruolo propriamente redentore neanche aggiungendo questa restrizione: ma in modo subordinato in rapporto al Cristo», poiché Maria «è colei che riceve, la riscattata universale, e proprio in quanto tale è la nostra corredentrice»[44]. La dipendenza da Cristo e da Maria nella vita cristiana si situa «su due piani assolutamente differenti»[45].

B. Nel pensiero marialogico di Schillebeeckx ritroviamo, in secondo luogo, l'applicazione della *sacramentalità* che caratterizza la Rivelazione. Il dono della salvezza, infatti, rivolgendosi all'uomo in quanto spirito incarnato, ha carattere essenzialmente sacramentale,

[40] *Ivi*, p. 89.
[41] *Ivi*, pp. 102-103.
[42] *Ivi*, p. 99.
[43] *Ivi*, pp. 98-99.
[44] *Ivi*, pp. 83 e 96.
[45] *Ivi*, p. 97.

cioè si presenta in forma esteriormente afferrabile nella sua visibilità storica.

> «L'uomo Gesù, manifestazione terrestre personale della grazia redentiva divina, è il sacramento, il sacramento primordiale perché quest'uomo, figlio di Dio, è voluto dal Padre come l'unica via d'accesso alla realtà della salvezza»[46].

Nella Chiesa, comunità visibile della grazia e segno elevato tra le nazioni, anche Maria ha un carattere sacramentale, che ha per radice ultima la sua maternità divina.

Innanzitutto Maria è un sacramento perché rivela un aspetto insostituibile dell'economia della grazia già preannunciata dai profeti (Ger 31,3; Os 11, 1-4; Is 49, 15-16):

> «Maria manifesta, della redenzione stessa del Cristo, qualcosa che nell'atto redentore compiuto da quest'ultimo non appare né in quanto tale può apparire: la tenerezza materna»[47].

Ella rivela altresì ed anticipa la struttura sacramentale della salvezza:

> «Come noi ci appropriamo soggettivamente del dono oggettivo del Salvatore mediante la nostra fede vivente, esteriorizzata nell'accettazione corporea dei diversi sacramenti - *per fidem et sacramenta fidei*, - così Maria vien riscattata per mezzo della sua fede esteriorizzata nell'accettazione corporea del sacramento originario: la santa umanità del Cristo Gesù»[48].

Si nota dunque un'analogia tra il cristiano e Maria nel processo di crescita e di appropriazione personale della salvezza: come il bambino ricevendo il Battesimo:

> «'è oggettivamente salvo, ma soltanto a poco a poco prenderà coscienza del suo stato interiore... appropriandosi così gradualmente della grazia redentrice', così Maria 'già realmente riscattata fin dal primo istante della sua esistenza', si appropria sempre più della sua 'eccezionale redenzione oggettiva' attraverso tutta la sua vita cosciente, vissuta nella fede, nella speranza e perfetta carità»[49].

In tal senso Schillebeeckx può affermare che

> «tutta la sacramentalità della Chiesa... è prefigurata nella vita di Maria. Ella ha ricevuto nella fede non un certo sacramento particolare, ma il sacramento primordiale in persona, Nostro Signore Gesù Cristo».

[46] E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma, Ed. Paoline, 1962, pp. 30-31.
[47] *Maria Madre della Redenzione*, o.c., p. 113.
[48] *Ivi*, p. 77.
[49] *Ivi*, p. 61.

Tuttavia, in conseguenza del suo ruolo esclusivamente materno e non gerarchico, la Vergine non ha «un posto nella struttura sacramentale della Chiesa»[50] pur esercitando un'universale mediazione materna di salvezza: Maria «è al di fuori della *tecnica* dei sacramenti, ma non della *vita* sacramentale»[51].

C. Infine, nella marialogia di Schillebeeckx si ha l'eco della *filosofia personalistica ed esistenzialistica* assimilata a Parigi al contatto con Le Senne, Lavelle ed altri autori[52]. Il teologo non affronta l'argomento mariano come se si trattasse di una dottrina astratta, ma si mette in atteggiamento interpersonale di rispetto e di preghiera:

> «Studiare *una persona vivente* non è una cosa di per sé molto simpatica. Non si analizza una persona con cui si hanno intimi rapporti di amicizia. Ma Dio, il Cristo e Maria hanno diritto all'omaggio della nostra intelligenza, del nostro pensiero orante»[53].

La persona vivente oggi è vista più che nel passato non «come una realtà bella e fatta, ma un dovere, un compito da realizzare»[54]. L'immagine evangelica della Madre di Dio documenta, sia pure fuggevolmente, il continuo progresso nella fede attraverso un passaggio graduale dalla mentalità ebraica a quella cristiana[55]. Applicando la tesi principale della sua gnoseologia, cioè «la distinzione fra conoscenza preconcettuale e concettuale della realtà»[56], Schillebeeckx afferma:

> «Quest'evoluzione della fede di Maria non va... dall'ignoranza positiva alla conoscenza precisa, bensì da una consapevolezza reale, ma confusa e non espressa, a una presa di coscienza manifesta. È un passaggio da *coscienza a scienza* come quello che troviamo... nel processo dottrinale della Chiesa: un dogma prima vive nel cuore dei fedeli, poi emerge alla loro intelligenza che cerca di formularlo in maniera organica, infine viene definito dal magistero»[57].

Questo itinerario di fede si svolge per Maria al contatto con l'umanità del Cristo e conosce difficoltà, apparenti contraddizioni e dolori: ella «resta sottoposta alla legge normale di ogni vita cristiana sulla terra» ed è «un eminente esempio per noi»[58]:

> «Quella di Nazareth è la casa dei credenti che lottano ed affrontano coraggiosamente le difficoltà della vita con totale abbandono alla Provvidenza... Questa vita non ha nulla a che vedere con le fiabe... Maria in questo caso, non sarebbe affatto un esempio che ci incoraggi, ma solo una bevanda inebriante che al risveglio lascia disillusione e tristezza. La sua vita, invece, era del tutto simile alla nostra, fatta di tanti piccoli guai, delle mille difficoltà e asperità che riempiono la vita sociale dell'uomo»[59].

Anche il culto mariano è presentato da Schillebeeckx come atteggiamento religioso, proveniente dalla carità che unisce i santi in comunione, di fronte al valore della persona di Maria «splendore del Cristo, perché svolge un ruolo assolutamente insostituibile nell'economia salvifica»[60]. Bisogna evitare ogni zelo intempestivo riguardo a forme particolari di devozione a Maria, così pure la «mariolatria» intesa come «quella devozione mariana che mette in sordina il culto del Cristo» e le devozioni che trascurano l'immediato rapporto con Cristo o implicano una sostituzione di Maria al nostro impegno personale[61]. Anche le manifestazioni periferiche del culto popolare e le apparizioni devono «essere sottoposte al controllo del dogma»[62]. Tuttavia fare a meno della Vergine nella vita cristiana è impossibile «senza recar torto all'invito divino, senza derogare all'ordine cristiano e senza trascurare le tenere attenzioni di Dio»[63].

La marialogia di Schillebeeckx rappresenta un ottimo esempio di divulgazione scientifica del pensiero teologico pre-conciliare su Maria: esso supera l'impostazione manualistica astratta e presenta la persona concreta della Vergine in vista di un incontro personale con lei. Tuttavia l'influsso ecumenico è minimo, in quanto vengono sottolineate solo le differenze confessionali; l'attenzione alla liturgia è assente, l'inserzione di Maria nella Chiesa è ambigua, poiché ella non è posta né sul piano di Cristo né su quello dei riscattati[64].

Schmaus e Laurentin, Schillebeeckx rappresentano la punta dei marialogi che preparano la posizione del Concilio e aprono la strada ad ulteriori traguardi.

---

[50] *Ivi*, p. 129.

[51] *Ivi*, p. 130.

[52] Cfr. P. Bourgy, *Edward Schillebeeckx*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. IV, o.c., pp. 248-249.

[53] *Maria Madre della Redenzione*, o.c., p. 27.

[54] *Révelation et théologie*, o.c., pp. 359-360.

[55] *Maria Madre della Redenzione*, o.c., pp. 17-34.

[56] B. Mondin, *I grandi teologi del ventesimo secolo*, t. 1, o.c., p. 310.

[57] *Maria Madre della Redenzione*, o.c., p. 27

[58] *Ivi*, pp. 30-31.

[59] *Ivi*, p. 33-34.

[60] *ivi*, p. 140.

[61] *Ivi*, p. 143-145.

[62] *Ivi*, p. 149.

[63] *Ivi*, p. 141.

[64] *Ivi*, p. 88-89.

Capitolo III

LA SINTESI DEL CONCILIO VATICANO II (1964) MARIA NEL MISTERO DI CRISTO E DELLA CHIESA

Il Concilio Vaticano II costituisce anche per la marialogia l'avvenimento più importante del nostro secolo. Esso infatti è il punto di arrivo del lavoro marialogico pre-conciliare e insieme punto di partenza per una nuova impostazione del discorso su Maria.

I. L'opzione del Concilio: Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa

Considerando il laborioso cammino del capitolo VIII della *Lumen gentium*[1] promulgato il 21 novembre 1964, ci pare di ravvisare in esso la microstoria della marialogia del XX secolo: i quattro anni di elaborazione del testo mariano riproducono lo sviluppo del pensiero marialogico operatosi nel quarantennio 1920-1960, quando si è alternata la prospettiva cristologica dei manuali con quella ecclesiologica proposta dai movimenti rinnovatori.

1. Discussione conciliare

In realtà il primo schema mariano, distribuito ai padri conciliari il 23 novembre 1962, risentiva troppo dell'impostazione manualistica[2]. Esso presentava una marialogia magisteriale, in quanto mutuava espressamente tutte le espressioni dai documenti pontifici[3] (testo e note si richiamano 117 volte ai papi, contro 57 citazioni della Scrittura e 30 dei Padri); inoltre aveva un carattere apologetico e polemico, intendendo dissipare gli errori circa Maria[4]; infine sottolineava la prospettiva cristotipica insistendo sui privilegi di Maria e sulla sua unione con Cristo[5].

Lo schema subisce parecchie critiche, in particolare da 13 vescovi francesi, i quali lo respingono perché lo ritengono inficiato di giuridismo, razionalismo, latinismo e occidentalismo. Altri rivelano vari difetti: è troppo dogmatico e apologetico, non sufficientemente pastorale, cristologico, teocentrico, biblico, ecclesiologico, ecumenico[6]. Soprattutto affiora la tendenza ad inserire lo schema mariano nella Costituzione sulla Chiesa[7]; la proposta prende consistenza con gli interventi dei cardinali Frings e Silva Henriquez, rispettivamente a nome dei padri tedeschi e scandinavi e latinoamericani, e dell'arcivescovo Garrone a nome dei vescovi francesi (30 settembre e 1 ottobre 1963). Bisognerà tuttavia attendere fino al 29 ottobre 1963 perché la votazione decida di stretta misura (1.114 voti contro 1.074) l'inclusione dello schema mariano in quello sulla Chiesa. Questa votazione, senza dubbio un «fatto notevole per la teologia mariana»[8], è stata preceduta dalla presentazione delle due opposte correnti da parte dei cardinali Santos e König[9].

La relazione del card. Santos proponeva uno schema a parte per sottolineare la preminenza e dignità di Maria nei confronti della Chiesa, come pure il legame della marialogia con la cristologia: ridurre la trattazione mariana ad un semplice capitolo del *De Ecclesia* sarebbe stato «meno onorifico verso la B.V. Maria»[10].

Il card. König invece avanzò ragioni teologiche, storiche, pastorali ed ecumeniche, per dimostrare la convenienza dell'integrazione dello schema mariano in quello sulla Chiesa: si eviterebbe tra l'altro il pericolo di separare la marialogia dalla teologia e la devozione mariana dal mistero di Cristo e della Chiesa, si ricupererebbe alla maria-

---

[1] Cfr. G. M. Besutti, *Lo schema mariano del Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma, Marianum-Desclée, 1966, p. 286; R. Laurentin, *La Madonna del Vaticano II*, Sotto il Monte, Centro Studi ecumenici Giovanni XXIII, 1965, pp. 15-98; G. Baraúna, *La SS. Vergine al servizio dell'economia della salvezza*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze,Vallecchi, 1965, pp. 1137-1155; G. Philips, *La Vierge au II Concile du Vatican et l'avenir de la Mariologie*, in *Maria* (Du Manoir), t. VIII, Paris, Beauchesne, 1971, pp. 41-48.

[2] Il testo integrale è riportato in G. Besutti, *Lo schema mariano...*, o.c., pp. 23-41.

[3] «Nulla prorsus est sententia in 'Schemate' quae non fuerit a Summis Pontificibus prolata» (*Praenotanda*, IV, *ivi* p. 40).

[4] «Varii errores qui hodie circa beatissimam Virginem sparguntur reiecti sunt» (*ivi* p. 40; cfr. pure lo schema, nn. 1, 2, 3, 6).

[5] I titoli dei paragrafi 1, 3 e 4 sono i seguenti: «De arcta necessitudine inter Christum et Mariam iuxta Dei beneplacitum; De titulis quibus consociatio Beatae Virginis Mariae cum Cristo in oeconomia nostrae salutis exprimi solet; De singularibus privilegiis Dei hominumque Matris» (*ivi*, pp. 23, 28, 32).

[6] Cfr. G. Besutti, *Lo schema mariano...*, o.c., p. 46, 51-52

[7] *Ivi*, p. 45-51.

[8] G. Baraúna, *La SS. Vergine al servizio dell'economia della salvezza*, a.c., p. 1198.

[9] Cfr. le due relazioni in G. Besutti, *Lo schema mariano...*, o.c., pp. 86-92.

[10] *Ivi*, pp. 86 e 88.

logia la sua vera proporzione, si coglierebbe meglio il senso ecclesiologico dei privilegi mariani[11].

Intanto nei giorni 24-28 ottobre si svolse una grande attività dei padri e teologi, che moltiplicarono conferenze, opuscoli, voti, volantini, riscaldando l'atmosfera con toni polemici. La votazione del 29 ottobre avvenne in un clima denso di emozione: tanti padri credevano che l'inclusione dello schema mariano in quello *De Ecclesia* fosse una diminuzione della gloria di Maria e il moderatore di turno, il card. Agagianian, si è creduto obbligato a dichiarare che si trattava di una questione di procedura e non di diminuire la dignità di Maria[12]. Secondo l'osservazione di H. Mühlen, «sarebbero necessarie delle ricerche di psicologia del profondo e di psicologia di massa per scoprire il ruolo che giocarono le tendenze inconscie e non confessate»[13]. Comunque la decisione conciliare, sia pure con l'esigua maggioranza di 17 voti, rappresenta una svolta importante per la marialogia, perché determina la fine di un discorso mariano separato e indica l'ecclesiologia come necessario presupposto della marialogia.

2. Nuova impostazione

Si dovette quindi procedere ad un nuovo schema, che tenesse conto delle due correnti, in modo che esso «accontentasse possibilmente tutti o quasi tutti»[14]. Ne furono incaricati P. Balic e Mons. Philips, che stesero nel febbraio 1964, dopo lungo lavoro e cinque redazioni, il testo «*De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*», sostanzialmente il medesimo che verrà promulgato il 21 novembre 1964.

Il capitolo VIII della *Lumen Gentium*, dopo le numerose modifiche apportate dai padri, risulta assai diverso dallo schema primitivo perché più biblico, ecumenico, ecclesiologico.

La prima inversione di rotta si ha nel carattere biblico del testo:

> «Le dichiarazioni papali hanno lasciato posto alla prospettiva biblica. Delle 117 citazioni dei documenti pontifici, cui facevano riferimento il testo e le note dello schema primitivo, non ne restano che 14, nella versione definitiva del capitolo»[15].

[11] *Ivi*, pp. 89-92.

[12] *Ivi*, p. 95.

[13] H. Mühlen, *Una mystica persona*, Roma, Città Nuova, 1968, p. 565.

[14] Relazione di Mons. Roy, in G. Besutti, *Lo schema mariano...*, o.c., p. 102.

[15] S. Napiórkowski, *La situazione della mariologia*, in *Concilium* 3 (1967) 9, p. 132.

Il Concilio raggiunge così la finalità del movimento biblico, che consisteva nel valorizzare la Scrittura in se stessa, senza strumentalizzarla per provare delle tesi. Questo atteggiamento ha portato all'utilizzazione dei passi scritturistici mariani, compresi quelli restrittivi o considerati anti-marialogici, mai citati dalle encicliche papali[16]: la figura di Maria non perde la sua grandezza, ma assume la dimensione concreta di pellegrina nella fede e di discepola di Cristo.

Molto suggestiva è la prima parte del capitolo VIII (nn. 55-59), che descrive la funzione di Maria nella storia della salvezza sulla scorta delle parole della Scrittura con aggiunte interpretative ridotte al minimo: in tal modo la Bibbia è posta alla base di ogni discorso teologico su Maria. Ciò non ha impedito di inserire nel capitolo mariano due aspetti nei quali converge sempre più l'esegesi cattolica e protestante: Maria povera di Jahvè e Figlia di Sion (LG 55).

Un secondo cambiamento operato dal Concilio è la sensibilizzazione ecumenica.

Già nel primo testo mariano si erano eliminate alcune espressioni dei papi, come «corredentrice del genere umano, riparatrice di tutto il mondo», perché difficilmente comprensibili ai fratelli separati[17]. Nel testo definitivo non solo si esorta ad evitare parole e fatti capaci di indurre in errore «i fratelli separati» (LG 67), ma se ne offre un esempio circa la questione della mediazione. Nell'iter conciliare si nota una impostazione gradualmente restrittiva al proposito: nella fase preparatoria 300 padri desideravano la proclamazione del dogma della mediazione; nel testo autonomo del 1962 Maria è chiamata «omnium gratiarum Mediatrix»; nel testo della sottocommissione del 1964 la mediazione di Maria precede l'affermazione dell'unico Mediatore; nel testo definitivo la parola «mediatrice» non ha rilevanza, ma vien posta insieme ad altri titoli (LG 62), inoltre viene sostituita normalmente con i termini di «maternità nell'economia della grazia» (LG 62) o di «salutare influsso» o «funzione materna» (LG 60) oppure è spiegata con una serie di riserve che rivendicano l'unica mediazione di Cristo (LG 62). In tal modo si intendeva togliere il motivo di urto con i fratelli evangelici, che con la Scrittura riservano a Cristo il titolo di mediatore.

Infine il capitolo VIII si è mosso verso l'impostazione ecclesiologica riconoscendo in Maria il tipo della Chiesa e il suo modello di santità (LG 63-65). Tuttavia esso risente del compromesso tra le due

[16] Cfr. H. Mühlen, *Una mystica persona*, o.c., p. 562.

[17] *Praenotanda*, IV, 3a, in G. Besutti, *Lo schema mariano...*, o.c., p. 41.

tendenze cristotipica ed ecclesiotipica[18] presenti in Concilio, tanto che da qualcuno è stato facile «scoprire da un lato i testi biblici scelti da Mons. Philips, dall'altro i testi scolastici dovuti al P. Balic»[19].

Sarebbe stato più logico seguire il desiderio del card. Bea, che si aspettava che tutto il capitolo fosse impostato «direttamente e formalmente» su Maria nella sua relazione con la Chiesa[20].

Nonostante le tracce visibili delle due concezioni marialogiche, il capitolo VIII inserisce Maria nella Chiesa a titolo di membro, tipo e madre, «evitando l'impressione che Maria costituisca un pezzo separato ed isolato nel divino concerto della creazione e della grazia»[21]. Al di là dell'auspicabile omogeneità e coerenza con la Costituzione sulla Chiesa, il capitolo VIII riprende e salda nel contesto di storia della salvezza il lavoro marialogico dei manualisti, centrato sulla cristologia, e quello dei movimenti rinnovatori, orientati verso il mistero della Chiesa.

II. Commenti al Capitolo VIII della «Lumen Gentium»

Nell'immediato dopoconcilio, alcuni studiosi cattolici si sono preoccupati di approfondire le prospettive deuterovaticane circa Maria e di divulgarle tra il popolo di Dio. Sono apparsi così una trentina di commenti al capitolo VIII del Vaticano II[22], che hanno compiuto un'opera di documentazione, di informazione e di spiegazione quanto mai opportune. Pur movendo da interessi storici o teologici o pastorali, essi hanno svolto il ruolo di strumenti in vista del passaggio dalla usuale impostazione mariologica a quella inaugurata dal Concilio.

---

[18] Questa terminologia è stata introdotta da H. Koester, *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tamquam minimum tribuendum sit B.M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis,* in *Maria et Ecclesia,* vol. II, Romae, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1959, pp. 21-49.

[19] Cfr. *La Documentation catholique* 61 (1964), p. 1244.

[20] Cfr. l'intervento del card. Bea, in G. Besutti, *Lo schema mariano...,* o.c., p. 137.

[21] G. Baraúna, *La SS. Vergine...,* a.c., p. 1139.

[22] Tra i principali commenti al capitolo VIII vanno annoverati i seguenti: Autori vari, *Doctrina mariana del Vaticano II,* in *Estudios Marianos,* vol. 27, Madrid, Coculsa, 1966, vol. I, pp. 384; vol. II,pp. 368; *La Vierge Marie dans la constitution sur l'Eglise,* Paris, Lethielleux, 1966, pp. 132 (Trad. ital: *La Madonna nella costituzione «Lumen gentium»,* Milano, Massimo, 1967, pp. XVI-288); *Vatican II parle de la Vierge Marie,* in *Cahiers marials* 9 (1965) 2, pp. 73-177. D. Bertetto, *La beata Vergine*

1. Prospettiva storica

Non tutti i commenti fanno spazio alle vicissitudini e redazioni del capitolo mariano del Vaticano II. Esistono però degli studi interamente dedicati a tracciarne la cronistoria e ad offrirne i testi successivamente elaborati[23]. Tra essi si distingue quello di G. M. Besutti, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca* (Roma, Marianum-Desclée, 1966), che riassume in questi termini il suo scopo e contenuto:

> «Con questo studio mi sono proposto di redigere una cronistoria il più possibile completa delle varie vicende del tema mariano al Concilio Vaticano II. Insieme ho cercato di raccogliere una documentazione ampia e sicura, anche se non mi è stato possibile realizzare completamente quello che sarebbe stato l'ideale»[24].

In realtà il lavoro di G. M. Besutti costituisce un'insuperata raccolta di tutto ciò che riguarda il capitolo VIII della *Lumen gentium*: testo nelle varie redazioni, discussione e interventi dei padri conciliari, spiegazioni addotte dalla commissione dottrinale, attività extra-

---

Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa, in *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa,* Torino, Elle Di Ci, 1966, pp. 935-996. G. M. Besutti, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca,* Roma, Marianum-Desclée, 1966, pp. 288. S. De Fiores, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento al capitolo mariano del Concilio Vaticano II,* Roma, Edizioni monfortane, 1984³. N. García Garcés, M. Llamera , J. De Aldama, *De la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia,* in *Comentarios a la constitución sobre la Iglesia,* Madrid, BAC, 1966, pp. 924-1084. R. Laurentin, *La Vierge au Concile,* Paris, Lethielleux, 1965, pp. 224 (Trad. ital: *La Madonna del Vaticano II,* Sotto il Monte, Centro di studi ecumenici Giov. XXIII, 1965, pp. 240). H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique «Lumen gentium»,* Paris, Lethielleux, 1971². S. M. Meo, *Maria nel capitolo VIII della «Lumen gentium». Elementi per un'analisi dottrinale.* Roma, Edizioni Marianum, 1975, pp. 259. B. Rinaldi, *Maria di Nazareth Madre della Chiesa,* Milano, Massimo 1967, pp. 404. O. Semmelroth, *Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche,* in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil,* Teil 1, Freiburg, Herder, 1966, pp. 326-327.

[23] C. Balic, *El capítulo VIII de la constitución 'Lumen gentium' comparado con el primer esquema de la Virgen Madre de la Iglesia,* in Aa.Vv., *Doctrina mariana del Vaticano II,* in *Estudios marianos* 27 (1966) t.I, pp. 133-183; G. Philips, *El espíritu que alienta en el cap.* VIII *de la 'Lumen gentium', ivi,* pp. 185-209; R. Laurentin, *La renovación conciliar y el capítulo sobre la Virgen, ivi,* pp. 335-376; G. M. Besutti, *Vicisitudes del Capítulo sobre la Virgen en el Concilio Vaticano II, ivi,* pp. 101-132.

[24] G. M. Besutti, *Lo schema mariano...,* o.c., p. 278.

conciliare, votazione e promulgazione. Anche se ormai esiste la collezione ufficiale degli Atti sinodali[25], non abbiamo trovato in essi la completezza del libro del Besutti, che rimane indispensabile per capire il capitolo mariano conciliare.

La dimensione storica è però presente in altri commenti, dove essa non è ricercata in se medesima, ma in ordine alla retta interpretazione del testo partendo dalle scelte maturate in seno al Concilio. In questa linea si collocano alcuni articoli, che fanno percepire il passaggio ad un'impostazione più biblica, cristologica, ecclesiale, ecumenica della dottrina e del culto verso Maria[26].

In particolare R. Laurentin evidenzia la sensibilità del Concilio nei confronti dei movimenti biblico, patristico, ecclesiologico, storico-salvifico, liturgico ed ecumenico[27]. L'accoglienza di questi movimenti ha condotto il Concilio ad elaborare ed approvare un testo mariano dall'impostazione nuova, che in pratica segna la fine di un discorso autonomo o separato su Maria per inserirla nel mistero di Cristo e della Chiesa.

Rappresenta un vero progresso mariologico il capitolo VIII della *Lumen gentium*? Risponde a tale domanda G. Baraúna in un notevole articolo:

> «Si deve capire il progresso ed il contributo positivo del Concilio nel campo della Mariologia. Un progresso di tipo specificamente qualitativo e non quantitativo. Il fatto che nel solo spazio di un secolo si sono definiti due dommi mariani, aveva abituato certi teologi alla concezione di uno sviluppo della Mariologia in un senso esclusivamente quantitativo. C'era il pericolo di dimenticare che lo sviluppo dottrinale non coincide necessariamente - neppure primariamente - con la definizione di nuovi dommi; quello sviluppo sta prima di tutto nell'approfondire le verità già conosciute ed anche definite, sia per mezzo della loro inserzione in dottrine più centrali, sia per mezzo di un ritorno al modo di parlare e pensare della Bibbia, dei Padri, della Liturgia, insomma della tradizione nei suoi organi più autentici»[28].

---

[25] *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II.* Cura et studio archivi concilii oecumenici Vaticani II, Vaticano, typis Polyglottis vaticanis, 1971-1983, vol. 27.

[26] Cfr. J. Medina Estevez, *La dottrina del concilio Vaticano II sulla Vergine Maria*, in Aa. Vv., *La teologia del Vaticano II*, Brescia, Morcelliana, 1967, pp. 376-395, 408-413; G. Baraúna, *La ss. Vergine al servizio dell'economia della salvezza*, in Aa. Vv., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze, Vallecchi, 1965, pp. 1137-1155; J. Galot, *Maria, tipo e modello della Chiesa, ivi*, pp. 1156-1171.

[27] R. Laurentin, *La Madonna del Vaticano II*, o.c., pp. 71-88.

[28] G. Baraúna, *La ss. Vergine al servizio dell'economia della salvezza*, o.c., pp. 1140-1141.

Il progresso della trattazione mariana conciliare va ricercato soprattutto nel suo inserimento nel grande contesto storico-salvifico:

> «Il capitolo sulla Vergine, dopo aver cominciato con la menzione espressa del mistero trinitario, si conclude con un appello all'intercessione di Maria, affinché 'tutte le famiglie dei popoli', dopo il loro lungo ed accidentato pellegrinaggio terrestre verso la loro mèta escatologica, 'siano felicemente riunite in un solo Popolo di Dio, a gloria della Santissima e indivisibile Trinità' (LG 69). Maria ci appare dunque sin dall'inizio inserita totalmente nella storia della salvezza e al servizio di essa... In questo circolo salvifico, Maria non è figura situata al di fuori del circuito oppure nella periferia, ma occupa il posto più centrale che Dio potrebbe avere mai dato ad una creatura: 'dopo Cristo, il posto più alto e il più vicino a noi' (LG 54)»[29].

2. Indagine teologica

Ad una prima lettura il capitolo VIII, come tutto il dettato conciliare, appare semplice o comunque non lascia intravedere la sua pregnanza di contenuti. Inoltre, esso procede per asserzioni senza darsi cura di provarle se non con i rimandi patristici o magisteriali nelle note. Si comprende pertanto il compito dei commentatori di illuminare i contenuti mariologici del Concilio e le basi che li giustificano.

In questo lavoro di penetrazione e fondazione teologica si distinguono diversi commenti, che apportano alcuni contributi specifici da rilevare.

a) Al principale redattore del capitolo VIII, G. Philips, si deve il commento più autorevole ed oggettivo del medesimo. Esso non costituisce un libro a parte, ma è contenuto nel grande commento a tutta la *Lumen gentium*: *L'Eglise et son mystère au II^e concile du Vatican*[30].

Con equilibrio e maestria il commentatore lovaniense precisa la intenzione del Concilio circa titoli controversi, come «madre della Chiesa» che non viene recepita perché è un'espressione rara e quindi non tradizionale e d'altra parte è difficile vedere Maria come origine di tutta l'istituzione di Cristo; perciò il Concilio si limita a chiamarla con s. Agostino «madre delle membra di Cristo» (LG 53). Egli forni-

---

[29] *Ivi*, p. 1142.

[30] Mgr. Philips, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution Lumen gentium*, Paris, Descleé, 1968, specie t. II, pp. 207-289 (trad. italiana: Milano, Jaca Book, 1984).

sce poi la chiave di lettura dei paragrafi riguardanti l'infanzia e la vita pubblica di Gesù: «Maria è unita a suo Figlio nell'opera della redenzione, dal momento della concezione verginale di Gesù fino al mistero della sua passione inclusivamente». Seguono precisazioni sul linguaggio metaforico per esprimere la maternità di Maria nell'ordine della grazia, su Maria e la Chiesa, sul culto e la predicazione. La relativa brevità del commento non ha permesso a G. Philips di illuminare tutti i punti e di trarre una valutazione complessiva del testo mariano. Egli però fa altrove un equilibrato bilancio della dottrina mariana del Vaticano II:

> «Essa è tutta impregnata di profondo rispetto e di gratitudine per il mistero rivelato. È sobria, positiva, senza nulla di banale. La sua esposizione segue di proposito lo svolgersi dell'evento della salvezza, a partire dalle sue sorgenti più pure attraverso la storia divino-umana della comunità ecclesiale»[31].

b) La *Vierge au Concile* di René Laurentin è un commento puntuale e illuminato al testo della *Lumen gentium*. Ne traccia la storia e ne presenta l'esegesi quasi in dialogo con il lettore e tenendo conto della sua mentalità.

L'autore ha l'arte di far risaltare la novità delle scelte conciliari procedendo in mezzo ad opposte tendenze e puntualizzando i concetti con precisione. Per esempio, circa la partecipazione di Maria all'opera redentiva, egli recensisce le teorie della ricettività (H. M. Koester), della comunione d'amore (C. Dillenschneider) e dell'azione efficace (Roschini, Llamera), per poi stabilire il pensiero conciliare che si limita ad asserire che Maria si è «associata in maniera vitale al sacrificio di Cristo». Lo stesso si dica del concetto di mediazione in Cristo, che per Maria si risolve in «una *comunione-partecipazione* a tutto il volere e l'agire di Cristo», quindi non «di una specie di supplenza motivata da un'insufficienza o tanto meno da una lontananza di Cristo».

A conclusione dell'esegesi, si illustrano a mo' di sintesi i motivi dominanti del testo mariano conciliare, che «ritornano quasi ad ogni passo: Maria *è madre di Dio*, ella è anche *madre nostra*».

Nella ricerca di un nuovo linguaggio per esprimere le realtà dello spirito, l'autore così descrive l'attività vitale di Maria:

[31] G. Philips, *20e siècle: Vatican II et ses prolongements*, in Aa.Vv., *Marie*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 155 (condensato di un più ampio articolo di G. Philips, *La Vierge au IIe concile du Vatican et l'avenir de la mariologie*, in *Maria* (du Manoir), t. 8, Paris, Beauchesne, 1971, pp. 41-85).

> «Ella è, nel Corpo di Cristo, una specie di 'gene' nel senso biologico della parola (ossia, ciò che dirige dall'interno la genesi di un processo vitale). Tutta l'opera successiva ne viene informata ed influenzata. Ella è un organo vivo, un organo pilota nel processo della salvezza iniziato con l'Incarnazione stessa di Dio fra gli uomini»[32].

c) Più voluminoso dei precedenti commentari, quello del sottoscritto *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa* si propone un triplice scopo:

> «*stabilire* l'idea centrale e il senso esatto di ogni paragrafo del capitolo VIII, tenuto conto delle elaborazioni del testo apportate dalla discussione conciliare;
> *inserire* le affermazioni mariane nel quadro generale della dottrina del Concilio e nel contesto del magistero della Chiesa e della teologia contemporanea;
> *invitare* ad un'applicazione vitale dell'insegnamento conciliare indicando 'lezioni di vita' che scaturiscono senza difficoltà dalla meditazione dei testi mariani»[33].

Il volume in esame realizza questi intenti curando un'interpretazione dei testi conciliari non solo con l'analisi e il ricorso alle discussioni conciliari, ma anche utilizzando il pensiero marialogico di teologi come Semmelroth, De Lubac, Philips, Rahner, Congar... che esercitarono influsso (prossimo o remoto) sulla preparazione del Concilio. Alla luce di tale teologia pre-conciliare avanzata, è stato possibile precisare le 4 dimensioni (biologica, spirituale, salvifica e personale) della maternità divina di Maria oppure il concetto di «tipo della Chiesa» costituito dalle note di concretezza, preminenza, congiunzione e somiglianza, tutte riconosciute da LG 63-64. Più impegnata di altri commenti è la parte dedicata al culto mariano, onde impostarlo nel modo voluto dal Concilio, cioè in prospettiva trinitaria e cristocentrica, evitando ogni contraffazione. Del resto le «lezioni di vita», che seguono al commento teologico di ogni paragrafo, mirano proprio a far assimilare vitalmente dai fedeli l'insegnamento mariano conciliare.

La sintesi conclusiva offre una «visione d'insieme del capitolo VIII», in cui se ne evidenzia la novità di prospettiva e di accentuazione e si situa Maria nelle varie fasi della storia della salvezza. Essa infine getta uno sguardo prolungato su «Maria nel rinnovamento postconciliare» per mostrare come la Vergine sia un valido aiuto nella

[32] R. Laurentin, *La Madonna del Vaticano II*, o.c., p. 179.

[33] S. De Fiores, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, o.c., p. 6.

realizzazione dei 4 scopi del Concilio: coscienza della Chiesa, rinnovamento della vita cristiana, ricomposizione dell'unità dei cristiani e dialogo con il mondo contemporaneo.

Quanto al primo scopo, è certo che «guardando Maria, la Chiesa ritrova se stessa», la sua intima essenza e vocazione:

> «La verginità di Maria, nel significato teologico di completa consacrazione a Dio, disponibilità ai suoi voleri, obbedienza integrale nella fede, richiama alla Chiesa la sua comunione teologale nella fede, speranza e carità (koinonía); la maternità della Vergine, per cui ella accoglie la parola di Dio e coopera attivamente alla salvezza del mondo, ricorda alla Chiesa la sua missione materna di cooperazione e servizio in vista del regno di Dio (diaconía). Per la sua intima unione a Cristo in quanto madre e perfetta discepola, Maria induce la Chiesa a considerarsi come l'incarnazione continuata di Cristo nei secoli e la impegna a seguirne le orme (cristofanía). Infine la Vergine avanzante 'nella peregrinazione della fede' per poi partecipare alla definitiva vittoria di Cristo nella gloria, indica alla Chiesa la sua condizione peregrinante e la sua tensione verso le ultime realtà (escatología)»[34].

È poi imprescindibile al rinnovamento della vita cristiana il concreto riferimento alla Madre del Signore:

> «Il culto mariano autenticamente vissuto preserva il nostro cristianesimo dalla tendenza sempre rinascente ad assumere la forma del mondo invece di quella di Cristo. Contemplando e imitando l'ancella del Signore, la Chiesa allontanerà come Cristo nel deserto la tentazione della mondanità, non offuscherà la sua missione con inquisizioni, potenza temporale e privilegi che 'non sono un servizio, ma un farsi servire' (B. Häring), e sentirà crescere l'esigenza di conformarsi a Cristo e di portarlo con ansia materna al mondo»[35].

Anche la prospettiva ecumenica risulterà avvantaggiata qualora si segua l'esempio del Concilio nel presentare Maria in ottica biblica e inserita nel mistero di Cristo e della Chiesa:

> «Il Concilio ha tenuto conto della mentalità dei fratelli di altre confessioni cristiane, preoccupandosi di eliminare pregiudizi e possibili false interpretazioni. Perciò ha affermato che la Vergine non ostacola, ma facilita l'immediata unione con Cristo e che il suo culto è in ultima analisi fervore di vita cristiana e glorificazione della Trinità (LG 60-67). E d'altra parte, teologi, predicatori e fedeli vengono caldamente esortati a promuovere la devozione mariana, ma ricordando che nel cammino della Chiesa sono presenti i fratelli della Riforma e dell'Ortodossia»[36].

Infine nel dialogo con il mondo contemporaneo, ma anche nel trasformarlo e consacrarlo, la Vergine di Nazareth aiuta i fedeli e la Chiesa con le sue preghiere e con il ricordo del suo impegno e della sua spiritualità:

> «'Figlia di Sion' e ultima perfezione della spiritualità dei grandi servi di Dio dell'antico Testamento (LG 55) Maria introduce nel clima più favorevole per il dialogo: lo spirito di servizio, che è umile accoglienza della Parola di Dio e vigile attenzione alle necessità degli altri. Con la sua vita di responsabile servizio d'amore la Vergine è l'antisimbolo di Prometeo, l'antitesi della superba autonomia del Titano, ereditata spesso inconsciamente dall'umanesimo ateo.
>
> Nella sua unione a Cristo e nell'accoglimento del piano di salvezza, Maria raggiunge la più gioiosa libertà, ottiene la piena vittoria sulla più grave e radicale alienazione dell'uomo, quella del peccato, intimo scardinamento della vocazione umana. Anzi ella raggiunge il pieno perfezionamento della persona nella vittoria perfino sulla morte e nella partecipazione alla felicità di Dio»[37].

Si comprende che nella misura in cui questi ed altri commenti sono stati letti e assimilati, la dottrina mariana conciliare è passata negli operatori pastorali e nel popolo promuovendo un modo più biblico, ecclesiale, organico di riferirsi a Maria, di parlare di lei nell'annuncio cristiano e di rinnovarsi alla luce del suo esempio.

III. Problemi aperti dal Concilio

Il giudizio sul Concilio, a qualche anno di distanza dal suo svolgimento, ha acquistato toni meno entusiastici e più realistici. In particolare il capitolo VIII della *Lumen Gentium*, definito da Paolo VI un «inno incomparabile di lode in onore di Maria»[38], resta un documento ammirevole per sobrietà e fervore, per spirito pastorale ed ecumenico, per la valorizzazione della Scrittura e dei padri: è la sintesi più vasta circa Maria proposta da un Concilio ecumenico. Tuttavia è un testo che ha naturalmente i suoi limiti: è giudicato

[34] *Ivi*, p. 213-214.

[35] *Ivi*, p. 215-216.

[36] *Ivi*, p. 227.

[37] *Ivi*, p. 230.

[38] Paolo VI, Discorso di chiusura della III sessione del Concilio Vaticano II, 21 nov. 1964.

«un tentativo di arbitrato tra la tendenza tradizionale, che voleva la conferma della dottrina mariana delle encicliche, e la tendenza che voleva un ritorno alle origini in vista della causa dell'ecumenismo... Benché abbia valore normativo come espressione di un consenso così largo e così autorevole, non è però scritto in uno stile normativo. Non intende cristallizzare la fede e la pietà dei fedeli, ma semplicemente mettere al sicuro l'essenziale, mentre continua la ricerca e il dialogo ecumenico»[39].

Sulla scia del Concilio, la marialogia sarà più biblica, cristocentrica, ecclesiologica, ecumenica, pastorale. Essa dovrà però approfondire alcuni temi o recuperare impostazioni trascurate o appena accennate dal capitolo VIII della *Lumen gentium*, in particolare le dimensioni pneumatologica, antropologica, teologica.

1. Approfondimento pneumatologico

Il Concilio non ha ignorato il problema pneumatologico, ha fatto anzi molto spesso riferimento allo Spirito Santo e ha toccato in vari numeri il suo rapporto con Maria[40]. Tuttavia l'esame del capitolo VIII ha rivelato facilmente a H. Mühlen il vuoto pneumatologico della teologia conciliare: essa infatti attribuisce a Maria «funzioni identiche a quelle che dalla Sacra Scrittura vengono attribuite anzitutto ed univocamente allo Spirito Santo»[41]. Mentre lo sviluppo cristologico ha spinto il Concilio a mettere in guardia dalla confusione dei livelli tra Cristo e Maria (LG 62), esso non dice nulla contro la possibilità di un'errata interpretazione, che ponga Maria nella funzione e nel posto propri dello Spirito Santo. Sarebbe stato bene osservare espressamente riguardo ai titoli di avvocata, mediatrice, ecc... «che, in modo simile, nulla si deve detrarre e nulla aggiungere alla dignità e all'efficacia dello Spirito Santo»[42]. Una lacuna pneumatologica è stata avvertita da E. Vigani nella «mancanza di un pur breve richiamo dello Spirito Santo in LG 68, dove Maria è presentata come segno di speranza, in prospettiva escatologica»[43].

---

[39] R. Laurentin, *Attuali indirizzi di «teologia mariana»*, in *Settimana del Clero* 20 dic. 1970, n. 49, p. 4.

[40] Cfr. E. Vigani, *Spirito Santo e Maria nel Concilio Ecumenico Vaticano II. Dottrina-Rapporto-Sintesi*, Roma, Marianum, 1974, (tesi ciclostilata), pp. XLVII-374 (e bibliografia ivi citata).

[41] H. Mühlen, *Una mystica persona*, o.c., p. 572.

[42] *Ivi*, p. 573.

[43] E. Vigani, *Spirito Santo e Maria...*, o.c., p. 365.

L'approfondimento di Maria come icona rivelatrice del Paraclito, aprirà ai credenti un varco per vivere esplicitamente il rapporto con lo Spirito Santo, realizzatore dell'esistenza cristiana, ma illuminerà anzitutto il problema della mediazione e partecipazione di Maria all'opera redentrice.

Non mettere Maria in relazione allo Spirito è ricadere nella mentalità giudaica rimproverata da Gesù (Lc 8, 19-21; 11, 27-28) e falsare la corredenzione e la maternità spirituale[44].

2. Confronto culturale

Appena accennato dal Concilio è l'orientamento antropologico: si riprende il tema Eva-Maria e la funzione della donna nel piano della salvezza (LG 56). Manca tuttavia nel capitolo VIII della *Lumen gentium* sia la teologia della donna, sia il nesso percepito da autori, come K. Rahner, tra marialogia e antropologia. Forse ciò è dovuto al fatto che lo schema mariano non si è spinto sufficientemente nella via ecclesiologica e ha lasciato in sordina il significato ecclesiale, per esempio dell'Immacolata Concezione.

Sarà necessario ripensare la marialogia in prospettiva antropologica, cogliendo la relatività della figura di Maria presentata dalle varie epoche culturali, demitizzandone certe concezioni, percependo gli agganci e le matrici psicologiche e sociali che la determinano, in modo da renderla significativa per l'uomo d'oggi e in particolare per la donna in cerca di promozione e liberazione.

3. Maria e Dio Padre

Un terzo aspetto è quasi assente nel Concilio: il rapporto tra Maria e il Padre (accenni in LG 52, 53, 56, 63, 64, 65, 66, 69). Eppure il traguardo della vita cristiana è quel ritorno al Padre di cui ha parlato s. Ireneo, in cui si realizza definitivamente la salvezza. È dunque necessario sviluppare la marialogia in funzione dell'esperienza religiosa, cogliendo il significato teologale della vicenda terrena di Maria e vedendo la sua maternità spirituale come derivazione e rivelazione della trascendente paternità di Dio.

---

[44] Cfr. R. Laurentin, *Crise et avenir de la mariologie*, in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) 1-3, p. 57.

4. Lacuna antropologica

A questi tre rilievi si può aggiungere che, rispetto allo sviluppo marialogico del nostro secolo, il Concilio non ha valorizzato sufficientemente né la prospettiva antropologica, né l'acquisizione biblica dell'unione-separazione di Maria con Cristo.

Quest'ultimo aspetto, richiamato espressamente dall'intervento dell'arcivescovo Djajasepoetra[45], avrebbe permesso di mostrare più chiaramente la trascendenza messianica di Cristo.

Il Concilio ha superato la teologia precedente per lo spirito ecumenico che lo ha pervaso, ma la sua «lacuna antropologica» appare «quando omette un confronto diretto con la mentalità attuale per fermarsi al criterio negativo del non scandalo»[46], ossia al non «indurre in errore i fratelli separati o qualunque altra persona» (LG 67).

Questa mancata attenzione alla cultura in senso antropologico spiega anche le norme pastorali circa «gli esercizi di pietà» verso la Vergine (LG 67), dal tono conservatore e senza sensibilità al rinnovamento e all'impulso creativo.

[45] Cfr. G. Besutti, *Lo schema mariano...*, o.c., p. 145.

[46] S. De Fiores, *Maria*, in *Nuovo dizionario di spiritualità* (a cura di S. De Fiores e T. Goffi), Roma, Edizioni paoline, 1979, p. 881.

Capitolo IV

CRISI POST-CONCILIARE DELLA MARIALOGIA (1964-1974)

I. Fatto e atteggiamenti

Che la marialogia si sia trovata intorno al 1968 in una situazione di crisi è rilevato dai migliori studiosi rappresentativi di diverse aree culturali[1]:

> «Il periodo post-conciliare presenta per la teologia cattolica e in particolare per la mariologia, l'aspetto di un passaggio attraverso una rude prova» (Philips).
>
> «Sia in teologia che in mariologia si è profilata una doppia crisi: di metodo e di dottrina» (Roschini).
>
> «C'è crisi di interesse, una crisi di effettivi... L'edificio mariologico, costruito dopo l'alba del XVII secolo... è rifiutato - perfino non combattuto - nelle tesi ... La mariologia è toccata dalla crisi generale della teologia: quella legata alla cosiddetta demitologizzazione» (Laurentin).

Di fronte a questa innegabile crisi esiste una gamma di comportamenti umani:

1. Integrismo arcaizzante

È proprio di quel tipo di persone che vedono la crisi come una catastrofe, come la decomposizione dell'ordine e della continuità, come qualcosa di anormale, da evitare ad ogni costo.

Invece di utilizzare le forze positive della storia, costoro fuggono verso il passato: vivono della pura *mimesis*, che è un tentativo di imitare e ricostruire le categorie di pensiero e la vita delle epoche precedenti. Cercano di stabilire esattamente ciò che dissero padri e teologi della Chiesa, non per trovare uno stimolo onde adattare in forme

[1] Cfr. il simposio teologico dedicato alla 'crisis en mariología' in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) 1-3, pp. 5-225, con articoli di Philips (Belgio), Laurentin, Cazelles, Koehler (Francia), Brandenburg, Koester (Germania), Straeter (Olanda), Balic, Roschini, O. da Spinetoli (Italia), Carrol (USA), Flanagan (Irlanda), De Aldama, García-Garcés (Spagna). Cfr. anche C. W. Neumann, *The Decline of Interest in Mariology as Theological Problem*, in *Marian Studies* 23 (1972) pp. 12-38; M. F. Morris, *Mary and the Contemporary Scene*, *ivi*, pp. 113-132.

adeguate ai tempi nuovi la loro esperienza di fede, ma per ribadire i criteri di ieri come se l'antico fosse più vero.

Il ricorso al passato è in vista di una stabilizzazione del presente: si vuole rimanere nel proprio piccolo mondo riconciliato e rassicurante, che finisce per diventare un'isola. Si evitano i confronti che potrebbero far vacillare le convinzioni e il possesso della verità, o si assume una posizione polemica che giunge fino alla diffamazione.

> «Nella Chiesa post-conciliare si è formata tutta una scuola di profeti di sventura, un vero club di iettatori, che si dichiarano accanitamente contrari a ogni e qualsiasi novità... Se accettano un certo aggiornamento e certi cambiamenti nella religione, lo fanno con tante avvertenze, condizioni e ammonimenti da svigorire qualunque irruzione carismatica. Dimenticano quanto diceva Papa Giovanni: 'La vita del cristiano non è una collezione di antichità. Non si tratta di visitare un museo o un'accademia del passato. Indubbiamente questo può essere utile - come lo è la visita ai monumenti antichi - ma non è sufficiente. Si vive per progredire, pur traendo profitto dalle pratiche e anche dalle esperienze del passato, ma per andare sempre più lontano sul sentiero che Nostro Signore ci indica'»[2].

A questa tendenza si ricollegano quei marialogi, che assumono un atteggiamento polemico e difensivo di fronte a studi e ipotesi di lavoro conducenti ad una revisione radicale delle impostazioni del passato; oppure quanti vedono l'aggiornamento come conferma delle proprie posizioni o aggiunta di elementi nuovi che non animano dall'interno la trattazione marialogica.

2. Futurismo evasivo

Caratterizza quelle persone aperte unicamente al futuro, che evitano il confronto con la realtà presente e si agitano in una critica sterile e distruttiva. Costoro definiscono profetica ogni contestazione, ogni formula nuova e paradossale. Si preoccupano nevroticamente di riprodurre l'opinione del giorno e di aderire alla corrente teologica di moda. Manca in loro qualsiasi preoccupazione di comunione con il tutto, di integrazione di tutti gli elementi della vita, di messa in questione delle proprie prospettive. Respingendo il passato, rifiutano i valori da esso veicolati (rischiando di «gettare anche il bambino con l'acqua del bagno»). Mancano loro il discernimento, l'impegno costruttivo, le proposte concrete.

---

[2] Cfr. L. Boff, *Crisi di fede*, in *Dizionario teologico* (Auer-Molari), Assisi, Cittadella, 1974, p. 163. Mi ispiro molto a questo articolo nella presente trattazione.

Nei riguardi della marialogia, questo atteggiamento si nota in quanti sono allergici al discorso su Maria. Le varie e motivate critiche al passato della marialogia (esaltazione unilaterale di Maria, sviluppo esagerato degli studi mariani, carente omogeneità con le fonti bibliche, predominio delle forme religiose non sufficientemente giudicate dalla fede, mancato riferimento al quadro teologico globale e alla gerarchia dei valori...) si tramutano in un rifiuto della stessa funzione di Maria, ritenuta marginale nella storia della salvezza. Si cade così «nell'eccesso anti-mariologico», denunciato da Laurentin[3], anche perché certi marialogi sono prigionieri di una mentalità che non favorisce il dialogo e il progresso[4].

3. Accettazione responsabile

È la posizione di coloro che giudicano come rinvii e non soluzioni i due precedenti atteggiamenti. Piuttosto che chiudersi nel proprio mondo perdendo il tempo in polemiche sterili a difesa del passato ed emarginandosi dal movimento della storia, assumono pienamente la situazione di crisi con le sue dimensioni di sofferenza, oscurità, rottura, esigenza di risposta impegnativa, occasione di crescere, approfondirsi, purificarsi. Non rifiutano il passato, ma attingono da esso, come da un deposito di grandi esperienze umane, senza esimersi dal fare le proprie esperienze: non perdono la totalità e comunione con il tutto.

Con loro, prima di riflettere su che cosa è in crisi, riflettiamo sulla crisi stessa.

A. *La crisi è una categoria essenziale della vita*

Non è un male, ma un momento necessario, in cui qualcosa viene lasciato indietro per proiettarsi verso un piano superiore ed aprirsi ad una nuova forma di esistenza.

---

[3] R. Laurentin, *Crise et avenir de la mariologie*, in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) 1-3, p. 55.

[4] «Le critiche, anzi gli scherni, contro i mariologi non sono mancati da parte di numerosi teologi, urtati dallo sviluppo inconsiderato di questa branca particolare e sempre più autonoma, tanto più che il progressismo in campo mariale va di pari passo con l'integralismo teologico e persino politico». R. Aubért, *La teologia cattolica durante la prima metà del XX secolo*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. 2, Roma, Città nuova, 1972, p. 589. Circa la tendenza mariana conservatrice e integrista, cfr. L. Pérouas, *Maximalisme marial et catholicisme de droite*, in *Cahiers marials* 9 (1965) 1, n. 46, pp. 9-26.

Senza crisi la vita sarebbe inautentica, perché senza problemi, indiscutibile. Nascere è crisi: punto di rottura, in cui il piccolo essere lascia l'accogliente seno materno ed entra in un mondo ostile, al quale deve adattarsi e con il quale deve familiarizzarsi. Segue la crisi della gioventù, come conquista di autonomia, critica del quadro familiare, scolastico, sociale, e decisione dell'orientamento della vita. Viene poi la crisi della maturità, in cui si prende coscienza delle ultime possibilità biologiche e intellettuali. Sopraggiunge infine la crisi suprema della morte, che porta a una decisione definitiva dinanzi all'Assoluto e all'ingresso nell'orizzonte dell'eternità.

Anche la vita della collettività è segnata dalla crisi socio-culturale.

Secondo Arnold Toynbee (*A Study of History*) il processo storico si articola nella dialettica tra la sfida e la risposta: le civiltà nascono, si sviluppano e si mantengono in vita superando ostacoli, rispondendo ad una sfida. In genere sono le minoranze creatrici, che in contatto con la massa captano le sfide e formulano le risposte, che a loro volta diventano sfide. Se la sfida è superiore alla capacità di risposta, si può verificare un prolungamento della crisi mediante meccanismi di autodifesa (rigidità di istituzioni, oppressione delle minoranze...); se prevale la risposta si ha la *hybris* della civiltà, l'autocontemplazione e godimento di sé. In ogni caso si termina con la disgregazione.

Pure per Ortega y Gasset, esistono nella storia momenti in cui per continuare è necessario entrare in un processo di convulsione, instabilità, radicale messa in questione: allora «non muta qualcosa nel mondo, ma il mondo intero muta».

La crisi è quel momento angoscioso ma profondamente creativo, che permette l'evoluzione storica sopra altre basi e con altri valori.

Ogni vita religiosa passa attraverso una crisi, che nella rivelazione biblica si chiama conversione. La parola «*krisis*» ricorre 30 volte nel IV Vangelo nel senso di decisione, giudizio, rottura. La crisi che Cristo introduce nel mondo vuol redimere l'uomo, cioè sottrarlo al suo orizzonte carnale e ristretto per elevarlo al livello della vita divina.

La crisi avviene quando i due orizzonti — quello della carne e quello dello Spirito — si scontrano producendo come un'esplosione. L'uomo si salva e supera la crisi solo se ha il coraggio di elevarsi dal livello della carne a quello dello Spirito, che è l'orizzonte cui Gesù intese condurre i suoi contemporanei mediante il processo dell'ironia divina. Il regno di Dio predicato da lui provocò una crisi nella cultura e nelle varie concezioni dell'epoca (farisei, esseni, zeloti, apocalittici, sadducei...).

Questa esperienza originaria del Vangelo deve riproporsi nella vita della Chiesa mettendo in crisi le strutture e le persone e difendendole dal rischio di una consistenza troppo umana e statica.

B. *La crisi ha funzione catartica e rinnovatrice.*

L'origine della parola crisi è nel sanscrito *Kri* o *Kir*: significa sbarazzare, purificare, ripulire. Designa il processo di purificazione del nucleo, come dell'oro in un crogiolo: ciò che è accidentale ed ha assunto indebitamente un ruolo principale, viene ricondotto alla sua funzione secondaria, però legittima in quanto derivata.

Ogni processo di purificazione implica rottura, divisione e discontinuità; ma proprio in questa convulsione si catalizzano le forze, si scrostano gli elementi assolutizzati, si recuperano i valori positivi.

La crisi ha esito felice quando l'uomo esce purificato e libero per un'esistenza restituita al suo vero significato. Attraverso la decisione l'uomo può imboccare una direzione diversa, carica di vitalità creatrice.

Nel campo della marialogia l'atteggiamento responsabile si può esprimere con R. Laurentin nei seguenti termini:

a. Non chiudere gli occhi praticando la politica dello struzzo, ma considerare la difficoltà in tutto il suo vigore, altrimenti la teologia (o la marialogia) si marginalizza rispetto alla cultura dell'epoca e perde ogni credibilità.

b. Non drammatizzare la situazione, ma cogliere gli elementi positivi della crisi disgregatrice della marialogia post-tridentina, che indicano un nuovo modo di scoprire la Vergine nel mistero cristiano. La crisi investe tutta la teologia, ma la posizione di Maria rimane solida.

c. Seguire le nuove vie tracciate dai movimenti ecclesiali (biblico, patristico, ecclesiologico, storico-salvifico, liturgico, ecumenico...) e mondiali (demitologizzazione, antropologia...). Avvertire l'esigenza di interdisciplinarietà.

d. Integrare la mariałogia nell'insieme della teologia evitando ogni particolarismo. Il compito della marialogia è di catalizzare, non polarizzare. Si spera in una sua purificazione quando essa assimilerà lo «slancio dimentico di sé» proprio della Vergine[5].

---

[5] Cfr. R. LAURENTIN, *Crise et avenir de la mariologie*, a.c., pp. 53-62.

È pertanto necessario assumere la crisi in tutta la sua portata, evitando fuga nel passato, rinvio nel futuro e ogni forma di disimpegno.

II. Cause della crisi marialogica

Di fronte al fenomeno della crisi è normale interrogarsi sulle sue cause sia per comprenderla nelle sue radici, sia per poterla risolvere adottando il giusto sistema.

Nessuna meraviglia quindi se vari autori riflettono sulla crisi della marialogia e della devozione mariana e avanzano diverse spiegazioni del fenomeno.

Un nutrito numero di teologi si spiega il disagio in campo mariano con ragioni d'ordine interno alle Chiese: una questione di sviluppo unilaterale, di esatta collocazione, di metodologia teologica.

1. Isolamento teologico della marialogia

La prima disamina della situazione ecclesiale circa Maria è offerta da C. Moeller nel 1954 nel libro *Mentalità moderna ed evangelizzazione*[6].

Dopo un giro d'orizzonte sulla Vergine presso i non cristiani, nel giudaismo, nell'Islam e tra gli ortodossi, anglicani e riformati, l'autore scopre tra i cattolici due errori, uno *per difetto* (la «tendenza a parlare troppo poco della Vergine Maria») e uno *per eccesso*, che consiste nell'«isolare» la marialogia, «racchiudere le verità mariane in un sistema troppo ermeticamente chiuso in se stesso», «valorizzare eccessivamente» certi aspetti della pietà come le apparizioni e miracoli della Vergine.

I tre pericoli indicati — nota Moeller — «ne trascinano spesso un altro, il più grave... un certo *monofisismo*», cioè un modo di parlare di Maria che dimentica la perfetta umanità di Cristo. Questa deviazione era stata denunciata in quegli anni da Y. M. Congar, che si era chiesto: «La pietà cattolica per il Cristo, Maria e la Chiesa sa sempre evitare la tentazione di una tendenza monofisita?»[7].

---

[6] C. Moeller, *Mentalità moderna ed evangelizzazione*, Roma, Edizioni paoline, 1964 (ed. originale francese 1954), pp. 336-426.

[7] Y. M. Congar, *Il Cristo, Maria e la Chiesa*, Torino, Borla 1964 (ed. originale francese 1952), pp. 63-108.

Il teologo domenicano critica la concezione di latente monofisismo (dottrina condannata che affermava una sola natura in Cristo, cioè quella divina che assorbisce e annulla quella umana) implicato in due aspetti della letteratura mariana:

> «da una parte, il riallacciare il ruolo di Maria, in particolare il suo titolo di mediatrice, alla considerazione del Cristo, per così dire, come troppo divino; dall'altra parte, l'idea che il Cristo è giudice severo, mentre Maria non è che misericordia»[8].

Bisogna invece riconoscere con la Scrittura che Gesù è l'amico dei peccatori e che tra lui e noi non c'è distanza perché egli è in noi e noi in lui.

In definitiva Moeller pensa che gli eccessi marialogici denunciati «si riducano a questa maniera infelice di far della teologia»[9].

2. Dissociazione di due correnti complementari

Un'analisi più ampia di quella precedente è compiuta nel 1963 da R. Laurentin nel libro *La question mariale*[10].

L'autore parte dal movimento mariano contemporaneo, che suscita ammirazione, ma anche riserve e perplessità per l'*abbondanza* delle sue espressioni, per l'esagerata *concentrazione* sulla Vergine e per la *specializzazione chiusa* che non ha saputo evitare. Come reazione a tali eccessi, si delinea nel cattolicesimo una corrente che emargina Maria nella dottrina e nella vita. Si registra quindi un «fossato tra teologia e mariologia» e insieme «una tensione tra pietà cristocentrica e pietà mariocentrica... tra una pietà che si proclama mariana e una pietà che non lo è».

Dopo aver spiegato il movimento mariano attuale alla luce della storia come risultato di una crisi di crescita, del desiderio di compensare l'atteggiamento antimariano protestante e della chiusura propria della specializzazione, Laurentin propone la «via aurea» non della mediocrità, ma «dell'equilibrio tra le due esigenze complementari».

In pratica, la marialogia deve cercare «la sua integrazione armoniosa nella teologia e vita della Chiesa» presentando la Vergine come

---

[8] *Ivi*, pp. 92-93.

[9] C. Moeller, *Mentalità moderna...*, o.c., p. 374. Cfr. pure L. Cognet, *Les difficultés actuelles de la dévotion mariale*, in *Etudes mariales* 24 (1967) pp. 37-43.

[10] R. Laurentin, *La question mariale*, Parigi, Seuil, 1963 (traduzione in varie lingue).

«tutta relativa a Dio... tutta correlativa alla Chiesa», rispettandone i limiti di creatura e redenta, adottando i criteri delle altre discipline teologiche.

Sul piano devozionale, bisogna situare la pietà mariana «tra mariocentrismo e mariofobia... tra le pratiche superstiziose e l'astensione, tra un'eccessiva o sviata affettività e la freddezza o l'acrimonia».

L'analisi di Laurentin viene contraddetta da J. A. DE ALDAMA nel volume *De quaestione mariana in hodierna vita Ecclesiae*[11]. Qui non si accetta che il cosiddetto movimento mariano sia da arrestare a motivo di qualche suo ammissibile limite; esso in realtà risponde ad un impulso dello Spirito ed è esente da esagerazioni pericolose, né è in conflitto con gli altri movimenti ecclesiali. Neppure è lecito presentare come esclusivo della marialogia ciò che è comune ad altri settori. Le diversità di vedute tra i marialogi non sono da attutire, ma piuttosto da incoraggiare.

In conclusione p. de Aldama è dell'avviso che non esiste un «movimento mariano», come fenomento globale di promozione, e neppure una «questione o crisi mariana». Resta invece il compito di favorire la comunicazione e comprensione reciproca tra i marialogi.

3. IL SECONDO ILLUMINISMO E L'INDEBOLIMENTO DEL REGISTRO RITUALISTA

La posizione alquanto semplicistica di de Aldama non regge all'analisi dei fatti.

Il simposio promosso nel 1970 dalla rivista *Ephemerides mariologicae* non teme di parlare di «crisi» superando l'eufemismo di «questione o problema»[12], ne descrive il fenomeno e ne addita la causa non più nelle esagerazioni o ipertrofie della dottrina e pietà mariana

[11] J. A. DE ALDAMA, *De quaestione mariana in hodierna vita Ecclesiae*, Roma, Pontificia Academia Mariana internationalis, 1964, pp. 176. Sulla stessa linea si pongono altri interventi: P. C. LANDUCCI, *La questione mariana e il 'ne quid nimis' di René Laurentin*, in *Palestra del clero* 43 (1964) n. 19, pp. 1028-1040; G. M. ROSCHINI, *La cosiddetta 'questione mariana'*, in *Marianum* 26 (1964) pp. 297-330; F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Diálogo sobre mariología. A propósito de 'La question mariale' de R. Laurentin*, in *Ephemerides mariologicae* 14 (1964) pp. 93-112. A questo intervento replica R. LAURENTIN, *Réponse au dialogue ouvert sur la question mariale*, in *Ephemerides mariologicae* 15 (1965) pp. 95-106.

[12] G. PHILIPS, *Mariologie et théologie postconciliaires*, in *Ephemerides mariologicae* 20 (1970) p. 23.

preconciliare, quanto nello stesso concilio Vaticano II rinnovatore di strutture e di metodo[13].

Il sopravvento della corrente critica ha condotto ad una specie di vuoto marialogico, di silenzio e di diffidenza verso il discorso mariano nella Chiesa; si passa insomma dal «de Maria numquam satis» al «de Maria numquam» (Flanagan) o al «de Maria satis»[14].

I. CALABUIG descrive la congiuntura marialogica degli anni 1966-1975 nei seguenti termini:

> «Dal punto di vista metodologico, la mariologia subisce numerosi contraccolpi: la tendenza a sottoporre i pronunciamenti magisteriali ad una lettura ermeneutica che ne relativizza la portata, sembra smuovere uno dei fondamenti più solidi dell'intero edificio mariologico; la voga della 'demitizzazione' rischia di ridurre a simbolo buona parte 'dell'evento Maria'; la conclamata necessità di porre l'uomo a fondamento e conclusione del fare teologia determina lo spostamento degli interessi verso aree tematiche in cui la figura di Maria di Nazareth non sembra avere alcuna significanza. E così via.
>
> Dal punto di vista dei contenuti, il periodo considerato non è tranquillo. Se, da un lato, si rivelano interessanti sviluppi in alcuni settori - in quello, ad esempio, dei rapporti tra lo Spirito e la Vergine -, dall'altro, si vedono messi in questione punti dottrinali che sembravano definitivamente acquisiti - la concezione verginale di Cristo, ad esempio -: tema chiave, assolutamente centrale per le sue implicazioni cristologiche. Ognuno ricorda le vicende seguite alla pubblicazione del Catechismo olandese (1966), che evitava di asserire con chiarezza la concezione verginale di Cristo nel senso tradizionale, e l'atteggiamento di alcuni teologi ed esegeti anche cattolici, secondo cui le pagine di Luca 1, 25-38 e di Matteo 1, 18-25 non si riferiscono ad un factum - l'arcana fecondazione del grembo di Maria per opera dello Spirito senza intervento di uomo -, ma costituiscono un 'teologumeno', esprimono cioè un'idea teologica - Gesù è il supremo, gratuito, divino dono del Padre - mediante una narrazione.
>
> Questione tuttora aperta, non nel suo irrinunciabile aspetto dogmatico ma nel suo aspetto esegetico.
>
> Lo sviluppo della mariologia non solo non era favorito dal sorgere e dal tenace persistere di tali questioni spinose; ma ad esso sembrava opporsi gran parte del panorama teologico dell'epoca, in cui si potè addirittura parlare di 'fobia mariologica' e di 'cospirazione del silenzio'»[15].

[13] È l'orientamento oltre che di G. PHILIPS, anche di R. LAURENTIN, O. DA SPINETOLI, H. M. KÖSTER, D. FLANAGAN...: *ivi*, passim.

[14] L'espressione è stata adoperata da C. Koser nel Congresso mariologico internazionale di Roma 1975.

[15] I. M. CALABUIG, *In memoriam Pauli VI eiusque erga Deiparam pietatis. La rifles-*

Nel 1978 W. Beinert tentando una retrospettiva storica coglie «tre date che distano l'una dall'altra esattamente un decennio: si tratta degli anni 1954, 1964 e 1974».

Con il *1954*, anno mariano, si verificano un «enorme impulso» della marialogia e «una intensificazione della lode di Maria che difficilmente sembra ammettere un ulteriore sviluppo».

Il *1964*, che promulga la costituzione *Lumen gentium* con il capitolo VIII dedicato a Maria, dà inizio al cosiddetto «decennio senza Maria»; alla trattazione mariana conciliare non sembra rispondere nessuna eco nella Chiesa, sicché «mariologia e devozione mariana rasentarono in modo inquietante lo zero. Alla lode corale alla Madre di Dio dell'epoca di Pio XII seguì un silenzio profondo».

Con il *1974*, anno di pubblicazione della *Marialis cultus* di Paolo VI, si registra «un nuovo interesse teologico e spirituale per la madre del Signore, e non solo entro la chiesa cattolico-romana, ma anche presso le altre confessioni cristiane». Tuttavia il processo di mutamento e di sviluppo continua, spingendo ad adattarsi alla coscienza degli uomini: «proprio in ciò risiede per la pastorale la necessità, ma anche la *chance*, di ripensare il valore della madre di Gesù per la vita cristiana di oggi».

Quanto alle cause del mutamento nella dottrina e devozione mariana, BEINERT ne indica *due esterne*, cioè il venir meno della religiosità affettiva e il dover misurarsi con la secolarizzazione, e *due più profonde*, ossia il nuovo modo di pensare teologico (con metodo storico-critico e ritornando alle fonti) e la nuova visione comunionale della Chiesa che interpella la marialogia in linea ecclesiologica[16].

Nel 1983, interrogandosi sull'indebolimento del fenomeno mariano, A. MÜLLER vi scopre la causa nella contrapposizione, operata dal concilio sotto l'influsso del pensiero critico, ad un tipo di cristianesimo rituale, sentimentale, popolare, sorretto da teologia ingenua:

> «Nell'espressione della fede il registro ritualista, quello delle manifestazioni religiose di venerazione, cede il passo ad un'etica caratterizzata dal 'discorso della montagna e dalla predicazione del regno di Dio'. Nel rituale propriamente detto si mette in luce l'aspetto liturgico e sono meno accentuate le forme della devozione popolare. Non si dovrebbe attribuire il regresso di ogni tratto emotivo solo ad un indebolimento della pietà popolare. I due fatti sono piuttosto un risultato di un 'secondo illuminismo'. La Chiesa e la teologia infine accettano di sottoporsi in modo serio e senza pregiudizi all'esame della critica razionale e di imporsi uno sforzo di rigore intellettuale»[17].

La soluzione proposta da Müller non è quella di fermarsi al riflusso o all'indebolimento della devozione a Maria, né di ritornare alla situazione di una volta. Bisogna invece procedere ad un rinnovamento della marialogia in base ad una rigorosa ermeneutica e al ricupero della pietà mariana come valore antropologico:

> «Sotto molti aspetti Maria può portare luce alle comunità ecclesiali e, in particolare, ai fedeli, e rappresentare per loro un compendio della vita cristiana»[18].

Se H. Mühlen aveva invitato a sostituire il movimento mariano con quello pneumatologico[19], ora J. Ratzinger denuncia «l'assorbimento della mariologia nella ecclesiologia» poiché «l'affermarsi della nuova mariologia ecclesiocentrica portò momentaneamente al collasso della mariologia in quanto tale».

Ne derivano due danni alla Chiesa, verso la quale «una mariologia rettamente intesa esercita una doppia funzione, di chiarimento, di approfondimento»: il rischio di perdere la dimensione femminile della maternità e sponsalità, e quello di diluire la «dinamica di un'unità che non elimina l'essere-uno-di-fronte-all'altro».

La marialogia sarebbe invece «garanzia dell'autonomia della creazione»[20].

4. Il divario culturale

L'allargamento di prospettiva per spiegare la crisi mariana è variamente percepita, ma diventa indilazionabile. Nota pertinentemente L. M. Pinkus:

---

sione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia, in *Marianum* 40 (1978) pp. 6*-7*.

[16] W. BEINERT, *Devozione mariana: una chance pastorale*, in *Communio* 7 (1978) n. 37, pp. 84-101.

[17] A. MÜLLER, *Il culto mariano nella teologia cattolica*, in *Il Regno/documenti* 28 (1983) n. 482, p. 241.

[18] *Ivi*, p. 245.

[19] H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma, Città nuova, 1968, pp. 721-722; *Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussage des Vaticanum II*, in *Catholica* 20 (1966) pp.19-53.

[20] J. RATZINGER, *Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia*, in J. RATZINGER - H. U. VON BALTHASAR, *Maria chiesa nascente*, Roma, Edizioni paoline, 1981, pp. 22-32.

«Dal mio punto di vista il problema della 'crisi mariologica' - l'ho già notato in molti studi e rassegne - soffre di una notevole 'asfissia': infatti sia per spiegarne le cause che per rilevarne gli effetti sul popolo di Dio, gli studiosi fanno riferimento quasi esclusivamente a quanto è avvenuto da qualche decennio e ancor oggi avviene all'interno del mondo ecclesiale; secondo me, è proprio questa prospettiva troppo limitata, che non ci permette di capire appieno il significato del fenomeno e le potenzialità che esso racchiude.

La crisi della mariologia, prima ancora che nella Chiesa, nasce di riflesso - su quanti compongono la Chiesa, su tutti noi - dal più vasto fenomeno di destabilizzazione della dimensione umana, iniziato in modo acuto dopo la seconda guerra mondiale e proseguito con ritmo crescente»[21].

Nel 1973 in un articolo sul culto mariano ho esaminato la crisi mariana mettendola a confronto con quelle analoghe del IV secolo, della Riforma e del Seicento. Nella ricerca delle cause, oltre al «confronto e scontro del movimento mariano con altri movimenti ecclesiali particolarmente operanti», ho additato l'esigenza di misurarsi con il mondo contemporaneo:

«Se poi si aggiungono le rapide e globali mutazioni del mondo moderno, che hanno modificato profondamente il modo di vivere e di pensare degli uomini obbligando la teologia a riesaminare i dati della fede per riesprimerli nelle nuove strutture mentali, si comprende come anche la devozione mariana doveva subire un contraccolpo penoso, ma nello stesso tempo purificatore e benefico. Sottoponendosi ad una revisione radicale e misurandosi con la realtà della vita contemporanea, il culto mariano supererà la presente congiuntura tornando ad essere un coefficiente non trascurabile di maturità spirituale»[22].

In questa direzione il discorso è stato approfondito da Paolo VI in una duplice fase.

In un primo momento, nell'omelia tenuta a Bonaria nel 1970, il papa pur non volendo risolvere il problema ha chiamato in causa la mentalità profana e lo spirito critico:

[21] Introduzione alla presente opera in 1ª edizione, 1978.

[22] S. De Fiores, *Il culto mariano nella situazione attuale della Chiesa*, in *Maria presenza viva del popolo di Dio*, Roma, edizioni monfortane 1980, p. 88 (l'articolo ivi riprodotto era stato pubblicato su *Settimana del clero* 30-7-1973). Per la critica al 'vocabolario morto' del culto mariano di fronte alle esigenze della cambiata mentalità, cfr. I. F. Görres, *Krise in der Marienverehrung*, in *Erbe und Auftrag* 41 (1965) pp. 5-18.

«Perché, oggi, che cosa è avvenuto? È avvenuto, fra i tanti sconvolgimenti spirituali, anche questo: che la devozione alla Madonna non trova sempre i nostri animi così disposti, così inclini, così contenti alla sua intima e cordiale professione com'era un tempo. Siamo noi oggi così devoti a Maria come lo era fino a ieri il clero ed il buon popolo cristiano? Ovvero siamo oggi più tiepidi, più indifferenti? Una mentalità profana, uno spirito critico hanno forse reso meno spontanea, meno convinta la nostra pietà verso la Madonna?

Noi non vogliamo ora cercare i motivi di questa eventuale diminuita devozione, di questa pericolosa esitazione»[23].

In un secondo momento, nella *Marialis cultus* (1974), Paolo VI non considera più gli influssi malefici del mondo attuale sulla devozione a Maria, ma l'impegno della Chiesa a valorizzare la cultura del nostro tempo, additando nel «divario» da essa una delle cause delle perplessità e disorientamento verificati nel culto mariano:

«Nel culto alla Vergine si devono tenere in attenta considerazione anche le acquisizioni sicure e comprovate delle scienze umane, perché ciò concorrerà ad eliminare una delle cause del disagio che si avverte nel campo del culto alla Madre del Signore: il divario, cioè, tra certi suoi contenuti e le odierne concezioni antropologiche e la realtà psicosociologica, profondamente mutata, in cui gli uomini del nostro tempo vivono ed operano» (MC 34).

In ottica culturale, Paolo VI non preconizza nessun ritorno nostalgico al passato della pietà mariana, ma neppure respinge gli apporti dei secoli precedenti. Egli propone un discernimento per appurare quali forme siano da tralasciare e quali da ritenere rinnovandole, in base ad un principio antropologico del tutto nuovo:

«La Chiesa, quando considera la lunga storia della pietà mariana, si rallegra constatando la continuità del fatto cultuale, ma non si lega agli schemi rappresentativi delle varie epoche culturali né alle particolari concezioni antropologiche che stanno alla loro base, e comprende come talune espressioni di culto, perfettamente valide in se stesse, siano meno adatte a uomini che appartengono ad epoche e civiltà diverse» (MC 36).

[23] Paolo VI, *Omelia nel santuario della Madonna di Bonaria a Cagliari*, 24-4-1970, in AAS 62 (1970) pp. 295-301. Per un commento, cfr. P. Monni, *Il discorso di Paolo VI al santuario di Bonaria (24/4/1970). Tra il cap. VIII della 'Lumen gentium' e la 'Marialis cultus'*, Roma, Marianum, 1983 (estratto dalla tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia). Da parte sua, G. Söll, *Congedo da Maria?*,in Aa.Vv., *Annuncio cristiano e cultura contemporanea*, Roma, LAS, 1978, pp. 25-39, studia le ragioni del mancato rinnovamento postconciliare e le individua nella concentrazione cristologica, demitizzazione, svalutazione dell'ideale di verginità e nella secolarizzazione.

Poiché la crisi mariana ha una radice culturale, è chiaro che non basta cercare la soluzione equilibrata delle esigenze dei movimenti all'interno delle chiese. Indubbiamente «la ragione ultima del superamento della crisi della pietà mariana è da collocare nel rispetto che la Chiesa deve al libero e sapiente disegno di Dio»[24].

Il senso della fede[25] che accoglie la rivelazione biblica e in essa la missione e persona della Vergine e ne fa una profonda esperienza quotidiana è indispensabile, né può essere sostituito da nessuna acculturazione. E tuttavia, se la mariologia vuole superare il «fenomeno del rigetto» e «la carenza di significato» della figura di Maria per il nostro tempo[26], deve aprirsi alle giuste prospettive, esigenze e acquisizioni della cultura ed esprimersi cultualmente in modo ad essa adeguato. Occorre cioè una nuova marialogia, fedele a Dio e fedele all'uomo, animata da impulso creativo ed inserita nell'attuale universo simbolico-culturale, oltre che ecclesiale.

[24] Capitolo Generale O.S.M., *Fate quello che vi dirà*, o.c., n. 11.

[25] In questa linea G. M. Morreale, *Maria è ancora segno del nostro tempo?*, in *Ephemerides mariologicae* 27 (1977) 215-231, afferma che la «crisi del culto mariano è crisi di fede», poiché la crisi di fede sulla divinità di Cristo, sul peccato originale, sulla preghiera, si estende alla maternità divina, immacolata, verginità di Maria e al culto mariano (pp. 227-228).

[26] Per questi aspetti, cfr. S. De Fiores, *Incontro vivo con Maria oggi*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, o.c., pp. 236-251.

Capitolo V

MARIA NELLA TEOLOGIA POST-CONCILIARE (1965-1985)

I. Nuova epoca della teologia

> «Il Concilio Vaticano II è, senza dubbio, una sfida per la teologia cattolica, in quanto le assegna nuovi compiti, la munisce di una più potente dinamica e le concede maggior libertà di movimento»[1].

In realtà il Concilio, con la sua insistenza sulla storia della salvezza e sul dialogo con il mondo contemporaneo, ha provocato la teologia mettendo in crisi il suo intero corpo dottrinale e il suo metodo. La provocazione è stata così profonda che la teologia

> «ha cominciato a reagire, con qualche pericoloso estremismo, del resto inevitabile in un tempo di fermenti, ma in complesso in modo positivo e fecondo»[2].

Oltre alle indicazioni metodologiche, che invitano la teologia «a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della Rivelazione, ad applicare le verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei» (OT 16), il Vaticano II ha mostrato concretamente il modo nuovo di fare teologia prendendo in considerazione «i vari aspetti della vita odierna e della società umana, specialmente le questioni e i problemi che, in materia, sembrano oggi più urgenti» (GS nota esplicativa).

Come osserva J. Gremillon,

> «'le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini' (GS 1) entrano nel Denzinger: le lacrime e il sorriso degli uomini, le loro delusioni e i loro entusiasmi - la materia stessa della vita - fianco a fianco con Nicea, Trento e il Vaticano I»[3].

Con l'orientamento conciliare crolla la teologia aridamente speculativa, con il suo metodo concettuale, argomentativo e deduttivo, derivato dalla tarda scolastica:

[1] K. Rahner, Il *compito della teologia dopo il Concilio*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, Brescia, Morcelliana, 1967, p. 737.

[2] E. Giammancheri, *Lungo il fiume del Concilio, ivi*, p. XVII.

[3] J. Gremillon, *La Chiesa nel mondo contemporaneo: un appello alla teologia*, in *La teologia dopo il Vaticano* II, o.c., p. 667.

«Essa sarebbe un'ideologia del sistema ecclesiastico, il quale è a sua volta un'ideologia del sistema borghese. Le è rimproverato specialmente di essere neutrale, staccata dalla vita, calata dall'alto e salottiera. Un'autentica teologia dovrebbe essere impegnata, prendere partito ed essere ideologicamente orientata...

La teologia dovrebbe uscire dall'ambito accademico e scolastico e smettere di essere scienza di una élite e monopolio di alcuni specialisti, per diventare la riflessione della comunità cristiana in tutte le sue componenti»[4].

Ci troviamo di fronte ad una nuova teologia, intesa come

«la ricerca, a partire dal dato della tradizione, non soltanto di un *intellectus fidei* razionalmente elaborato, ma di una risposta ai problemi del tempo e degli uomini; un'interpretazione e una riflessione di tipo più filosofico sopra il complesso della realtà cristiana, interpretazione e riflessione condotta alla luce dell'esperienza esistenziale dell'uomo»[5].

Le note caratteristiche della teologia post-conciliare si possono individuare nella storicità, nell'ortoprassi e nell'ermeneutica, sulle quali è necessario fermare la nostra attenzione.

1. Storicità

La teologia nata dall'illuminismo, concepiva la rivelazione come un insieme di verità dottrinali: il suo compito era di sistemare scientificamente, provare ed esporre chiaramente tali verità rivelate. Ma questa «scienza della rivelazione», che procedeva per idee chiare e distinte e tendeva a ridurre tutte le affermazioni in moduli razionali, finì per mostrarsi inadeguata: non solo cadde negli eccessi del razionalismo, della inutile sottigliezza, della cristallizzazione in sistemi pietrificati[6] e della ripetizione[7], ma trascurò la componente storica della rivelazione.

[4] U. Benedetti, *Un nuovo concetto e un nuovo metodo di teologia*, in *Rivista di Teologia morale* 6 (1974) 22, pp. 242-243.

[5] Y. M. J. Congar, *Teologia contemporanea. Situazione e compiti*, Torino, 1969, p. 22.

[6] Sono le critiche già mosse alla scolastica, cfr. M. J. Congar, *Théologie*, in DTC 15/1, 1946, o.c., 407-410.

[7] Interessante quanto ha scritto G. Papini all'indirizzo dei teologi: «La Scolastica decadde per gli eccessi della sottigliezza verbale e della pedantaggine sofistica degli occamisti. Voi l'avete deposta e decomposta nel feretro lugubre della ripetizione. Da secoli non siete, voi teologi, che compilatori di sinossi, manipolatori di manuali, registratori di luoghi comuni, null'altro che tediosi commentatori, glossatori, esumatori, postillatori e rimasticatori di antichi venerandi testi. Probi, diligenti, dottrinati ripetitori ma soltanto ripetitori» (G. Papini, *Lettere del Papa Celestino VI agli uomini*, Firenze, Vallecchi, 1947, p. 47).

La rivelazione infatti non può essere ridotta ad una comunicazione di verità inaccessibili alla ragione, perché essa è fondamentalmente

«la realizzazione storica di un'iniziativa divina e transtorica della struttura della storia umana, rivelazione di cui solo la parola di Dio ci svela il significato: rivelazione-avvenimento e, nello stesso tempo, rivelazione-parola, ma questa si riferisce essenzialmente alla realtà che si manifesta»[8].

Ricuperando la prospettiva biblico-patristica, il Concilio Vaticano II afferma che la

«economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenute» (DV 2).

La teologia della rivelazione diviene teologia della parola e della storia: non qualcosa di astratto e statico, ma la riflessione sulla comunicazione salvifica di Dio in prospettiva dinamica. Essa deve superare «l'oggettivismo della teologia metafisica, la quale spiega e riduce la novità dell'avvenimento della rivelazione»[9], per diventare teologia «economica», ossia della storia della salvezza, in termini esistenziali e di incontro con il Dio dell'Alleanza.

Oggi la teologia non solo comprende che la rivelazione è un evento storico, ma è consapevole che la storicità caratterizza essenzialmente l'uomo.

La salvezza è rivolta all'uomo storico, sottoposto alle leggi del tempo e implicato con la sua soggettività in ogni interpretazione storica.

Questo fatto, di per sé elementare, si è abbattuto nell'impalcatura tradizionale della teologia «come un turbine devastatore:... quella che pretendeva di essere la immediata luce della verità divina appariva filtrata da spesse dimensioni di umanità e di storicità»[10]. Perciò si

[8] E. Schillebeeckx, *Approches théologiques*, I: *Révélation et théologie*, Bruxelles, 1965, pp. 334-335.

[9] C. Geffré, *Una nuova epoca della teologia*, Assisi, Cittadella, 1973, p. 86.

[10] C. Molari, *Introduzione generale*, in *Dizionario teologico*, Assisi, Cittadella, 1974, p. 16.

è affermato: «L'apparizione di una presa di coscienza storica è verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna»[11].

La coscienza storica implica il problema ermeneutico per percepire il senso della Parola di Dio, ma anche interpella il credente ad attuare la «storia iterativa» della rivelazione, «che consente di scoprire e rivivere gli eventi originali nel nostro presente»[12].

Come conseguenza della coscienza storica e della storicità della rivelazione, la teologia dovrà cambiare l'orientamento unilaterale logicizzante per mettersi sulla via della narrazione seguita dalla tradizione biblica: sarà una «teologia narrativa»[13].

J. B. Metz giunge a formulare la seguente tesi:

> «'Una teologia della salvezza... non può essere di carattere puramente argomentativo, ma dovrà essere esplicitata sempre anche in modo narrativo'. Infatti 'una teologia puramente argomentativa, che celi la propria origine nel ricordo narrativo e che non l'attualizzi in modo sempre nuovo, rispetto alla storia umana di sofferenza conduce a quelle mille modulazioni nei suoi modi di argomentare sotto le quali all'improvviso si estingue ogni contenuto identificabile della salvezza cristiana'»[14].

Non bisogna estinguere il carattere logico e dialettico della teologia, ma evitare che esso faccia ricadere la salvezza nell'astoricità: si tratta

> «di relativizzare la teologia argomentativa, che in primo luogo ha il compito di garantire il ricordo narrativo della salvezza nel nostro mondo scientifico, di porlo criticamente in gioco nella sospensione argomentativa e di indirizzarlo sempre di nuovo verso un racconto, senza che l'esperienza della salvezza rimanga muta»[15].

2. Ortoprassi

Diversi fattori hanno condotto la teologia ad abbandonare l'ambiente artificiale in cui veniva elaborata per inserirsi nella vita ecclesiale diventando «riflessione critica sulla prassi»[16]:

a) innanzitutto la riscoperta della carità, centro della vita cristiana, come pienezza e sostegno della fede, ha dato alla teologia un contenuto più vitale. L'intelligenza della fede non può essere ristretta all'analisi della verità astratta, ma deve prendere in esame l'impegno di amore e di servizio a Dio e ai fratelli. La stessa spiritualità cristiana sposta l'asse dall'ideale contemplativo acosmico alla presenza operativa nel mondo, scoprendo l'indissolubile unità tra Dio e l'uomo.

La riflessione teologica presuppone la vita cristiana ecclesiale, che diviene suo luogo teologico originario, dove si è stimolati dai «segni dei tempi» a rispondere ai problemi del mondo e ad orientare l'azione della Chiesa: la funzione della teologia sarà quella di contribuire ad una maggiore chiarezza in questo impegno, grazie ad un'analisi intellettuale.

b) In secondo luogo, l'influsso del pensiero marxista imperniato sulla prassi e volto alla trasformazione del mondo ha contribuito a sottolineare l'importanza dell'azione umana come punto di partenza e termine finale di ogni riflessione teologica. Si applica alla teologia la frase di Marx: «I filosofi si sono limitati a interpretare il mondo in modi diversi; ma si tratta di trasformarlo»[17].

Sotto questo stimolo il pensiero teologico si richiama alle sue origini e si orienta verso una riflessione sul compito della trasformazione del mondo e sull'azione dell'uomo nella storia.

c) Infine, la ritrovata dimensione escatologica ha permesso di rilevare il ruolo centrale della prassi storica. Se la storia umana è un'apertura al futuro, essa deve apparire come un compito, un operare sociale in vista dell'incontro definitivo col Signore e con i fratelli. Quello che conta finalmente non è la confessione della verità, ma il «fare» la verità: è quanto esprime il termine *ortoprassi*, che vuol far valere l'importanza del comportamento concreto, dell'azione e della prassi nella vita cristiana, in contrapposizione all'ortodossia, intesa come proclamazione di affermazioni considerate vere. L'ortoprassi non intende negare l'ortodossia, ma solo

> «rifiutare il primato e la quasi esclusività del fatto dottrinale nella vita cristiana, soprattutto la cura, molte volte ossessiva, di volere

---

[11] H. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Napoli, Guida, 1969, p. 27.

[12] C. Molari, *Introduzione generale*, a.c., p. 19.

[13] Cfr. H. Weinrich, *Teologia narrativa*, in *Concilium* 9 (1973) 5, pp. 66-79.

[14] J. B. Metz, *Breve apologia del narrare*, in *Concilium* 9 (1973) 5, pp. 92-94.

[15] *Ivi*, p. 94.

[16] Cfr. G. Gutierrez, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia, Queriniana 1972, p. 15-25, dove si attingono le seguenti riflessioni sulla prassi storica

[17] K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, n. 11.

un'ortodossia che, spesso, non è altro che fedeltà a una tradizione caduca o a una discutibile interpretazione»[18].

La teologia deve tener conto di questo spostamento di accento sull'agire, sul fare, sull'ortoprassi più che sull'ortodossia:

«Questa mi sembra la più grande svolta operata nella concezione cristiana dell'esistenza. Evidentemente anche il pensiero è necessario per l'azione; però la Chiesa, per secoli, si è preoccupata principalmente di formulare delle verità, mentre non faceva quasi nulla perché si costruisse un mondo migliore.

In altre parole, essa si è rinchiusa nell'ortodossia, abbandonando l'ortoprassi agli uomini che erano fuori della Chiesa e ai non-credenti»[19].

La riflessione teologica sarà quindi teoria, critica e verifica della prassi storica,

«la colonna termometrica del ribollimento ecclesiale, il polso accelerato di molte crisi strutturali»[20]. «Una teologia scrupolosamente ortodossa ma sterile... non interessa nessuno»[21].

3. Ermeneutica

La teologia non deve solo vivere i problemi della Chiesa e degli uomini del proprio tempo, ma deve saper parlare il loro linguaggio (cfr. GS 44 e 62). Questo compito è particolarmente urgente, dato il cambio degli orizzonti culturali, e

«tutti sono d'accordo nell'affermare che il nostro linguaggio teologico, come quello liturgico ed ecclesiastico in genere, non è accettabile per l'uomo medio della nostra società»[22].

Per superare questo divario tra le formule antiche e le esigenze di un linguaggio nuovo, la teologia deve diventare «ermeneutica», cioè interpretazione delle formule teologiche del passato e ricerca del loro significato profondo, valido per la nostra epoca. Oggi il fine della

[18] G. Gutierrez, *Teologia della liberazione*, o.c., p. 20.

[19] E. Schillebeeckx, *La théologie*, in *Les catholiques hollandais*, 1969, pp. 10-11. Le valutazioni dell'autore sono evidentemente unilaterali.

[20] C. Molari, *Introduzione generale*, a.c., p. 12.

[21] K. Rahner, Il *compito della teologia dopo il Concilio*, o.c., p. 755.

[22] C. Molari, *La fede e il suo linguaggio. Saggi di teologia*, Assisi, Cittadella, 1972, p. 13.

teologia non è la conservazione statica della rivelazione, ma la riformulazione del messaggio evangelico

«secondo le categorie culturali del nostro tempo in modo da coglierne i significati non ancora emersi e da proclamare in modo efficace il Vangelo agli uomini»[23].

Il carattere ermeneutico della teologia è una conseguenza della svolta antropologica della cultura, che

«consiste nella scoperta che l'uomo ha fatto di essere coinvolto e implicato in ogni suo giudizio e in ogni sua azione.

L'uomo dei nostri giorni è convinto che ogni conoscenza e ogni espressione involve il soggetto con tutta la sua esperienza e la sua storia»[24].

Poiché non esistono eventi puri e verità totalmente oggettive,

«l'esigenza ermeneutica deriva da una duplice distanza da superare: non solo fra l'avvenimento passato della rivelazione e il presente della nostra cultura, ma anche fra le testimonianze scritturistiche e gli avvenimenti storici che essi riferiscono»[25].

Più che ricercare il nucleo della verità distinguendolo dal rivestimento[26], si tratta di muovere dal nostro orizzonte vitale per interrogare il testo biblico e discernere il suo significato per l'uomo d'oggi[27].

Il nuovo metodo della teologia è perciò definito «circolo ermeneutico», che consiste nel partire dalla situazione presente con i suoi problemi e interrogativi, nel confrontarsi con la Parola di Dio attualizzata dalla tradizione storica, infine nel ritornare alla propria esperienza di fede per illuminarla alla luce degli eventi salvifici del passato.

In questa prospettiva la teologia supera non solo l'astrattismo, ma anche il biblicismo arcaizzante ed erudito: essa non deve essere «re-

[23] *Ivi*, p. 119.

[24] *Ivi*, p. 113.

[25] C. Geffré, *Una nuova epoca della teologia*, Assisi, Cittadella, 1973, p. 93.

[26] Cfr. Giovanni XXIII, *Discorso di apertura del Concilio*, 11 ottobre 1962, AAS 54 (1962), p. 792.

[27] Cfr. E. Schillebeeckx, *Dio, il futuro dell'uomo*, Roma, Edizioni paoline 1971, pp. 7-58 (Verso un'applicazione cattolica dell'ermeneutica. Identità della fede nella reinterpretazione della fede).

trospettiva» che per diventare sempre più «prospettica». «La ricerca del passato deve essere ordinata alle questioni di vita e di morte che il futuro pone alla teologia»[28].

Compito della teologia è «comprendere e attualizzare la Parola di Dio, verificarla e renderla efficace nell'incontro con la storia»[29], in altri termini «di definire il senso globale dell'esistenza»[30].

La teologia si è resa conto del suo inscindibile nesso con la storia: è divenuta *anàmnesi*, memoria del passato come interpretazione esistenziale della rivelazione, *prognosi* o progetto esistentivo suscitato dall'avvenire promesso, *diagnosi* e trasformazione del presente in forza della «memoria» del fatto salvifico passato e del progetto futuro che si offre come speranza di liberazione[31].

II. Diagramma della teologia post-conciliare

Il periodo post-conciliare è percorso da varie correnti previste o inattese, che hanno coinvolto la Chiesa, la teologia e la marialogia.

Gli storici ravvisano due fasi chiaramente delineate: quella del rinnovamento, seguita da quella della crisi o degli spiazzamenti.

1. L'ora del rinnovamento

È caratteristica degli anni '60, quando la fine della guerra fredda ebbe ripercussioni positive in tutti i campi.

La celebrazione stessa del Concilio ecumenico Vaticano II ha aperto la stagione della «primavera conciliare» ricca dei fermenti rinnovatori della vita della Chiesa al suo interno e nei rapporti con il mondo. Si percorre così un notevole cammino di rinnovamento nella liturgia, nell'esegesi, nella teologia e nell'ecumenismo, sotto la guida prudente di Paolo VI, che «ha mostrato subito un'intuizione esatta della situazione: indietro non si torna»[32].

---

[28] K. Rahner, *Il compito della teologia oggi,* a.c., pp. 740-741.

[29] F. Ardusso (e altri), *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici,* Torino, Marietti, 1980², p. 9.

[30] C. Molari, *Introduzione generale,* a.c., p. 11.

[31] Cfr. U. Benedetti, *Un nuovo concetto e un nuovo metodo di teologia,* a.c., p.254; W. Kasper, *La funzione della teologia nella Chiesa,* in *L'avvenire della Chiesa, Bruxelles, 1970. Il libro del Congresso,* Brescia, Queriniana, 1970, pp. 66-75.

[32] G. Martina, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni,* Roma, Studium, 1977, p. 100.

In particolare, la teologia si rinnova nei metodi e nei contenuti, come mostrano il corso «Mysterium salutis» e la *Biblioteca di teologia contemporanea* dell'editrice Queriniana[33], affronta i problemi della secolarizzazione e della prassi storica[34] cogliendo la sfida lanciata alla fede dal non-credente o dal non-uomo[35].

Il rinnovamento conciliare si accompagna ad una reazione o messa in guardia degli eccessi delle teologie nuove, accusate di orizzontalismo e simpatie marxiste-rivoluzionarie: qui si pongono i celebri interventi di H. U. von Balthasar, J. Maritain e H. de Lubac[36]. Anzi al riflusso nel privato corrisponde un'ondata di neo-conservatorismo[37], che ricupera alcuni dati del passato e innanzitutto la religione popolare.

2. La fase degli «spiazzamenti»

Inizia alla fine degli anni '60 e si prolunga per gli anni '70 e '80.

Dall'approvazione del sistema sociale vigente e della sua corsa verso il progresso si passa alla sua critica e contestazione, anche violenta, in quanto lo si giudica complice delle ingiustizie verso poveri e oppressi.

---

[33] La collezione *Mysterium salutis* in 11 volumi è edita da Benzinger di Einsiedeln a cominciare dal 1965 come dogmatica con orientamento storico-salvifico (edizione italiana presso la Queriniana, Brescia 1965 ss.); essa costituisce un prezioso strumento di lavoro teologico con contributi di valore, manca però l'unità organica delle varie parti. Benemerita è anche la *Biblioteca di teologia contemporanea* (Queriniana, Brescia) che ha tradotto importanti saggi della produzione conciliare, che rispondono ai nomi di J. B. Metz, H.Küng, J. Ratzinger, J. Moltmann, P. Schillebeeckx, L. Boff...

[34] Cf. H. Cox, *La città secolare,* Firenze, Vallecchi, 1968 (ed. originale americana 1965); P. Van Buren, *Il significato secolare dell'evangelo,* Torino, Gribaudi, 1969 (ed. originale americana 1963); W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio,* Milano, Feltrinelli, 1969 (ed. originale americana 1966); J. A. T. Robinson, *Dio non è così,* Firenze, Vallecchi, 1965 (ed. originale inglese 1963).

[35] Cfr. C. Geffré, *Lo choc di una teologia profetica,* in *Concilium* 10 (1974) 6, p. 19.

[36] H. U. Von Balthasar, *Cordula, ovverossia il caso serio,* Brescia, Queriniana, 1968 (ed. originale in tedesco 1966); J. Maritain, *Il contadino della Garonna,* Brescia, Morcelliana, 1973; H. de Lubac, *La Chiesa nella crisi attuale,* Roma, Edizioni paoline, 1971 (ed. originale francese 1969).

[37] Cfr. *Concilium* 17 (1981) 1: dedicato a *Il neo-conservatorismo: un fenomeno sociale e religioso.*

Con la crisi economica scoppia un terrorismo di matrice politica dalle espressioni molto gravi e dall'intento di destabilizzare gli equilibri internazionali.

La teologia si trova spiazzata in quanto deve affrontare dei problemi non previsti e mettersi a confronto serrato con la realtà storica e con le sue problematiche irrisolte[38]. Essa comprende che non è possibile ipotizzare il ritorno alla salvezza sacrale, né il rifugio in una fede astorica e insignificante: occorre dilatare gli orizzonti alle teologie autoctone superando il tradizionale «eurocentrismo», risolvere il problema ermeneutico del rapporto linguaggio-storia nella rivelazione, guardare agli aspetti umanamente refrattari a ogni riscatto per prospettare «la fondazione di una speranza nell'esilio e nel dolore non risolto»[39].

III. Cammino della marialogia post-conciliare

Nell'ambito teologico post-conciliare, la marialogia imbocca alcune vie inedite e diversificate. Prima però è da registrare l'impressione di totale assenza del discorso marialogico in teologia, qualora si consultino alcuni grossi volumi come *La teologia contemporanea* (a cura di F. Ardusso e altri), che nelle sue 712 pagine non trova mai spazio per un riferimento a Maria (tale voce non figura nell'indice analitico) o come *Correnti teologiche postconciliari* (Roma, Città nuova, 1974, pp.426).

L'impressione di vuoto si acutizza quando si ricorre alle teologie della prassi (teologia politica, della secolarizzazione, della liberazione, della speranza...) o si consultano libri che non avrebbero dovuto trascurare la menzione mariana. Ci riferiamo, per esempio, al volume di H. Küng, *La Chiesa* (Brescia, Queriniana, 1969; ed. originale in tedesco 1967), che riserva due righe in 600 pagine a Maria, che il Concilio Vaticano II ha intimamente unita alla Chiesa; oppure a *Il peccato originale* di M. Flick - Z. Alszeghy (Brescia, Queriniana, 1972), che nonostante il proposito di procedere valorizzando *l'analogia fidei* non si sofferma sull'Immacolata Concezione.

[38] Cfr. B. Forte, *La teologia europea di fronte alle sfide del pensiero moderno e dei mutamenti ecclesiali*, in *Melita theologica* 33 (1982) 1-2, pp. 34-42.

[39]. F. Ardusso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perrone, *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici*, Torino, Marietti, 1980², p. 35.

Nonostante silenzi ed omissioni, la marialogia si fa strada tra le correnti della teologia contemporanea post-conciliare con espressioni notevoli e talvolta di alta qualità. Essa si convoglia in triplice direzione:

1. Via conciliare del rinnovamento

La forte spinta del Concilio Vaticano II si prolunga, coinvolgendo dottrina e devozione mariana nello sforzo di evitare ogni isolazionismo, di assumere il senso delle proporzioni nel rispetto della gerarchia dei valori, di aprirsi alla dimensione ecclesiale ed ecumenica.

In questo solco si pongono il rientro della marialogia all'interno della cristologia e della ecclesiologia, lo sviluppo degli studi sul culto mariano dal punto di vista storico e pastorale, il confronto della marialogia con l'ecumenismo.

Non si può sottovalutare l'importanza della *Marialis cultus* di Paolo VI (1974) in ordine al rinnovamento e al rilancio della pietà mariana in linea con il Vaticano II.

2. Via complementare del ricupero

In coincidenza con il fallimento dei modelli del mondo moderno e delle lotte per la trasformazione della società, la Chiesa guarda al passato per ritrovare la propria identità e colmare i vuoti lasciati dal Concilio Vaticano II. La marialogia si ripropone come trattato distinto, sviluppa la dimensione pneumatologica anche sotto l'influsso dei gruppi di rinnovamento carismatico, valorizza la presenza della Madonna nella pietà popolare e nella spiritualità cristiana (e qui ricupera la teologia della consacrazione mariana non considerata dal concilio, ma rilanciata da Giovanni Paolo II).

3. Via inedita del confronto culturale

Avanzando oltre il modulo conciliare, ma in linea con l'orientamento della *Gaudium et spes*, la marialogia si confronta con la cultura e i problemi del nostro tempo.

Maria assume un posto di rilievo nell'estetica teologica e nella teodrammatica di H. U. von Balthasar.

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

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

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

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

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

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

Capitolo VI

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

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

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

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

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

I. Rientro della marialogia nella teologia

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Su otto corsi di teologia apparsi nel periodo conciliare o subito dopo, cinque dedicano a Maria un trattato distinto e senza unità organica con gli altri[4], mentre solo tre parlano di lei all'interno di uno

[2] S. De Fiores, *Mariologia*, in *Nuovo dizionario di teologia* (a cura di G. Barbaglio e S. Dianich), Roma, Edizioni paoline 1977, p. 880.

[3] *Ivi*, p. 880.

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

o due trattati[5].

La lezione conciliare non è stata generalmente recepita, poiché talvolta l'inserimento della marialogia nella teologia ha presentato un carattere solo formale e, dall'altra parte, si è continuato ad editare almeno dodici trattati di marialogia fuori collana[6].

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

1. Maria nel «Mysterium salutis»

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

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

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

[6] C. Fuerst, *Mariologia. Adnotationes ad usum privatum auditorum*, Roma 1964; Z. Kraszewski, *Mariologia*, Parigi 1964; M. J. Nicolas, *Théotokos. Le mystère de Marie*, Tournai 1964; Id., *Marie Mère du Sauveur*, Parigi 1967; A. Royo Marín, *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid 1968; G. M. Roschini, *Maria santissima nella storia della salvezza. Trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, Isola del Liri 1969; G. Girones Guillem, *La humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático de la Madre de Cristo*, Valenza 1969; C. Amantini, *Il mistero di Maria*, Napoli 1971; C. Curty, *Le mystère de la Vierge Marie. Théologie mariale*, Parigi 1971; D. Bertetto, *La Madonna oggi. Sintesi mariana attuale*, Roma 1975; L. Melotti, *Maria e la sua missione materna*, Torino 1977; B. Albrecht, *Kleine Marienkunde*, Meitingen 1979; Aa.Vv., *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984.

Autore del lungo capitolo dedicato a «La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo»[7] è A. MÜLLER, già noto per altri lavori marialogici[8].

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

Nonostante questa intenzione e l'inserimento formale nella cristologia, A. MÜLLER ci offre un trattato marialogico a sé stante (non completo), che sembra non tener conto di quanto è stato scritto nello stesso volume da altri teologi, per esempio sui misteri di Gesù, sulla kénosi e sulla logica della croce[10].

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

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

Né questa prospettiva è a scapito della speculazione teologico-deduttiva, poiché l'autore non solo si sofferma su problemi sottili oggi meno interessanti (per es. la questione del «debito» o necessità per Maria di contrarre il peccato originale qualora non ne fosse stata preservata), ma pone anche con tutta serietà il tema del primo principio di marialogia[12].

Esaminate le teorie che lo hanno preceduto, A. MÜLLER si orienta verso la «maternità di Maria» come la «componente della sua esistenza la più sicura rispetto alla rivelazione e la più importante per il contenuto»[13].

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

[12] *Ivi*, pp. 511-519.

[13] *Ivi*, p. 519.

[14] *Ivi*, p. 522.

[15] *Ivi*, p. 523.

[16] *Ivi*, p. 495.

[17] *Ivi*, pp. 496-497.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[18] *Ivi*, pp. 498 e 500.

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

[20] *Ivi*, p. 390.

[21] *Ivi*, pp. 398-399.

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

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

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

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

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

> «Dovremo ben guardarci dal privilegiare una qualifica - 'intercessione', 'regina', ecc..., quella stessa di 'madre' - sulle altre. Si tratta soltanto di diverse determinazioni che, in modo più o meno pertinente, in termini scolastici o simbolici più o meno felici, traducono una verità di fondo, che possiamo qui riassumere.
>
> Maria è congiunta a Cristo più di ogni creatura, a motivo del legame derivatole dalla sua condizione di Madre di Dio, la quale non si esaurisce in una maternità fisica, perché essa è assunta ed inserita in una comunione con Cristo che è proprio quella che il NT ci presenta. Per diverse ragioni, quindi, l'opera di Cristo è, per pura grazia, anche opera sua, prima che diventi opera nostra, perché noi siamo membri del suo corpo»[24].

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

---

[22] *Ivi*, pp. 401-402.

[23] *Ivi*, p. 404.

[24] *Ivi*, pp. 410-411.

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

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

2. Maria nel «Corso fondamentale sulla fede»

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

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

Tale scelta può legittimare il rimando di molte questioni di marialogia al livello successivo[27] e il limitare l'attenzione ad alcuni punti, in cui Rahner lascia trasparire l'impostazione ed i contenuti essenziali della sua marialogia. In realtà, come il *Corso fondamentale sulla fede* riprende e riassume molte intuizioni teologiche dell'autore senza esserne un semplice riepilogo — così presuppone e ripropone la linea marialogica rahneriana, da noi presentata in altra parte del presente volume[28]. È certo che tale linea si comprende alla luce dell'antropologia e cristologia trascendentale, cui Maria è intimamente legata. Ad esse Rahner fa riferimento esplicito nel *Corso fondamentale*, ma in un contesto e con accentuazioni particolari. Infatti egli inserisce le brevi pagine dedicate a *I «nuovi» dogmi mariani* nella sezione *Cristianesimo come Chiesa*, più precisamente nel paragrafo che tratta del magistero ecclesiastico (pp. 491-493). In tale contesto Rahner si preoccupa di mostrare come gli sviluppi dogmatici mariani (Immacolata concezione e Assunzione) non siano «un'aggiunta all'ultima sostanza reale del cristianesimo», né qualcosa «che in linea di principio contraddica alla sostanza vera e propria della fede»[29].

In ottica positiva, l'autore applica alle recenti definizioni mariane il postulato, stabilito altrove, di presentare ogni singola proposizione «nella sua coerenza con il tutto originario e unificante della realtà di fede»[30]. Perciò egli asserisce:

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

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

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

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

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

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

---

[25] *Ivi*, p. 411.

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

[27] *Ivi*, p. 493.

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

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

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

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

[32] *Ivi*, p. 227.

[33] *Ivi*, p. 491.

[34] *Ivi*, p. 492.

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

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

Anzi, unendo alla prospettiva del peccato originale — in coincidenza con P. Schoonenberg[36] — quella di una contemporanea e più intensa redenzione degli uomini da parte di Cristo, il teologo pensa di appianare la via all'accettazione ecumenica del dogma mariano:

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

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

> «L'*assumptio* della beata Vergine in corpo e anima in cielo non dice altro di Maria se non quello che confessiamo anche di noi nella proposizione di fede del Simbolo apostolico: risurrezione della carne e vita eterna [...] In ogni caso nella teologia evangelica è almeno possibile pensare che il compimento di tutto l'uomo unitario non si verifichi necessariamente su un asse dei tempi che è il nostro, bensì nell'uomo alla sua morte, in una sua propria escatologia. Quando perciò noi come cattolici ascriviamo alla beatissima Vergine tale compimento, a motivo della sua posizione del tutto particolare nella storia della salvezza e perché la riconosciamo come il caso radicalmente ben riuscito della redenzione, non vediamo per quale motivo, per lo meno di carattere teologico, un tale dogma debba contraddire la sostanza fondamentale del cristianesimo»[38].

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

A conclusione del contributo marialogico rahneriano nel *Corso fondamentale sulla fede*, possiamo osservare che, nonostante la sua brevità, esso opera un valido tentativo di inserire Maria all'interno della teologia, interessando contemporaneamente l'antropologia, la cristologia, la protologia, l'ecclesiologia e l'escatologia. La proposta di Rahner si raccomanda per la sua dimensione biblica ed ecumenica: non dovrebbe essere trascurata nel dialogo delle Chiese intorno alla Madre del Signore[41].

II. La marialogia nell'ecclesiologia post-conciliare

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

---

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

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

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

[38] *Ivi*, pp. 492-493.

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

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

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

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

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

- Indirizzo teandrico: Journet, Beni, Gherardini;
- Indirizzo kerygmatico: Barth, Bultmann;
- Indirizzo comunionale: Brunner, Hamer, Dianich;
- Indirizzo ecumenico: Congar, Cullmann, Florovski;
- Indirizzo sacramentale: Semmelroth, Rahner, Schillebeeckx, Ratzinger, von Balthasar;
- Indirizzo pneumatico: Küng, Mühlen, Moltmann, Tillich, Afanassiev;
- Indirizzo storico: De Lubac, Parente, Bouyer[3].

Questo panorama ecclesiologico è molto ampio, ma la lista di autori e correnti potrebbe continuare[4]. Per non essere prolissi, non ci soffermeremo sui singoli ecclesiologi, ma rilevato il loro atteggiamento globale in rapporto alla marialogia, sceglieremo i contributi più significativi da questo punto di vista e concluderemo con una sintesi di carattere sistematico.

---

[1] W. Kasper, *Gesù il Cristo*, Brescia, Queriniana, 1975, p. 9.

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

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

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

1. Omissione di Maria nei trattati di ecclesiologia

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

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

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

Resta tuttavia in questi trattati una grave lacuna: quella di non aver utilizzato la dottrina patristica accolta dalla LG circa Maria «tipo della Chiesa», un titolo ricco di prospettive per la comprensione della Chiesa stessa. Più a monte si trova che in essi non si è prestata la debita attenzione ai rapporti tra Maria e la Chiesa, tra marialogia ed ecclesiologia. Tale lacuna priva la Chiesa di un'immagine concreta ed altamente evocativa della sua essenza teologica e della sua missione, e d'altra parte mutila la marialogia della sua dimensione ecclesiale, rischiando di ridurla ad un capitolo marginale e disorganico. Il fatto di non trovare la voce «Maria» nell'indice analitico dei trattati di ecclesiologia, oppure nel lemma «Chiesa» di dizionari teologici[7] diventa dopo il Concilio Vaticano II uno scandalo teologico o una dannosa omissione.

---

[5] Ai trattati di H. Küng e A. Antón già citati vanno aggiunti J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia, Morcelliana, 1964 (1ª ed. francese 1962); S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino, Marietti, 1975; B. Gherardini, *La Chiesa arca dell'Alleanza*, Roma, Città Nuova, 1971.

[6] A. Antón, *La Iglesia de Cristo*, o.c., pp. 137 e 126.

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

2. La Vergine nel cuore della Chiesa (C. Journet, L. Bouyer)

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

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

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

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

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

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

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

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

[10] C. Journet, *L'Eglise*...o.c., vol. II, p. 382.

[11] *Ivi*, p. 384.

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

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

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

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

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

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

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

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

[12] *Ivi*, p. 390.

[13] *Ivi*, p. 428.

[14] *Ivi*, p. 393.

[15] *Ivi*, pp. 392-393.

[16] *Ivi*, p. 427.

[17] *Ivi*, pp. 428 e 432.

[18] *Ivi*, pp. 453 e 433.

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

> «Lo stesso Spirito Santo, personalità increata e trascendente dall'ef ficienza infinita, da una parte *utilizza come strumento il potere gerarchi co*, personalizzato nel primato di Pietro, per effondere sul mondo l(grazie cristoconformanti; e d'altra parte *commuove il cuore materno della Vergine* in cui ha voluto personalizzare eminentemente la vita na scosta e profonda, la vita mistica della sua Chiesa»[19].

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

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

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

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

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

[19] *Ivi*, p. 637.

[20] *Ivi*, vol. II, p. 437.

[21] *Ivi*, pp. 439-440.

[22] *Ivi*, p. 442.

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

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

> «La Chiesa vedrà sempre in Maria colei che ebbe una funzione unica nella storia della salvezza [...] né cederà ad un'invidia pseudodemocratica, la quale non sopporta che nella storia tutti abbiano lo stesso compito [...]
>
> Le affermazioni mariologiche parlano di una persona umana, determinata, storica e finita, che occupa un posto determinato (per quanto unico) nel complesso dell'umanità e della sua storia. Non è perciò lecito, in base a una specie di platonismo in fondo errato, ascrivere solo a tale persona, a motivo della sua funzione unica nella storia, tutta la pienezza della realtà umana, che può essere realizzata soltanto in tutta l'umanità e in tutta la sua storia»[23].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Verso una lettura ecclesiologica di Maria

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

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

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

[25] *Ivi*, p. 668.

[26] *Ivi*, pp. 672 e 668.

[27] *Ivi*, p. 670.

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

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

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

A. *Inserimento nella storia della salvezza*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B. *Radicamento nel mistero trinitario*

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

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

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

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

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

---

[31] *Ivi*, p. 58.

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

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

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

C. *Relazione tipologica tra Maria e la Chiesa*

Quanto alla reciprocità Maria-Chiesa si eviterà ogni analogia unilaterale o costringente in un dato schema. Né l'immagine di Maria può essere fissata una volta per tutte, poiché essa si attualizza in ogni epoca attingendo alle fonti inesauribili della tradizione biblico-ecclesiale, all'esperienza di fede, alla storia e cultura. Né l'icona della Chiesa si riduce a Maria, avendo altri archetipi (a cominciare da quello supremo che è Cristo) e spettri ermeneutici (tra cui quello storico), in cui scoprire la sua realtà e vocazione[33].

In questa cornice ampliata si colloca la riflessione sulla dimensione mariana dell'ecclesiologia e su quella ecclesiale della marialogia. A Semmelroth va storicamente ascritto il merito di aver aperto la via ad un'interpretazione ecclesiologica dei dogmi e prerogative mariani[34], che viene accolta dalla *Marialis cultus* quando presenta le celebrazioni liturgiche di Maria non solo sotto gli aspetti marialogico e cristologico, ma anche sotto il profilo ecclesiologico (MC 2-15).

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

---

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

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

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

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

Similmente, il fatto che Maria rimandi alla Chiesa fa evitare sia il *misticismo marialogico*, che trascura di considerare Maria membro della Chiesa redenta, sia il *naturalismo marialogico*, che dimentica l'elevazione di lei a figlia di Dio per grazia[37].

Invece, l'impegno di fondare e illuminare la dimensione mariana[38] della Chiesa è svolto con profondità teologica e sensibilità spirituale da von Balthasar, come puntualizza B. Mondin:

> «La terza prospettiva da cui von Balthasar considera la Chiesa è quella mariana. 'Ad Jesum per Mariam' dice un famoso asserto dell'ascetica cristiana. Se lo si parafrasa in 'ad ecclesiam per Mariam' si ottiene la formula più esatta per definire l'ecclesiologia di von Balthasar. In effetti, ancor più che dal principio estetico, i suoi contenuti sono determinati dal principio mariano.
>
> Ovviamente anche per von Balthasar (come per ogni teologo cattolico) Maria è il membro più cospicuo della Chiesa: è la Madre di Cristo, la Sposa dello Spirito Santo, la Regina degli angeli e dei santi. Per questo essa occupa un posto del tutto singolare nella *communio sanctorum*. Perciò senza mariologia nessuna ecclesiologia può essere mai veramente completa. Ma non è in questo senso che Maria costituisce uno dei grandi pilastri dell'ecclesiologia di von Balthasar. Essa diviene tale in quanto il ruolo di Maria nei confronti di Cristo, che è il ruolo di donna, di madre-vergine, il ruolo della femminilità feconda, recettiva, sottomessa, umile, obbediente, è assunto come simbolo illuminante, come modello suggestivo della Chiesa nei confronti di Cristo»[39].

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

> «La Chiesa è mariana perché Maria è una delle sue cause efficienti: ha contribuito come causa efficiente alla formazione della Chiesa. Programmata sin dall'eternità dalle tre Persone divine e realizzata nella pienezza dei tempi per opera di Gesù Cristo, la Chiesa è diventata realtà nel momento in cui Maria ha concepito il Figlio di Dio: perciò Maria, divenendo madre di Gesù, è diventata anche madre della Chiesa (...).
>
> La Chiesa si dice, inoltre, mariana, perché Maria è la causa esemplare, il modello perfetto, la realizzazione superiore di tutto ciò che la Chiesa deve essere (...).
>
> Maria è modello della Chiesa in tutte le sue dimensioni e caratteristiche principali.
>
> La Chiesa è teandrica, cristica, pneumatica, santa, ma queste dimensioni le possiede in maniera eccelsa Maria. Maria è teandrica ossia umano-divina, perché la divinità ha preso pieno possesso della sua umanità: ella 'è piena di grazia' (Lc 1,28); Maria è cristica, perché Cristo è suo figlio; Maria è pneumatica, perché lo Spirito Santo è suo sposo; Maria è santa, perché è interamente consacrata a Dio. Come ha egregiamente mostrato H. Urs. v. Balthasar, Maria è modello della Chiesa soprattutto nella sua femminilità: nei suoi titoli di sposa, di madre e di vergine (...).
>
> C'è un'ultima ragione (detta escatologica) per cui il titolo di *mariana* compete alla Chiesa: Maria è l'ultimo traguardo, la meta finale verso cui si muove la Chiesa nel suo lavoro di crescita e perfezionamento...»[40].

D. *Il titolo di «Mater Ecclesiae»*

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

---

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

[36] *Ivi,* p. 268.

[37] *Ivi,* p. 269.

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

[39] B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie,* o.c., p. 186.

[40] *Ivi,* pp. 327-330.

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

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

Come infatti la divina maternità è il fondamento della speciale relazione con Cristo e della sua presenza nella economia della salvezza operata da Cristo Gesù, così pure essa costituisce il fondamento principale dei rapporti di Maria con la Chiesa, essendo Madre di Colui, che fin dal primo istante della Incarnazione nel suo seno verginale, ha unito a sé come Capo il suo Corpo Mistico che è la Chiesa. Maria, dunque, come Madre di Cristo, è Madre anche dei fedeli e dei Pastori tutti, cioè della Chiesa»[41].

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

Le difficoltà sollevate dai padri conciliari, soprattutto della regione occidentale della Francia[42], erano state riassunte da mons. G. Philips:

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

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

---

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

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

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

Fuori dell'aula conciliare, J. A. de Aldama spezza una lancia a favore del titolo «Madre della Chiesa» ricercandone le testimonianze tradizionali e i fondamenti teologici, come pure affrontando le difficoltà apportate contro di esso[44].

La posizione di Paolo VI evita di entrare direttamente nel dibattito conciliare, ma ne esautora le obiezioni interpretando il titolo di «Mater Ecclesiae», al di là delle precisazioni giuridiche e istituzionali, nella linea della «funzione materna che la Vergine esercita sul popolo cristiano». In tal modo il titolo viene ricondotto all'alveo conciliare della maternità di Maria nell'ordine della grazia (LG 61-62), «non è nuovo» per l'occidente, ma neppure è lontano dal sentire cristiano orientale, in quanto si basa sulla divina maternità. Da notare che Paolo VI ricupera l'argomento di s. Pio X : «Non è Maria la Madre di Cristo? Dunque è anche madre nostra», non valorizzato da LG 61, che procede per altra strada[45].

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

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

---

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

[45] Cfr. S. De Fiores, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa,* o.c., pp. 104-107.

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

[47] J. Galot, *Theólogie du titre «Mère de l'Eglise», ivi,* pp. 168-169.

Dopo aver scartato alcuni rischi del titolo «Madre della Chiesa», come il pericolo di eclissare l'opera di Cristo e dello Spirito, J. Galot riconosce come aspetto essenziale della maternità di Maria rispetto alla Chiesa, l'influsso materno esercitato da Maria sulla formazione, sulla vita e sullo sviluppo della Chiesa stessa[48]. Quanto all'origine della maternità ecclesiale di Maria bisogna risalire al Padre e al suo disegno di salvezza:

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

E. *Regolazione del linguaggio*

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

In particolare si deve vigilare nell'uso dell'analogia, come ammonisce G. Vodopivec[50], e più sottilmente sul maneggio della metafora ritenuta oggi un «errore calcolato» o almeno una trappola tesa al linguaggio, in quanto «essere come» significa insieme «essere e non essere» (Ricoeur).

---

[48] *Ivi*, pp. 164-173.

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

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

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

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

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

Dall'intensa indagine post-conciliare sulla Chiesa, che ha fatto temere perfino un ecclesiocentrismo, la teologia post-conciliare ha compiuto ben presto un passaggio alla cristologia, cui compete di essere il fondamentale polo di riferimento e il fulcro dell'intera riflessione interecclesiale[1]. Le pubblicazioni su Gesù non si contano; e vanno dalle trattazioni teologiche a quelle divulgative, che conoscono talvolta — com'è il caso di *Ipotesi su Gesù* di V. Messori — ampio successo. Una constatazione anche qui senza possibilità di smentita:

---

[51] C. Molari, *Maria-Chiesa. Riflessioni sul valore di alcune formule teologiche*, in Aa.Vv., *Maria e la Chiesa oggi*, o.c., p. 356.

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

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

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

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

la stragrande parte di questa vasta produzione libraria su Gesù sembra ignorare che egli sia figlio di Maria e non annette a questo evento alcuna importanza. Come l'ecclesiologia anche la cristologia post-conciliare sembra voler marginalizzare la marialogia e non consentirle né spazio, né ruolo ermeneutico e salvifico[2].

Se la marialogia soffre di marginalizzazione, la cristologia non naviga in buone acque: si denuncia ed analizza il «disagio cristologico contemporaneo», indizio di una non raggiunta maturità[3].

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

O' Gradey classifica i diversi approcci a Gesù secondo 6 modelli: il Verbo incarnato, il Cristo mitico, il Cristo liberatore, il Cristo volto umano di Dio, l'uomo-per-gli-altri, il salvatore personale dei movimenti carismatici[5].

---

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

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

a. La problematica della «morte di Dio», anche se passata di moda, conduce a privilegiare la dimensione orizzontale della vita cristiana a detrimento del rapporto personale con Cristo;

b. La divinità di Cristo resta «lo scandalo del cristianesimo» del nostro tempo, più incline a sottolineare la sua umanità eminente;

c. In teologia oggi si stenta ad accettare la formulazione dogmatica di Calcedonia circa l'unità delle due nature umana e divina di Cristo nella persona del Verbo; tale concilio è oggetto di molti studi e interpretazioni;

d. l'insegnamento cristologico tradizionale appare a molti «sclerotizzato» in astrazioni e ripetitività, nonché troppo ancorato ad una teologia discendente. Cfr. A. DONDEYNE (e altri), *Jésus Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Facultés universitaires s. Louis, 1981.

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

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

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

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

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

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

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

> «La prospettiva cristologica pone la mariologia nella sua giusta luce che le compete in rapporto essenziale a Cristo, liberandola dal pericolo di fare di Maria, nel piano divino della salvezza, come un principio a parte ed isolato, che sarebbe continuamente tentato dal pericolo di cadere in forme di mitologizzazione più vicine alle concezioni di divinità pagane che non alla vera immagine evangelica dell'umile serva del Signore (...).
>
> L'approfondimento del ruolo di Maria, nell'ambito dell'evento Cristo, non è solo un vantaggio per il discorso mariologico; esso dà un

---

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

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

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

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

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

1. Maria nelle cristologie metadogmatiche

Questo tipo di cristologia è rappresentato da E. Schillebeeckx e da H. Küng, che si pongono espressamente in una dimensione «metadogmatica», ossia «passando sopra il dogma ecclesiastico»[10], «in un quadro scevro di pregiudizi dogmatici»[11]. Tale impostazione ha condotto i due autori ad interpretare il concepimento verginale di Gesù soltanto come «un'affermazione cristologica funzionale», che designa la dignità messianica del Figlio di Dio, senza trasmettere nulla sul piano biologico o informativo[12].

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

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

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

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

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

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

Circa i dogmi mariani più recenti (Immacolata e Assunta), H. Küng è convinto che essi vanno sottoposti ad una critica onesta, da cui appaiano le intenzioni di base da eventualmente condividere e la formulazione concreta da rigettare[14].

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

> «La figura di Maria, Madre di Gesù, i cui contorni storici riusciamo a cogliere solo per grandi linee, nel contesto di una mariologia elaborata da uomini soggetti al celibato venne largamente privata della propria sessualità e per lungo tempo assolutizzata, in parallelo con il Cristo, come unico personaggio femminile realmente importante per il cristianesimo.
>
> Il culto e la venerazione mariani, così concepiti, contribuirono ben poco alla valorizzazione sociale della donna. Finirono, anche, con l'offuscare la dovizia di figure femminili offerteci dalla Bibbia (dalla profetessa e giudice Debora e dalla fidanzata del Cantico dei Cantici fino alla missionaria Prisca e a quella Febe che vediamo presiedere una comunità)»[15].

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

> «Maria è la madre di Gesù: è un essere umano, non una creatura celeste. Come essere umano e come madre, è testimone dell'autentica esistenza umana del figlio, ma anche della sua origine radicata in Dio.
>
> Maria è esempio e modello di fede cristiana: la sua fede, trafitta dalla spada dello scandalo, del dissidio e della contraddizione, sollecitata in vista della croce, è per Luca prototipo di ogni fede cristiana...»[16].

[13] H. Küng, *Essere cristiani,* o.c., p. 521.

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

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

[16] H. Küng, *Essere cristiani,* o.c., pp. 519-520.

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

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

2. Implicanze marialogiche della cristologia trascendentale

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

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

Riconducendo il discorso marialogico alla cristologia, va precisato che per Rahner si tratta di una cristologia «trascendentale», cioè che presenta Cristo come una riuscita definitiva del movimento di trascendenza dell'uomo verso Dio. Per meglio afferrare questa cristologia, giova ricordare alcuni presupposti rahneriani così elencati da A. Amato:

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

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

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

---

[17] A. Amato, *Rassegna delle principali cristologie...*, o.c., p. 49.

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

[19] A. Amato, *Rassegna delle principali cristologie,* o.c., pp. 69-70.

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

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

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

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

3. Maria nella cristologia latino-americana

Al di là delle cristologie della liberazione elaborate da J. Sobrino e L. Boff, va preso in considerazione il modulo cristologico «religioso-popolare» varato dalla Conferenza episcopale latino-americana a Puebla nel 1979[23]. Il Cristo religioso-popolare è il Cristo della tradizione ecclesiale, vero Dio e vero uomo, che non è lecito

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

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

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

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

---

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

[22] A. Amato, *Rassegna delle principali cristologie...* o.c., p. 77.

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

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

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

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

Si può comprendere con A. Amato che

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

4. La Theotokos nelle cristologie ortodosse

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

---

[24] A. Amato, *Rassegna...*, o.c., p. 107.

Sono da segnalare le tre seguenti:

A. *Cristologia sofiologica*

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

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

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

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

> «Il modello della purezza verginale è la Purissima e più che benedetta Madre del Signore, umile nella sua eterna purezza, pura nella sua immutabile umiltà. In lei, sposa dello Spirito Santo e da lui eternamente purificata, sgorga la fonte viva dell'universale purezza, 'sorgente eternamente sgorgante dell'intelletto'. In lei zampilla l'acqua viva che placa ogni sete e spegne nell'anima il fuoco della Geenna. Per questo la Chiesa la invoca come la 'Purificazione del mondo, Madre di Dio'. Infatti è 'colei che disperde l'oscura accozzaglia delle nostre passioni e brame... la colonna di fuoco che ci preserva dalle tentazioni e dagli allettamenti del mondo... la colonna di fuoco che ci mostra il cammino della salvezza in mezzo alla tenebra del peccato... che ci libera dal fuoco delle passioni con la rugiada delle sue preghiere'. Se il Signore è il capo della Chiesa, la mite Maria è 'la trasmettitrice del divino favore', il vero cuore per mezzo del quale la Chiesa distribuisce ai suoi membri la vita, l'eternità e i doni dello Spirito, la vera 'datrice di vita', la vera 'fonte vivificante'. Perché Maria è 'la Signora tutta immacolata, la sola pura e benedetta... la piena di grazie... la sola colomba incorrotta e buona'. Essa è il simbolo vivo e il principio del mondo che si purifica, la purificatrice; è il roveto ardente circondato dalle fiamme dello Spirito Santo, l'approvazione viva e anticipatrice dello Spirito sulla terra, *il tipo della pneumatofania*»[26].

P. Florenskij pensa che a motivo dell'unione con la Sofia, la Theotokos possegga «un potere cosmico», che la liturgia - molto più che la teologia - non esitano a riconoscere[27] e che il cristiano esprime quando esclama:

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

B. *Cristologia ecclesiale e Maria*

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

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

---

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

[26] *Ivi*, pp. 417-418.

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

ne della Chiesa:

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

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

> «La mariologia è un capitolo della cristologia senza il quale quest'ultima non sarebbe compiuta. D'altra parte, l'accento pneumatologico la lega all'ecclesiologia. L'insegnamento iconografico ha qui tutta la sua importanza. Quasi tutte le icone della Vergine la rappresentano con Gesù Bambino: non è dunque l'icona di Maria ma quella dell'Incarnazione: la comunione più intima tra l'ipostasi divina di Gesù bambino e l'ipostasi umana della Madre che gli dona la sua carne umana. La composizione detta *Eleousa,* 'Vergine della tenerezza', esprime la tenerezza estrema della comunione tra Dio e l'uomo; l'altra icona dell'*Odigitria,* 'Colei che mostra la via', fa vedere la Madre che con la sua mano destra indica il Salvatore e ripresenta così il dogma cristologico»[30].

C. *Cristologie neo-patristiche*

Convinto che la rinascita della teologia ortodossa è garantita solo dal ritorno ai Padri, G. Florovskij († 1976) critica la sofiologia e l'ecclesiologia eucaristica e imposta sul cristocentrismo la sua teologia. Egli condivide il Credo calcedonense, ma mette in evidenza la priorità della natura divina su quella umana: un'ineguaglianza espressa con la formula «cristologia *asimmetrica*».

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

Pur seguendo Florovskij nella valorizzazione dei Padri, V. Losskij († 1958) si distacca da lui impostando la sua teologia sul misticismo, come esprime il titolo del suo capolavoro[32]. La Chiesa è stabile per la presenza di Cristo e dello Spirito; il suo mistero teandrico è però costituito da due persone, una divina e una umana, Cristo e Maria.

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

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

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

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

---

[28] *Ivi,* p. 422.

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

[30] *Ivi,* p. 284.

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

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

[33] *Ivi,* p. 185.

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

D. *Verso una sintesi cristologico-mariana*

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

Nissiotis parte dal presupposto che

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

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

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

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

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

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

[36] *Ivi*, p. 66.

[37] *Ivi*, p. 68.

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

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

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

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

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

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

[38] *Ivi*, pp. 69-70.

[39] *Ivi*, p. 70.

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

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

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

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

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

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

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

> «Maria non ha vissuto né agito da sé, bensì mossa dalla grazia divina e per il popolo di Dio. Giovanni Damasceno, rivolgendosi a lei, lo riafferma: 'Tu non hai vissuto per te stessa ma in Dio, per il quale sei venuta all'esistenza affinché tu potessi servire il mistero della salvezza di tutti e si compisse la volontà di Dio per l'incarnazione del Logos e la deificazione di noi tutti'. Ciò però non avviene solo per mezzo di un'azione automatica della grazia divina in lei, come se questa venisse riversata in un recipiente senza vita, che la riceve passivamente. Lo stesso Padre della Chiesa esalta Maria: 'Tu hai ricevuto la pienezza della grazia perché ne eri pienamente degna'; in tal modo essa è diventata uno strumento, simbolo e tipo della deificazione di tutti i fedeli che, per fede, hanno parte nel medesimo mistero dell'incarnazione, della croce e risurrezione, mediante la loro cooperazione per la medesima grazia, fondata sulla loro libera volontà, a immagine della *Panhagía-Theotokos*»[44].

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

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

5. Nuclei della cristologia contemporanea e loro incidenza marialogica

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

Individueremo tali nuclei con l'aiuto di alcuni autori[46] e specialmente del documento della Commissione teologica internazionale *Alcune questioni riguardanti la cristologia*[47]. Esponendoli avremo cura di indicarne i risvolti in campo mariologico.

---

[40] *Ivi*, p. 71.

[41] *Ivi*, pp. 70-71.

[42] *Ivi*, p. 72.

[43] *Ivi*, p. 73.

[44] *Ivi*, pp. 76-77.

[45] *Ivi*, p. 87.

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

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

A. *Impostazione metodologica: cristologia dal basso*

Mentre la cristologia tradizionale procedeva dall'alto, in quanto sulla scia di Paolo e del prologo di Giovanni partiva dalla discesa del Logos preesistente nella carne e nella storia, quelle recenti elaborano una cristologia dal basso o ascendente, che muove dall'incontro storico con il Gesù terreno e procede verso il Cristo pasquale[48]. Questo procedimento può incorrere nella pretesa di scrivere una storia rigorosa di Gesù «scartando le testimonianze delle comunità primitive» (CTI I,1) o nel pericolo di dimenticare che «l'identità sostanziale e radicale di Gesù nella sua realtà terrena col Cristo glorioso appartiene all'essenza stessa del messaggio evangelico» (CTI I,2). Superando questi scogli la cristologia dal basso è legittima e offre il vantaggio di escludere il monofisismo che nullifica l'umanità di Cristo:

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

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

Questi nuovi orizzonti sono così espressi da K. Rahner:

> «Anche qui bisogna arrivare ad una mariologia 'ascendente', ad una mariologia 'dal basso'. Ciò significa anzitutto che la mariologia dogmatica deve prender atto delle problematiche, dei metodi di lavoro e delle risposte riferentisi a Maria date nell'esegesi storica moderna. Bisogna per es. chiedersi quale sia realmente il genere letterario preciso dei racconti riferentisi a Maria in Matteo, Luca e Giovanni; altre proposizioni bibliche, che sembrano limitare il ruolo di Maria nella vita di Gesù, vanno valutate con maggior disinvoltura di quanto finora il più delle volte non facesse la mariologia. Il fatto che, in base a una critica prudente, si arrivi ad attribuire un carattere meno propriamente 'storico' a questi racconti mariani di quanto si facesse prima, non si risolve necessariamente in danno di una mariologia dogmatica... Maria deve apparire anche come la donna del popolo, la povera, la discente, che vive attingendo alla situazione storica, sociale e religiosa del suo tempo e della sua gente. Ella non va vista come un essere celeste, ma come una creatura umana, che ha accettato per sé e per gli altri, dalla e nell'ordinarietà della propria situazione, la propria funzione storico-salvifica (l'ha accettata) attivamente e passivamente, imparando fra molte incertezze, con fede, speranza e amore, e che, proprio così è il modello e la madre dei credenti»[49].

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

B. *Processo a Calcedonia*

Il concilio ecumenico di Calcedonia (451), che confessa in Gesù Cristo l'unità di persona nella dualità di nature, è stato oggetto di molti studi e bersaglio di diversi attacchi da parte della teologia contemporanea: si è parlato di un vero processo a Calcedonia[50].

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

---

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

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

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

[51] Cfr. B. Forte, *Gesù di Nazareth...,* o.c., pp. 146-152.

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

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

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

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

Poiché Calcedonia «non pretende di dare una risposta esaustiva» (*ivi*) alla questione cristologica, si può integrarne la sua visione sviluppandola in linea *narrativa-soteriologica-escatologica* e — senza abbandonarla — proponendo una nuova formulazione. Questa sembra sia stata offerta in senso cattolico, oltre che da Teilhard de Chardin[55], soltanto da K. Rahner che la riassume e spiega in questi termini:

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

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

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

---

[52] Cfr. gli studi di K.H. Ohlig e P. Stokmeier in Aa.Vv., *Glaube an Jesus Christus,* Düsseldorf, Patmos Verlag, 1980.

[53] B. Forte, *Gesù di Nazareth...,* o.c., p. 153.

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

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

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

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

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

Professando la fede calcedonese non si vuol difendere una ripetizione pietrificata. Il concilio vaticano II ce ne offre l'esempio presentando la maternità divina di Maria in una prospettiva soteriologica, già propria del simbolo niceno-costantinopolitano[59].

C. *Kénosi e coscienza di Cristo*

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

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

---

[58] R. Lachenschmid, *Cristologia e soteriologia*, o.c., p. 102.

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

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

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

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

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

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

---

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

[62] P. Schoonenberg, *Un Dio di uomini*, o.c., p. 164.

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

[64] *Ivi*, p. 472.

L'ottica della kénosi permette comunque di superare alcune reticenze della marialogia tradizionale a scorgere in Maria la «pellegrina nella fede». Tale fede, che si svolge in un regime di oscurità e non di visione, sottopone Maria, almeno al pari di Cristo, alla tentazione e in genere ai condizionamenti umani di una determinata epoca culturale. Lo stesso principio kenotico, che regola la vita di Cristo e della Chiesa, realizza in Maria le dimensioni della povertà e del servizio, della verginità e della oscura condizione[65].

D. *Cristocentrismo e piano salvifico*

La posizione di Cristo nella storia della salvezza è raffigurata dall'immagine del centro (da cui il neologismo «cristocentrismo» e derivati), per indicare in lui il punto di convergenza e di irradiazione, il nucleo essenziale e coordinatore dell'intero piano salvifico[66].

Questo cristocentrismo, accolto nel nostro tempo nella teologia e nella vita, viene problematizzato nel 1980 da J. Milet in *Dieu ou le Christ?*[67], dove si pone la grande questione se Dio o il Cristo rappresenta il polo di attrazione della vita cristiana. Per l'autore l'orientamento bipolare della fede tradizionale viene rotto nel XVII secolo con Bérulle a favore del cristocentrismo, che trionferebbe unilateralmente nel nostro secolo con la teologia della morte di Dio. Oggi però appaiono un «cristocentrismo meglio compreso» e un «nuovo teocentrismo», segni di una fede orientata verso Dio e verso Gesù Cristo. In realtà non si tratta di opporre cristocentrismo e teocentrismo, perché — come nota la Commissione teologica internazionale — «il teocentrismo cristiano consiste propriamente nell'affermazione del Dio trinitario, che ci è noto solo mediante la rivelazione in Gesù Cristo»[68].

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

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

Il cristocentrismo ben inquadrato apporta delle conseguenze per la marialogia.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[70] S. De Fiores, *Maria,* in *Nuovo dizionario di spiritualità*,o.c., p. 894.

Capitolo VII

INSERIMENTO DI MARIA NELL'UNICO CULTO CRISTIANO

Il periodo post-conciliare si mostra interessato, almeno inizialmente, più di questioni mariane di interesse vitale che di problemi dogmatici. Desta meraviglia l'abbondante produzione di libri e articoli riguardanti il culto verso Maria[1], che viene esaminato nei suoi vari aspetti sulla scia delle indicazioni della *Lumen gentium*, nn. 67-69.

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

I. Gli apporti storici dei Congressi mariologici internazionali

Organizzati dalla pontificia Accademia mariana internazionale, questi congressi si concentrano — a partire dal 1965 — sul «culto mariano» lungo i vari periodi della storia del cristianesimo[2]. Ne ri-

---

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

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

sulta la più ampia raccolta in assoluto di ricerche sul culto della Vergine dagli inizi ai nostri tempi[3].

Agli atti dei congressi mariologici internazionali ogni studioso deve fare necessario riferimento a motivo del largo ventaglio di contributi — in genere di serio livello scientifico — che essi offrono sull'argomento. Qui ci limitiamo ad un rapido panorama dei risultati via via conseguiti dai congressi mariologici internazionali.

1. Lisbona (1967): il culto di Maria nei primi secoli

Il congresso mariologico internazionale di Lisbona ha reso un vero servizio alla Chiesa in rapporto a tre importanti punti specifici:

A. *Documentazione circa il culto di Maria nel bacino mediterraneo prima del Concilio di Efeso* (431)

La Palestina, innanzitutto, offre testimonianze «la cui esistenza non si sospettava una diecina di anni fa»[4]. Esse sono emerse dagli scavi archeologici, condotti a Nazareth dai francescani B. Bagatti e E. Testa, da cui risulta che sulla casa della Vergine i giudeo-cristiani costruirono nel III secolo un edificio sacro a lei dedicato. Ivi si sono trovate due iscrizioni paleografiche in greco: «Xe Maria» (Rallegrati,

Vari motivi convinsero P. Balić della validità di tale orientamento: «Balić aveva scelto l'investigazione del culto mariano come tema dei futuri congressi mariologici probabilmente per i seguenti motivi: voleva prendere una posizione ferma sia di fronte a falsificatori che di fronte a negatori del culto mariano, ed anche per le ragioni ecumeniche, essendo il culto mariano un punto tra i più dibattuti nel dialogo tra cattolici e protestanti. Perciò egli continuava, d'accordo con la Santa Sede, a invitare ai suoi congressi i rappresentanti delle Chiese separate» (D. Aračić, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, Roma, Pont. Accademia mar. internaz., 1980, p. 84, nota 175).

[3] Si prevede un totale di 35 volumi, raccolti finora sotto i seguenti titoli: *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, 6 vol., Roma Pontificia Academia Mariana Internationalis (= PAMI), 1970; *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*, 5 vol., Roma, PAMI, 1972; *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati*, 6 vol., Roma, PAMI, 1979-1981; *De cultu mariano saeculo XVI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Caesaraugustae anno 1979 celebrati*, 6 vol. (in preparazione); *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani in Republica Melitensi anno 1983 celebrati, 7 vol., Roma, PAMI, 1987; De cultu mariano saeculis XIX-XX. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Kevelaeri in Germania anno 1987 celebrati*, 7 vol., Roma, PAMI, 1988 e ss.

[4] J.- M. Salgado, *Le culte marial dans le bassin de la Méditerranée, des origines au début du IV^e siècle*, in *Marianum* 34 (1972) p. 1.

Maria) e un'altra così traducibile:«....Sopra il luogo sacro a M scrissi subito i nomi, ho ornato la sua immagine»[5].

L'Egitto ci presenta un papiro — scoperto nel 1917 — con la celebre preghiera alla Madre di Dio *Sub tuum praesidium*, che il papirologo Label e i recenti commentatori fanno risalire al più tardi al III secolo[6]. P. Giamberardini mostra che probabilmente si tratta di un tropario usato nella liturgia del Natale, festa congiunta di Cristo e di Maria Madre di Dio, celebrata già nel II-III secolo. Alla fine del III secolo il patriarca Teona (280-300) costruisce in Alessandria la prima chiesa in onore della *Theometor* e un amuleto dello stesso periodo tramanda un'altra preghiera popolare:

> «Madre di Dio, pura, immacolata, senza macchia, Madre di Cristo: ricordati che tu hai detto queste cose. Guarisci nuovamente colei che porta (questo amuleto). Amen»[7].

Anche altre zone culturali documentano il sorgere del culto di Maria nei primi secoli. Epigrafi e affreschi testimoniano a Roma il riferimento probabilmente cultuale a Maria già nel II secolo, mentre bisognerà attendere il V-VI secolo perché sia introdotto nella liturgia il *communicantes* dove si ricorda «in primis gloriosae semper Virginis Mariae Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi»[8].

La Cappadocia registra la prima apparizione di Maria, quella avvenuta a S. Gregorio Taumaturgo (†ca. 270), e la preghiera a Maria elevata dalla vergine Giustina in un momento di pericolo[9]. La Spagna conosce nei poeti Giovenco e Prudenzio (IV-V secolo) le sue pri-

[5] Cfr. B. Bagatti, *De beatae Mariae Virginis cultu in monumentis palaeochristianis palaestinensibus*, in *De primordiis...*, o.c., vol. V, pp. 1-20; E. Testa, *Cultus marianus in textibus nazarethanis primorum saeculorum, ibidem*, pp. 21-34.

[6] Cfr. A.-M. Malo, *La plus ancienne prière a Notre-Dame, ibidem*, vol. II, pp. 475-485.

[7] Questa preghiera è riferita da G. Giamberardini, *Il culto mariano nei primi secoli. Origine, sviluppo, cause*, Cairo, Edizioni del centro francescano di studi orientali cristiani, 1967, p. 283; per le altre notizie, cfr. dello stesso autore: *De primaevo Virginis Deiparae festo in nativitate Domini occurrente ex documentis liturgiae aegyptiacae*, in *De primordiis...*, o.c., vol. V, pp. 79-95.

[8] Cfr. S. M. Meo, *La formula mariana 'Gloriosa semper Virgo Maria Genitrix Dei et Domini nostri Jesu Christi' nel Canone romano e presso due pontefici del VI secolo, ibidem*, vol. II, pp. 439-458; G. Frénaud; *De intercessione B.V. Mariae in Canone Missae romanae et in anaphoris liturgiarum orientalium ante VII saeculum, ibidem*, pp. 459-462.

[9] Cfr. A. Rum, *Devotio mariana in Epheso et in Asia minore usque ad saec. VI, ibibem*, vol. V, pp. 103-113 (specie p. 111); A. Martinez, *De apparitionibus marianis in antiquitate christiana, ibidem*, pp. 195-212.

me espressioni di lode a Maria[10]. Perfino la Gran Bretagna sembra vantare una Chiesa dedicata a Maria già nel II secolo[11]. Con il V secolo le testimonianze di culto verso Maria si moltiplicano, come appare dalle omelie ed opere dei Padri dell'epoca.

B. *Fondamenti biblico-patristici del culto di Maria.*

Nel congresso è stata recepita l'osservazione di F. Mussner circa il v. 48 del Magnificat, che non sarebbe entrato nel Vangelo di Luca se nella comunità cristiana non si fosse verificato un inizio di culto mariano[12].

Questo trova il suo fondamento ultimo nella volontà di Dio, che si manifesta nella rivelazione biblica, ma pure lungo la storia della Chiesa.

Per C. Colombo si distinguono storicamente tre tappe del culto verso la Vergine: prima appare *l'ammirazione mista a gratitudine* in base al parallelismo Eva-Maria, che inserisce la Madre di Gesù nel dinamismo della salvezza; poi sorge la *preghiera fiduciosa*, non come frutto di ragionamenti teologici, ma quale risposta spontanea del senso di fede del popolo di Dio; infine la *venerazione* si esprime nei templi e mosaici e scaturisce dalla contemplazione della dignità e santità singolare della Madre di Dio[13].

Senza attendere il Concilio di Efeso (431), i Padri avevano sviluppato il culto di Maria in varie direzioni non sempre convergenti: mentre Ambrogio ed Agostino insistono sull'*imitazione* e Cirillo d'Alessandria sulla speciale *venerazione*, Efrem sottolinea l'*ammirazione* e Severiano di Gabala la *preghiera fiduciosa*. Epifanio, da parte sua, svolgerà un compito moderatore, respingendo sia gli Antidicomarianiti, che negavano la verginità di Maria, sia le Colliridiane, donne arabe che offrivano alla Vergine focacce sull'altare: la sua posizione distingue l'onore dovuto a Maria dall'adorazione riservata alle persone della Trinità[14].

---

[10] Cfr. A. Rivera, *De origine et evolutione cultus marialis in Hispania apud Patres et scriptores ecclesiasticos usque ad S. Ildephonsum (a. 667)*, *ibidem*, pp. 129-144.

[11] H. M. Gillet, *Primordia cultus mariani in Britannia*, *ibidem*, pp. 115-128.

[12] F. Mussner, *Lk. 1,48f.; 11,27f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche*, *ibidem*, vol. II, pp. 25-34 (specie pp. 29-30).

[13] C. Colombo, *De fundamentis dogmaticis cultus mariani*, *ibidem*, pp. 183-193.

[14] Cfr. D. Bertetto, *De cultu imitationis B. M. Virginis apud Patres latinos*, *ibidem*, vol. III, pp. 99-117; G. Vassalli, *Accenni e motivi per il culto mariano in San Cirillo d'Alessandria*, *ibidem*, pp. 163-204; H.-M. Guindon, *Une dimension objective*

C. *Rapporto del culto di Maria con il mito e gli apocrifi.*

Se il mito è «un'immagine mentale piena di vita e di efficienza... che ci unisce al passato, al futuro, al cosmo, all'aldilà», è incontestabile — secondo J. Guitton — il suo concentrarsi in Maria:

> «L'idea della Vergine Maria attira, concentra al più alto grado, come uno specchio magico un gran numero di miti: miti cosmici, solare, lunare, stellare; miti dell'acqua, della sorgente; miti del deserto; la Vergine ha un suo bestiario dove si trova la colomba e soprattutto il liocorno; ha il suo florilegio, la rosa, il giglio. Ella richiama tutte le metafore e gli elementi dell'antica liturgia, come il tempio, l'arca, il tabernacolo, la nube. Ma la principale fonte del mito è la femminilità»[15].

Luogo privilegiato dei miti, che ella accoglie, unifica e purifica, la Vergine è anche «il legame dei misteri più alti»; anzi alla luce di Dio ella è «il contrario di un mito e il centro di un mistero». Il mistero di Maria invita a un progresso incessante, che sfocia nel mistero di Cristo e di Dio.

Differente è il rapporto del culto alla Madre di Dio con i miti pagani e l'adorazione delle dee-madri. Anche se sussistono analogie e talvolta dipendenze, prevale l'originalità del culto di Maria, che non è reso ad una dea, ma ad una creatura: i suoi contenuti sono dunque essenzialmente diversi[16].

Quanto agli apocrifi, pur riconoscendo che essi aggiungono ai vangeli dei dati immaginari, occorre superare la visione negativa di Girolamo (che li riteneva «deliramenta») e vedere in essi non soltanto l'espressione sincera e intuitiva della fede popolare, ma pure della profonda venerazione che le prime generazioni cristiane nutrivano per la Madre di Gesù[17].

---

du culte marial chez Saint Ephrem de Syrie: l'admiration, *ibidem*, pp. 213-228; A. Gila, *Il culto alla Madre di Dio in Severiano di Gabala*, *ibidem*, pp. 229-242; J. Galot, *Déviation du culte marial et saine tradition: Saint Epiphane et les Collyridiens*, *ibidem*, pp. 291-301.

[15] J. Guitton, *Mythe et mystère de Marie*, *ibidem*, vol. IV, p. 2.

[16] Cfr. L. M. Herrán, *Hasta qué punto se puede admitir influjo del mito sobre el desenvolvimiento del culto a la Virgen María*, *ibidem*, pp. 63-84; G. Caldaropoli, *Il culto della B. Vergine in relazione al culto delle dee pagane*, *ibidem*, pp. 85-108; D. Söll, *Haben das Heidentum und die Apokryphen die Marienverehrung illegitim beenflusst?*, *ibidem*, pp. 109-122; D. Fernández, *Num cultus matrum deorum influxum in terminologiam circa divinam maternitatem habuerit*, *ibidem*, pp. 123-144.

[17] Cfr. R. Laurentin, *Mythe et dogme dans les apocryphes*, *ibidem*, pp. 13-30; P.-E. Langevin, *Les écrits apocryphes du Nouveau Testament et la Vierge Marie*, *ibidem*, pp. 233-252.

2. Zagabria (1971): il culto di Maria nei secoli VI-XI

Il periodo post-patristico, considerato talvolta come un'epoca di scarsa importanza marialogica, risulta invece molto ricco per lo sviluppo del culto di Maria.

Ognuno se ne potrà render conto seguendo la traiettoria che, nell'arco dei 500 anni esaminati durante il VI congresso mariologico, parte dall'Oriente e attraversa i paesi dell'Occidente.

A. *Epoca aurea in Oriente*

Il periodo che va dal VI all'XI secolo rappresenta l'epoca aurea del culto e della dottrina mariana delle cristianità orientali. È infatti il periodo delle grandi figure di Germano di Costantinopoli, Andrea di Creta, Giovanni Damasceno, Modesto di Gerusalemme: le loro omelie, ricche di immagini e vibranti di fervore, traducono i contenuti teologici emergenti dalla contemplazione del mistero della Theotokos.

Maria non è solo la Madre di Dio, ma l'inizio della nuova creazione, l'apice di Israele, la cooperatrice della salvezza umana. In questo contesto matura la preghiera diretta a Maria e la venerazione speciale per lei, quale risposta alla sua santità, grandezza e funzione mediatrice delle grazie divine[18].

Il culto mariano si sviluppa e matura nell'ambito della vita liturgica: dal V al VI secolo sono celebrate l'*Hypapante* (o incontro di Cristo con Simeone nel tempio), la Dormizione, l'Annunciazione e la Natività. Un carattere strettamente liturgico ha pure il mese mariano celebrato in Egitto, in dicembre, in preparazione del Natale, anticipando così di mille anni l'occidentale mese di maggio, come rileva G. Giamberardini[19].

Il culmine della teologia mariana d'oriente è rappresentato dal celebre inno *Akáthistos* (= da recitare «non seduto»), altissima espressione cultuale della Chiesa bizantina.

E. M. Toniolo ne ha scartato l'attribuzione a Romano il Melode, perché l'esame dettagliato e comparativo con altri inni di questo autore dimostra una troppa grande differenza.

L'*Akáthistos* parte dal mistero cristologico, incentrato sul Natale del Signore secondo la trama biblico-patristica, ed esplode nel giubilo e nella lode a Maria presente e operante in esso.

La Vergine è essa pure un mistero del Verbo incarnato. Ella si inserisce nella dinamica della redenzione, come antitesi di Eva e annuncio iniziale di gioia universale; ma nello stesso tempo essa rappresenta il porto e la terra promessa verso cui tende la Chiesa. Maria è come un diacono che accompagna al battesimo (l'inno riprende il tema patristico del parallelismo tra il grembo di Maria e il fonte battesimale) e conduce il pellegrinaggio dei fedeli verso il termine ultimo: diventare pienamente figli di Dio nel Verbo di Dio[20].

Ortiz de Urbina, proseguendo lo studio degli inni prodotti nei secoli in questione, mette in rilievo lo sforzo compiuto dai poeti cristiani per penetrare nella psicologia di Maria. Essi mostrano la Vergine come una donna tipicamente orientale: debole, fragile, emotiva, sottoposta a inquietudine, instabilità, sollecitudine e drammaticità di fronte agli avvenimenti della vita di Cristo. È una immagine diversa dalla donna forte e combattiva, quale Debora o Giuditta, che predomina in Occidente dal Medioevo in poi.

Le debolezze riscontrate dagli autori degli inni in Maria non sono di ordine morale e soprannaturale, ma di ordine psicologico e naturale, che rendono Maria una donna semita autentica[21].

B. *Sviluppi cultuali in Occidente.*

Quanto all'Occidente, occorre rilevare che il culto verso Maria si trova in un certo ritardo ed è tributario in gran parte agli influssi orientali. Ne è prova la difficoltà degli scrittori latini di entrare in dialogo diretto con la Vergine.

Prima del VI secolo non si conoscono preghiere rivolte alla Madre di Dio e s. Agostino si scusa con i fedeli quando in un sermone

---

[18] Cfr. T. Horvath, *Germanus of Constantinople and the Cult of the Virgin Mary, Mother of God, Mediatrix of All Men*, in *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*, Roma, PAMI, 1972, vol. IV, pp. 285-299; F. M. Jelly, *Mary's Mediation in the Distribution of Grace According to St. John Damascene's Homilies on her Dormition*, *ibidem*, pp. 302-312; D. Bertetto, *Il culto mariano in S. Modesto di Gerusalemme (+634)*, *ibidem*, vol. III, pp. 127-159.

[19] G. Giamberardini, *De mense Mariae dicato in liturgia copta. Ritus-rationes-historica progressio*, *ibidem*, vol. IV, pp. 41-63.

[20] E. M. Toniolo, *L'inno acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, *ibidem*, pp. 1-39.

[21] J. Ortiz De Urbina, *Psychologia Mariae iuxta primaevos poëtas marianos*, *ibidem*, vol. II, pp. 75-89.

osa esprimere delle interrogazioni a Maria. Tipico esempio di questa mentalità è il carme di Andreas Orator, poeta cristiano del VI secolo, che espone sinteticamente i dati marialogici in stretta connessione con Cristo e con il piano divino, ma senza entrare in personale colloquio con Maria[22]. Sebbene la salutazione angelica sia stata accolta dalla liturgia occidentale alla fine del VII secolo, bisognerà attendere l'XI secolo per trovare la recita privata dell'Ave Maria nell'ambiente monastico e popolare[23]. È interessante notare come gli scavi archeologici compiuti a Nazareth documentino la presenza di un'Ave Maria in latino scolpita nella pietra (sec. X). Molto prima, tuttavia, e precisamente nel VII secolo, l'Occidente accoglie nella liturgia le quattro feste mariane già celebrate nella liturgia orientale[24].

Anche i Papi di questo periodo, come Ormisda (514-523) e Giovanni II (532-536), rispondendo ad esigenze cristologiche dimostrano un interesse particolare per Maria, di cui sottolineano la vera verginità e la vera maternità, che si risolvono in una esaltazione della «gloriosa» Madre di Dio[25]. Preziosa è la testimonianza di Papa Giovanni VII (705-707), che edifica lo splendido oratorio mariano nella basilica vaticana (demolito purtroppo nel 1606) e si firma «servus Sanctae Mariae» nell'ambone di s. Maria Antiqua, tracciando una linea di devozione che si svilupperà specialmente con s. Luigi M. di Montfort un millennio più tardi[26].

Il tema del servizio d'amore verso Maria ritorna in altre testimonianze, come nella formula con cui Odilone di Cluny si proclama schiavo di Maria; o nelle espressioni oranti di s. Ildefonso di Toledo.

Ampliando uno studio sulla evoluzione del servizio d'amore verso Maria, L. Herrán enumera alcuni personaggi che hanno vissuto tale atteggiamento e i predicatori dei secoli VII-XI che ne hanno esposto al popolo i fondamenti[27].

---

[22] P. M. Lustrissimi, *Andreas Orator, poeta cristiano del secolo VI, in un dimenticato carme di lode alla Madre di Dio*, *ibidem*, vol. III, pp. 35-48.

[23] J. Laurenceau, *Les débuts de la récitation privée de l'antienne «Ave Maria» en Occident avant la fin du XI^e siècle*, *ibidem*, vol. II, pp. 231-246.

[24] R. Laurentin, *Marie dans le culte. Ce que l'Occident doit à l'Orient du VI^e au XI^e siècle*, *ibidem*, pp. 17-36.

[25] S. M. Meo, *La dottrina mariana e le rispettive formule sintetiche dei papi Ormisda e Giovanni II, del VI secolo*, *ibidem*, vol. III, pp. 17-34.

[26] A. Rum, *Papa Giovanni VII (705-707): «Servus sanctae Mariae»*, *ibidem*, pp. 249-263.

[27] G. Bavaud, *La dévotion de saint Odilon à la Vierge Marie*, *ibidem*, pp. 571-582; J. Cascante Dávila, *La devoción y el culto a María en los escritos de S. Ildefonso de Toledo (s. VII)*, *ibidem*, pp. 223-248; L. M. Herrán, *Proceso evolutivo del «servicio amoroso» a Nuestra Señora la Virgen María: de S. Ildefonso a S. Anselmo*, *ibidem*, vol. IV, pp. 427-472.

Il culto di invocazione, venerazione, amore, imitazione e servizio nei riguardi di Maria assume un carattere di universalità, poiché si esprime nelle varie aree geografiche delle Chiese in Occidente: nella Spagna con i trattati di s. Ildefonso di Toledo e la liturgia mozarabica; nell'Italia con s. Pier Damiani, s. Anselmo, Paolo Diacono, ecc...; nella Francia con Odilone di Cluny e s. Fulberto di Chartres; nell'Africa del Nord con alcune omelie liturgiche; in Inghilterra con s. Anselmo di Canterbury[28].

L'enumerazione è tutt'altro che completa, ma permette ugualmente di notare come Maria sia considerata sempre più dal popolo cristiano come Madre di Cristo, regina ed interceditrice presso il Figlio e soprattutto Madre di Misericordia[29].

Gli studi sull'iconografia e l'archeologia del tempo evidenziano alcune interessanti immagini di Maria quale Madre portatrice di Cristo, esempio dell'orante e regina sul tipo dell'imperatrice. Essi documentano anche l'uso di dedicare a Maria la cattedrale oppure la chiesa contenente il fonte battesimale. Se ne ha un chiaro esempio nell'antica immagine di Maria trovata nella Cappella di Grado (V-VI secolo) e nella recente scoperta di una basilica paleo-cristiana dedicata a Maria (IV sec.): questa dedicazione si inserisce nella dottrina di s. Cromazio di Aquileia († 408), che vede la Chiesa come famiglia dei santi e «casa di Maria», dove è predicata l'incarnazione di Cristo[30].

L'originale ricerca di G. M. Besutti sulle origini dei santuari mariani in Italia prende in esame 1147 casi, di cui 136 anteriori al 1100. Risulta che non sono le apparizioni a dare origine alla maggior parte dei santuari del periodo in esame, ma altre cause e in primo luogo il ritrovamento di una immagine. L'indagine storico-critica rimane aperta circa i motivi che hanno spinto alla dedicazione di tante chiese alla Vergine[31].

---

[28] Cfr. i vari saggi del vol. IV degli Atti del congresso di Zagabria.

[29] G. M. Roschini, *L'origine e il primo sviluppo del titolo e del culto della «Mater misericordiae»*, *ibidem*, vol. IV, pp. 473-486.

[30] Oltre agli studi archeologici di vari autori, cfr. D. Fragiacomo, *Prime tracce del culto a Maria nella «ecclesia» di Aquileia*, *ibidem*, vol. V, pp. 269-274.

[31] G. M. Besutti, *Saggio di ricerca sull'origine dei santuari mariani in Italia*, *ibidem*, pp. 275-305.

3. Roma (1975): il culto di Maria nei secoli XII-XV

Lo studio del culto di Maria nei secoli XII-XV presenta un vastissimo panorama di documentazione, che spazia dall'Oriente all'Europa e giunge fino all'America.

La pietà di Cristoforo Colombo verso la Vergine emerge dai documenti dell'archivio di Siviglia e dai dati biografici, da cui appare tra l'altro che dieci isole scoperte ebbero un nome ispirato a Maria[32].

Le 100 omelie bizantine, in gran parte inedite, studiate da E. Toniolo, trasmettono un'immagine vivissima di Maria. Inserita nel tessuto ecclesiale e nelle vicende storiche del tempo, la figura della Theotokos appare come la liberatrice, ma soprattutto come l'operatrice di catarsi per una vita santa. Progressivamente i cristiani d'Oriente comprendono che la preghiera a Maria non deve mirare al suo intervento nei pericoli, ma alla conservazione nella fede dei padri[33].

Nell'area occidentale troviamo s. Bernardo, la cui devozione mariana è indiscutibile, ma anche Gersone, Duns Scoto e vari dottori dell'epoca scolastica, che hanno offerto alla chiesa una dottrina solida e ispiratrice di una pietà caratterizzata da un fervore senza sentimentalismi, da un umanesimo senza esagerazioni[34].

Studiando la venerazione di Maria nella mistica tedesca, P. Meinhold conclude che in essa si rivela una devozione piena di vita e un atteggiamento di fede, che parte dal mistero fondamentale dell'incarnazione del Figlio di Dio da Maria. È un cammino — conclude il teologo protestante — valido anche per noi: «Attraverso Cristo andiamo a Maria, e attraverso Maria andiamo di nuovo a Cristo»[35].

Anche la figura originale di Gioacchino da Fiore († 1203) presenta interessanti risvolti mariani.

Nell'esposizione dell'Apocalisse, definita dall'abate calabrese «il vangelo del futuro», Gioacchino distingue nella storia della chiesa il *tempo della sterilità* durato fino al medioevo e quello della *fecondità* che si protrarrà fino alla fine dei secoli.

---

[32] I. Bengoechea, *La Virgen María en la vida y la obra de Cristóbal Colón*, *ibidem*, vol. V, pp. 385-429.

[33] E. M. Toniolo, *Maria attraverso l'omiletica bizantina dal secolo XII al secolo XVI*, *ibidem*, vol. IV, pp. 53-68.

[34] Cfr. vari studi nei vol. IV e V.

[35] P. Meinhold, *Die Marienverehrung in der deutschen Mystik*, *ibidem*, vol. V, pp. 195-220.

Maria designa la chiesa spirituale, che porta Cristo concepito dallo Spirito, accoglie la Parola eterna ed è in cammino verso l'unità. Madre della terza età della Chiesa, Maria è l'emblema dell'ansia di rinnovamento che ha pervaso Gioacchino da Fiore[36].

Il culto di Maria trova spazio nelle varie nazioni e ordini religiosi, nel concilio di Basilea e nelle espressioni liturgiche e paraliturgiche (come il rosario) della pietà.

La psicanalista Bernadette Lorenzo studia la devozione mariana in cinque mistiche vissute in Europa tra il XIII-XV secolo, mentre due studiosi cappuccini approfondiscono il titolo nuovo in Occidente di «Sposa dello Spirito santo» con cui S. Francesco d'Assisi saluta la Madonna[37].

4. Saragozza (1979): il culto di Maria nel secolo XVI

Anche il tema dell'VIII Congresso mariologico internazionale è trattato con riferimento a tre aree culturali: l'Europa, l'Oriente e il Nuovo Mondo.

In Europa, il fatto inedito e specifico del secolo è senza dubbio l'affermarsi della riforma protestante nelle sue varie ramificazioni.

Il contesto nel quale si è sviluppato il protestantesimo, con particolare attenzione alla devozione mariana è presentata da E. Carroll nella relazione panoramica circa il culto della Vergine tra il '400 e il '500[38]. Egli osserva che la pietà popolare a Maria e ai santi si affianca alla devozione al Cristo sofferente e alla preoccupazione della salvezza individuale di fronte alla morte. La sincera devozione a Maria si esprime a livello popolare con la diffusione delle confraternite, dello scapolare, del rosario e soprattutto dei pellegrinaggi. Il carmelitano Arnoldo Bostius († 1499) è un'interprete della devozione dell'epoca nel suo libro *De patronatu et patrocinio B. V. Mariae in dicatum sibi Carmeli ordinem*, in cui afferma che Maria è madre e mediatrice di grazia, per cui occorre invocarla, contemplarla, dedicarsi a lei ed imitarla.

---

[36] D. M. Tallerico, *Risvolti mariani nella tipologia escatologica di Gioacchino da Fiore*, *ibidem*, vol. IV, pp. 229-257.

[37] B. Lorenzo, *Dévotion mariale de quelques figures féminines du XIII^e au XV^e siècle. Projection de la psyché ou réalité théologale*, *ibidem*, vol. IV, pp. 331-353; O. Van Asseldonk -I. Pyfferoen, *Maria santissima e lo Spirito Santo in san Francesco d'Assisi*, *ibidem*, pp. 413- 445.

[38] E. Carroll, *Patterns in Popular Piety at the Turn of Century, 1400/1500*, in *De cultu mariano saeculo XVI. Acta congressus mariologici-mariani Caesaraugustae anno 1979 celebrati*, vol. II, Roma, PAMI, 1985, pp. 69-84.

Nella relazione *Incidenza della riforma liturgica del Concilio di Trento sul culto mariano*[39], P. Masson nota che non tutto si poteva approvare nella devozione del popolo. In un tempo di guerre e pestilenze si insisteva troppo sui frutti immediati della preghiera, rischiando di cadere in una devozione a Maria di tipo magico e superstizioso, insistendo sul numero e sulla ripetizione per avere la certezza di essere esauditi.

In particolare, sotto l'influsso della «Devotio moderna», avanza un tipo di spiritualità intimista, che influirà nel processo di distinzione e separazione tra culto liturgico e devozioni particolari.

La teologia del tempo, da parte sua, non ha saputo regolare la pietà popolare alla luce della Parola di Dio. Al contrario — osserva C. Pozo, parlando de *La posizione dei cattolici e dei protestanti di fronte al culto mariano del secolo XVI*[40] — il teologo G. Biel aveva accentuato il ruolo di Maria come avvocata misericordiosa fino a far porre maggior fiducia in lei che in Cristo.

Non tutti i teologi accettavano ad occhi chiusi la pietà mariana popolare. Il domenicano polacco B. Przybylski (che purtroppo è morto durante il Congresso) rileva nella sua conferenza su *Il culto mariano all'inizio del XVI secolo nel suo contesto cristologico ed ecclesiologico*[41], come la Spagna abbia conosciuto una serie di riforme precedenti quella di Lutero. Vi fioriscono 27 centri di teologia e si attua un rinnovamento degli ordini religiosi. Non solo si critica la devozione troppo affettiva, ma anche si insiste sulla vita e le virtù di Maria, tanto che proprio in questo tempo sorge l'Ordine delle 10 Virtù di Maria.

Il rinnovamento più profondo della devozione mariana avviene mediante i santi e i mistici. Ancora la Spagna si distingue in questo campo con i santi Giovanni della Croce, Teresa D'Avila, Ignazio di Loyola, Tommaso da Villanova.

Per Enrique Llamas[42] la Spagna dell'epoca si qualifica come «un popolo in preghiera», dalla pietà mariana fervente. Questa si esprimeva con la recita del rosario, dell'ufficio della Vergine, delle tre Ave Maria, ma più profondamente con la pratica della santa schiavitù o consacrazione a Maria. All'interno della preghiera contemplativa si scopre la Madre di Dio quale modello della vita di orazione e dell'anima mistica.

Su una linea diversa da quella mistica si pone Erasmo di Rotterdam, che non cela critiche alla devozione mariana del tempo. Già nel suo *Elogio della pazzia* (1509), egli aveva dichiarato inutili le pratiche esterne di culto a Maria, perché staccate dall'imitazione delle sue virtù, e aveva in pari tempo lamentato che il volgo attribuisse maggior efficacia a Maria che a Cristo. In altre opere il dotto umanista olandese, insieme ad opportune osservazioni circa la necessità di collocare il culto a Maria nel contesto di quello di Cristo, attacca con fine ironia i titoli mariani non biblici, come *stella del mare*, *regina del cielo*, *porta di salvezza*, e giunge ad una reticenza o ambiguità circa l'invocazione di Maria.

La critica di Lutero al culto mariano sembra all'inizio più blanda di quella degli umanisti. Nel *Commento al Magnificat* (1521), egli non solo esalta la Madre di Dio e afferma che la sua lode risuonerà sempre nella Chiesa, ma ricorre (all'inizio e alla fine) all'intercessione di Maria.

A partire dal 1522 Lutero — pure mantentendo la fede nella maternità divina e nella verginità perpetua di Maria — irrigidisce le sue posizioni e invita i fedeli a considerare l'Ave Maria una lode e non un'invocazione. Pertanto egli non solo abolisce la recita della *Sancta Maria*, ma sotto l'influsso del principio «solus Deus», vede Maria come pura passività di fronte a Dio, tanto che la paragona alla croce, strumento inanimato.

In sostanza — riconoscono il luterano Peter Meinhold e il salesiano Georg Söll[43] — Lutero ha sempre conservato la lode a Maria; né lui né gli altri riformatori volevano abolirla, ma solo purificarla nelle espressioni e renderla cristocentrica.

> «Lutero - ha precisato C. Pozo - soppresse il culto di intercessione di Maria, per concentrare la pietà nella preghiera a Cristo. Nel 1532 doveva riconoscere che con la soppressione della preghiera a Maria non si era ottenuto che si pregasse di più Cristo».

---

[39] P. Masson, *Incidence de la réforme liturgique du Concile de Trente sur le culte marial*, *ibidem*, pp. 199-225.

[40] C. Pozo, *La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI (Síntesis)*, *ibidem*, vol. III, pp. 201-243.

[41] B. Przybylski, *Le culte marial au débout du XVI^e siècle dans son contexte christologique et ecclésiologique*, *ibidem*, vol. II, pp. 85-97.

[42] E. Llamas, *Mística y mariología. Piedad mariana y mysticismo en el siglo XVI*, *ibidem*, pp. 99-143.

[43] P. Meinhold, *Erneuerung der Marienverehrung durch die Reformatoren des 16. Jahrhundert*, *ididem*, vol. III, pp. 25-50; G. Söll, *Das Lob Mariens bei den Reformatoren. Positive und kritische Würdigung aus katholischer Sicht*, *ibidem*, pp. 245-265.

Nei riformatori successivi a Lutero — come Calvino e Zwingli — permane l'atteggiamento di lode a Maria, ma l'esclusivismo teologico impedisce loro di ammettere la collaborazione della Vergine nella salvezza[44].

S. C. Napiórkowski[45] ha studiato i simboli di fede del luteranesimo ed ha concluso che il «Liber concordiae», qualora se ne faccia una lettura globale e non polemica, afferma contemporaneamente sia l'«Unus Mediator» che la collaborazione salvifica degli uomini. Cristo, unico Mediatore, esclude le mediazioni umane che pretendano un'attività salvatrice derivante da se stessi, fuori di lui o accanto a lui. Ammette invece altri mediatori, a condizione che essi non contraddicano la sua perfetta mediazione, siano da lui istituiti ed a lui attribuiscano tutta la loro forza salvatrice. In questo contesto di non esclusività sarà meno arduo accettare il ruolo della Vergine Maria.

Alla critica protestante circa la devozione a Maria il cattolicesimo ha offerto una risposta a vari livelli.

Innanzitutto, il Concilio di Trento ha dato un contributo di chiarificazione e di indiretta promozione del culto verso la Vergine. È vero che esso non ha affrontato né dedicato molto spazio al tema mariano. Ma — come ha osservato S. M. Meo[46] — posizione del Concilio favorevole all'Immacolata Concezione (sessione V) e la conferma della dichiarazione di Sisto IV hanno avuto l'effetto di fomentare tra i fedeli la celebrazione dell'Immacolata, la cui liturgia affermava in modo chiaro il privilegio mariano. Inoltre il Concilio di Trento, con il decreto sul culto dei Santi (sessione XXV), che incarica i pastori di istruire i fedeli circa la retta invocazione dei Santi, salva il permanere del culto mariano nella Chiesa e pone le premesse allo sviluppo di esso nei secoli seguenti.

A livello di teologia, oltre allo sforzo del domenicano Eck, contemporaneo di Lutero, per armonizzare culto dei Santi e intercessione di Cristo, si distinguono due gesuiti: Pier Canisio, autore del famoso *De Maria Virgine incomparabili* (1557), che rappresenta il frutto più maturo della marialogia postridentina nel suo intento di rispondere ai Centuriatori; e Francesco Suarez, che apporta una strutturazione più sistematica al discorso su Maria e sviluppa l'idea della collaborazione di lei all'opera salvifica[47].

Da parte sua, la predicazione non ha mancato di istruire i fedeli circa la retta dottrina mariana e di esortarli a ricorrere all'intercessione di Maria. Questo risulta da una vasta inchiesta — condotta da Jean-Marie Salgado[48] — sui catechismi diffusi in Spagna e nell'America Latina.

A livello di vita si nota la diffusione del rosario come meditazione dei misteri di Cristo sotto gli occhi di Maria e invocazione fiduciosa della sua preghiera di intercessione. Anche le Congregazioni mariane, che sbocciano nel 1563, vivono una fervente spiritualità cristocentrica, apostolica e mariana.

Il secolo XVI è un periodo oscuro e difficile per l'Oriente cristiano; anzi addirittura tragico, perché nel 1453 Costantinopoli cade sotto la dominazione turca. E tuttavia nel pensiero della Vergine una canzone è intrisa di speranza:

> «Mandate a dire ai paesi dei Franchi / che vengano con tre navigli: / l'uno per prendere la Croce, l'altro il Vangelo, / il terzo e più bello che porti la mensa dell'altare, / perché questi cani non se ne impossessino e la insozzino! / Nostra Signora si commosse nell'intimo, piansero le icone. / «Calmati, o Signora Vergine Santa, non piangere più: / col tempo e con gli anni le cose ritorneranno a te!».

Esaminando *Il culto mariano nella Chiesa ortodossa nel secolo XVI*, non bisogna disattendere la presenza della Vergine nei trattati dogmatici, nell'omiletica e nell'arte.

Resta di estremo interesse mariano — nota E. Toniolo[49] — il carteggio tra due professori di Tubinga e il patriarca di Costantinopoli Geremia II circa la *Confessio Augustana*, sulla quale l'ortodossia era invitata a pronunciarsi. Geremia II risponde ampiamente e serenamente concordando con Tubinga circa la maternità divina e la verginità perpetua di Maria, ma dissentendo circa l'esclusione dell'invocazione dei santi:

---

[44] Nello stesso volume III ora citato, oltre alla tradizione anglicana (J. De Satgé, J. Milburn, M. O'Carroll, G. Gorr), si studiano il pensiero e atteggiamento circa Maria di tre riformatori dopo Lutero: Calvino (H. Chavannes, J. Pintard), Ecolampadio (S. De Fiores), Viret (G. Bavaud).

[45] S. C. Napiórkowski, *«Unus Madiator» et «Les autres Médiateurs» selon les Livres Symboliques du Lutheranisme «Liber Concordiae» (1530-1580), ibidem*, pp. 117-126.

[46] S. M. Meo, *La dottrina dell'Immacolata Concezione nel Decreto sul peccato originale del Concilio di Trento e sue incidenze sullo sviluppo della pietà mariana nella Controriforma, ibidem*, vol. II, pp. 117-197.

[47] Cfr. C. Pozo, *La posición...*, a. c., pp. 229-242.

[48] J.-M. Salgado, *La dévotion à la Très Sainte Vierge au XVI^e siècle en Espagne à la lumière des manuels de catéchèse élémentaires, ibidem*, vol. VI, pp. 415-436.

[49] E. Toniolo, *Il culto mariano nella Chiesa ortodossa nel secolo XVI, ibidem*, vol. III, pp. 379-401.

«Costituiamo nostri mediatori tutti i Santi, in modo speciale la Madre del Signore, e con lei il coro degli Angeli, venerando i Santi, - non certo con culto di latria, ma relativo - con templi, doni, impetrazioni, sacre iconi».

L'argomentazione di Geremia, che si fonda sulla tradizione liturgica, ha trovato insensibili i protestanti, che si attenevano al principio della *sola Scriptura*.

Le chiese slave e russe — aggiunge L. Glinka[50] — esprimono un culto alla Theotokos molto vicino a quello cattolico. Specialmente in quei tempi di guerra e calamità il popolo si rivolge a Maria, venerata in molte icone famose, o è lei stessa ad intercedere nei suoi santuari. Il popolo rimane fortemente ancorato alla Vergine, celebrata nella liturgia e presente nella vita quotidiana.

Nell'evangelizzazione del continente americano — constata D. M. Vargas[51] — la Madonna ha svolto un ruolo importante. I missionari spagnoli diffondono dappertutto il culto mariano, specie mediante le immagini dell'Immacolata (francescani), di nostra Signora del Rosario (domenicani) o della Mercede (mercedari). Sorgono attorno a queste immagini diversi santuari, che registrano l'accorrere dei fedeli e l'esperienza da parte loro di favori straordinari dovuti all'intercessione della Madonna.

Una parte senza dubbio decisiva per l'evangelizzazione del nuovo mondo è svolta dal santuario di Guadalupe, che deve la sua origine all'apparizione di Maria all'indio Juan Diego nel 1531. Oggi — ha osservato R. Laurentin[52] — Guadalupe riveste una nuova importanza come evento decisivo della storia del Messico e della cultura latino-americana. Si sono avanzate recentemente ricerche e interpretazioni di grande interesse — come quelle di Lafaye, Hoornaert ed Elizondo — ma non è stato ancora affrontato il problema dell'autenticità storica di Guadalupe.

Laurentin propone che si costituisca una commissione interdisciplinare, la quale prepari un dossier critico e cronologico completo di tutti i documenti riguardanti Guadalupe, poi lo analizzi scientificamente e alla luce della fede nei suoi vari elementi: la «tilma» su cui è impressa l'immagine di Maria, i rapporti con la dea Tonantzin sotto le cui sembianze si è presentata la Vergine, i racconti ed i reperti archeologici che attestano l'origine del santuario...

[50] L. Glinka, *Il culto alla Theotokos nelle Chiese slavo-bizantine nel secolo XVI, ibidem*, pp. 403-423.

[51] J. M. Vargas, *El culto de devoción a María en el siglo XVI en la América del Sur, ibidem*, vol. VI, pp. 15-32.

[52] R. Laurentin, *Guadalupe, question théologique, ibidem*, vol. VII, pp. 349-387.

5. Malta (1983): il culto di Maria nei secoli XVII-XVIII

Inaugurando a Malta una lettura culturale del culto mariano, si è osservato[53] che tale culto registra una notevole variazione nel Seicento e nel Settecento.

A. *Culto mariano nel mondo culturale barocco.*

Il Seicento è caratterizzato dalla cultura barocca in cui predomina la fantasia creatrice, che dilata gli orizzonti della realtà, allo stesso modo in cui Galileo con il suo cannocchiale aveva dilatato i confini del cielo. La parola-chiave del barocco è appunto la *dilatazione* (*amplificatio*), che si applica ai vari settori della vita seicentesca e si declina come *novità*, *grandezza*, *stupore*, *paradosso*, *festa*, *teatro*, *movimento*, *simbolismo*, *utopia*.

Anche Maria rientra in queste prospettive culturali e quindi viene esaltata nella sua dignità di Madre di Dio e nel suo potere regale. Pure l'arte predilige questi temi: basti pensare all'iconografia dell'Immacolata, che in questo periodo si afferma in Spagna con le celebri «Purissime» del Murillo. La Vergine è rappresentata come un'apparizione celeste, contornata di angeli e di nuvole.

La *dilatatio* barocca si esprime nell'esplosione di libri mariani e in molte tipiche espressioni: uso di incoronare le immagini di Maria, consacrazione di nazioni alla Vergine, associazioni, confraternite, pellegrinaggi... Soprattutto vanno notati tre fenomeni nuovi:

a. *La nascita della mariologia*. Dopo l'esigenza di allargare il campo teologico riservato a Maria mediante una più organica investigazione su di lei (Suarez), il siciliano Nigido inaugura il secolo coniando la parola «mariologia» e offrendo il primo trattato autonomo su Maria con la sua opera *Summae sacrae mariologiae pars prima* (Palermo 1602)[54].

b. *L'elaborazione di trattati sul culto mariano*. Non solo si rivendica alla Vergine un culto superiore a quello dei santi, ma si giudica arrivato il momento di strutturare tale culto in un trattato a se stante. Anche qui il Nigido apre la strada con il suo *Mariale seu de devotione erga Virginem Dominam* (Palermo 1623).

[53] S. De Fiores, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII*, vol. II, pp. 1-58.

[54] Continua intanto parallelamente l'uso scolastico, testimoniato da Petavio, di riservare a Maria una parte del trattato *De Incarnatione:* cfr. E. Llamas, *Culto y pie-*

c. *Il sorgere di «spiritualità mariane»*. Gli autori di questo tempo si accorgono che non basta riferirsi a Maria in maniera occasionale, con un atto di virtù o con una breve preghiera; essi intendono presentare e fondare teologicamente un riferimento costante a lei in risposta alla sua missione in ordine alla salvezza e alla vita cristiana. Esempi di queste spiritualità mariane sono l'offerta di sé (*oblatio*) promossa fra i membri delle Congregazioni mariane, fondate dai Gesuiti e diffuse per tutta l'Europa; la *vita mariaforme* descritta dal carmelitano Michele di s. Agostino; e la *schiavitù d'amore* o consacrazione a Cristo per mezzo di Maria, proposta da vari autori, come Los Rios, Bérulle, Boudon, Montfort, Fenicki...[55].

L'impostazione glorificatrice della Vergine non trovò consenzienti tutti i cattolici[56], specialmente coloro che si adoperavano per una possibile riunificazione con i protestanti. Poiché questi erano diffidenti verso il culto della Madre di Dio, in alcuni ambienti cattolici si proponeva una devozione mariana più moderata e meglio centrata. Essa avrebbe dovuto dare la precedenza all'adorazione di Dio, alla pratica dei comandamenti e all'amore verso i poveri; mettere l'accento sull'imitazione di Maria piuttosto che sulla preghiera rivolta a lei, sulle apparizioni e sui pellegrinaggi.

Su questa linea si collocano alcuni libretti famosi, come gli *Ammonimenti della Beata Vergine Maria ai suoi devoti esagerati*, scritti nel 1673 al giureconsulto Adam Widenfeld, che propone una lode a Maria «semplice, sobria, non eccessiva, non iperbolica».

B. *Culto mariano nel Settecento illuministico.*

Il secolo XVIII non è dominato dalla fantasia, ma dalla luce della ragione: vuole abolire le tenebre della superstizione e dell'ignoranza

dad mariana en los grandes teólogos de los siglos XVII y XVIII, ibidem, pp. 143-178. Circa il conio dell'espressione «maternitas divina» da parte del domenicano italiano Nazarius nel 1617, cfr. H. M. Manteau-Bonamy, *La création de l'expression «maternitas divina» et ses conséquences historiques et doctrinales au XVII^e siècle, ibidem*, pp. 305-317. Osserviamo che Nigido (1602) usa spesso l'espressione «maternitas Dei».

[55] Cfr. T. Koehler, *Les mystiques et la dévotion mariale aux 17^e et 18 siècle, ibidem*, pp. 179-200.

[56] Per la crisi mariana e le controversie nel Seicento e Settecento, cfr. C. Pozo, *La devoción mariana en el contexto teológico, particularmente cristológico y ecclesiológico, en la Europa en los siglos XVII y XVIII, ibidem*, pp. 59-97; R. Laurentin, *La Vierge Marie comme signe de contradiction au XVII^e-XVIII^e siècles, ibidem*, pp. 99-120 (l'autore esamina le polemiche contro Bérulle, la censura di Campanella all'opera di Riccardi, i«monita salutaria», la *Mistica città di Dio* di Maria d'Agreda, il «votum sanguinis» e le controversie sull'Immacolata concezione e sull'Assunzione).

ereditate dal medioevo, mediante i «lumi» della ragione e della scienza. Nel campo religioso si propone una fede illuminata, ragionevole, equilibrata.

In questo contesto l'erudito modenese L. A. Muratori[57] presenta una devozione «regolata», ossia sostanziale e più rispondente ai dati della fede.

Egli riconosce che occorre rendere a Maria un «onor superiore a quello degli altri santi, in quanto Maria è madre buona e potente avvocata presso Dio» e soprattutto «grande specchio di tutte le virtù. Ella aiuta i fedeli non soltanto a realizzare la salvezza, ma a far progresso nella via del Signore».

Muratori mette in guardia da una eccessiva devozione a Maria, come avviene quando si crede che nelle immagini della Madonna abiti lo spirito della Madre di Dio, o si mettono in competizione fra di loro i vari titoli mariani come se non si trattasse della stessa persona, o si fa consistere la devozione più nel recarsi in determinati luoghi che nelle disposizioni interiori. Le processioni, sono considerate da Muratori «un residuo di usi barbari».

La devozione che egli inculca è molto seria, ma non lascia spazio al sentimento e alle espressioni a carattere popolare. Per questo le proposte di Muratori sono praticamente cadute nel vuoto.

S. Alfonso de' Liguori[58], insieme con s. Luigi Maria da Montfort, ha compreso sia le esigenze della tradizione della Chiesa, sia quelle del popolo.

Nella sua famosa opera *Le Glorie di Maria* (Napoli 1750), s. Alfonso vuole infondere fiducia alla gente in un periodo di rigorismo morale, in cui si dava poco spazio alla speranza per coloro che si erano allontanati dalla pratica cristiana. Egli presenta Maria come colei che salva il peccatore dalla disperazione e lo conduce alla vita cristiana autentica.

Altro merito di s. Alfonso è quello di aver capito che la gente aveva bisogno di un tipo di catechesi narrativa ed orante. Egli introduce perciò i famosi esempi e le preghiere dopo ogni meditazione, per far penetrare nella vita la dottrina mariana.

[57] Cfr. anche H. Koester, *Adam Widenfeld (1618 ca.-1678) et Ludovicus Antonius Muratori (1672-1750): num in castigandis indiscretis cultoribus B. V. Mariae iansenistae fuerunt an non?, ibidem*, pp. 281-297.

[58] cfr. anche A. Luis, *Papel de San Alfonso María de Ligorio en la historia del culto a la Virgen Santísima, ibidem*, pp. 549-569.

Il Montfort[59], che opera e scrive all'inizio del 1700, con il suo noto *Trattato della vera devozione a Maria* (scritto nel 1712 e pubblicato nel 1843) ha gettato un ponte fra i due secoli, accogliendo le esigenze di promozione del culto di Maria proprie del Seicento e insieme tenendo conto delle critiche contro gli eccessi in campo devozionale, che troveranno terreno fertile nel Settecento. Egli pone chiaramente in luce il primato di Cristo e traccia con termini biblici il posto centrale che a lui compete nella vita cristiana.

La devozione che egli propone consiste nella conversione di tutta la vita mediante una donazione totale di sé a Cristo per mezzo di Maria, intesa come rinnovazione degli impegni battesimali.

Anche il Montfort avverte la preoccupazione di essere capito dal popolo. Il suo linguaggio è comprensibile dalla gente, perché adotta i concetti e i valori della cultura popolare. A differenza del Bérulle, il Montfort si preoccupa di suggerire delle espressioni pratiche di devozione a Maria, ben sapendo che senza di esse tutto rimane lettera morta[60].

[59] Oltre che nelle relazioni a carattere generale, troviamo S. Luigi Maria de Montfort nei seguenti studi particolari: M. GENDROT, *Vie baptismale et dévotion mariale chez Saint Louis-Marie Grignion de Montfort, ibidem*, vol. V, pp. 81-111; J. PINTARD, *La «Via pulchritudinis» chez Saint Grignion de Montfort, ibidem*, pp. 113-126; A. RUM, *San Luigi Maria Grignion de Montfort (1673-1716) canzoniere popolare mariano, ibidem*, pp. 127-156; A. BOSSARD, *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort Médiateur-né entre la religion savante et la religion populaire. Comment cela se vérifie au plan du culte marial, ibidem*, pp. 157-181.

[60] Resta da esaminare il congresso mariologico svoltosi a Kevelaer nel 1987 sul tema: «Il culto mariano nei secoli XIX e XX», i cui atti sono in corso di stampa.

II. Maria nel culto liturgico della Chiesa

1. L'ESORTAZIONE APOSTOLICA «MARIALIS CULTUS» (1974)

A dieci anni dal capitolo VIII della *Lumen gentium*, Paolo VI riprende *ex professo* il discorso su Maria da una angolazione cultuale, con uno dei documenti più importanti del suo pontificato: l'esortazione apostolica *«Marialis cultus»* (2-2-1974).

Suo scopo è lo sviluppo e l'incremento del culto della Madre del Signore, secondo l'indicazione di LG 67; ma il documento precisa che si tratta di uno «sviluppo armonico» (MC 38) e di un «corretto incremento» (MC introduzione). Carattere distintivo della MC, salutata con favore anche in ambiente ecumenico[1], è infatti una continuità creativa con la linea del Concilio Vaticano II:

> «In questo importante documento si riprende, si amplia e soprattutto si utilizza per la prassi della devozione mariana la visione conciliare»[2].

Come il Vaticano II ha trattato di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, così la MC propone conseguentemente a livello vitale una «devozione verso la Vergine Maria, inserita... nell'alveo dell'unico culto che a buon diritto è chiamato cristiano» (MC introduzione).

[1] «Ce document remarquable est bien propre à renouveler complètement le dialogue oecuménique sur le rôle de Marie dans la théologie, la liturgie et la piété» (M. THURIAN, *Marie et l'Église. A propos de l'Exhortation apostolique de Paul VI «Marialis cultus»*, in *La Maison-Dieu* n. 121 (1975) p. 99).

[2] W. BEINERT, *Devozione mariana: una chance pastorale*, in *Communio* 7 (1978) n. 37, p. 88. Proseguendo su questa linea I. M. CALABUIG traccia l'*identikit* della MC: «*La Marialis cultus* si richiama costantemente alla *Lumen gentium* e alla sua luce si proietta in avanti: nella questione dell'armonico inserimento della pietà mariana nell'alveo dell'unico culto cristiano; nel tema Maria-Chiesa, sviluppato in un suggestivo e serrato parallelismo tra la vita cultuale della Vergine e quella della Sposa di Cristo - ambedue sono *Virgo audiens*, *Virgo orans*, *Virgo parturiens*, *Virgo offerens* -; nell'argomento dei rapporti tra Maria e lo Spirito, svolto con sensibilità e con stimolanti prospettive; nell'esame del rapporto dialettico tra tradizione e progresso nel culto alla Vergine, tra storia e vita, tra elementi caduchi ed elementi perenni, per la cui integrazione in una lucida sintesi sono offerte indicazioni coraggiose ed equilibrate; nel capitolo sul rinnovamento della pietà mariana, dove figurano contributi originali e si segnala tra l'altro la necessità di «tenere in attenta considerazione anche le acquisizioni sicure e comprovate delle scienze umane»[3] (orientamento antropologico)» (I. M. CALABUIG, *In memoria Pauli PP. VI eiusque erga Deiparam pietatis. La riflessione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia*, in *Marianum* 40 (1978) II-IV, pp. 10*-11*).

Pur oscillando nella terminologia[3], compito primo della MC rimane quello di precisare il «posto che la Vergine Maria occupa nel culto cristiano» (MC 1), cioè innanzitutto nella liturgia, «opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo, che è la Chiesa» (SC 7). In seconda istanza la MC propone «considerazioni atte a favorire il legittimo sviluppo» del culto mariano e suggerisce «alcune riflessioni per una ripresa più vigorosa e più consapevole della recita del santo rosario» (MC introduzione).

A. *Promozione del culto «specialmente liturgico» verso Maria*

Questa consegna conciliare (LG 67) è accettata e sviluppata dalla MC.

Il documento compie una serena difesa della restaurata liturgia romana[4], mostrando come inserendo «in modo più organico e con un legame più stretto la memoria della Madre nel cielo annuale dei misteri del Figlio» (MC 2), essa «ha riconosciuto il posto singolare che le compete nel culto cristiano, quale santa Madre di Dio ed alma cooperatrice del Redentore» (MC 15). Recensendo le festività mariane scaglionate lungo l'anno liturgico (MC 3-8) — con un vuoto nel periodo quaresimale/pasquale — la MC traccia una triplice linea di comprensione delle medesime: marialogica, cristologica, ecclesiologica.

Inoltre la MC applica alla liturgia la dottrina conciliare di Maria tipo della Chiesa, presentando la Vergine «quale modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri» (MC 16). Questa dimensione interiorizzata del rapporto cristiano con Maria — già preconizzata da I. Calabuig[5] — corrisponde ad una delle tendenze della pietà contemporanea, piuttosto aliena dalle manifestazioni trionfali.

---

[3] Cfr. le osservazioni di R. Laurentin, *Réflexions sur un problème de vocabulaire*, in *De cultu mariano saeculis XII-XV*, o.c., pp. 23-27.

[4] Ai polemici rilievi di G. M. Morreale, *Il culto di Maria nel nuovo calendario. Esame critico e proposte*, Caltanissetta 1971, aveva già risposto nella rivista della Congregazione per il culto divino G. P. [Pasqualetti], *La riforma liturgica è «antimariana»?*, in *Notitiae* 8 (1972) pp. 41-50.

[5] Già nel 1966 l'autore indica «alcuni atteggiamenti liturgici che Maria ha vissuto in modo perfetto fino a diventare in essi un modello per la Chiesa». La MC fa proprio questo pensiero anche nelle sue specificazioni: «Chiesa in ascolto... la Chiesa Madre... la Chiesa in preghiera», con la differenza che essa pone in primo piano non la Chiesa, ma la Vergine «in ascolto... in preghiera... madre... offerente» (MC 17-20). Per un confronto più esauriente occorre riferirsi all'articolo in questione: I. Calabuig, *Spiritualità mariana e spiritualità liturgica*, in Aa. Vv., *La Madonna nel culto della Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1966, pp. 231-237.

B. *Rinnovamento delle forme di pietà mariana.*

Passando alle espressioni mariane non liturgiche, la MC non le inserisce nell'insieme del culto cristiano, ma si concentra su di esse per rinnovarle, imprimendo loro le note *trinitaria*, *cristologica* ed *ecclesiale* (MC 25-28) e gli orientamenti *biblico*, *liturgico*, *ecumenico* e *antropologico* (MC 29-37).

Il merito della MC nel richiamare questi principi normativi dell'autentica pietà mariana è innegabile: essi costituiranno un necessario punto di riferimento nella dinamica cultuale della Chiesa. Meno coerente e fin troppo cauta diviene la MC quando scende alla regolazione pratica dei pii esercizi: l'Angelus «non ha bisogno di restauro» (MC 41), il rosario è fissato nella struttura definita da S. Pio V (1569) senza quella pluriformità auspicata in una precedente lettera apostolica[6].

Più durevole l'impostazione offerta dalla MC in ordine alle espressioni di culto verso Maria, che si può riassumere in tre compiti: *restauro*, *rinnovamento*, *impulso creativo* (MC 24 e 40). Queste prospettive superano un'indiscriminata conservazione delle forme del passato, che vanno invece sottoposte ad una revisione attenta ai dati acquisiti della teologia e delle scienze umane. Occorre tuttavia procedere verso nuove forme (ciò che il Vaticano II non aveva detto) in base alla mutata cultura del nostro tempo, come spiega la MC trattando dell'orientamento antropologico del culto mariano.

C. *Un culto a dimensione antropologica.*

I paragrafi dedicati alla dimensione antropologica del culto mariano (MC 34-37) costituiscono «la parte più nuova del documento»[7]. Qui si supera la prospettiva intraecclesiale dell'inserimento nell'unico alveo del culto cristiano e ci si cimenta con la cultura del nostro tempo nei suoi contenuti, schemi rappresentativi e concezioni antropologiche.

---

[6] «Utinam mariale rosarium tam in ea forma, quae tradita est a sancto Pio V, quam in aliis hodiernae rationi cum auctoritatis legitimae consensione aptatis...» (Paolo VI, *Esortazione apostolica 'Recurrens mensis october'*, 7 ottobre 1969). Nella MC non si parla di questa pluriformità, ma definiti gli elementi del rosario si aggiunge: «In tempi recenti sono stati creati alcuni pii esercizi, che traggono ispirazione dal santo rosario» (MC 51).

[7] M. Bertola, *Dimensione antropologica del culto mariano*, in *Marianum* 39 (1977) p. 69. La stessa idea è espressa da D. Bertetto, *L'esortazione apostolica di Paolo VI sul culto mariano*, in *La rivista del clero italiano* 55 (1974) p. 560.

Prendendo coscienza del legame tra culto e cultura, documentato dalla storia del culto mariano, che presenta espressioni diverse nei successivi quadri socio-culturali, la MC avanza un criterio di interpretazioni delle forme passate, equidistante dal ritenerle tabu intoccabili o relitti senza valore:

> «La Chiesa, quando considera la lunga storia della pietà mariana, si rallegra constatando la continuità del fatto cultuale, ma non si lega agli schemi rappresentativi delle varie epoche culturali né alle particolari concezioni antropologiche che stanno alla loro base, e comprende come talune espressioni di culto, perfettamente valide in se stesse, siano meno adatte a uomini che appartengono ad epoche e civiltà diverse» (MC 36).

Lontana dal prescindere dalle mediazioni culturali, la MC propone un'inedita metodologia per il ricupero di significato del culto verso la Vergine: la rilettura della figura evangelica di Maria a partire dall'oggi culturale:

> «Desideriamo, infine, rilevare che la nostra epoca, non diversamente dalle precedenti, è chiamata a verificare la propria cognizione della realtà con la parola di Dio e, per limitarci al nostro argomento, a confrontare le sue concezioni antropologiche e i problemi che ne derivano con la figura della Vergine Maria, quale è proposta dal Vangelo» (MC 37).

La MC applica questo principio ad uno dei segni del nostro tempo, la promozione della donna, e mostra come la figura di Maria non deluda le giuste esigenze femminili[8].

Proseguendo su questa linea della MC occorre prevedere una maturazione del culto verso Maria, che vinca i sospetti delle scienze umane, anzi sintonizzi con le loro sicure acquisizioni. Le nuove forme del rapporto spirituale con Maria dovranno eliminare ogni apparenza di alienazione, infantilismo, sterile sentimentalismo, per mostrarlo un efficace coefficiente di vita cristiana adulta e impegnata.

Altri aspetti importanti della MC sono evidenziati da alcuni commenti[9]. L'esortazione apostolica trova un opportuno e puntuale

[8] Riferiremo l'orientamento della MC a questo proposito nel capitolo XIV su «Maria e la donna nel movimento culturale contemporaneo».

[9] Tra i commenti alla MC si distinguono due numeri di riviste marialogiche: *Saggi sulla esortazione apostolica «Marialis cultus»*, in *Marianum* 39 (1977) I-II, pp. 7-131; *Culto y piedad mariana hoy. La exortación 'Marialis cultus'*, in *Estudios marianos* 43 (1978) p. 356. Per altri articoli sulla MC, cfr. G. M. Besutti, *Bibliografia mariana 1973-1977*, Roma, Marianum-Herder, 1980, pp. 18-20. Inoltre: G. Gozzelino, *Maria negli orientamenti della teologia attuale dal Concilio Vaticano II alla Marialis cultus e*

complemento nello scritto emanato dal 208° capitolo generale dei servi di Maria *Fate quello che vi dirà* (8-12-1983). In esso non solo si rivisitano temi conciliari e della MC (pietà mariana nella liturgia, causa ecumenica, questione femminile...), ma si considerano aspetti nuovi, maturati nel cammino post-conciliare (religiosità popolare, via della bellezza, opzione dei poveri, evangelizzazione, cultura della vita...).

Recensiremo anche questo documento per alcuni interessanti apporti circa la valorizzazione di Maria nelle celebrazioni liturgiche.

2. Contributi post-conciliari su Maria nella liturgia

Il tema della presenza di Maria nella liturgia ha suscitato una discretamente ampia bibliografia, che studia soprattutto il posto riservato alla Vergine nel nuovo calendario liturgico e le varie feste mariane[10]. Nella nostra prospettiva interessa cogliere gli approfondimenti di ordine teologico in campo liturgico-mariano ed alcune proposte valide per l'attuazione celebrativa.

A. *Fondamenti teologici della presenza di Maria nella liturgia.*

Un attento liturgista osserva la lacuna esistente a livello di fondazione teologica della presenza cultuale della Vergine Madre nel ciclo cristologico:

> «La beata Vergine Maria occupa un posto importante nella liturgia della Chiesa: lo confessano in modo unanime le liturgie d'Oriente e d'Occidente, che dedicano ampio spazio al ricordo di lei nelle preci eucaristiche, nell'eucologia sacramentale e nelle diverse espressioni di preghiera.

al suo seguito, in Aa.Vv., *La Madonna dei tempi difficili*, Roma, LAS, 1980. pp. 37-72; S. De Fiores, *Vi presento la 'Marialis cultus'*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma, Edizioni monfortane, 1980, pp. 101-118.

[10] Cfr., per esempio, G.-M. Oury, *Marie, mère de l'Eglise dans l'année liturgique*, Paris-Colmar, Alsatia, 1966; D. Bertetto, *La Madonna nel nuovo calendario liturgico*, Napoli, LER, 1970; A. M. Roguet, *La place de Marie dans le nouveau calendrier et le lectionnaire*, in *Cahiers marials* 14 (1970) pp. 235-244; D. M. Montagna, *La Vergine santa Maria nel nuovo calendario*, in *Rivista di pastorale liturgica* 8 (1970) pp. 151-160; B. Billet - S. Deyrieux, *Marie dans la liturgie*, in *Notes de pastorale liturgique* n. 125 (1976) pp. 5-24, 45-51; P. Jounel, *Le feste della santa Madre di Dio nel calendario romano*, in *Rivista liturgica* 63 (1976) pp. 315-322; G. Voss, *Maria in der Feier des Kirchenjahres*, in *Una sancta* 32 (1977) pp. 308-322; G. D'Onorio De Meo, *Presenza mariana nella celebrazione del mistero di Cristo*, Napoli, Edizioni dehoniane, 1985.

(...) Ma se il dato della presenza di Maria nella liturgia è tradizionale, altrettanto non si può dire della sua giustificazione teologica. Si può affermare che è relativamente nuova la riflessione che si sforza di sottendere basi teologiche all'ampia effettiva presenza di Maria nell'eucologia. È abbastanza comune che i manuali di mariologia si dilunghino a parlare della devozione mariana o del culto mariano, ma raramente essi si soffermano a riflettere sui fondamenti del rapporto fra Maria e la liturgia.

(...) Si può pertanto dire che la riflessione dei teologi su questo argomento è praticamente agli inizi»[11].

In realtà, uno dei più meritevoli libri mariani dell'immediato post-concilio[12], pur avvertendo la necessità della «teologia» del culto della Vergine, si limita ad alcune pregevoli intuizioni, tra ontologia e psicologia:

«L'ontologia della pietà cristiana in genere sta nella *presenza* e nella *comunione* del mistero unico, che investe e pervade il credente: della realtà superiore, nella quale ogni vero battezzato è (...) inserito e della quale partecipa. Nel Cristo glorificato - nel suo 'pleroma' - sussiste ognuno dei 'santi' (..).

La pietà comincia e si verifica ogniqualvolta che il fedele si apre ed entra in contatto cosciente con la Chiesa celeste. La *memoria* e l'*esperienza* sono così costitutivi primi della psicologia della devozione»[13].

Conscio della lacuna suddetta, J. Castellano si pone alla ricerca di qualche principio teologico che giustifichi il riferimento liturgico alla Madre del Signore. Egli trova tale principio nel testo conciliare (SC 103) su Maria nell'anno liturgico[14], che rimanda alla stretta comunione della Madre di Dio con Cristo e con la Chiesa.

Se, infatti, la liturgia è «memoriale, ripresentazione e attualizzazione dell'opera salvifica di Cristo», ne consegue che in essa «è giusto che venga ricordata anche la Vergine Madre, che con quest'opera salvifica fu 'indissolubilmente congiunta'»[15]. E d'altra parte, se nella liturgia «Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua amatissima sposa» (SC 7), questa trova in Maria il suo eccellente modello

«nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo, cioè di quella disposizione interiore con cui la Chiesa, sposa amatissima, strettamente associata al suo Signore, lo invoca e, per mezzo di lui, rende culto all'eterno Padre» (MC 16).

Stabiliti questi principi di ordine cristologico ed ecclesiologico[16], l'intelligenza non si dichiara appagata perché vorrebbe sapere «come Maria è presente nel mistero pasquale attuato nella Chiesa soprattutto attraverso l'Eucaristia?»[17].

Si sono tentate due risposte a questo interrogativo. La prima vede la Vergine nella prospettiva del compimento o successo del mistero pasquale:

«In Maria la Chiesa celebra il *compimento* del mistero pasquale in forma plenaria, simile a quella del Signore risorto, poiché ha traversato in corpo e anima il suo 'passaggio' pasquale dalla morte alla 'vita' (...). Le feste mariane sono un modo di rendere presente il mistero pasquale, di cui si celebra il *successo totale* in un membro eminente della Chiesa»[18].

Accanto a questa via, che pone la Vergine all'interno del mistero pasquale operante nei membri della Chiesa, una seconda risposta cerca di specificare il tipo di presenza, che occorre riconoscere a Maria nella liturgia:

---

[11] J. Castellano, *La presenza di Maria nella liturgia: una giustificazione teologica*, in W. Beinert (a cura), *Il culto di Maria oggi. Teologia - liturgia - pastorale*, Roma, Edizioni paoline, 1985², pp. 97-98. Il contributo di J. Castellano è l'esatta riproduzione di una parte della voce *Vergine Maria* del *Nuovo dizionario di liturgia* (a cura di D. Sartore e A. M. Triacca), Roma, Edizioni paoline, 1984, pp. 1553-1580.

[12] Aa.Vv., *La Madonna nel culto della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1966, p. 327.

[13] D. M. Montagna, *La pietà mariana nella Chiesa, ivi*, pp. 26 e 27.

[14] «Nella celebrazione di questo ciclo annuale dei misteri di Cristo, la santa Chiesa venera con speciale amore Maria ss.ma Madre di Dio, congiunta indissolubilmente con l'opera salvifica del Figlio suo; in Maria ammira ed esalta il frutto più eccelso della redenzione e contempla con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa, tutta, desidera e spera di essere» (SC 103).

[15] J. Castellano, *La presenza di Maria...*, o.c., pp. 102-103. Altrove l'autore conclude: «Potremmo riassumere i fondamenti teologici del culto alla Vergine Maria e della sua peculiare presenza nella celebrazione del mistero di Cristo, in questi punti: - l'*indissolubile* nesso con cui la Vergine Maria è unita a Cristo nel mistero della salvezza; -la *personale partecipazione* al mistero di Cristo, più di tutti i santi; - il *ruolo ecclesiale esemplare* compiuto da Maria nel mistero di Cristo» (J. Castellano, *La Vergine nella liturgia*, in Aa.Vv., *Maria mistero di grazia* a cura di E. Ancilli, Roma, Teresianum, 1974, p. 97).

[16] A questa duplice radice cristologica ed ecclesiologica perviene I. M. Calabuig «partendo dall'esperienza storica della Chiesa di Roma», nello studio *Le radici della presenza di Maria nell'anno liturgico*, in Aa.Vv., *L'anno liturgico. Atti della XI settimana di studio dell'associazione professori di liturgia. Brescia: 23-27 agosto 1982*, Casale monferrato, Marietti, 1983, pp. 111-130.

[17] S. De Fiores, *Maria nella vita spirituale*, Roma, Marianum, 1974², p. 76 (dispense ad usum auditorum).

[18] *Ivi.* Cfr. T. Federici, *Anno liturgico*, in *Dizionario del concilio ecumenico vaticano II*, Roma, Unedi, 1969, cc. 605-606; A. Nocent, *Mistero pasquale*, ibidem, c. 1456.

«Il mistero di Maria si può rendere a noi presente per modo di commemorazione oggettiva, dipendente dalla realtà del mistero di Cristo che si rende presente nella liturgia, dalla condizione gloriosa di Maria come è attualmente in cielo, ma con i limiti che essa ha nella sua condizione; è una *presenza spirituale di comunione* e di *intercessione* verso la Chiesa. Le parole, le preghiere, le azioni sacramentali con le quali celebriamo il mistero di Maria hanno la virtù di unirci spiritualmente a Lei nella contemplazione amorosa del suo mistero, sorgente di grazia e stimolo di imitazione.

(...) Ulteriori precisazioni sulla presenza di Maria e dei suoi misteri nella liturgia sembrano difficili. Ci basti sapere che vi è con Lei una comunione spirituale, la cui entità ci sfugge ma che è reale ed efficace; che la sua comunione con Cristo ci permette di essere in comunione con Lei in Lui, e che un flusso ininterrotto di intercessione per la Chiesa unisce Maria nel suo amore con tutti i cristiani, specialmente nelle azioni liturgiche»[19].

Forse ulteriori investigazioni non sono precluse, anche se il mistero è irriducibile a concetti chiari e distinti, qualora si valorizzi la «presenza pneumatica» di Maria:

«oggi si è fatta strada l'interpretazione teologica secondo cui la presenza di Maria è da spiegare nel contesto del mistero della sua assunzione corporea (...). L'assunzione inaugura per Maria una vita nuova, una presenza spirituale non più legata ai condizionamenti del tempo e dello spazio, un influsso dinamico capace di raggiungere 'hic et nunc' i suoi figli»[20].

Tale interpretazione dovrà cimentarsi con la teologia della presenza sacramentale, soprattutto eucaristica, verificando le modalità di una presenza di Maria nella liturgia che salvi il primato dell'unico mediatore della salvezza trinitaria ed insieme sia consona alla condizione glorificata di Colei che ha compiuto in pienezza il passaggio alla Pasqua eterna.

B. *Puntualizzazioni liturgico-mariane del documento «Fate quello che vi dirà».*

Dopo aver mostrato che «la liturgia è il luogo naturale e più appropriato per la venerazione della Madre del Signore», il documento

[19] J. Castellano, *La Vergine nella liturgia*, a.c., pp. 109-110.

[20] A. Pizzarelli, *Presenza*, in NDM, pp. 1166-1167. Ritorneremo sull'interpretazione pneumatica sostenuta dall'autore, nel capitolo X: *Presenza di Maria nella spiritualità cristiana.*

dei servi di Maria avanza tre proposte concrete per una maggiore valorizzazione della presenza della Vergine nell'anno liturgico, ma in pieno rispetto dell'indole delle azioni celebrative.

a. *Evidenziare la memoria di Maria presso la croce durante il triduo pasquale.* Questo auspicio, condiviso da vescovi e studiosi[21], è riproposto e motivato nei seguenti termini:

«... in modo discreto e sapiente sia esplicitato nella liturgia romana del Triduo pasquale un elemento che le è intriseco: la partecipazione della Madre alla passione del Figlio. Ciò è conforme alla natura intima della liturgia, che è celebrazione degli eventi salvifici nella loro totalità; è conforme alla narrazione evangelica (cf. Gv 19,25-27), che è intesa da molti esegeti come un enunciato biblico, in senso proprio, della maternità spirituale di Maria; è consono alla tradizione liturgica se, al riguardo, si tengono presenti le rispettive celebrazioni del Rito bizantino e di altri Riti orientali; è rispondente, infine, alle attese dei fedeli. Non accogliere questo desiderio potrebbe condurre ad accentuare il distacco tra liturgia e pietà popolare là dove, invece, si intravede possibile e legittimo un fecondo interscambio»[22].

b. *Subordinare la pietà mariana popolare all'ordinamento liturgico del tempo pasquale.* Mentre la precedente proposta accoglieva un'esigenza popolare all'interno dello stesso triduo pasquale, qui non si transige sul rispetto dei misteri salvifici celebrati dalla liturgia e ad essi si orienta la pietà mariana del popolo. Il tacito accenno al mese di maggio è ordinato ad armonizzare questa espressione devozionale con la liturgia del tempo pasquale, che è tempo dello Spirito:

«... sia salvaguardato il carattere proprio dei Cinquanta giorni pasquali. Nell'ordinamento liturgico quei giorni, compresi tra due effusioni dello Spirito (cf. Gv 20, 19-23 e At 2,1-12), sono tempo del Paraclito: riverbero e prolungamento dei misteri celebrati nella Notte sa-

[21] Il documento rinvia ad alcuni studi: E. Manfredini, arcivescovo di Bologna, *Analisi tematica del lezionario per le celebrazioni mariane*, in Aa.Vv., *Il Messale Romano del Vaticano* II. Orazionale e lezionario, vol. II, Leumann (Torino), LDC, 1981, p. 130; cfr. M. Magrassi, O.S.B., arcivescovo di Bari, *Maria e la Chiesa una sola madre.* Noci, Edizioni 'La Scala', 1977, p. 22; J. Castellano, *La Vergine nella liturgia, in* Aa.Vv., *Maria mistero di grazia*, pp. 104-108; A. Bergamini. *Cristo festa della Chiesa.* Storia-teologia-spiritualità-pastorale dell'Anno liturgico, Roma, Ed. paoline, 1982, p. 395 e relativa nota 2; T. De Urkiri, *Para avanzar en la pastoral litúrgico-mariana,* Madrid, Editorial Alpuerto, 1980, pp. 28-45. Aggiungiamo sulla stessa linea: I. Calabuig, *La Vergine nella liturgia: dal Vaticano II alla «Marialis cultus»*, in Aa.Vv., *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Bari, Ecumenica editrice, 1980, pp. 166-167.

[22] *Fate quello che vi dirà*, o. c., n. 56.

cratissima, contemplazione del Cristo risorto e della sua gloria alla destra del Padre, memoria attualizzante dell'evento pentecostale. Nel tempo pasquale la pietà mariana non deve essere occasione, neanche indiretta, per distogliere l'attenzione dei fedeli da questi misteri salvifici. Deve, semmai, mostrare la potenza della Pasqua di Cristo e il dono dello Spirito operanti in Maria. D'altra parte è auspicabile che la liturgia pasquale, sul filo conduttore del dato biblico (cf. At 1,14), sviluppi cultualmente il rapporto arcano esistente tra lo Spirito, la Chiesa e Maria»[23].

c. *Ispirarsi al silenzio della Vergine nella liturgia.* Continuando sulla scia della MC, che presenta la Vergine quale «modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri» (MC 16), il documento dei servi di Maria esplicita un altro aspetto dello stile della Vergine, cioè «l'atteggiamento riflessivo» connotato di silenzio:

> «La duplice notazione lucana sul silenzio riflessivo di Maria (cf. Lc 2,19.51b), è stata oggetto di diligente studio da parte degli esegeti contemporanei e di amorosa attenzione da parte di uomini spirituali di tutti i tempi. Essa apre profondi spiragli sulla vita interiore della Vergine: nel suo silenzio, Maria appare quale donna sapiente che ricorda e attualizza, interpreta e confronta, alla luce dell'evento pasquale, parole e fatti avvenuti nella nascita e nell'infanzia del Figlio; che si interroga sul significato di parole oscure, sulle quali si proietta l'ombra della croce (cf. Lc 2,34-35; 48-50), e accoglie i silenzi di Dio con il suo silenzio adorante»[24].

Il silenzio riflessivo della Vergine ha valore esemplare per la Chiesa, che deve penetrare nella comprensione della Parola di Dio proclamata nella liturgia e partecipare con personale adesione ai misteri che vi si celebrano:

> «Nella liturgia il silenzio non è espressione di inerzia, ma è elemento strutturale della celebrazione: favorisce il raccoglimento da cui germoglia la preghiera personale; consente che l'orazione di colui che presiede diventi con verità e autenticità preghiera di tutta l'assemblea; facilita l'assimilazione della Parola proclamata e l'ascolto della voce dello Spirito; è ambito sacro che immette nell'adorazione e nella lode di Dio: 'Tibi silentium laus', secondo un motto di derivazione biblica. Ma vi è di più: la celebrazione liturgica è celebrazione 'in Spirito', ed il silenzio - segno biblico e liturgico del Paraclito - è anche via alla comunione con lo Spirito agente nei divini misteri e, attraverso di lui, alla comunione con i partecipanti all'assemblea cultuale»[25].

Nonostante i validi contributi post-conciliari sulla presenza di Maria nella liturgia, questo campo rimane aperto ad ulteriori indagini di ordine storico, teologico e spirituale. Si auspica una mutua conoscenza e interrelazione tra le varie liturgie circa i loro contenuti mariani, una riflessione teologica impegnata sul rapporto tra liturgia e pietà mariana popolare, un ingresso della liturgia nell'impianto epistemologico della marialogia almeno come *locus theologicus*, un'iniziazione mistagogica che riconosca alla Vergine la prerogativa di icona conduttrice ai divini misteri.

Un evento notevole nella liturgia romana, che ridimensiona il suo cosiddetto «laconismo mariano», è costituito dalla promulgazione della *Collectio Missarum de beata Maria Virgine* (15 agosto 1986) che contiene 46 formulari distribuiti lungo l'anno liturgico. La *Collectio,* oltre che fonte di rinnovamento della pietà mariana, diviene oggetto di studio[26].

---

[23] *Ivi.*

[24] *Ivi*, n. 58.

[25] *Ivi*, n. 60.

[26] Cfr. J. Lopez Martin, *María en la celebración del misterio de Cristo. Los «praenotanda» de la «Collectio missarum de b. Maria Virgine»*, in *Marianum* 49 (1987) pp. 43-86; *Rivista di Pastorale Liturgica* 25 (1987), n. 145, pp. 29-79; J. Aldazábal, *Las nuevas misas marianas. El lenguaje de su eucologia,* in *Phase* 27 (1987) pp. 207-236; M. Augé, *Algunas impresiones sobre las nuevas «Misas marianas»*, in *Ephemerides Mariologicae* 38 (1988) pp. 371-384; R. Falsini (acura di), *Introduzione alle Messe della Beata Vergine Maria,* Milano 1988;

I. Calabuig, *Votivas. «Colección de Misas de la Beata Virgen María»* in *Nuevo Diccionario de Mariología,* dirigido por S. De Fiores yS. Meo, Madrid 1988, pp. 2046-2079; S. Maggiani, *Lo sviluppo della pietà a santa Maria. Dalla «Sacrosanctum Concilium» alla «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine»*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988) pp. 9-32; D. Sartor, *Due «appendici» mariane nella liturgia rinnovata: la nuova edizione italiana del Messale romano e la recente raccolta di «Messe della Beata Vergine Maria»*, in *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare,* Milano 1988, pp. 132-147; M. Sodi, *Con Maria verso Cristo. Messe della beata Vergine Maria,* Cinisello B., Edizioni paoline, 1990.

Capitolo VIII

MARIA NEL DIALOGO ECUMENICO POST-CONCILIARE

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

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

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

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

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

[2] Paolo VI, *Breve «Ineunte anno»*, 17- 7-1967.

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

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

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

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

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

1. In ambiente cattolico

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

[4] Cfr. *Briser les barrières. Naîrobi 1975*, Idoc-France/L'Harmattan, p. 171.

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

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

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

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

All'abbandono di una marialogia a sé stante, si aggiungono altre esigenze nell'ambito del culto e della dottrina: ridurre «l'ipertrofia degenerativa» del devozionalismo[11], attenersi «ancor più che in passato alle linee direttive suggerite dal dato biblico» e sottoporre «a una verifica criticamente onesta» i dogmi mariani[12].

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

> «che per l'avvenire qualsiasi parallelismo tra il ruolo di Maria e quello di Cristo sia scartato dalla teologia sistematica così come dalla pietà»[13].

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

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

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

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

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

---

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

[8] L'espressione è di S. C. Napiórkowski, a. c., p. 72.

[9] In campo cattolico la proposta più avanzata è attribuita a R. Laurentin, per il quale «si potrebbe addirittura sospendere il discorso sugli ultimi due dogmi mariani in quanto promulgati unilateralmente, dopo la divisione tra le chiese» R. Bertalot, *Maria nel dialogo ecumenico: prospettive e problemi*, in Aa.Vv., *Maria nella comunità ecumenica. Corso di mariologia*, Parma, Istituto teologico saveriano, 1983, p. 9 (dispense ciclostilate).

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

[11] Per B. Gherardini - in ottica non ancora attenta alla religione popolare - s'impone «l'imperativo davvero categorico di sfrondare il ramificarsi d'un culto ormai in bilico tra la superstizione e la magia e di smussare le sbavature dell'entusiasmo religioso dalla loro devozione mariana» (*ivi*, p. 268). Nel suo libro *Lutero-Maria. Pro o contro?*, Pisa, Ed. Giardini, 1985, B. Gherardini richiama opportunamente all'«onestà critica» nel confronto ecumenico su Maria in modo da evitare un facile «concordismo». Sulla necessità di sottoporre a revisione la marialogia cattolica, l'autore si mostra piuttosto cauto (pp. 270-272).

[12] H. Küng, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano, 1976, p. 523.

[13] A. Müller, *Il culto mariano nella teologia cattolica e nel dialogo ecumenico*, in *Il regno/documenti* 28 (1983) p. 242.

[14] *Ivi*, pp. 242-243.

[15] W. J. Cole, *Mary in Ecumenical Dialogue*, in *Ephemerides mariologicae* 33 (1983), pp. 447-454.

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

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

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

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

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

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

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

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

[16] C. S. Napiórkowski, *Ecumenismo*, in NDM, pp. 518-519.

[17] *Ivi*, p. 519.

[18] *Ivi*.

[19] *Ivi*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[20] *Ivi*, p. 520.

[21] *Ivi*.

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

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

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

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

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

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

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

2. In campo evangelico

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

[22] *Ivi*, p. 521.

[23] *Ivi*, p. 522.

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

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

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

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

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

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

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

[25] V. Subilia, *Ecumenismo e mariologia*, in *Protestantesimo* 39 (1984) p. 99-102.

[26] A. Sonelli, *Aggiornamento*, in G. Miegge, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torino, Claudiana, 1982², p. 311. Circa il discepolato di Maria, Sonelli esce in un periodo piuttosto ambiguo, dove si succedono frasi al limite della contraddizione: «Maria... non è discepola... Maria appare fra i discepoli dopo la risurrezione di Gesù» (p. 320).

[27] J.-P. Gabus, *Point de vue protestant sur les études mariologiques et la piété mariale*, in *Marianum* 44 (1982) pp. 475-509.

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

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

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

[28] *Ivi*, p. 482.

[29] C.-S. Song, *Third-Eye Theology. Theology information in Asian settings*, New-York, Orbis Book, 1979.

comunione tra la Chiesa visibile e la Chiesa invisibile, un dialogo e una comprensione reciproca sono divenuti possibili»[30].

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

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

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

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

[30] J.-P. Gabus, *Point de vue...*, a. c., p. 489.

[31] «Notre mario-eulogie n'a pas à se transformer en mariolatrie, ni même en mariologie» (*Ivi*, p. 493).

[32] *Ivi*, p. 492.

[33] *Maria. Evangelische Frage und Geschichtspunkte. Eine Einladung um Gespräch*, in *Marianum* 44 (1982) pp. 584-607.

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

[35] L'espressione è tratta da *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, Gütersloh 1975, p. 392.

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

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

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

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

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

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

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

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

b. *l'area del pluralismo* è quella dell'unità nella diversità, dove possono collocarsi anche i due ultimi dogmi mariani. Questi non hanno il necessario riferimento biblico, ma sono un qualcosa di più che i cattolici ritengono di sapere e non intaccano l'unità;

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

[36] *Maria...*, o.c., p. 607.

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

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

> «*Una 'mariologia' evangelica non può sussistere* come *locus* autonomo, in senso stretto, giacché Maria non ha rilievo in se stessa e può essere presa correttamente in considerazione solo a partire da suo figlio. Una mariologia evangelica deve pertanto essere fondata e orientata *cristologicamente*. Punto di partenza ed idea modello non possono essere né il programma massimalista cattolico, 'de Maria numquam satis', né un programma massimalista femminista, che ponga al centro della religione la 'donna'.
>
> Se la teologia evangelica vuole restare fedele a se stessa, essa deve trovare la sua strada *tra il femminismo e il cattolicesimo*, e il suo punto di partenza deve essere la sacra Scrittura. Se infatti il contributo evangelico non fosse *biblico*, non sarebbe evangelico e non produrrebbe alcun frutto positivo per l'ecumenismo. In proposito abbiamo di fronte a noi una reale trascuratezza da parte evangelica e l'effettiva revisione esegetica del tema è solo agli inizi.
>
> Nella prospettiva evangelica Maria può e deve avere *un suo posto nella predicazione e nell'annuncio*. A questo scopo il *Commento al Magnificat* di Lutero può servire come ottimo esempio. Ciò significa: l'immagine di Maria è per noi un'occasione per lodare le grandi gesta di Dio. Infine, secondo il modo di intendere evangelico, il tema 'Maria' non può essere abbandonato ad una riflessione religioso-meditativa o ad un'incontrollata mitologizzazione; non può essere sottratto al *controllo critico della teologia*, altrimenti si dà occasione alla mariologia di trasformarsi in una 'escrescenza', cioè in 'un prodotto malato del pensiero teologico. Le escrescenze devono essere recise' (Karl Barth).

[37] W. Borowsky, *Incontro delle confessioni in Maria*, in Aa.Vv., *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione dei cristiani?*, Torino, Centro studi mariologico-ecumenici, 1970, pp. 35-43.

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

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

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

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

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

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

---

[38] G. Maron, *Maria nella teologia protestante*, in *Concilium* 19 (1983) 8, pp. 104-105.

[39] J. Moltmann, *Editoriale II, ivi*, pp. 22-23.

[40] *Ivi*, pp. 23-26.

> « 1. La mariologia ecclesiale trova il suo fondamento e norma nella testimonianza biblica su Myriam, la madre di Gesù, membro della comunità protocristiana post-pasquale (...).
>
> 2. La mariologia deve servire alla cristologia, non può essere sviluppata contro di essa né a prescindere da essa (...).
>
> 3. Una mariologia cristocentrica e biblicamente fondata è in grado di esprimere gli effetti e la presenza dello Spirito santo nella storia di Cristo e nella storia degli uomini con lui»[41].

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

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

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

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

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

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

---

[41] *Ivi*, pp. 26-28.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ricuperati potenzialmente gli sviluppi marialogici ecclesiali, Thurian armonizza grazia e libertà nella Theotokos, che va considerata «una vera madre umana, non solamente uno strumento che permetta l'apparizione di Dio sulla terra». Senza dubbio in Maria ci è ricordato che «non sappiamo né possiamo niente se non attraverso la pura grazia di Dio ricevuta con fede». Tuttavia, poiché «la gloria di Dio non si costruisce sulle rovine dell'umanità o l'annientamento dell'uomo», in Maria ci viene significato che Dio attende la nostra risposta di creature e ci ristabilisce nella nostra dignità[48].

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

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

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

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

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

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

3. In zona anglicana

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

---

[43] *Ivi.*

[44] *Ivi*, p. 246.

[45] *Ivi.*

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

[47] *Ivi.*

[48] *Ivi*, pp. 247 e 249.

[49] *Ivi*, p. 250.

[50] *Ivi*, p. 249. Recentemente M. Thurian è entrato nella Chiesa cattolica ed è stato ordinato presbitero.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> «Un simile approccio è illustrato dalla reazione di molti anglicani alle definizioni mariane, che costituiscono gli unici esempi di dogmi promulgati dal vescovo di Roma al di fuori di un sinodo dal tempo della separazione delle nostre due comunioni. Anglicani e cattolici possono trovarsi d'accordo in molta parte di verità che questi due dogmi intendono affermare.
>
> Siamo d'accordo che non ci può essere che un solo mediatore tra Dio e l'uomo, Gesù Cristo, e rifiutiamo ogni interpretazione del ruolo di Maria che oscuri una tale affermazione.
>
> Siamo d'accordo nel riconoscere che la comprensione cristiana di Maria è inseparabilmente legata alle dottrine di Cristo e della chiesa.
>
> Siamo d'accordo nel riconoscere la grazia e la vocazione unica di Maria, madre del Dio incarnato (*Theotokos*), nell'osservare le sue festività e nell'attribuirle l'onore nella comunione dei santi.
>
> Siamo d'accordo che essa è stata preparata dalla grazia divina a essere la madre del Redentore, dal quale essa stessa fu redenta e introdotta nella gloria. Inoltre siamo d'accordo nel riconoscere in Maria un modello di santità, di obbedienza e fede per tutti i cristiani.
>
> Accettiamo che è possibile guardare ad essa come a una figura profetica della chiesa di Dio, sia prima che dopo l'incarnazione.
>
> Tuttavia i dogmi dell'immacolata concezione e dell'assunzione suscitano un problema speciale per quegli anglicani che non ritengono che le precise definizioni espresse da questi dogmi siano sufficientemente sostenute dalla Scrittura. Per molti anglicani l'autorità d'insegnamento del vescovo di Roma, indipendente da un concilio, non è raccomandata dal fatto che, mediante essa, queste dottrine mariane furono proclamate come dogmi vincolanti per tutti i fedeli. Gli anglicani desiderano anche chiedere se, in un'eventuale unione fra le due chiese, sarà ad essi richiesto di sottoscrivere a tali definizioni dogmatiche. Una conseguenza della nostra separazione è stata la tendenza sia degli anglicani che dei cattolici romani di esagerare la importanza dei dogmi mariani in sé, a spese di altre verità più strettamente correlate con la fondazione della fede cattolica»[54].

---

[51] Aa.Vv., *Mary's Place in Christian Dialogue. Occasional Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin 1970-1980*, Middlegreen, St Paul Pubblications, 1982, pp. XVI-281.

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

[53] J. De Satgé, *Mary and the Christian Gospel*, o.c., p. 131.

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

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

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

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

1. Mediazione di Maria

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

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

Tale diversità dipende da «differenti atteggiamenti metafisici», che per i cattolici sono costituiti dalla dottrina della *partecipazione*, secondo cui esiste differenza radicale e insieme somiglianza tra Dio e il mondo. La creatura agisce, ma senza entrare in concorrenza con Dio da cui dipende e dista infinitamente. Alla stessa unica mediazione di Cristo — secondo S. Tommaso — si può partecipare in modo *dispositivo* o *ministeriale* (S.T. III, 26, I). A Maria si può dunque applicare una mediazione in senso analogico, cioè partecipata, dipendente e orientata a quella dell'unico Mediatore.

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

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

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

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

---

[55] È da ricordare la proposta del principio kenotico come base della mariologia avanzata dal presbiteriano S. Benko, *A new Principle of Mariology: the kenotic Motiv*, in Aa.Vv., *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Hamburg, H. Reich Verlag, 1967, p. 259-272 (cfr. la critica di J. M. Alonso, *Un nuevo principio de mariología protestante: el motivo kenótico*, in *Ephemerides mariologicae* 19 (1969) pp. 341-352). Per altre informazioni cfr. gli articoli di E. L. Mascall, W. Borowsky, H. Chavannes in *Enciclopedia mariana posconciliar*, o.c., pp. 247-262.

[56] H. Chavannes, *La médiation de Marie et la doctrine de la participation*, in *Ephemerides mariologicae* 24 (1974) pp. 29-38.

[57] S. C. Napiórkowski, *Mediatio ad - mediatio in. Quelques remarques sur la symbolique protestante*, *ivi*, pp. 119-125.

[58] R. Laurentin, *Observations sur le papier d'Henry Chavannes*, [...], *ivi*, pp. 143-145.

[59] E. L. Mascall, *Some Comments on Dr. Henry Chavannes's Paper*, [...], *ivi*, p. 369.

[60] Cfr. S. Benko, *The H. Chavannes' article*, *ivi*, pp. 269-274 (sposta la discussione sul magistero); W. Borowsky, *Stellungnahme zum 'Master-Text' von Pastor H. Chavannes*, *ivi*, pp. 337-346 (posizione più articolata).

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

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

2. Posto di Maria nel culto cristiano

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

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

---

[61] H. Düfel, *Die Mittlerschaft Marias und die Lehre von der Anteilnahme*, *ivi*, p. 137.

[62] Cfr. A. Rivera, *Boletín bibliográfico sobre la mediación*, *ivi*, pp. 449-470.

[63] Cfr. gli articoli di R. Laurentin, S. M. Meo, S. De Fiores... negli atti del simposio: *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Roma-Bologna, Edizioni dehoniane-Marianum, 1979.

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

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

[65] C. Pozo, *Due importanti dichiarazioni ecumeniche mariane*, in *La Civiltà cattolica* 1984, I, p. 366.

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

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

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

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

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

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

---

[66] Il testo completo della dichiarazione ecumenica di Saragozza è riportato nella stessa rivista, pp. 375-377.

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

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

«Si tratta almeno di quattro punti: 1. *Primato di Cristo* e priorità del discorso cristologico su quello di Maria. Ciò significa che oggi le Chiese, in sintonia con la comunità delle origini, preferiscono partire dal mistero di Cristo per scoprire il ruolo di Maria nella salvaguardia della gerarchia dei valori ('In Cristo Maria'), piuttosto che muovere da Maria per giungere a Cristo ('Per mezzo di Maria a Gesù'); 2. *Maria modello della Chiesa* nella sua vita di fede, di ascolto della Parola, di servizio del Signore, è riconosciuta in base alla testimonianza degli evangeli; 3. *Maria è lodata* per le grandi cose operate da Dio in lei; e questo è fondato biblicamente; 4. Anche la *preghiera con Maria* non offre particolare difficoltà, essendo già testimoniata nella prima comunità cristiana»[69].

[67] *Ivi*, p. 378.

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

III. Bilancio e prospettive

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

1. Riappropriazione ecumenica di Maria

L'uscita dal fissismo ha condotto ad una *visione nuova dell'approccio mariano*. Ci si convince che occorre superare pregiudizi, riscoprire la propria e altrui tradizione, percorrere le vie biblica, dogmatica, contemplativa[70]. Maturano così contemporaneamente due acquisizioni: esiste una «comunità ecumenica» fondata sul battesimo e la fede in Cristo (ciò rende inesatta e negativa l'espressione «fratelli separati»)[71] e Maria fa parte di tale comunità. Si comprende cioè che Maria «non è solo cattolica ma anche evangelica», quindi si procede ad una «riappropriazione» ecumenica di lei.

2. Dalla «maria-eulogia» alla «marialogia»

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

[69] *Ivi*, p. 183.

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

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

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

3. Attenzione ai presupposti

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

[72] *Katholische Marienverehrung respektieren,* in *Ökumenische Mitteilungen* 67 (1987) p. 19.

[73] Ott H., *Steht Maria zwischen den Konfessionen?: In necessariis unitas.* Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, edités par R. Stauffer, Paris 1984, pp. 305-319.

[74] Cfr. F. Courth, S.A.C., *La tensione ecumenica della «Redemptoris Mater»,* in Aa. Vv., *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali,* Roma, PAMI, 1988, pp. 169-172.

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

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

4. Pronunciamenti ufficiali e consenso popolare

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

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

[75] Cfr. *Impegni conclusivi,* in Aa.Vv., *Maria nel cammino della Chiesa italiana. Atti della XXIII Settimana mariana nazionale,* in *La Madonna* 23 (1984) 5-6, p. 148.

Capitolo IX

RICUPERO PNEUMATOLOGICO DELLA MARIALOGIA

In coincidenza con il periodo post-contestatario di riflusso nel privato o di ricostituzione della propria identità di gruppo, anche nella Chiesa ci si rivolge al passato per evincere ed elaborare gli aspetti non sufficientemente sviluppati dal Vaticano II. Si opera così anche nella marialogia un'operazione di ricupero di taluni dati importanti e irrinunciabili, non previsti o appena accennati dal concilio. Il ricupero si muove in varie direzioni sotto l'influsso non solo del contesto generale e della spinta di fondo, ma anche e in modo determinante dal fiorire di carismi comunitari e personali nella Chiesa. Così si fa strada l'esigenza di uno sviluppo pneumatologico della marialogia in concomitanza con il sorgere e diffondersi dei gruppi del rinnovamento nello Spirito. Altrove sarà la situazione ecclesiale e la storia dell'evangelizzazione a coscientizzare circa il ruolo di Maria nella pietà popolare. Sul piano di un carisma personale si colloca Giovanni Paolo II con il rilancio dell'affidamento a Maria nel contesto di una collaudata spiritualità. È tracciata così la mappa che percorreremo nei prossimi tre capitoli, dando la precedenza al ricupero pneumatologico da parte della marialogia.

Inserendo Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, il concilio Vaticano II ha riaperto il discorso marialogico alla dimensione trinitaria implicata essenzialmente in quel mistero. In realtà il capitolo VIII della LG «inizia e termina con un riferimento alla Trinità»[1].

La prospettiva che scorge in Maria un rapporto specifico con il Padre e con lo Spirito santo inscindibili dal Figlio, non è nuova. Essa percorre la storia della riflessione marialogica da Gregorio Nisseno, che guarda alla Vergine in luce trinitaria[2], agli studi del nostro tempo[3]. Il dopo-concilio, tuttavia, opera una valorizzazione più accentuata non tanto della dimensione trinitaria quanto di quella pneumatologica della dottrina e devozione mariana. Tale ricupero, che va preso in considerazione anche per i risultati raggiunti, per essere capito deve collocarsi nel contesto generale della teologia.

---

[1] S. De Fiores, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, o.c., p. 203.

[2] G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., p. 102.

[3] Cfr. per il periodo medievale K. Wittkemper-H. Lossow, *Dreifaltigkeit*, in *Lexikon der Marienkunde* I, 1444-1457; P. Kern, *Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späteren Mittelalters*, Berlin, E. Schmidt, 1971, p. 294. Nel periodo barocco tratta ex professo il tema José de la Zerda, *Maria effigies revelatioque Trinitatis, et attributorum Dei*, Almeria, 1640, p. 796. Nel nostro tempo si segnalano tra altri: J. M. Alonso, *Hacia una mariología trinitaria: dos escuelas*, in *Estudios marianos* 10 (1950) pp. 141-191; 12 (1952) pp. 237-267; M.-J. Nicolas, *Marie et la Trinité*, in *Maria* (du Manoir), t. VII, Paris, Beauchesne, 1964, pp. 421-430; J. A. De Aldama, *María en sus relaciones con la Trinidad*, in *Estudios trinitarios* 2 (1968) pp. 81-90; L. Scheffczyk, *Der trinitarische Bezug des Mariengeheimnis*, in *Catholica* 29 (1975) pp. 120-130; A. Andres Ortega, *María y la Trinidad. Su gracia trinitaria y su maternidad sobre la Iglesia*, in *Estudios marianos* 10 (1976) pp. 229-284.

I. L'oblio dello Spirito Santo nella teologia occidentale

Un'obiezione dell'ortodossia nei confronti della teologia latina è condensata nella parola «cristomonismo», con cui si rimprovera ad essa una concentrazione nel Cristo tale da mettere in ombra lo Spirito santo[4]. L'accusa non va assolutizzata, ma neppure respinta indiscriminatamente, poiché — come osserva Y. Congar —

> «la tradizione latina ha una teologia dello Spirito santo, delle sue operazioni, della sua abitazione santificante nelle anime... (però) essa ha sviluppato con predilezione l'aspetto cristologico del mistero cristiano»[5].

Nello stesso ambiente cattolico si riconosce a vari livelli che lo Spirito santo è «il grande sconosciuto» o «il Dio dimenticato». L'enciclica *Divinum illud munus* (1897), interamente dedicata da Leone XIII allo Spirito Santo, costata con accenti accorati:

> «Certo, veramente molti (fedeli) non ne hanno una vera conoscenza; essi hanno il suo nome sulle labbra quando compiono i loro atti religiosi, ma la loro fede è sommersa in fitte tenebre»[6].

Uno sguardo ai manuali di teologia rileva l'assenza di un trattato sullo Spirito santo accanto a quelli su Dio creatore e sul Verbo incarnato. Più ancora, la concezione della Chiesa tramandata dalla teologia cattolica degli ultimi secoli denota ciò che H. Mühlen ha chiamato un «vuoto pneumatologico»[7].

---

[4] Cfr. questa obiezione in N. A. Nissiotis, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise*, in *Istina* 12 (1967) pp. 323-340. Cfr. pure Aa.Vv., *Le Saint-Esprit*, Ginevra 1963, p. 91.

[5] Y. Congar, *Pneumatologie ou «Cristomonisme» dans la tradition latine*, in Aa.Vv., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembloux, 1970, p. 62.

[6] Leone XIII, *Enc. «Divinum illud munus»*, in ASS 29 (1896-97) p. 645.

[7] Cfr. H. Mühlen, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma, Città nuova, 1968 (2ª ed. tedesca aggiornata 1967), p. 575, dove parla del «vuoto pneumatologico della mariologia tradizionale».

Tale vuoto appare, per esempio, nei testi di dogmatica quando riferiscono due definizioni essenziali della Chiesa, in cui manca il rapporto allo Spirito santo:

a. Quella proposta dal card. Bellarmino sottolinea l'aspetto esterno e giuridico della Chiesa, in polemica con i riformatori:

> «Questa unica e vera Chiesa è un gruppo di uomini legati dalla professione della medesima fede cristiana e dalla partecipazione agli stessi sacramenti, sotto la guida dei legittimi pastori e soprattutto dall'unico vicario di Cristo in terra, il pontefice romano»[8].

b. Quella avanzata da A. Möhler accentua la visibilità della Chiesa e insieme il suo legame con Cristo, contro le tesi della riforma e del deismo:

> «La Chiesa visibile (...) è il Figlio di Dio continuamente rinnovato, è la continua incarnazione di lui, e perciò anche i fedeli nella sacra Scrittura vengono chiamati corpo di Cristo»[9].

La carente pneumatologia della teologia latina si spiega — secondo Congar — con la «chiarezza nozionale», che rende la scolastica meno disposta a penetrare nel mistero dello Spirito, e con «la sua tendenza a passare dalla considerazione dell'economia a quella dell'ontologia»[10].

---

[8] R. Bellarmino, *De conciliis*, l.3, a.7. Da questa definizione e dalla frase: «La chiesa è visibile come la repubblica di Venezia», non è lecito inferire che il cardinale misconosca l'essenza pneumatica della Chiesa, poiché in realtà egli riconosce che l'anima della Chiesa «è costituita dai doni interiori dello Spirito Santo...». Resta però il fatto che nella definizione egli trascura la presenza essenziale dello Spirito, anche come principio increato di unità.

[9] J. A. Möhler, *Symbolik*, Darmstadt, 1958, vol. I, p. 389 (1ª ed. 1832; ed. italiana *La simbolica...*, Milano, Pirotta, 1953⁴). L'autore non ignora la dimensione pneumatologica, poiché afferma che nella Chiesa Cristo «continua a vivere e il suo Spirito continua ad operare» (*ivi*, p. 387).

[10] Y. Congar, *Pneumatologie...*, o.c., p. 62. A queste due cause dell'emarginazione dello Spirito Santo nella teologia occidentale, R. Laurentin aggiunge il passaggio della Chiesa dal carisma all'istituzione, che avrebbe avuto come effetto la neutralizzazione del riferimento allo Spirito (*La redécouverte de l'Esprit-Saint et des charismes dans l'Église actuelle*, in *L'Esprit-Saint*, Bruxelles, 1978, p. 15-16). Questa spiegazione non convince G. Colombo, che oppone il fatto che l'istituzione non impedì in Oriente lo sviluppo della pneumatologia (*Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità*, in *Teologia* 9 (1984) p. 192). W. Kasper individua un'altra causa dell'oblio pneumatologico: la dottrina trinitaria, specie di Agostino, che rende incompatibili l'agire *ad extra* comune alla Trinità e l'azione propria delle singole persone divine (*La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in W. Kasper-G. Sauter, *La*

Conseguenza del sottosviluppo pneumatologico è l'emergere di due sostituti dello Spirito, sui quali si riversano le funzioni del medesimo: il papa e Maria, rispettivamente a livello visibile e in dimensione mistica. L'apofatismo eccessivo, cui si condanna lo Spirito, genera in particolare un eccesso di sviluppo nel discorso su Maria: la teologia cattolica diventa «da una parte poco pneumatologica e dall'altra troppo mariologica»[11].

Il concilio vaticano II, nonostante nomini 258 volte lo Spirito santo[12] e abbia «cominciato a restituirci la dimensione pneumatologica della Chiesa»[13], non ha offerto una vera pneumatologia sistematica e si è dovuto limitare ad affermazioni importanti, ma frammentarie[14]. Tale limite si rivela anche in ambito mariano, come si potrà constatare esaminando il capitolo VIII della LG.

II. Carenze pneumatologiche in marialogia

L'indigenza pneumatologica della teologia si trasferisce nella marialogia, conducendo ad una certa sostituzione dello Spirito santo con Maria. Vengono a galla anche in campo cattolico alcune osservazioni in questo senso:

1. Attribuzione a Maria dei titoli dello Spirito Santo

L'articolo di R. Laurentin *Esprit-Saint et théologie mariale*, pubblicato nel 1967, raccoglie e formalizza alcuni titoli o ruoli trasferiti in campo cattolico dallo Spirito santo a Maria:

Chiesa luogo dello Spirito, Brescia, 1980, pp. 71-98). Bisognerà attendere la *Mystici corporis* (1943) di Pio XII per limitare il principio della compartecipazione trinitaria *ad extra* al solo livello della causa efficiente (cfr. W. Breuning, *Pneumatologia*, in Aa.Vv., *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città nuova, 1972, vol. III, p. 130).

[11] Questo rimprovero è riportato da A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, in Aa.Vv., *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° simposio mariologico internazionale (Roma, ottobre 1982)*, Roma-Bologna, Marianum - Edizioni dehoniane, 1984, p. 11.

[12] Cfr. Paolo VI, Udienza generale, 23-5-1973.

[13] Y. Congar, *Attualità della pneumatologia*, in *Il regno/documenti* 27 (1982) 9, p. 295.

[14] Cfr. E. Vigani, *Spirito Santo e Maria nel concilio ecumenico vaticano II*, Roma, Marianum, 1974, pp. 31-85 su «Lo Spirito Santo nel concilio vaticano II» (tesi ciclostilata); H. Cazelles, *Lo Spirito Santo nei testi del Vaticano II*, in Aa.Vv., *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, Roma, AVE, 1970, pp. 297-314.

«'A Gesù per mezzo di Maria', ma non si va a Gesù innanzitutto ed essenzialmente per opera dello Spirito santo (Gv 14,26; 15,13-14, ecc.)?

'La Vergine forma in noi il Cristo', ma questo è prima di tutto e fondamentalmente il ruolo dello Spirito.

La Vergine 'ispiratrice' e 'madre del Buon Consiglio'. Non è questa innanzitutto una funzione dello Spirito?

La Vergine 'legame tra noi e il Cristo'. Non c'è qui ancora una funzione essenziale dello Spirito?»[15].

Queste formule sono decantate da G. Philips, che nota come almeno alcune di esse sono già dalla Scrittura partecipate ad altri. È il caso del verbo *parakaleo* (esorto o consolo) che è attribuito, oltre che allo Spirito e a Cristo, anche ai messaggeri della Parola. Così pure l'azione dello Spirito che «forma in noi il Cristo» trova un'analogia nel ministero di Paolo tutto orientato a «formare il Cristo» nei fedeli (Gal 4,19). Occorre pertanto — pur ammettendo un certo disagio pneumatologico nella marialogia — evitare il semplicismo di quanti spiegano «la pretesa sostituzione di Maria allo Spirito santo nella pietà cattolica... mediante un puro transfert di formule»[16]. Senza proscrivere l'attribuzione di tali titoli a Maria, è quanto mai urgente esplicitarne la loro dipendenza dall'attribuzione primordiale allo Spirito Santo.

2. Sostituzione di Maria al posto dello Spirito nella teoria dei tre gradini

Questo punto è illustrato con acribia da H. Mühlen, che prende a base del suo studio l'enciclica *Jucunda semper* di Leone XIII (1894). In essa ci si richiama alla legge di riconciliazione e di supplica espressa da s. Bernardino da Siena:

«Ogni grazia, che in questo secolo viene comunicata, compie un triplice passo. Infatti viene elargita con sommo ordine da Dio in Cristo, da Cristo nella Vergine, dalla Vergine in noi»[17].

[15] R. Laurentin, *Esprit-Saint et théologie mariale*, in *Novelle revue théologique* 99 (1967) p. 27. Le stesse obiezioni ricorrono in altro articolo dello stesso autore: *Mary and the Holy Spirit*, in Aa.Vv., *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, Dayton, International Marian Institute, 1983, pp. 265-266.

[16] G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Église. Vatican II et perspective du problème*, in *Études mariales* 25 (1968) pp. 9-11. L'autore invita a non estrapolare dal contesto delle affermazioni conferendo loro un potere d'urto a loro estraneo. È il caso della citazione di Billot su Maria «source et principe... de toute vie surnaturelle», che il cardinale teologo circonda di precisazioni cristologiche.

[17] Leone XIII, *Iucunda semper* (1894), in ASS 27 (1894-95) p. 179.

Precisamente con il rosario (cui è dedicata l'enciclica) ripercorriamo lo stesso ordinato cammino — asserisce il Papa — soffermandoci più a lungo sull'ultimo gradino, Maria, per risalire poi a Cristo e infine al Padre.

«Ci si sarebbe aspettati - nota H. Mühlen - l'affermazione che la mediazione di ogni grazia passa dal Padre al Figlio, dal Figlio allo Spirito santo e dallo Spirito santo a noi, e che così abbiamo accesso al Padre nello Spirito santo, attraverso Cristo. Questo triplice processo dell'elargizione della grazia è lo schema, fisso per la storia della salvezza, sempre presente nella Scrittura, e più volte espressamente enunciato (cfr. Gal 4, 16.26; 5, 26...). Invece [...] al posto dello Spirito santo è subentrata Maria, sia nel senso ascendente, che in quello discendente»[18].

Questo medesimo itinerario viene ancora più semplificato nel motto «Ad Jesum per Mariam», ritenuto da Pio XII e Paolo VI norma generale della spiritualità cristiana[19]. Poiché in esso lo Spirito viene per lo meno taciuto, è più che opportuno trasformarlo così: «Al Padre per Cristo nello Spirito *con e come Maria*»[20].

3. Lacune pneumatologiche del capitolo VIII della «Lumen gentium»

Il Concilio contiene senza dubbio «una serie preziosa, per quanto incompleta, di indicazioni» circa il rapporto tra Maria e lo Spirito santo, ma «non ha puntualizzato in alcun numero specifico» tale rapporto[21].

In particolare si rilevano due casi di insufficienza pneumatologica del capitolo VIII della *Lumen gentium*.

Anzitutto il n. 62 appare carente dal punto di vista pneumatologico, in un testo che è frutto di un compromesso tra i sostenitori del titolo speciale di mediatrice attribuito a Maria e quelli che ne volevano, per motivi anche ecumenici, la cancellazione:

«Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice. Il che però va inteso in

[18] H. Mühlen, *Una mystica persona*, o.c., p. 577.

[19] Paolo VI, *Esortazione apostolica «Signum magnum»*, 13-5-1967.

[20] A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria...*, o.c., pp. 94-95.

[21] D. M. Montagna, *Maria e lo Spirito Santo*, in *Servitium* 2 (1968) 1, p. 6. Cfr. la rassegna dei dati sullo Spirito e la Vergine in G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie...*, o.c., pp. 13-19.

modo che nulla detragga o aggiunga alla dignità e alla efficacia di Cristo unico mediatore» (LG 62).

È chiaro — osserva H. Mühlen — che alla luce della Scrittura qui non si tratta solo di titoli cristologici, ma di funzioni univoche dello Spirito santo: Paraclito (Gv 14, 16.26; 15,26; 16,7) ha infatti i tre sensi di «soccorritore, ausiliatore e avvocato».

> «Sarebbe perciò stato utile, o addirittura necessario - conclude H. Mühlen - che il concilio avesse preso *espressamente* posizione contro la possibilità di una errata interpretazione, che ponga Maria nella funzione e nel posto propri dello Spirito santo (...). Sarebbe però stato bene aggiungere che, in modo simile, nulla si deve detrarre o nulla aggiungere alla dignità e alla efficacia dello Spirito santo»[22].

Anche il n. 68 della *Lumen gentium* presenta una lacuna pneumatologica, mancando in esso «un pur breve richiamo dello Spirito santo», anche se ivi «Maria è presentata come segno di speranza, in prospettiva escatologica». Ciò ha provocato — osserva E. Vigani — un «accorato e tardivo *'nous regrettons'* di Philips», principale estensore del testo conciliare; tanto più che LG 48-50 aveva bene esplicitato il ruolo dello Spirito nella condizione escatologica della Chiesa.

> «Sarebbe stato altamente proficuo che se ne fosse parlato soprattutto riguardo a Maria, unica porzione di Chiesa perfettamente realizzata. (...) Prima di considerarla come segno di speranza per noi, bisognava illustrare, almeno brevemente, che la beata condizione di Maria, riflette sì la sua assimilazione a Cristo, ma la riflette proprio perché nella continua presenza in lei dello Spirito, ella fu come inabissata nelle perfezioni di Dio»[23].

Questa situazione di disagio della pneumatologia nelle sue ripercussioni mariologiche, non risolta dal concilio vaticano II, non è rimasta in fase di stallo. Varie voci, a cominciare da quella autorevole di Paolo VI, hanno avviato ad un risveglio teologico e spirituale orientato a ristabilire nella vita della Chiesa il posto primordiale dovuto allo Spirito santo:

[22] H. Mühlen, *Una mystica persona*, o.c., pp. 572-573. Paolo VI terrà conto di questo rilievo, precisando come bisogni «ritenere che l'azione della Madre della Chiesa, a beneficio dei credenti, non sostituisce, né rivaleggia con l'azione onnipossente ed universale dello Spirito Santo, ma la implora e la prepara... È quindi sempre in dipendenza dello Spirito che Maria conduce a Gesù le anime, le foggia a sua immagine, ispira ad esse buoni consigli, è vincolo di amore tra Gesù e i credenti» (*Lettera al card. Suenens*, 13-5-1975).

[23] E. Vigani, *Spirito Santo e Maria...*, o.c., pp. 365-366 e anche 334-335. La lettera di Paolo VI al card. Suenens colma anche la lacuna escatologica.

> «Alla cristologia e soprattutto all'ecclesiologia del Concilio devono seguire uno studio e un culto nuovo dello Spirito santo, proprio come complemento indispensabile dell'insegnamento del Concilio»[24].

Due forze pneumatiche si sono mosse in questa direzione giungendo non solo a colmare il vuoto pneumatologico, ma anche a prospettare in modo più profondo la relazione tra Maria e lo Spirito santo: sono i gruppi del rinnovamento dello Spirito e il lavoro dei teologi/marialogi.

III. Riscoperta di Maria nei gruppi di rinnovamento dello Spirito

Tra i vari movimenti che hanno operato una riscoperta di Maria all'interno della vita evangelica o nel cammino cristiano (Opera «Focolari», Comunità neo-catecumenali...), si distingue il *Rinnovamento nello Spirito,* «il più coerente e il più vasto tra quelli sorti dopo il Concilio»[25].

Il movimento ha origine nel 1967 nell'ambiente dell'Università Duquesne a Pittsburg: alcuni professori laici in seguito a un contatto con i Pentecostali fanno l'esperienza di un rinnovamento interiore nello Spirito.

Simultaneamente un gruppo di giovani universitari, impegnati in attività apostoliche e sociali, durante un week-end di ritiro sperimentano il «battesimo nello Spirito»: trasformazione spirituale, desiderio di pregare, forza per testimoniare, carismi come nella Chiesa primitiva[26].

L'espansione del movimento è rapida e conta nel 1974 circa mezzo milione di aderenti. Al di là delle manifestazioni straordinarie o inedite, come la glossolalia e le guarigioni, i gruppi di rinnovamento carismatico rispondono ad urgenti bisogni del nostro tempo (spontaneità, autenticità, esperienza, liberazione...) e rivivono i valori essenziali del cristianesimo: Scrittura come Parola di vita, senso della preghiera, comunione nell'agape fino alla condivisione dei beni, presen-

[24] Paolo VI, 6-6-1973.

[25] R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 238 (traduzione italiana: *Il movimento carismatico nella Chiesa cattolica. Rischi e avvenire*, Brescia, Queriniana, 1975).

[26] *Ivi*, pp. 13-16; L. J. Suenens, *Lo Spirito Santo nostra speranza. Una nuova Pentecoste?*, Alba, Edizioni paoline, 1975, pp. 74-77.

za dello Spirito... Significativa è la testimonianza del teologo H. Mühlen, progressivamente convertito al movimento:

> «Per 15 anni avevo conosciuto lo Spirito santo con la mia testa, ora lo conosco anche con il mio cuore e auguro a voi la stessa gioia. Per lo spazio di 15 anni mi hanno detto: 'Ciò che scrive è speculazione, non realtà'. Ma ora vedo che diviene realtà attraverso il mondo»[27].

1. Maria nell'esperienza dei gruppi di rinnovamento nello Spirito

È interessante notare come tra le riscoperte del movimento carismatico emerga in primo piano il rapporto con Maria:

> «Sono colpito nel vedere che le preghiere per ricevere l'effusione dello Spirito menzionano Maria come 'colei che intercede senza posa perché lo Spirito ci sia dato'. D'altra parte non c'è più una riunione senza che il suo nome sia invocato e cantato con quello di Gesù»[28].

Questa presenza di Maria all'interno del movimento non è formulata o percepita allo stesso modo in America e altrove; se i gruppi americani adottano una certa discrezione per ragioni ecumeniche, alcuni gruppi europei pregano la Vergine con molta semplicità, lasciandosi tuttavia prendere dal fervore o da un linguaggio approssimativo e preconciliare. Un fatto è innegabile: il movimento carismatico conosce una forte esperienza mariana, considerata «uno dei doni più preziosi dello Spirito»[29]. Proprio per obbedire allo Spirito, che faceva comprendere «che bisognava mettere in luce la figura di Maria», è sorto a Roma nel novembre 1973 il gruppo *Maria*[30]:

> «Consacrato alla Vergine Madre di Dio, il gruppo *Maria* vuole essere come lei nel cenacolo, quando in mezzo agli apostoli pregava Gesù risorto di mandare il suo Spirito sulla Chiesa»[31].

Dall'esperienza vissuta di un rinnovamento nello Spirito, gli aderenti al movimento neo-pentecostale cattolico hanno messo in rilievo un aspetto di Maria caduto in dimenticanza negli ultimi secoli: Maria come «pentecostale» e «modello carismatico»[32]. R. Laurentin, dopo vari contatti con il movimento, ha inteso portare un contributo teologico di chiarificazione e giustificazione degli aspetti mariani percepiti dall'esperienza dei gruppi carismatici. Dalla presenza di Maria alla Pentecoste, egli arguisce una triplice conclusione[33]:

A. *Maria tipo della Chiesa ricettiva dello Spirito*

Ciò risulta dal fatto che Luca presenta l'Annunciazione come una «proto-pentecoste, la Pentecoste di Maria», in quanto vi è presente la stessa struttura e dinamica che nella Pentecoste: venuta dello Spirito, uscita dalla casa per una missione, esplosione di lode. Dunque «Maria è il prototipo della Chiesa nella sua nuova relazione allo Spirito Santo per l'interiorizzazione del Cristo e la sua nascita nel mondo».

B. *Maria è prototipo dei battezzati nello Spirito*

Secondo la teologia degli Atti degli Apostoli la Pentecoste è un «battesimo nello Spirito» (At 1,5 e 16; 10,16); Maria è la prima ad essere posta sotto l'azione dello Spirito (Lc 1,35), per cui diviene prototipo della ricezione del battesimo nello Spirito all'interno della comunità ecclesiale.

C. *Maria tipo di vita carismatica*

Poiché Maria è l'unica persona nominata con gli Apostoli, non c'è motivo di escluderla dal carisma della glossolalia che caratterizza la Pentecoste: «Tutti cominciarono a parlare in altre lingue» (At 2,4). Maria è dunque «glossòlala», essendo implicata in primo piano nella preghiera di lode collettiva (cfr. At 2,11). Inoltre è tipo prepentecostale dell'esercizio del carisma della profezia, avendo cantato il Magnificat (Lc 1,46-56) dopo l'effusione dello Spirito su di lei (Lc 1,35). Si ritrova così la tradizione greca e latina che attribuisce a Maria il titolo di profetessa[34].

---

[27] Intervista a H. Mühlen, in *New Covenant*, 15-7-1974, p. 6.

[28] B.-M. Le Braz, *Regards sur le Renouveau charismatique*, in *Cahiers marials* 17 (1973) 5, n. 90, p. 371.

[29] G. T. Montague, *Riding the Wind*, in *Word of Life*, 1974, p. 98 (citato da J. L. Suenens, o.c., p. 197).

[30] Cfr. l'intervista *«Vivere Maria» oggi* di Alfredo Ancillotti e Jacqueline Dupuis, fondatori del gruppo Maria, in *Madre e Regina* 29 (1975) 5, pp. 22-25.

[31] *Profilo del gruppo Maria*, ciclostilato, s.d., p. 3.

[32] Cfr. L. Pfaller-J. Alberts, *Mary is Pentecostal. A Fresh Look at Mary from a Charismatic Viewpoint*, Pecos, Dove Publications, 1973, p. 70; D. E. Rosage, *Mary: The Model Charismatic*, Spokane, Emmanuel Community, s.d., p. 26; S. Falvo, *L'ora dello Spirito Santo*, Bari, Edizioni paoline, 1974, p. 246 (Con Maria nel cenacolo, pp. 197-205).

[33] Cfr. R. Laurentin, *Pentecôtisme...*, o.c., pp. 244-249.

[34] Su questo argomento, cfr. A. Grillmeier, *Maria Prophetin*, in *Geist und Leben* 30 (1957) pp. 101-105.

La scoperta di Maria nel contesto dell'esperienza carismatica è particolarmente importante perché permette di colmare il vuoto pneumatologico rilevato nel culto mariano e di eliminare l'impressione che Maria sostituisca lo Spirito. A questo proposito il card. Suenens afferma:

> «La valorizzazione dell'opera dello Spirito santo in tutta l'esistenza e nel mistero di Maria mi pare suscettibile d'appianare o di attenuare molti malintesi»[35].

I gruppi del Rinnovamento nello Spirito hanno reagito positivamente di fronte a Maria, facendo ritrovare l'immagine della pentecoste dove tutti erano assidui nella preghiera insieme con Maria[36]. Che il movimento neo-pentecostale abbia ritrovato Maria — conclude Laurentin —

> «è una conferma della stessa certezza: sì, la Vergine Maria ha un posto, discreto senza dubbio, ma importante, ineluttabile, nelle fondazioni del cristianesimo e nella comunione dei santi»[37].

Si tratta di esperienza vitale, che al di là di certe espressioni di tipo preconciliare, perviene a Maria non direttamente, ma nel contesto della preghiera nello Spirito e della confessione di fede in Cristo. Da Maria si apprendono le qualità della preghiera: il *fiat* della disponibilità, il *magnificat* della gioia, la fiducia nella bontà e potenza del Signore (come a Cana). Da lei si impara a stare attenti agli altri e ad amare la Chiesa. Sono tutti frutti dello Spirito e, in prima istanza, della riscoperta di Maria:

> «È notevole costatare che la grande maggioranza dei 'carismatici' ha scoperto di Maria alla luce dello Spirito Santo innanzitutto la sua presenza: Maria è riconosciuta come persona viva e vicina. Ella si rivela in una specie di prossimità semplice, talvolta quasi sensibile. Presenza discreta ma incontestabile, silenziosa ma illuminante il cuore e la vita»[38].

---

[35] L. J. Suenens, *Lo Spirito Santo nostra speranza*, o.c., p. 186.

[36] *Ivi*, pp. 196-197.

[37] R. Laurentin, *Pentecôtisme...*, o.c., p. 250.

[38] A.-M. de Monléon, *L'Esprit Saint et Marie à la lumière du Renouveau charismatique*, in *Cahiers marials* 20 (1975) n. 99, p. 220. Cfr. pure V. M. Blat, *La renovación carismática a la luz de la Virgen María*, Managua 1975, pp. 167; D. Foglio, *Maria e la preghiera nello Spirito del Rinnovamento carismatico*, in Aa.Vv., *Maria nella comunità ecclesiale. Atti della XVII settimana nazionale di studi mariani* (Brescia 1978), in *La Madonna* 26 (1978) 3-4, pp. 133-145; H. Mühlen, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias. Der Heilige Geist und Maria: zur Struktur der charismatischen Grunderfahrung*, in *Catholica* 25 (1975) pp. 145-163; C.O'Donnell, *Maria e la vita nello Spirito*, Milano, Ancora, 1984 pp. 164; A. Favale, *Movimenti ecclesiali*, in NDM pp. 969-972; Id., *Presenza di Maria nelle aggregazioni ecclesiali contemporanee*, Leumann (To), LDC, 1985, pp. 185-190.

IV. Apporti teologici post-conciliari circa lo Spirito Santo e Maria

Dopo il concilio vaticano II si constata una rinascita pneumatologica a raggio interconfessionale, che si esprime nelle opere poderose di Afanassief, Mühlen, Dunn, Bouyer, Congar...[39]. All'interno di questa rinascita o, più spesso, collateralmente ad essa, si approfondisce la problematica Spirito santo-Maria giungendo a significative acquisizioni attraverso varie fasi.

1. La fase Mühlen

Il teologo H. Mühlen, professore di teologia sistematica a Paderborn, ha rinnovato l'ecclesiologia in prospettiva pneumatologica soprattutto con l'opera *Una mystica persona* (1ª ed. tedesca 1964). Nella seconda edizione del 1967, l'autore risponde alla critica di H. U. von Balthasar, che lo aveva accusato di evitare i pensieri «mariano - sponsali», ammettendo di aver trattato «solo due volte, e brevemente, il posto di Maria nella Chiesa; ma non per motivi antimariologici»[40]. Egli comunque aggiunge un'ampia e profonda trattazione su Maria e la mediazione dello Spirito, in cui, rinunciando ad una marialogia completa, tenta «di provare che l'orizzonte trinitario-pneumatologico dell'ecclesiologia deve valere anche per la mariologia»[41]. È interessante notare, nell'iter percorso da Mühlen, che la formula «una mystica persona» ha un'origine marialogica[42].

---

[39] N. Afanassief, *L'Eglise du Saint Esprit*, Paris, Cerf, 1975; H. Mühlen, *Una mystica persona...*, o.c., 1964 (2ª ed. aggiornata, 1967); J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London, 1975; L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Paris, Cerf, 1980; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 3 vol., 1979-1980. Cfr. J. M. R. Tillard, *L'Esprit Saint dans la réflexion théologique contemporaine*, in Aa.Vv., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia*, Libreria editrice Vaticana, 1983, vol. II, pp. 905-919.

[40] H. Mühlen, *Una mystica persona*, o.c. (ed. italiana 1968), pp. 542-543.

[41] *Ivi*, p. 565. La trattazione concernente Maria si trova alle pagine 541-561, 720-723.

[42] «Vorremmo perciò inserire qui un breve accenno a come ebbe origine questa nostra opera. Primo impegno del nostro lavoro teologico è stato lo studio della ma-

Mühlen non si ferma ad una denuncia del «vuoto pneumatologico» in ecclesiologia e in marialogia, ma tratta positivamente di Maria nel contesto della soggettività della Chiesa e della funzione mediatrice dello Spirito santo.

A. *Il soggetto della Chiesa e Maria*

Circa il soggetto della Chiesa, Mühlen sintetizza l'opera di von Balthasar *Wer ist die Kirche?* (1965), in cui tenendo conto dell'articolazione della Chiesa contemporaneamente come «sposa» e «corpo» di Cristo, si afferma:

> «Maria è quella soggettività che, in modo femminile e recettivo, per la grazia di Dio e l'adombrazione dello Spirito santo, può essere sempre in sintonia con la soggettività maschile di Cristo. In Maria, la Chiesa che sgorga da Cristo trova il suo *centro personale*, e la realizzazione della sua idea ecclesiale»[43].

Mühlen ammette bensì che Maria sia considerata «la soggettività normativa dalla Chiesa nella sua risposta di sposa a Cristo», ma prende le distanze dalla posizione di von Balthasar circa il soggetto, principio o centro ecclesiale:

> «... sia l'atto di Maria, sia le imitazioni di questo atto, sono *possibili* solo per la presenza dell'unico e identico Spirito di Cristo nelle molte persone che si trovano, nei confronti di Cristo stesso, in un rapporto di 'opposizione' personale. Non diremmo perciò che la Chiesa, procedente da Cristo, ha in Maria il suo 'centro personale'; Maria è piuttosto *l'inizio* storico della Chiesa sposa di Cristo; inizio che ha, ad un tempo, forza 'esemplare', essendo il punto più alto, insuperabile. Vorremmo invece indicare come centro personale, in cui nella Chiesa tutto (anche l'"atto-di-noi' di Maria) ha il suo perenne principio, proprio lo Spirito santo»[44].

La conclusione di Mühlen tende ad eliminare un'ipostatizzazione della Chiesa in Maria, nel senso di una «mediazione soteriologica» necessaria ai cristiani per la loro unione con Cristo. Questa unione

---

riologia di M. J. Scheeben, *«Der Personalcharakter» Mariens nach M. J. Scheeben*, in *Wissenschaft und Weisheit* 17 (1954), 191-213; 18 (1955) 95-107; 19 (1956), 17-42, perché in essa speravamo di trovare la base per una teologia 'personalistica'. Approfondendo l'insegnamento, proposto dallo Scheeben, che Maria forma con lo Spirito Santo 'una sola persona morale', ci siamo imbattuti nella formula *una mystica persona» (ivi*, pp. 542-543).

[43] *Ivi*, p. 544.

[44] *Ivi*, p. 560.

avviene nello Spirito, dunque in modo *immediato*, «quantunque, naturalmente, Maria rimanga il modello e l'esemplare di questa immediatezza»[45].

In altri termini, il soggetto della Chiesa, il suo io coscientemente sperimentabile, è un «noi» unico nel suo genere: è Cristo, ma attraverso lo Spirito, che è la stessa «immediatezza» e «distinzione» con cui entriamo in rapporto con Cristo:

> «Perciò, parlando in senso stretto, non possiamo neppure dire che in Maria sia presente, in modo incoativo, il 'soggetto' della Chiesa, che poi viene costituito nella sua pienezza ad opera dello Spirito Santo: è lo Spirito santo stesso l'«atto-di-noi» sempre perfetto delle molte persone appartenenti alla Chiesa, - 'atto-di-noi', tuttavia, che in Maria si è mostrato visibile, nella storia, in modo assolutamente unico ed ineguagliabile»[46].

B. *Il titolo di mediatrice*

Più ancora Mühlen riflette sul titolo di *mediatrice* (e corredentrice) attribuito comunemente a Maria prima del concilio. La vicenda conciliare, che parte dalla richiesta di 300 padri di una definizione dogmatica di tale titolo e giunge ad un testo in cui «mediatrice» figura senza rilievo particolare in una serie di altri titoli (LG 62), mostra che la dottrina sulla mediazione di Maria non era ancora matura. Mühlen è del parere

> «che il motivo profondo di questa insicurezza in campo mariologico sia dovuto alla mancanza di una sufficiente dottrina dogmatica sullo Spirito santo e la sua collaborazione all'opera redentrice di Gesù»[47].

Per ovviare a questa lacuna Mühlen precisa il ruolo della «mediazione» dello Spirito, che — sia pure derivata dal Cristo — si fonda biblicamente nelle formule *en* e *diá* riferite allo Spirito (Ef 2,18;4,30; 1Cor 12,4-11). Anzi non solo «attraverso», ma anche l'espressione «nello» Spirito hanno in questi testi un «significato strumentale»,

---

[45] *Ivi*, p. 560.

[46] *Ivi*, pp. 559-560. La conclusione di H. Mühlen può assumere valore terapeutico per ogni tentativo di maggiorare la funzione di Maria «tipo della Chiesa», fino a parlare della Chiesa come «continuazione» di Maria (oltre che «continuazione» di Cristo) o addirittura come «corpo mistico di Maria», come si è fatto nel Seicento, sia pure in chiave mistica. È necessario mantenere la prospettiva biblica dell'unico «corpo» di Cristo, al cui interno si situa la persona di Maria con il suo valore tipologico ed esemplare messo in luce dal concilio vaticano II (LG 63-65).

[47] *Una mystica persona*, o.c., p. 562.

perché indicano in lui una causa operativa e non un semplice «luogo di transito delle opere di Dio». Il teologo giunge così ad un'espressione, che entrerà appieno nel suo vocabolario per caratterizzare in modo proprio la funzione mediatrice dello Spirito:

> «Noi, dunque, parliamo dello Spirito santo come della mediazione che se stessa 'intermedia'. Ciò non comporta affatto che egli si frapponga, quasi come un ostacolo, tra Cristo e noi. Lo possiamo comprendere bene dall'analogia con l'incarnazione. Anche il Figlio incarnato non si intromette, come elemento di 'disturbo', tra il Padre e noi, perché: 'Chi vede me, ha visto il Padre' (Gv 14,9)... In senso *analogo*, anche lo Spirito di Cristo 'intermedia' noi a Cristo (...) Proprio perché lo Spirito di Cristo non si è incarnato in una persona umana individua, non lo si può chiamare 'mediatore'; è più appropriata l'espressione '*mediazione* mediatrice di se stessa'. La sua funzione mediatrice non si manifesta, in modo esclusivo, in una persona umana *particolare*; egli, dal capo, 'intermedia' *se stesso a tutti*, e perciò 'intermedia' tutti a Cristo»[48].

Stabilita questa proprietà di immediatezza riservata a Cristo e allo Spirito, Mühlen coerentemente la nega a Maria e alle altre creature, puntualizzandone la ragione:

> «È quindi necessario, da parte nostra, un ulteriore passo per giungere da Maria a Gesù. Invece si può e si deve asserire: chi ha visto, udito e sperimentato lo Spirito santo, con ciò stesso, *senz'altro*, è entrato in un rapporto personale con Cristo. Maria è certo mediatrice a Cristo, ma non immediata così come Cristo lo è al Padre. E il motivo profondo di ciò, lo si può riscontrare nel fatto che Maria non 'possiede' l'unica natura divina, che è invece identica e comune allo Spirito di Cristo e a Cristo stesso»[49].

Non si può dunque paragonare la mediazione di Maria a quella dello Spirito, che è contraddistinta dal carattere di immediatezza. Del resto ogni esagerazione sarà evitata se ci si persuade che la mariologia

> «deve passare attraverso il crogiolo della pneumatologia, in modo da venire liberata da quei 'teologumeni' che potrebbero dare l'impressione che Maria venga posta *de facto* nella posizione e nella funzione dello Spirito Santo»[50].

[48] *Ivi*, pp. 551-552.

[49] *Ivi*, p. 554.

[50] *Ivi*, pp. 574-575.

Tra questi teologumeni va annoverato il «tesoro della grazia», concepito con Clemente VI (1343) come cumulo di grazie affidate a Pietro o distribuite da Maria. È una rappresentazione «quantitativa» della scolastica decadente, proclive a dimenticare che «proprio lo Spirito santo è quel tesoro di grazie che Cristo ci ha meritato». Occorre scartare — dice Mühlen — l'idea che Maria possa «autoritativamente» attribuirci la grazia, perché sarebbe conferirle un potere sullo Spirito santo; ella può tuttavia ottenerci con la sua intercessione la discesa dello Spirito, come ha fatto nella prima pentecoste[51].

Al contrario, è lo Spirito che dispone di Maria, poiché ella «sta sotto il dominio dello Spirito come nessun altro uomo», sia per i processi biologici necessari alla crescita di Gesù nel suo seno (funzione «personologica» decisa da Dio), sia per il suo atto di fede libero e cosciente, e per la cooperazione all'opera redentrice del Figlio (funzione «personale»).

Anche tale cooperazione deve essere interpretata come «anzitutto e soprattutto una *collaborazione alla collaborazione che lo Spirito santo presta all'opera redentrice del Figlio*»[52].

Similmente, quando si afferma che Maria ci rimanda o unisce allo Spirito, bisogna viceversa ricordare che è lo Spirito che

> «funge da legame mediatorio tra noi e Maria, come tra noi e tutti gli altri membri del corpo di Cristo (...) Sia la nostra preghiera a Maria (...), sia la sua stessa intercessione, sono comprensibili solo nell'ampio orizzonte dell'opera svolta dalla mediazione che tutto intermedia, dallo Spirito di Cristo in persona»[53].

Nel corollario pastorale, che conclude il suo trattato, H. Mühlen applica al culto di Maria un postulato derivante dal primato dell'azione mediatrice dello Spirito su ogni intervento dei membri della Chiesa:

> «Dal punto di vista dogmatico sarebbe perciò possibile - anzi necessario - integrare la pietà mariana nella devozione verso lo Spirito santo. La venerazione della Vergine verrebbe così ad essere una zona o forse una particolare concretizzazione della devozione verso il Paraclito»[54].

[51] *Ivi*, pp. 579-581. Alcune affermazioni di Mühlen appaiono troppo rigide, come quando asserisce che «Maria non ha nulla a che fare con la missione dello Spirito Santo, perché non è di lui principio» (p. 580). È da intendere nel senso che Maria non ha autorità originaria sullo Spirito, ma non si esclude la sua intercessione e strumentalità in ordine all'effusione del Paraclito nei fedeli.

[52] *Ivi*, p. 584.

[53] *Ivi*, pp. 586-587.

[54] *Ivi*, p. 720.

Seguendo la prospettiva pastorale Mühlen avanza due interrogativi, che oltrepassano il postulato dell'integrazione del riferimento a Maria nel contesto del culto allo Spirito. Poiché lo Spirito santo è implicato in primo piano nell'intercessione della Vergine,

> «l'esperienza mariana non è dunque l'esperienza dello Spirito santo vista in sigla antropomorfica?»[55].

Questa tendenza a sminuire il fatto mariano nella Chiesa per far risaltare il dato pneumatico, ricompare in un'ipotesi di dirottamento dei fedeli da Maria allo Spirito:

> «Dato ciò, è lecito chiedersi se, all'insegna del Vaticano II, non si debba dirottare la pietà mariana, tanto intensa negli ultimi cento anni, verso una devozione ecclesiale allo Spirito santo»[56].

Questa panoramica circa l'opera *Una Mystica persona* ci spinge «a giudicare con simpatia — come annota D. Fernández — questo saggio che intende unire in modo più stretto la devozione a Maria con lo Spirito santo»[57], oltre che aprire nuove possibilità alla marialogia. L'opera esige anche delle riserve, non solo per alcune formule ermetiche di difficile comprensione («mediazione che se stessa intermedia»), ma per una certa tendenza a contrapporre eccessivamente tra loro cristologia e pneumatologia[58], pneumatologia e marialogia[59]. Ciononostante, l'apporto teologico di Mühlen non può essere sottovalutato, anche per l'influsso benefico che è chiamato ad esercitare sul discorso marialogico.

2. Gli interventi di Paolo VI

Tra le antenne che hanno percepito le vibrazioni del discorso pneumato-marialogico di H. Mühlen, si distingue papa Paolo VI,

[55] *Ivi*, p. 721. In pratica - per Mühlen - i fedeli si sbaglierebbero attribuendo a Maria l'esperienza dello Spirito, data la loro ignoranza sul ruolo del medesimo. Ma ciò potrebbe applicarsi a quei Santi ai quali tale ruolo non è ignoto?

[56] *Ivi*, p. 722.

[57] D. Fernández, *El Espíritu Santo y María. Algunos ensayos modernos de explicación*, in *Ephemerides Mariologicae* 28 (1978) p. 148.

[58] Cfr. J. M. Alonso, *Mariología y Pneumatología. En torno al libro de H. Mühlen*, in *Ephemerides mariologicae* 21 (1971) pp. 115-121; J. M. Salgado, *Pneumatologie et mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, in *Divinitas* 15 (1971) pp. 421-453.

[59] Il dirottamento ipotizzato da Mühlen non tiene conto che gli elementi del piano salvifico non possono essere selezionati a proprio piacimento, né valorizza il

che le fa rimbalzare specie in due documenti a carattere costruttivo e stimolante ad ulteriori ricerche.

L'importante esortazione *Marialis cultus* (1974), dopo aver puntualizzato la nota trinitaria e conseguentemente cristologica del culto alla Vergine, fa seguire

> «un richiamo all'opportunità che in esso sia dato adeguato risalto a uno dei contenuti essenziali della fede: la persona e l'opera dello Spirito santo» (MC 26).

Sottolineati gli interventi dello Spirito nella Vergine di Nazareth e gli arcani rapporti tra di loro, la MC prende in considerazione il presunto vuoto pneumatologico (denunciato da Mühlen) circa la pietà ecclesiale e affida agli studiosi il compito di verificarne la fondatezza[60]. La medesima consegna riproporrà ai teologi del congresso mariologico-mariano internazionale svoltosi a Roma nel 1975[61].

In quella stessa occasione si colloca il più impegnato documento montiniano circa i rapporti tra Maria e lo Spirito santo, tra il culto della Madre di Dio e quello del Paraclito: la *Lettera al card. Suenens* (13-5-1975). In essa Paolo VI mostra un'estrema sensibilità alle esigenze avanzate da Mühlen circa il riconoscimento teorico e vitale del ruolo dello Spirito, nonché la possibile indebita sostituzione del Paraclito con la Vergine Maria. La *Lettera* infatti si sofferma «nella contemplazione gaudiosa delle principali operazioni dello Spirito di Cri-

reciproco riferimento tra Maria e lo Spirito. «Maria, infatti, non è rivale o competitrice dello Spirito, ma la sua collaboratrice nella creazione rinnovata. Aprendo maggiormente il culto mariano alla dimensione pneumatologica, il rapporto con Maria costituirà un varco alla conoscenza dello Spirito. La Vergine, quale creatura afferrata dalla potenza di Dio e trasformata in Madre verginale del Messia, manifestazione prima ed esemplare del cuore nuovo del credente, collaboratrice nell'opera di santificazione, sarà impensabile senza la relazione allo Spirito del Signore» (S. De Fiores, *Maria nel dinamismo dello Spirito Santo*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma, Edizioni monfortane, 1980, pp. 28-29.

[60] «Si afferma, talvolta, che molti testi della pietà moderna non rispecchiano sufficientemente tutta la dottrina intorno allo Spirito Santo. Spetta agli studiosi verificare questa affermazione e valutarne la portata; nostro compito è quello di esortare tutti, specialmente i pastori e i teologi, ad approfondire la riflessione sull'azione dello Spirito nella storia della salvezza, e a far sì che i testi della pietà cristiana pongano nella dovuta luce la sua azione vivificante. Da tale approfondimento emergerà, in particolare, l'arcano rapporto tra lo Spirito di Dio e la Vergine di Nazareth e la loro azione sulla Chiesa; e dai contenuti della fede più profondamente meditati deriverà una pietà più intensamente vissuta» (MC 27).

[61] Cfr. Paolo VI, *Allocutio in auditorio pontifici athenaei a Sancto Antonio in Urbe...*, 16-5-1975.

sto sull'eletta Madre di Dio», offrendo una lettura «spirituale», cioè pneumatologica, dell'intera vicenda di lei[62]. Ricordando con il Concilio i titoli mariani di «avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice» (LG 62), Paolo VI aderisce al suggerimento di Mühlen con una clausola pneumatologica e non solo cristologica, che intende l'attribuzione di quei titoli a Maria

> «in modo che nulla detragga alla dignità e all'efficacia dello Spirito (...). È quindi sempre in dipendenza dallo Spirito santo che Maria conduce a Gesù le anime, le foggia a sua immagine, ispira ad esse buoni consigli, è vincolo di amore tra Gesù e i credenti».

---

[62] «Fu lo Spirito Santo che, riempiendo di grazia la persona di Maria nel primo istante del suo concepimento, la redense in modo più sublime in vista dei meriti di Cristo Salvatore del genere umano e la rese quindi Immacolata (Pio IX, *Ineffabilis Deus*); fu lo Spirito Santo che, sopravvenendo in lei, le ispirò il consenso a nome del genere umano, alla concezione verginale del Figlio dell'Altissimo e ne fecondò il seno affinché desse alla luce il Salvatore del suo popolo, sovrano di un regno imperituro (cfr. Lc 1,35-38); fu ancora lo Spirito Santo che ne infiammò l'animo di giubilo e di riconoscenza, stimolandola così a sciogliere a Dio, suo Salvatore, il cantico *Magnificat* (cfr. Lc 1,45-55); fu parimente lo Spirito Santo che suggerì alla Vergine il buon consiglio di conservare fedelmente nel suo cuore il ricordo delle parole e dei fatti concernenti la nascita e l'infanzia del suo Unigenito, ai quali Ella aveva preso parte così intima ed amorosa (cfr. Lc 2,19, 33,51); fu sempre lo Spirito Santo che spinse Maria a sollecitare amabilmente dal Figlio suo il prodigio della conversione dell'acqua in vino alle nozze di Cana, col quale Gesù diede inizio alla sua attività taumaturgica, provocando la fede dei suoi discepoli (cfr. Gv 2,11); fu nuovamente lo Spirito Santo che sostenne l'animo della Madre di Gesù, presente ai piedi della sua Croce, ispirandole, come già nell'Annunciazione, il *Fiat* alla volontà del Padre celeste, che la voleva maternamente associata al sacrificio del Figlio per la redenzione del genere umano (cfr. Gv 19,25); fu ancora lo Spirito Santo che dilatò, con immensa carità, il cuore della Madre dolorosa, affinché accogliesse dalle labbra del Figlio, quale suo estremo testamento, la missione di Madre nei riguardi del discepolo prediletto Giovanni (cfr. Gv 19, 26-27), prefigurante 'secondo il perenne senso della Chiesa' (Leone XIII, *Adiutricem populi*) la sua maternità spirituale a beneficio dell'intera umanità; fu di nuovo lo Spirito Santo che elevò Maria, sulle ali della più fervida carità, al ruolo di Orante per eccellenza nel Cenacolo, dove i discepoli di Gesù erano 'tutti assidui e concordi nella preghiera insieme con varie donne, nominatamente Maria Madre di Gesù' (At 1,14), in attesa del promesso Paracleto; fu, infine, lo Spirito Santo che, divampando con supremo ardore nell'animo di Maria pellegrina sulla terra, la rese bramosissima di riunirsi al Figlio glorioso e con ciò la dispose a conseguire degnamente, a coronamento dei suoi privilegi, quello dell'Assunzione in anima e corpo al cielo, secondo la definizione dogmatica (Pio XII, *Munificentissimus Deus*), di cui, come ricordiamo con particolare commozione, ricorre quest'anno il XXV anniversario.

Ma non si concluse con l'Assunzione gloriosa la missione di Maria, quale socia dello Spirito di Cristo nel mistero della salvezza. Benché assorta nella contemplazione gaudiosa della Trinità beata, Ella continua ad essere presente spiritualmente a tutti i figli della redenzione, sempre stimolata al suo nobilissimo ufficio dell'Amore In-

A differenza di Mühlen, la *Lettera* esclude ogni separazione tra lo Spirito e Maria, ogni dirottamento del culto dalla seconda al primo, in base al principio che lo Spirito Santo «nell'opera dell'umana salvezza ha associato a se stesso l'umile Vergine di Nazareth». Scaturisce così la conclusione:

> «Dobbiamo, perciò, ritenere che l'azione della Madre della Chiesa, a beneficio dei redenti, non sostituisce, né rivaleggia con l'azione onnipossente e universale dello Spirito santo, ma la implora e la prepara, non soltanto con la *preghiera* di intercessione (...), ma anche con l'influsso diretto dell'*esempio*, compreso quello, importantissimo, della massima docilità alle ispirazioni del divino Spirito»[63].

3. I CONTRIBUTI POST-CONCILIARI DEI TEOLOGI

Il tema Maria-Spirito santo, lanciato da H. Mühlen come oggetto teologico da approfondire, è rimbalzato tra i marialogi del post-concilio tanto da divenire argomento specifico di almeno 8 congressi dal 1968 al 1982[64].

È importante prendere atto dei loro contributi, a partire da alcuni nuclei, che si sono via via affermati e precisati nella riflessione teologica, anche al di fuori dei congressi[65].

---

creato, anima del Corpo mistico e suo motore supremo» (Paolo VI, *Lettera al card. L. J. Suenens*, 13-5-1975; cfr. AAS 67 (1975) pp. 354-359).

[63] *Ivi*.

[64] Diamo un elenco degli atti di tali congressi o incontri di studio: *Le Saint-Esprit et Marie*, in *Etudes mariales* 25-27 (1968-1970: tre sessioni della Société française d'études mariales); AA. VV., *Lo Spirito santo e Maria Santissima*, Città del Vaticano, 1973 (raccoglie gli atti di un convegno del 1968 organizzato da P. van Lierde); *Maria nel dinamismo rinnovante dello Spirito Santo*, in *La Madonna* 20 (1972) (atti della XII settimana nazionale di studi mariani, Torino); *Maria santissima e lo Spirito Santo*, Roma, Centro volontari della Sofferenza, 1976 (atti della sessione italiana al congresso mariano internazionale di Roma, 1975); *María y el Espíritu Santo*, in *Estudios marianos* 41 (1977), atti della Sociedad mariológica española; alcuni saggi su «Maria e lo Spirito» in *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del congresso internazionale di pneumatologia (Roma 1982), Libreria editrice vaticana 1983; *Maria e lo Spirito Santo*. Atti del 4° simposio mariologico internazionale, 1982, Marianum-Ed. Dehoniane, Roma-Bologna, 1984.

[65] Tra gli studi extra-congressuali si possono segnalare: G. M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria SS. e lo Spirito Santo*, 2 vol., Roma, Marianum, 1976-1977; D. BERTETTO, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, in *Marianum* 41 (1979) pp. 400-444; L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana, 1981; *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi, Cittadella, 1982; X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo*, in *Estudios Trinitarios* 15 (1981) pp. 3-82.

A. *Tre vie impercorribili*

In ottica di precisione razionale, G. Philips[66] si propone nel 1968 di «evitare il miscuglio tra le diverse metafore», che rischiano di «imbrogliare le idee», e indica tre «vie apparentemente senza uscita» per esprimere i rapporti Maria-Spirito santo.

a. *Sponsalità di Maria in rapporto allo Spirito.*

Il teologo lovaniense allarga la prospettiva ricordando che alcuni autori della «scuola francese» di spiritualità presentano Maria come sposa del Padre (Bérulle, Condren, Gibieuf, Olier), mentre Scheeben farà di Maria la sposa di Cristo «nella costruzione strana di una *maternità sponsale* (...) che ha lo svantaggio di voler enunciare insieme due figure tra loro incompatibili». Il titolo più diffuso resta quello che pone in rapporto sponsale Maria e lo Spirito santo; G. Philips accetta il titolo di Maria «sposa dello Spirito santo», poiché

> «è chiaro che l'allegoria suppone precisamente la distinzione tra i due partners, e la trascendenza divina resta salva, almeno se non si perde di vista che dallo Spirito alla creatura non può esistere una reciprocità come quella che caratterizza l'unione coniugale»[67].

È tuttavia da preferire — come ha fatto il Concilio — il titolo di *santuario* a quello di *sposa*, in quanto la maternità divina di Maria appartiene in modo singolare all'ordine della grazia, e dunque, secondo il linguaggio biblico, alla «inabitazione dello Spirito santo nel suo tempio d'elezione»[68].

b. *Femminilità della Ruah (Spirito) e di Maria.*

È vero che il pensatore ortodosso P. Evdokimov, con i sofiologi russi, scorge un legame profondo tra lo Spirito, la Sofia, la Vergine e il femminile[69]; è vero che lo Spirito è per lo più, in ebraico, di genere femminile (*ruah*) ed è chiamato nei testi siriaci «consolatrice». Tuttavia — nota G. Philips — la mentalità razionale d'occidente fa difficoltà a seguire questa via della femminilità per due motivi:

> «Nella Scrittura le persone divine sono completamente fuori di ogni sessualità; (...) quando lo Spirito discende sulla comunità ecclesiale in formazione, è proprio per unire la Chiesa come fidanzata eletta al Cristo-sposo»[70].

c. *Sterilità-fecondità dello Spirito attualizzata per mezzo di Maria.*

Questo tema, risalente a Bérulle, rappresenta un tentativo meno riuscito, in quanto sostiene «una passività che, per uno strano ritorno delle cose, diviene un principio sovranamente dinamico ed attivo». Grignion de Montfort segue l'esempio di Bérulle, ma sente il bisogno di aggiungere «un commento restrittivo, che riconduce l'esposizione alle affermazioni correnti della teologia»: cioè lo Spirito santo non produce (*ad intra*) nessuna persona divina, ma attualizza (*ad extra*) la sua fecondità «producendo in Maria e per mezzo di lei Gesù Cristo e i suoi membri» (*Trattato della vera devozione a Maria*, n.21). Si ha qui un pensare rispettoso del mistero, ma che «non resiste alla tentazione d'una logica razionale sfiorante la contraddizione»[71].

G. Philips conclude indicando come linee di armonizzazione del ruolo dello Spirito con quello partecipato a Maria e alla Chiesa, le affermazioni che fanno della Chiesa — e in essa, in modo speciale e unico, di Maria — un *luogo di incontro*, una *testimonianza* e un *segno* della presenza attiva dello Spirito. Maria, più che rappresentare lo Spirito, è «innanzitutto l'icona della Chiesa terrena che è sotto l'azione dello Spirito»[72].

Nonostante il monito implicito di G. Philips a non imboccare le tre vie impercorribili della *sponsalità*, *femminilità* e *fecondità*, queste sono riemerse nel post-concilio per esprimere i rapporti tra Maria e lo Spirito santo.

A favore del titolo di Maria «sposa dello Spirito santo» spezza una lancia la *Marialis cultus*, ricordando come alcuni antichi scrittori

> «videro nell'arcano rapporto Spirito santo-Maria un aspetto sponsale, poeticamente ritratto così da Prudenzio: 'La Vergine non sposata si sposa allo Spirito santo' (*Liber Apotheosis*, vv.571-572, CCL 126, p.97)» (MC 26).

Dopo Prudenzio († ca.405) bisognerà aspettare Cosmas Vestitor in Oriente (VIII sec.) e S. Francesco d'Assisi in Occidente (XIII sec.)

---

66 Cfr. G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise* (cit. alla nota 16).

67 *Ivi*, p. 29.

68 *Ivi*.

69 Cfr. P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris 1958, pp. 215-218.

70 G. Philips, o.c., p. 30.

71 *Ivi*, p. 32.

72 *Ivi*, p. 36. G. Philips ricalca qui l'articolo di R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale* (cit. alla nota 15), dove si propone Maria come *luogo di elezione*, *segno* e *icona vivente* dello Spirito (pp. 41-42).

per ritrovare esplicitamente il titolo di «sposa dello Spirito santo» riferito a Maria. Da allora le testimonianze si moltiplicano da Corrado di Sassonia a Giovanni Paolo II[73].

Mentre R. Laurentin diffida per vari motivi dell'espressione «sposa dello Spirito santo»[74], altri studiosi ne operano un ricupero nei riguardi di Maria in prospettiva mistica oppure su base antropologica. Partendo dalla convinzione di Teofane di Nicea (XIV sec.) che

> «è tale e tanta l'unione e la congiunzione del Paraclito con la santissima Vergine, che nessun discorso è in grado di esprimerla, nessun intelletto è in grado di comprenderla»[75],

il titolo di «sposa dello Spirito santo» non peccherebbe per eccesso, ma per difetto:

> «Lo Spirito santo - afferma s. Massimiliano Kolbe - la compenetra in modo così ineffabile che la definizione di 'sposa dello Spirito santo' è un'immagine assai lontana per esprimere la vita dello Spirito santo in lei e attraverso lei»[76].

Muovendo da altro lato, cioè dalla riflessione antropologica sul fatto religioso, L. Pinkus ravvisa lo «ἱερὸς γάμος» (matrimonio sacro) nell'incontro dello Spirito con la Vergine Maria:

---

[73] Cfr. O. VAN ASSELDONK, *Maria, sposa dello Spirito Santo in S. Francesco d'Assisi*, in AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, o.c., pp. 1123-1132. L'autore recensisce altri autori che posseggono l'idea di Maria «sposa dello Spirito Santo», anche se non ne esprimono esplicitamente il titolo: PSEUDO-OLIMPIO (V sec.), PSEUDO-ILDEFONSO (VIII sec.), AMEDEO DI LOSANNA, NICOLA DI CLAIRVAUX, GIOACCHINO DA FIORE (XII sec.). Dopo S. Francesco d'Assisi, il titolo viene accolto da santi, teologi e dal magistero pontificio.

[74] Cfr. R. LAURENTIN, *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di san Luigi Maria da Montfort*, Roma, Edizioni Monfortane, 1985 (ed. originale francese 1984). L'autore pensa che il titolo di Maria «sposa dello Spirito Santo» sia una «formula poetica e non teologica..., inadeguata e ambigua», un linguaggio poetico e mistico che esige «la *pia interpretatio*, che esclude gli equivoci e sottolinea la parte di verità» (pp. 180 e 199). La formula è falsa quando suggerisse una «ierogamia», poiché Matteo e Luca escludono espressamente ogni immagine di incontro sessuale tra Maria e lo Spirito. Anche la tradizione parla dell'Incarnazione evitando immagini sponsali, in modo da non suggerire mai che Cristo sia «figlio» dello Spirito. Del resto, anche la sponsalità non è riferita dal NT allo Spirito Santo, ma al Cristo, sposo della Chiesa e di ogni cristiano (Ef 5,25-33; 2 Cor 11, 2; Mt 9,15; 25,1.5-6).

[75] Citato da G. M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto...*, o.c. (nota 65), vol. II, pp. 139 s.

[76] S. MASSIMILIANO KOLBE, *Chi sei, o Immacolata?*, Roma, Edizioni monfortane, 1982, p. 29.

> «Quest'aspirazione che le intuizioni religiose pre-cristiane hanno adombrato nell'unione sessuale di esseri umani con entità divine o sovrumane - esemplare al riguardo il mito di Iside - viene ad essere concretizzata storicamente nell'incontro di Maria con lo Spirito santo e simbolicamente come via e possibilità offerta a tutti i credenti che sono stati iniziati ai divini misteri»[77].

La terminologia psicologico-analitica dello «ἱερὸς γάμος» esprimerebbe dei contenuti biblici, che si concentrano in Maria come in un simbolo e archetipo:

> «Da una concezione di alleanza e se si vuole di una certa contrattualità tra Dio e popolo d'Israele, attraverso questa Donna, che sappiamo rivestire in sé una connotazione collettiva (la figlia di Sion) un livello diverso di relazione Dio-umanità viene proposto e offerto, un livello così intimo che solo il linguaggio sponsale riesce ad esprimere»[78].

Come si può notare, teologia, mistica e antropologia stentano ad accordarsi, quando parlano dello Spirito santo e della Vergine. Ognuna di esse ammette che si tratta di un mistero d'amore, inesprimibile adeguatamente; ma mentre la mistica e l'antropologia sentono di dover ricorrere al simbolismo sponsale purificandolo, la teologia preferisce attenersi alla norma biblica che presenta lo Spirito non come lo «sposo», ma quale legame d'amore tra la Chiesa e Cristo (quindi tra Maria e Cristo).

Le rimanenti vie della femminilità e della fecondità riappaiono in inedite variazioni, che bisogna considerare singolarmente nell'ambito di un comune denominatore: la tendenza a identificare Maria e lo Spirito santo a livello di attività o sinergia (Bertetto), di manifestazione o missione visibile (Manteau-Bonamy) e di trasparenza (Pikaza), di identificazione o unità personale (L. Boff).

B. *La «sinergia» dello Spirito e della Vergine*

Il tema della «cooperazione» umano-divina, espresso in Oriente con il termine συνέργεια, è conseguente all'intima unione dell'uomo con Dio. Partecipi della «natura divina» (2 Pt 1,4), i cristiani sono

---

[77] L. M. PINKUS, *Maria come 'simbolo' dell'esperienza cristiana dello Spirito. Ipotesi e materiali per la comprensione psicologico-analitica*, in AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° simposio mariologico internazionale* (Roma 1982), Roma-Bologna, Marianum - Ed. Dehoniane, 1984, p. 271.

[78] *Ivi*, p. 282.

uniti allo Spirito in un'operazione comune. Maria è l'esempio più palese di questa «sinergia», in quanto dalla sua azione sotto l'influsso dello Spirito viene generato il Figlio di Dio secondo l'umanità[79]. Del resto tutta la vita della Vergine è comprensibile solo se si riconosce in essa lo speciale influsso dello Spirito santo.

Intendendo approfondire questo aspetto fondamentale della marialogia, D. Bertetto giunge alla seguente conclusione:

> «Lo Spirito santo diventa un solo principio con Maria *sul piano dell'azione*, per cui questa azione, per esempio il pregare, è di Maria: ella prega; ed è insieme dello Spirito Santo: lo Spirito prega (Rm 8,26); è lo Spirito che grida: Abbà (Gal 4,6).
>
> Nel caso dell'Incarnazione, la natura umana diventa una *sola Persona* col Verbo. Gesù Cristo, il Figlio di Dio, prega mediante la sua natura umana assunta.
>
> Qui, nel nostro caso, non c'è unione ipostatica: Maria è una persona umana, lo Spirito Santo è una Persona divina; ma sul piano dell'*agire* (non dell'essere) si può dire che il principio è unico: Maria e lo Spirito santo in *sinergia*, per cui la stessa azione si attribuisce a Maria e allo Spirito Santo»[80].

Bertetto vede un'analogia tra l'incarnazione e la santificazione: in ambedue l'azione efficiente è di tutta la Trinità, ma mentre nella prima la causa *quasi-formale* (che attua la natura umana e compone con essa un solo soggetto) è il solo Verbo Incarnato, nella seconda lo Spirito santo è causa *quasi-formale* in quanto attua le facoltà operative del cristiano (e di Maria in particolare), ma senza costituire con essi un unico soggetto o persona. Si tratta qui non di semplice appropriazione, ma di

> «azione propria (...) del solo Spirito Santo, sul piano dell'agire soprannaturale di Maria SS., che è sempre in sinergia con lo Spirito santo»[81].

Tale «sinergia» è innegabile, poiché — secondo l'espressione di

[79] Anzi, secondo la logica di S. Bulgakov, lo Spirito e Maria sono uniti nella maternità divina per mezzo di un vincolo intrinseco; Maria, cioè, deve essere umano-divina per generare non un figlio umano, ma un Uomo-Dio. Cfr. T. Spidlík, *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale*, in Aa.Vv., *Maria e lo Spirito Santo*, o.c. (nota 77), p. 109.

[80] D. Bertetto, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, in *Marianum* 41 (1979) p. 436. L'autore riprende parte di questo articolo in *La sinergia dello Spirito Santo con Maria. Approfondimenti teologici*, in Aa.Vv., *Maria e lo Spirito Santo* (o.c. alla nota 77), pp. 291-302.

[81] *Ivi*, p. 443.

Antipatro di Bostra (sec. V) — Maria «è mossa dallo Spirito»[82]. Resta tuttavia da specificare l'azione trascendente di Dio e quella categoriale umana della Vergine. Pur conseguendo un unico effetto, nell'azione che lo produce bisogna distinguere la causa prima (Spirito) e quella seconda (Maria); in Maria stessa va individuata l'azione propria e quella strumentale.

C. *Missione visibile dello Spirito in Maria*

Nel 1971, il teologo domenicano francese H. M. Manteau-Bonamy premette al suo pensiero circa Maria e lo Spirito santo alcune precisazioni ovvie e imprescindibili insieme:

> «La Vergine Maria non è lo Spirito santo, mentre invece il Cristo è senz'altro il Verbo incarnato. Ma la Vergine è tutta gravida del Cristo mediante l'Amore del Padre. È unita indissolubilmente allo Spirito Santo senza confondersi con lui, poiché ella è e resta una creatura, la creatura per eccellenza...»[83].

Il bisogno di precisare deriva dalla sua nuova interpretazione del rapporto Spirito santo — Maria, nel senso di una *missione visibile* della terza Persona della Trinità sulla Madre di Gesù. Mentre la teologia occidentale ha sempre ritenuto che l'Incarnazione, atto dell'intera Trinità in quanto opera *ad extra*, è da «appropriare» allo Spirito santo in quanto opera d'amore, Manteau-Bonamy pensa di dover superare questa posizione affermando la missione personale e visibile dello Spirito in Maria.

L'autore si fonda su due argomenti:

a. *il parallelismo* istituito dal Vaticano II tra la pentecoste e l'annunciazione:

> «... Vediamo gli apostoli prima del giorno della pentecoste... e anche Maria implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già ricoperta nell'annunciazione» (LG 59; cfr. AG 4).

Poiché nella pentecoste è inviato lo Spirito in persona — argomenta Manteau Bonamy — il Concilio mettendola in parallelo con l'annunciazione «ci invita a considerare che davvero lo Spirito santo in persona discese su Maria»[84].

[82] Antipatro, *Homilia in SS. Deiparae annuntiationem*, XVI, PG 85, 1785.

[83] H.-M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la constitution dogmatique Lumen gentium*, Paris, Lethielleux, 1972² (1ª ed. 1971), p. 25.

[84] *Ivi*, p. 15.

b. *l'interpretazione* di Lc 1,35 («Lo Spirito santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo») nel senso di una venuta dello Spirito in persona:

> «Gli esegeti contemporanei vedono nell'*Ombra* della Shekináh che ricopre la Vergine - che - concepisce come la manifestazione sensibile della presenza personale dello Spirito santo»[85].

È chiaro teologicamente che questa missione dello Spirito «termina non nella persona di Maria *nel suo essere* — Maria non è lo Spirito santo — ma alla sua vita di generante».

Resta pertanto esclusa ogni idea di unione ipostatica tra lo Spirito santo e Maria. Tuttavia, poiché la missione visibile è ordinata alla manifestazione della persona divina, nell'incarnazione «è la fecondità della Vergine a rendere sensibile la presenza in lei dello Spirito»[86]. Se Maria è rivelazione di Cristo dono d'amore del Padre mediante lo Spirito, tuttavia non si può dire che lo Spirito sia madre di Cristo né secondo la generazione divina (ciò implicherebbe che lo Spirito sia sposa del Padre), né secondo la generazione umana (ciò supporrebbe che lo Spirito si sia incarnato in Maria). Il teologo invita ad essere cauti nell'applicare a Dio i concetti umani come quello di maternità. Egli tiene però a notare che mentre ordinariamente si afferma che la maternità di Maria è divina a motivo del suo termine, cioè la persona del Verbo nella sua umanità, ora bisogna aggiungere che essa è tale a motivo del suo principio, che è lo Spirito santo. Senza di lui la maternità di Maria sarebbe umana, non divina; invece «la grazia della presenza dello Spirito Santo in lei è la grazia stessa della divina maternità»[87].

La proposta di Manteau-Bonamy ha ricevuto le critiche di Alonso, Salgado e Fernández, il quale ultimo non ritiene valida l'interpretazione data al Concilio (il parallelismo tra pentecoste e annunciazione riguarda il *fatto* della venuta dello Spirito non il *modo*: visibile o invisibile), né vede nella nube altro che un simbolo[88]. Il dibattito teologico non deve tuttavia far dimenticare che l'incarnazione è «un momento culminante dello Spirito nella storia della salvezza» (Mc 26): lo Spirito agisce in Maria come potenza creatrice rendendola capace di generare l'Emmanuele (convergono in questo Lc 1,35 e Mt 1,18.20).

[85] *Ivi*, p. 15.

[86] *Ivi*, p. 28.

[87] *Ivi*, p. 209 (*postface*, dove risponde alla difficoltà dei lettori circa le affermazioni sullo Spirito e la maternità divina: pp. 34-40).

[88] I saggi di Alonso e Salgado sono citati alla nota 58. Quello di Fernández è citato alla nota 57 (la sua critica a Manteau-Bonamy si trova alle pp. 143-146).

D. *Maria trasparenza dello Spirito*

L'articolo più impegnato e penetrante su Maria e lo Spirito è offerto dal teologo spagnolo Xabier Pikaza nel 1981[89].

Egli prende a base del suo studio il testo di Atti 1,14, che esamina successivamente dal punto di vista biblico, ecclesiale e sistematico.

L'analisi biblica del testo porta a distinguere la persona di Maria, espressamente citata, dai gruppi degli apostoli, delle donne e dei fratelli di Gesù (il *kaì* è qui sempre disgiuntivo). Del resto l'importanza di Maria deve essere intesa alla luce della sua partecipazione nella storia evangelica. La funzione di Maria nella prima comunità di Gerusalemme[90] è di testimoniare in modo vivente e silenzioso la piena umanità di Gesù. Il suo cammino di maternità e sofferenza culmina nella comunità dei seguaci del Figlio: «Maria si è integrata nei discepoli e amici di Gesù»[91]. Ella appartiene così a quei «tutti» che ricevono lo Spirito nella pentecoste (At 2,1) e parlano in lingue (At 2,13). Il testo di Atti 1,14, piuttosto lasciato nell'ombra dai marialogi, serve pertanto a ricuperare ecclesialmente la figura di Maria.

Pikaza avverte la necessità di porre la pentecoste nel contesto lucano, in particolare con il versetto: «Lo Spirito santo scenderà su di te...» (Lc 1,35), di cui si può fare una triplice lettura:

a. Schema della *creazione escatologica* (K. Barret).

La presenza dello Spirito su Maria — superando i miti ierogamici — si comprende in relazione allo Spirito attivo nella creazione del mondo (Gn 1,2ss), che è la sua unica analogia. Maria è pertanto la ve-

[89] X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo (Hech 1,14. Apuntes para una mariología pneumatológica)*, in *Estudios trinitarios* 15 (1981) pp. 3-82.

[90] Circa i motivi della riunione dei discepoli di Gesù nella camera alta (At 1,13), Pikaza ne recensisce due poco noti (pp. 13 e 16): prima di tutto essi si riuniscono insieme con i parenti e la madre di Gesù per il rito usuale del cordoglio funebre, che consisteva in una settimana dedicata alla preghiera e al pianto (seguiva un mese di lutto meno rigoroso); inoltre la riunione è dettata dalla speranza della fine del mondo. Due indizi confermerebbero queste motivazioni: Gesù domanda a Maria di Magdala «Perché piangi?» (Gv 20,15) e i discepoli chiedono a lui se è giunta l'ora della restaurazione del regno d'Israele (At 1,6).

[91] *Ivi*, p. 20. Pikaza dichiara senza fondamento la strana affermazione di M. Goguel: «Non esiste nessun valido indizio che ci permetta di supporre che Maria abbia mai fatto parte della Chiesa» (*ivi*, p. 19).

ra terra, per sé infertile, caos e vuoto, ma resa feconda da Dio con il suo Spirito. In lei si realizza e trasfigura il vecchio mito agrario della terra (la terra come dea-madre), in quanto diviene segno di fecondità e origine dei viventi.

b. Schema dell'*inabitazione sacra* (R. Laurentin, A. Feuillet).

I testi che fondano tale interpretazione sono quelli riguardanti la nube che copre il tempio o il tabernacolo (Es 10,35; Nm 9,18.22; 2 Cron 5,7). Maria quindi è il santuario escatologico di Dio tra gli uomini, il campo della presenza dello Spirito, il luogo sacro dove abita la divinità per espandersi fino al popolo. La presenza dello Spirito è dinamica, perché in virtù di essa Maria diventa madre del Salvatore.

c. Schema della *trasparenza personale* (X. Pikaza).

Meglio che terra vuota e tempio, Maria è una *persona:* la presenza dello Spirito si realizza perciò in un contesto di incontro nella libertà e nell'amore, nella chiamata e nella risposta. Lo Spirito non viene in lei prima del suo *fiat,* mostrando così che egli si attua in forma di dialogo. Maria, da parte sua, con la sua obbedienza trasparente, si trasforma in «espressione dello Spirito, un momento del potere e realtà di Dio tra gli uomini».

Pikaza conclude riassumendo la sua posizione:

> Dobbiamo affermare che tra lo Spirito e Maria c'è una specie di mutua informazione o causalità. Lo Spirito come forza di santità fecondante di Dio, fa di Maria la madre di suo Figlio; perciò ella non è solo 'pneumatofora' o portatrice, ma 'pneumatoforme', cioè colei che rivela e attualizza un aspetto radicale del mistero dello Spirito. (...) Maria offre allo Spirito di Dio un campo di realizzazione e fecondità»[92].

Dal parallelismo tra Lc 1,35 e At 1,14 risulta che Maria è «il ponte che unisce AT e NT, tempo di Israele e mistero della Chiesa»: mentre gli altri personaggi dei vangeli dell'infanzia sono passati, Maria resta «il segno vivente della continuità tra Israele e Chiesa». Tenuto conto dei dati giovannei, Pikaza traccia in 5 punti il bilancio del suo studio biblico:

> « a) per il suo inserimento nel campo della speranza di Israele, Maria ha iniziato la sua esistenza in apertura totale nei confronti dello Spirito...; b) per la sua grazia speciale (cfr. Lc 1,35), Maria ha ricevuto dal Signore, per l'inizio del cammino di salvezza, la totalità dello Spirito di Dio come forza fecondante, diretta al sorgere del Messia; c) per la fedeltà al cammino di Gesù, in gesto di fede aperta e di speranza attiva, Maria ha diretto gli uomini verso il dono delle nuove nozze, verso lo Spirito di Cristo (Gv 2,1-12); d) per risposta trasformante del Gesù glorificato, Maria riceve all'inizio stesso della Chiesa, lo Spirito del Cristo (Gv 19,25-27 e At 1,14); e) finalmente, per la sua attività nella totalità del mistero di salvezza, Ap 12 può situare il segno di Maria sullo sfondo della lotta della storia, come segnale della presenza dello Spirito di Dio tra gli uomini»[93].

Questa lettura pneumatologica dei dati biblici riguardanti Maria è confermata non tanto dalle tradizioni protestante (che vede nella Madre di Gesù la *credente*) e cattolica (che insiste sulla Vergine come *collaboratrice* di Cristo), quanto da quella ortodossa, che scopre la Theotokos come *icona dello Spirito*. Attraverso la presenza dello Spirito santo — affermano gli ortodossi Bulgakov ed Evdokimov — Maria diventa «strumento e luogo della manifestazione e forza di questo Spirito», la «pneumatofora per eccellenza» e la «rivelazione ipostatica» (non l'ipostasi) dello Spirito.

Pur con beneficio d'inventario[94], Pikaza accoglie la tradizione ortodossa con una «assimilazione creatrice». Così pure egli ammette i valori delle prospettive cattoliche post-conciliari, «che accentuano il vincolo tra lo Spirito santo e Maria» (Von Balthasar, Mühlen, Manteau-Bonamy, Boff), ma richiede da loro maggiore impegno critico onde evitare affermazioni indebite o esagerate.

Dal punto di vista sistematico, Pikaza stabilisce un principio che dovrebbe conciliare le varie letture confessionali dei dati evangelici circa Maria:

> «Il senso della mariologia si decide a partire dalla visione del mistero trinitario»[95].

In rapporto al Padre, Maria appare una creatura chiamata a dialogare con lui ed a rispondere nella fede alla sua proposta d'amore salvifico. Così appare Maria nel vangelo, come rileva la lettura protestante.

In rapporto al Figlio, Maria si pone come madre che collabora con lui offrendogli educazione, sicurezza affettiva, maturità umana e accompagnandolo fedelmente fino al Calvario. A questo livello si pone la lettura cattolica della marialogia.

---

[92] *Ivi*, p. 32.

[93] *Ivi*, p. 51.

[94] Pikaza rileva alcuni grossi difetti della dottrina ortodossa: ingenuità esegetica, ambiguità simbolica, coerenza cristologica lacunosa, collocazione dello Spirito in campo sacrale... (*ivi*, p. 60).

[95] *Ivi*, p. 75.

In rapporto allo Spirito santo, Maria è trasparenza che riflette il suo mistero: essere luogo di incontro tra il Padre e il Figlio. Questa è la lettura ortodossa della Vergine Madre. Come Madre, ella si rivela «come il mezzo gratuitamente necessario dove il Padre e il Figlio possono incontrarsi». Maria diviene «un riflesso, una specie di immagine ipostatica o personificazione dello Spirito divino». Ella non è lo Spirito, ma luogo privilegiato della sua presenza e realizzatrice delle sue funzioni:

> «Più di ogni altro segno, più di ogni altra persona o evento (escluso Gesù Cristo), ella è il volto con cui ci guarda (ci ama e consola) lo Spirito divino»[96].

In particolare, Maria partecipa alle funzioni derivanti allo Spirito dalla sua definizione di legame d'amore: *intimità*, che ella mostra nella sua capacità di ascolto e accoglienza della voce di Dio; *creatività*, che la Vergine realizza nella sua fecondità femminile-materna; *comunione*, che Maria visibilizza in quanto mezzo scelto dal Padre per il suo incontro con il Figlio umanizzato nello Spirito e per l'unione all'interno della Chiesa[97].

4. Rilievi conclusivi

A. La presente esposizione su Maria e lo Spirito Santo, che non ha inteso essere completa[98], rimanda più in là l'esame di due sviluppi particolari: Maria nella spiritualità cristiana e l'ipotesi di L. Boff di un'unione ipostatica dello Spirito con Maria. Il primo tema è trattato nel prossimo capitolo come un punto a sé per il suo carattere direttamente vitale; il secondo è rimandato al capitolo XIV perché sorge da un preciso confronto culturale circa Maria e il femminile.

B. Dal panorama post-conciliare si deduce che la teologia occidentale sta superando il vuoto pneumatologico e la tendenza al cristomonismo con immediate applicazioni alla marialogia. Si constata che

> «dopo il Concilio, a poco a poco e senza clamorosi risvolti, si è verificato un ulteriore spostamento dalla concentrazione cristologico-ecclesiologica a una più adeguata considerazione trinitaria e pneumatologica della realtà di Maria»[99].

Il passaggio ad una marialogia aperta alla considerazione dello Spirito non implica un abbandono del cristocentrismo, perché il Paraclito (e la Vergine con lui) ha la funzione primordiale di unire al Cristo, che resta l'unico mediatore di salvezza. È richiesto però che Cristo e Maria siano considerati non già in relazione chiusa, ma nel contesto trinitario. Da ciò scaturisce l'esigenza di non trascurare lo Spirito (e analogamente il Padre) trattando della funzione di Maria e del culto verso di lei. Chiari sintomi di sottosviluppo pneumatologico sono il concentrare il discorso su Maria senza relazione allo Spirito santo, da cui ella dipende nella sua missione e nella sua santità, e il semplificare la *taxis* biblica (cfr. Ef 2,18) al punto da non lasciare traccia del Padre e dello Spirito, come avviene nel motto «ad Jesum per Mariam», che andrebbe per lo meno perfezionato e completato così: «*Ad Patrem per Christum in Spiritu Sancto cum Maria*».

C. Il doveroso ricupero della dimensione pneumatologica non comporta un «dirottamento» della pietà cristiana da Maria allo Spirito Santo. Non è necessario che Maria si occulti perché risplenda il Paraclito. Esiste infatti un nesso profondo che li unisce e può fungere da itinerario verso una maggiore valorizzazione di entrambi, pur nel loro diverso livello.

È chiaro infatti che nessuna creatura — neppure Maria — può equipararsi al Paraclito, che «insieme con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato» (Simbolo niceno-costantinopolitano) e che immediatamente rivela e unisce al Cristo. Se Maria non possiede questa «immediatezza» (Mühlen), tuttavia ella è «trasparenza» e icona dello Spirito: da lei si procede all'adorazione dello Spirito, che ha compiuto in lei (o con lei) le grandi opere della salvezza. D'altro canto, lo Spirito santo conduce alla lode di Maria: quello che è avvenuto per Elisabetta (Lc 1,41-42) avviene per la Chiesa, come testimoniano anche i gruppi di rinnovamento carismatico.

D. La ricerca teologica ha stabilito una zona di consenso nel riconoscimento di Maria come *luogo di incontro*, *testimone o segno*, *santuario dello Spirito*: la Vergine, per la sua speciale accoglienza del Paraclito nell'annunciazione e nella pentecoste, è divenuta la *pneuma-*

---

[96] *Ivi*, p. 80.

[97] *Ivi*, p. 79.

[98] Cfr. la bibliografia stesa da A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria...*, o.c., pp. 95-103; inoltre D. Fernández-A. Rivera, *Boletín bibliográfico sobre el Espíritu Santo y María*, in *Ephemerides mariologicae* 28 (1978) pp. 265-273.

[99] A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria...*, o.c., p. 91.

tofora e *pneumatiforme* per eccellenza. Ella è legata allo Spirito e costituisce una via per la conoscenza della sua persona e missione.

Da questa piattaforma la teologia cerca di inoltrarsi verso nuove frontiere, ma incontrando esitazioni di linguaggio e ipotesi azzardate. Essa non ha risolto il problema dell'attribuzione a Maria del titolo di «sposa dello Spirito Santo» e quindi oscilla tra la negazione e il ricupero di esso. Mentre rifiuta l'identificazione a livello personale tra Maria e lo Spirito, la teologia tende ad accentuare l'unità esistente tra di loro sul piano operativo. La Vergine diviene comunque un paradigma per la Chiesa e per l'uomo, in quanto espressione esemplare della creatura plasmata dallo Spirito per inaugurare il mondo nuovo redento da Cristo.

Capitolo X

PRESENZA DI MARIA NELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA

Questo argomento di indole vitale non sembra aver attirato l'interesse dei marialogi manualistici. Lo rilevava L. Di Fonzo nel 1960 presentando un poderoso volume di S. M. Ragazzini:

> «Ma cosa dire della spiritualità mariana? Bene iniziata e coltivata, particolarmente nel secolo XVII, il secolo d'oro anche della mariologia, e tanto progredita fino ai nostri giorni nell'esperienza mistica e nella vita segreta di molte anime di santi, di asceti e apostoli mariani (...), non si può dire che sia stata altrettanto coltivata e illustrata nelle trattazioni più autorevoli dei teologi, o mariologi, e dei cultori della teologia ascetica in generale. Sarà anche perché non tutti i mariologi sono specialisti di spiritualità, e viceversa»[1].

In realtà i trattati marialogici del nostro secolo, dopo aver esposto prerogative della Vergine, si limitano a considerare il culto mariano senza nessuna attenzione ad una possibile spiritualità mariana. Questa è lasciata alle trattazioni ascetiche[2] o ai libri devozionali, che però stentano ad entrare nella sua autentica natura.

Nel 1981 Laurentin segnala un'inversione di rotta: mentre si prolunga «l'eclissi della mariologia dogmatica»,

> «il culto tende a prendere il sopravvento sul dogma. Ciò si deve a una rivalorizzazione delle tradizioni, dell'esperienza, del simbolo, della religione popolare»[3].

L'interesse dei marialogi per la dimensione spirituale risale almeno agli inizi degli anni '70 e da allora continua in crescendo. Più pre-

---

[1] L. Di Fonzo, *Presentazione*, in S. M. Ragazzini, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla SS. Trinità*, Roma, Desclée, 1960, p. XII.

[2] Di fatto dedicano un certo spazio a Maria nella vita cristiana alcuni trattati di spiritualità: A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma-Tournai-Parigi, Desclée, 1954[8], pp. 103-120; G. Thils, *Santità cristiana. Compendio di teologia ascetica*, Alba, Edizioni paoline, 1960, pp. 147-159; A. Royo Marin, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma, Edizioni paoline, 1961[4], pp. 76-90; lo stesso A. Royo Marin svilupperà l'argomento più ampiamente, sempre in prospettiva tomista e tradizionale, in *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid, BAC, 1968, pp. XI-517.

[3] R. Laurentin, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981) p. 307.

cisamente le cause di questo fenomeno si collocano nel risveglio spirituale del nostro tempo con la sua esigenza di una spiritualità che sostenga, unifichi e offra un senso alla vita[4], nella riconquista dell'identità cattolica dopo la ricerca di ciò che unisce agli altri, nel ricupero delle proprie radici mariane da parte dei movimenti ecclesiali e degli istituti religiosi[5]. La riflessione sulla «spiritualità mariana» si sposta successivamente dalla Spagna, alla Francia, all'Italia, alla Germania concentrandosi su alcuni fulcri ben individuati.

I. «Spiritualità mariana» alla luce del Concilio

Apre la riflessione su questo tema nel 1968 uno studio di Pedro de Alcantara, che si interroga circa la posizione del Vaticano II. L'autore pensa che il concilio, anche se non affronta la questione, offre «una nuova presentazione sulla Vergine, che tende a provocare una nuova spiritualità»[6]. In tale spiritualità convergono due correnti dottrinali che il concilio ha cercato di armonizzare: quella che contempla Maria in relazione a Cristo e alla Trinità (e la vede come Madre della Chiesa) e quella che la considera immanente alla Chiesa di cui è tipo. Risaltano così nella dottrina conciliare due gruppi di elementi, che danno origine a due diverse spiritualità:

1. Elementi della spiritualità tradizionale

Sono i principi della mediazione e maternità di Maria rispetto alla Chiesa: da essi scaturisce una vita cristiana caratterizzata da fiducia,

[4] Cfr. S. De Fiores, *Spiritualità contemporanea*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma, Edizioni paoline, 1979, pp. 1516-1520; L. Borriello-G. Della Croce-B. Secondin, *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, Roma, Borla, 1985, pp. 352-416.

[5] Cfr. le testimonianze sulla presenza di Maria nei vari gruppi e movimenti in *Maria nella comunità ecclesiale* (Atti della XVII settimana nazionale di studi mariani, Brescia 1978), in *La Madonna* 26 (1978) 3-4, pp. 109-187; S. Epis, *Associazioni mariane*, in *Nuovo Dizionario di mariologia*, Roma, Edizioni paoline, 1985, pp. 154-162; A. Favale, *Movimenti ecclesiali*, ivi, pp. 963-985; Id., *Presenza di Maria nelle aggregazioni ecclesiali contemporanee*, Leumann (To), LDC, 1985. Per il carisma mariano degli ordini e congregazioni religiose, cfr. gli studi raccolti in *Marianum* 45 (1983) 3-4, pp. 391-677 e in *Etudes mariales* 29 (1972) pp. 11-119.

[6] Pedro De Alcantara, *La espiritualidad mariana según el concilio vaticano II*, in *Estudios marianos* 33 (1969) p. 110. L'autore intende la spiritualità mariana come «quell'aspetto della vita cristiana che deriva dalla presenza e significato di Maria, come la rivelazione di Cristo ce la presenta ed esige, e che riconosce quale radice interiore l'impulso dello Spirito vivificante» (p. 108). Essa non è accessoria e secondaria, ma «forma parte integrante della spiritualità fondamentale della Chiesa, del cristianesimo e di tutte le altre spiritualità» (p. 113).

abbandono, intimità con Maria, che si esprime in forme di spiritualità come la «schiavitù mariana, filiazione, perfetta consacrazione». Nella sostanza «tale spiritualità (...) può dirsi approvata dal Concilio» (cfr. LG 66).

2. Elementi della spiritualità nuova

Si collegano all'asserto fondamentale che Maria è la perfetta realizzazione della Chiesa redenta, la «sorella della nostra umanità» (Paolo VI). Ne consegue «una spiritualità caratterizzata fondamentalmente dall'imitazione di Maria», specie nella sua ricettività del dono di Dio, nella sua umiltà, nel suo ascolto della Parola... Il Concilio accetta questa immagine di Maria, ma «soltanto parzialmente, trascendendola e correggendo la sua tendenza minimista», dovuta all'influsso del protestantesimo e della filosofia contemporanea. L'autore scorge nelle odierne principali correnti di pensiero «un *rifiuto* della spiritualità mariana tradizionale, centrata nel trinomio madre — mediatrice — regina dell'universo», ma anche un *contributo* positivo:

> «L'esistenzialismo antropocentrico ci aiuta a vedere in Maria la sintesi dell'umanità e della Chiesa e valorizza l'esercizio della responsabilità personale di fronte al mistero della salvezza e alle iniziative divine. Lo storicismo spinge a sottolineare il valore salvifico della vita terrena della Vergine e a rivalorizzare per suo mezzo le realtà terrene (lavoro, matrimonio, verginità...). Il tecnicismo conduce a stimare il valore dell'attività di Maria e le sue ripercussioni nella formazione del mondo futuro. Il freudismo e la psicologia del profondo aiutano a purificare la spiritualità mariana di tutto quanto può offuscarla con motivazioni meno rette. La democrazia rivalorizza la Chiesa come comunità di salvezza e pone in risalto che i carismi e privilegi sono più servizi che dignità (...). Il marxismo con il tecnicismo spinge a evidenziare in Maria la 'produzione': il significato del suo lavoro, del suo apporto all'opera della salvezza collettiva»[7].

Senza dubbio — conclude P. de Alcantara — la spiritualità derivante dall'«ecclesiologismo mariano immanente» deve integrarsi armonicamente con la corrente tradizionale trascendente, in modo da

[7] *Ivi*, pp. 123-124.

presentare Maria — come ha fatto il concilio — «quale madre e sorella, mediatrice della grazia e tipo perfetto...». È compito del teologo «risolvere l'antinomia, chiarire il paradosso, ottenere la sintesi»[8].

Ulteriori precisazioni provengono da E. Llamas-Martínez, che trova in LG 65 e 67 l'equivalente della spiritualità mariana nei suoi elementi fondamentali: fede, conoscenza contemplativa, amore, imitazione delle virtù di Maria... Tuttavia occorre andare oltre, perché la spiritualità «ci si offre come una realtà vastissima, che include l'atteggiamento spirituale del cristiano e necessita anche di una strutturazione precisa»[9].

Essa non è sinonimo di *culto*, né di *pietà*, poiché è atteggiamento più profondo, né di *ascetica*, che evidenzia solo l'aspetto negativo. Non è neppure un *metodo*, né una *scuola* di spiritualità, ma deve considerarsi «come un *aspetto*, una *modalità* radicata nella stessa spiritualità cristiana»[10]. Con questo orientamento si evita di considerare la spiritualità mariana come qualcosa di devozionistico e marginale, oppure solo una forma o stile di vita: essa sarà «un mezzo connaturale per vivere l'autentica spiritualità cristiana, trinitaria e cristologica»[11].

Se un tale contenuto della spiritualità mariana non offre il fianco a contestazioni, la terminologia con cui si esprime provoca talora un certo disagio, come è avvenuto nel 1972 nella riunione annuale della *Société française d'études mariales*. A Sr. Jeanne d'Arc, che parlava di «spiritualità mariana» come un atteggiamento centrato sulla «trasparenza totale di Maria a tutto il mistero della salvezza», A. Bossard oppone la sua preferenza per «l'aspetto mariano di una spiritualità»:

> «Infatti una spiritualità, quando è cristiana, deve condurre al Cristo, e parlare dall'inizio di una spiritualità mariana può creare una certa dissociazione»[12].

A sua volta il domenicano Eyquem obietta che l'espressione «spiritualità mariana» sembra supporre la possibilità di una spiritualità cristiana che non faccia riferimento a Maria; invece «bisogna dire che essa è fondamentalmente mariana»[13].

---

[8] *Ivi*, p. 126.

[9] E. Llamas-Martínez, *Noción y sentido de la espiritualidad mariana*, in *Estudios marianos* 36 (1972), p. 13.

[10] *Ivi*, p. 21.

[11] *Ivi*, p. 29.

[12] *«Qu'est-ce qu'une spiritualité mariale?»*, in *Etudes mariales* 29 (1972) p. 128.

[13] *Ivi*, pp. 129-130.

Bisognerà dunque proscrivere ed evitare l'espressione «spiritualità mariana»?

Indubbiamente essa presta il fianco ad equivoci, evocando l'idea di una spiritualità *parallela* a quella cristiana, che invece rimane unica e fondamentale. A rigor di termini occorrerebbe parlare della nota o aspetto mariano della spiritualità cristiana. Bisogna però riconoscere che «nota» o «aspetto» sono termini troppo generici per indicare l'atteggiamento profondo che mette in sintonia vitale con la Madre del Signore. Giovanni Paolo II descrive la consacrazione a Maria come un

> «rapporto diretto e permanente con Maria nella preghiera, nella disponibilità al suo materno influsso e nell'assimilazione dei suoi atteggiamenti evangelici (...) ordinato a risolversi in un cammino di fedeltà a Cristo, di docilità allo Spirito Santo, di comunione con il Padre e di vita ecclesiale»[14].

Di fronte a questa impostazione possiamo affermare:

> «Qui siamo davvero a livello di opzione fondamentale, di scelta unificante e impegnativa, di realtà che interessa la vita in tutte le sue dimensioni. Si tratta di autentica spiritualità 'mariana', in quanto è coincidenza, eretta a sistema di vita, tra lo spirito dell'uomo e lo spirito di Maria, tutto orientato verso il Signore»[15].

Si comprende come — per la sua densità espressiva e nonostante una sua ambiguità - la terminologia «spiritualità mariana» sia divenuta corrente in contesti disparati[16]. Perché sia legittima essa deve specificarsi come valorizzazione vitale del riferimento a Maria sulla base della Parola di Dio e dell'esperienza ecclesiale, ma sempre in modo che esso sia organicamente inserito nella spiritualità cristiana e a questa sia funzionale.

---

[14] *Lettera di Giovanni Paolo II al vescovo di Trieste*, 15-8-1984, in *La Madonna* 32 (1984) 5-6, p. 158.

[15] S. De Fiores, *Nella luce dell'alleanza*, in *Madre e Regina* 39 (1985)6, p. 2/inserto.

[16] Si scrive correntemente di «spiritualità mariana» non solo in Spagna e Italia, ma anche in Svizzera e Germania: «La spiritualità mariana, presa nel suo senso esatto, è identica quindi alla spiritualità ecclesiale, precedente ad ogni differenziazione dei singoli carismi» (H. von Balthasar, *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, in *Concilium* 1965, n. 4, p. 83); i lavori della «Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie» del 1982 sono stati raccolti nel volume *Christsein und marianische Spiritualität*, Regensburg, Pustet, 1984, p. 224.

II. Verso una nuova trattazione su Maria nella vita spirituale

L'esigenza di tradurre per i cristiani contemporanei l'atteggiamento vitale da assumere nei confronti di Maria si fa strada progressivamente passando da un'impostazione di tipo classico ad una più rispondente all'odierna cultura.

Quanto alla strutturazione, della spiritualità mariana, E. Llamas assume come punto focale due elementi basilari: «la *presenza* soprannaturale di Maria e il suo *influsso* nella vita spirituale»[17]. Di questi ne prevede la storia e la fondazione teologica; poi enumera i punti da svolgere nell'esposizione sistematica della spiritualità mariana (vita spirituale di Maria, l'esempio di lei nella vita di pietà, forme concrete...).

Sempre nell'area spagnola è da segnalare il lungo articolo di de Aldama, che distingue «Maria nella vita spirituale nel piano *oggettivo* e nel piano *soggettivo*», presentando la Vergine come modello e madre spirituale, nonché il nostro rapporto verso di lei che si esprime perfettamente con la consacrazione personale a lei stessa[18].

Lo stesso schema troviamo nella ricca voce *Maria santissima* del *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, con la differenza che ivi l'autore V. Macca affronta dei temi tipicamente spirituali: l'esperienza mistica di Maria e la possibilità della visione beatifica durante la sua vita terrena, l'influsso di Maria sulla grazia battesimale e sugli ulteriori suoi sviluppi nella conversione, nelle illuminazioni e nella mistica sponsale, la presenza operante di Maria...[19].

Consistente è l'articolo collettivo *Marie* del *Dictionnaire de spiritualité* che descrive l'itinerario storico-teologico della presenza di Maria nella vita spirituale durante le varie epoche del cristianesimo[20].

---

[17] E. Llamas-Martínez, *Noción y sentido...*, a.c., p. 32.

[18] J. A. De Aldama, *Espiritualidad mariana*, in *Scripta de Maria* 3 (1980) pp. 31-86. Cfr. anche *Espiritualidad mariana*, in *Estudios marianos* 34 e 35 (1969 e 1970) e *María en la espiritualidad de la Iglesia, ibidem*, 36 (1972).

[19] V. Macca, *Maria santissima*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (diretto da E. Ancilli), Roma, Studium, 1975, v. II, 1124-1140.

[20] P. Grelot - D. Fernández - T. Koehler - S. De Fiores - R. Laurentin, *Marie*, in *Dictionnaire de spiritualité* 10 (1977) cc. 409-473. Questa voce, con la sostituzione di R. Laurentin con G. Philips per l'ultimo contributo, è stata pubblicata a parte: *Marie*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 168 (traduzione italiana: *Maria è il suo nome. Itinerario storico-teologico*, Roma, Città nuova, 1985, p. 164).

Ci soffermiamo maggiormente sulla voce *Maria* del *Nuovo dizionario di spiritualità*, che imbocca il tragitto nuovo del cosiddetto «circolo ermeneutico», onde conferire alla trattazione un impatto immediato con la realtà vissuta:

> «Partiremo dalla situazione attuale del culto verso Maria, procederemo ad un confronto con la rivelazione biblica per cogliere la parola di Dio circa la funzione di Maria nella vita cristiana, torneremo infine al presente onde illuminarlo con la luce attinta alla rivelazione»[21].

1. Diagramma della situazione attuale

L'atteggiamento dei cattolici verso Maria nel nostro tempo consta di quattro fasi successive: *sviluppo*, *problema*, *crisi*, *riscoperta*. Tra di esse si inseriscono i due importanti documenti mariani del magistero ecclesiastico: il capitolo VIII della costituzione dogmatica *Lumen gentium* (1964) e l'esortazione apostolica di Paolo VI *Marialis cultus* (1974).

Il capitolo mariano del Vaticano II ha accettato il culto verso la Madre di Dio come un valore da promuovere (LG 67), ma insieme lo ha sottratto ad uno sviluppo autonomo inserendolo nella vita ecclesiale secondo gli orientamenti liturgico, biblico, cristocentrico ed ecumenico. Nella composizione del movimento mariano con gli altri movimenti ecclesiali sta il merito del Concilio Vaticano II, che ha risolto egregiamente la questione mariana a livello intraecclesiale.

L'esortazione apostolica *Marialis cultus* compie un passo più avanti individuando la radice della crisi mariana nel «divario» tra certi contenuti del culto alla Madre del Signore «e le odierne concezioni antropologiche e la realtà psico-sociologica profondamente mutata, in cui gli uomini del nostro tempo vivono ed operano» (n. 34). Perché la figura di Maria possa essere significativa deve rispondere alle attese contemporanee ed essere presentata secondo il vangelo e le acquisizioni valide della cultura attuale.

Senza dubbio, sotto l'influsso delle direttive magisteriali e di altri fattori, è mutato il modo di riferirsi a Maria e di esprimere il culto verso di lei. Si è passati da una devozione piuttosto quantitativa, sensibile, poco fondata, ad una più interiore, profonda, evangelica e matura. La Vergine non è solo una madre nel cui cuore ci si rifugia, ma anche un modello di vita nel cammino di fede, nella risposta totale a Dio, nella disponibilità e collaborazione al piano della salvezza.

---

[21] S. De Fiores, *Maria*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma, Edizioni paoline, 1983[3], p. 879.

Nel periodo post-conciliare si sta affermando un nuovo modo di giungere a Maria e di valorizzare la sua presenza nella vita cristiana. L'itinerario tradizionale «a Gesù per mezzo di Maria» cede il posto al tragitto che parte dall'esperienza ecclesiale centrata su Cristo per pervenire alla scoperta del ruolo di Maria.

2. Confronto con la Parola di Dio

Procedendo ad un confronto con la rivelazione biblica emerge subito una costatazione di vuoto circa il nostro argomento: descrivendo la vita spirituale gli autori neotestamentari omettono ogni riferimento a Maria. La risposta vitale dell'uomo alla proposta divina di salvezza è descritta come accoglienza del regno di Dio (Sinottici), vita eterna (Giovanni), vita in Cristo e nello Spirito (Paolo), peregrinazione verso il santuario celeste (Ebrei), fede accompagnata dalle opere (Giacomo): mai nella sacra Scrittura si parla del rapporto con Maria come di un elemento essenziale della vita cristiana.

Tuttavia questa visione negativa è superata dallo stesso NT, che fornisce il fondamento biblico della presenza di Maria nell'esistenza dei cristiani. Infatti troviamo in esso tre elementi di estremo interesse nella loro chiarezza:

A. *Riconoscimento di Maria nella storia della salvezza.*

Progressivamente, da un kerigma incentrato in esclusiva sul mistero pasquale di Cristo la comunità apostolica passa ad una catechesi più ampia, dove Maria viene valorizzata come colei che Dio chiama a svolgere una funzione salvifica a favore del popolo (Lc 1,26-38). Ella è infatti la «serva del Signore» (Lc 1,38), intimamente associata alla missione del Figlio (Lc 2,35) e alla sua «ora», quando si attua la nuova alleanza definitiva (Gv 19,26-27). Lo schema di rivelazione di Gv 19,26-27 proclama una maternità universale per Maria, in cui l'evangelista vede la Gerusalemme — madre dei dispersi figli di Dio unificati nel tempio della persona di Cristo.

B. *Profilo spirituale di Maria.*

A differenza di Paolo, che fa menzione di lei senza nominarla e senza dirci nulla della sua personalità religiosa (Gal 4,4), Luca presenta Maria nella linea mistica dei «poveri di Jahvè» e come la prima cristiana, che accoglie Cristo nella fede. Maria è la *Vergine povera*, che si affida all'onnipotenza di Dio in piena disponibilità al suo volere (Lc 1,38.48-49); è la *figlia di Sion*, solidale con il suo popolo (Lc 1,28.52-55) ed esultante per l'intervento salvifico di Dio nella storia

(Lc 1,46-55); è la *pellegrina nella fede*, proclamata beata perché ha creduto (Lc 1,45), ma che ha bisogno di meditare silenziosamente nel proprio cuore per comprendere gli eventi riguardanti Cristo e attualizzarli nella sua vita (Lc 2,19.51); è la *vergine dal cuore nuovo*, in cui si realizza la proto-pentecoste perché nello Spirito possa non solo concepire il Figlio di Dio (Lc 1,35), ma anche dare a Dio quell'assenso pieno e totale, invano atteso dal popolo eletto.

C. *La lode a Maria e l'accoglienza del discepolo.*

Con questi due atteggiamenti la Vergine entra nella vita spirituale del cristiano. Proclamare beata Maria per le grandi cose operate in lei dal Signore è un compito che incombe a tutte le generazioni della nuova alleanza (Lc 1,48). All'atteggiamento di lode si aggiunge l'accoglienza di Maria da parte del discepolo amato da Gesù: «Da quell'ora il discepolo l'accolse tra i suoi beni» (Gv 19,27). Questa parola riguarda tutti i credenti, perché il «discepolo» ha un significato tipologico rappresentativo: è preso in senso assoluto, come colui che osservando i comandamenti evangelici viene a trovarsi nella sfera dell'amore del Padre e del Figlio (Gv 14,21).

Ora proprio tra i suoi beni, tra le cose che provengono dal fatto di essere in comunione con Gesù, il discepolo accoglie nella fede la madre, secondo l'ultima volontà del Maestro. Il rapporto con Maria fa dunque parte del messaggio spirituale di Giovanni: quanti sono discepoli maturi e fedeli di Gesù sono invitati a fare spazio a Maria accettando la sua maternità come un supremo dono di Cristo.

Dal confronto con la parola di Dio risulta che la vita cristiana è innanzitutto ed essenzialmente apertura al regno di Dio, vita in Cristo e cammino nello Spirito, con tutte le implicanze pratiche contenute nel piano di salvezza annuciato agli uomini. Nessuno sviluppo ulteriore può oscurare o sostituire questi valori fondamentali della vita cristiana. Tuttavia la sacra Scrittura presenta Maria con un compito unico nella storia della salvezza, che il cristiano deve riconoscere aprendosi alla sua lode e nell'accoglienza del suo ruolo materno ed esemplare, sempre nel rispetto del quadro globale del messaggio biblico.

3. Ristrutturazione del rapporto cristiano con Maria

Le forme storiche di «spiritualità mariana» sorgono nel periodo post-tridentino come riferimento a Maria non occasionale, ma permanente e strutturale nel tessuto della vita cristiana. Se ne recensi-

scono le 5 principali: l'*oblatio* delle congregazioni mariane dei gesuiti, la *vita mariaforme* del Carmelo, la *consacrazione* o santa schiavitù verso la Madre di Dio, l'*alleanza con Maria* e il *vivere la vita di Maria*. Esse sono da verificare alla luce della Parola di Dio, mantenendone i valori e lasciando cadere gli elementi legati ad un passato contesto culturale, in vista di nuove forme rispondenti all'attuale cultura.

Dalla Bibbia e tradizione si ritorna al presente per ristrutturare il rapporto con Maria secondo il piano di Dio e le attese dell'uomo contemporaneo. Sono indicate alcune piste:

A. *Culto di Maria organicamente inserito nella vita spirituale.*

Lo esige il messaggio neo-testamentario che presenta la vita spirituale come comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo in vista del regno di Dio nel mondo. Viene escluso uno sviluppo della pietà mariana in linea unidirezionale, che farebbe perdere il senso delle proporzioni e potrebbe giungere ad occupare tutto lo spazio della vita spirituale a detrimento del culto della Trinità. Per evitare questo è opportuno partire da Cristo, centro vivo della fede e della catechesi, e nel suo mistero scoprire Maria:

> «Il cammino indicato dal motto 'A Gesù per mezzo di Maria' (fig 1) va completato e immesso in una fase anteriore, che muove da Cristo per conglobare tutte le altre realtà, compresa Maria, la quale diviene a sua volta una via per raggiungere non l'unione con Cristo, già preesistente, ma un suo approfondimento e maggiore radicazione (fig 2)»[22].

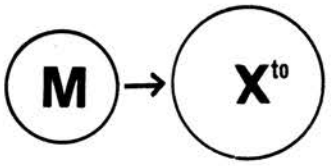


Fig. 1.

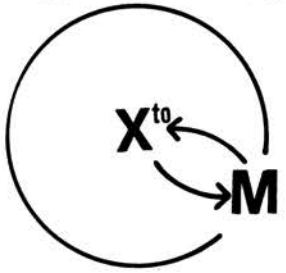


Fig. 2.

B. *Rapporto con Maria vissuto specialmente nella liturgia.*

Per rispettare la gerarchia dei valori è quanto mai urgente vivere il rapporto con Maria nella liturgia, in cui esso assume la vera proporzione ed efficacia santificatrice, e riceve la sua ultima finalità: poiché la liturgia segue fedelmente la *taxis* biblica della preghiera («per mezzo di Cristo, al Padre, nello Spirito»: Ef 2,18), il culto verso Maria sfocia nell'adorazione trinitaria. Oltre alle feste mariane, la *Marialis cultus* indica un altro modo di entrare in comunione con Maria nella liturgia: riferirsi alla Vergine, come al «modello dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra i divini misteri» (n. 16).

C. *Identificazione con Maria e i problemi del nostro tempo.*

Muovendo dalla cultura contemporanea è necessario in primo luogo rileggere il NT per ricuperare il significato e la potenza ispiratrice della Vergine Maria per gli uomini del nostro tempo. Qui si apre un ampio ventaglio di applicazioni, poiché la figura di Maria possiede una ricchezza di valori e varie sono oggi le correnti culturali. Così Maria è vista in relazione all'uomo progetto di libertà, alla conversione alla storia, al cammino verso la maturità. Terminano la trattazione alcuni cenni all'efficace presenza di Maria nell'itinerario cristiano.

III. La spiritualità di Maria

Nella nostra epoca di trapasso e crisi culturale molti paradigmi spirituali del passato sono abbandonati o dimenticati, senza essere sostituiti da altre forme nuove recepite a livello generalizzato. Questo vale anche per le configurazioni concrete di spiritualità mariana, ma con una differenza sempre più chiara:

> «Si intravede la tendenza a porre la sostanza del paradigma di vita non tanto nelle forme, quanto nella persona stessa di Maria (...) L'attualità ecclesiale, in proiezione altresì del futuro, sta prendendo coscienza che paradigma di vita *è Maria*»[23].

Ne consegue un tendenziale modo nuovo di riferirsi a Maria, considerata non innanzitutto come madre, regina, avvocata, ma quale modello o esempio di virtù evangeliche durante la sua vita terrena in un clima di vicinanza e comunione:

> «Forme di vita in relazione a Maria oggi sembrano incanalate secondo questo orientamento: servizio *come* Maria (ad ogni discepolo del Signore obbediente alla parola di Dio si domanda di affiancarsi a lei e come lei dichiarare di sé: eccomi, io sono il servo - o la serva - del Signore); ispirazione *da* Maria (accentuazione della esemplarità, ma dinamica, attiva, personalizzata e storicizzata); discepolanza *insieme* a Ma-

[22] *Ivi*, p. 894.

[23] L. De Candido, *Paradigmi di vita in alcune esperienze mariane lungo i secoli*, in *La Madonna* 31 (1983) 5-6, p. 146.

ria (evidenza della condiscepolanza, della sorellanza tra Maria e gli altri 'fratelli' o discepoli di Gesù)»[24].

La spiritualità di Maria di Nazareth si specifica alla luce degli studi biblici, si interpreta in base alla tradizione ecclesiale, si attualizza in rapporto al ricupero del modello nella cultura contemporanea.

1. Profilo biblico della Vergine

Gli esegeti, pur sapendo di non poter trovare nei vangeli il ritratto spirituale di Maria (non era nell'intenzione degli autori di trasmetterlo), non si sottraggono alla raccolta di alcuni suoi atteggiamenti profondi.

Commentando Gv 2,5, R. Schnackenburg scorge nella volontà di Maria di aiutare in forma discreta suo Figlio, nonostante la sua risposta misteriosa,

> «un tratto di grande fierezza, che s'adatta alla figura biblica di Maria: fede senza visione totale dei misteri di Dio (cfr Lc 1,39. 56), atteggiamento fedele verso il figlio, anche se è distanziato da lei»[25].

Già il libro di Max Thurian su Maria, edito nel 1962, costituisce una meditazione «sulla vocazione e sulla vita di Maria» con particolare sensibilità alle dimensioni spirituali di lei: *Vergine povera, serva nella fede, madre del messia-re* («la gloria di Maria») e *del servo sofferente* («la sofferenza di Maria»)[26]. Sotto questo aspetto il libro del teologo di Taizé resta per lungo tempo insuperato.

Alcuni apporti particolari di diversa dimensione sono offerti da esegeti e teologi riguardo a 4 aspetti della spiritualità di Maria:

A. *La fede di Maria.*

Dopo il concilio, che presenta la Vergine mentre avanza «nella peregrinazione della fede» (LG 58), questa virtù è oggetto di un articolo di J. Auer dal titolo: *La fede della B. Vergine Maria data da Dio, messa alla prova, purificata e gratificata da Cristo.* L'autore considera innanzitutto il «luogo classico» della fede di Maria, cioè Lc 1, 26-38:

> «Dio onnipotente non prega affatto Maria, anzi per mezzo dell'angelo Gabriele le annuncia le cose che avverranno secondo il disegno divino eterno della salvezza, ossia che la Vergine diventerà Madre del Figlio di Dio.
>
> Tale evento richiede tutto da Maria: tutta l'intima sua persona, tutto il suo essere, tutta la sua vita. Maria non può dare risposta a questo annuncio se non dona se stessa a Dio irrevocabilmente senza nessuna condizione o indugio»[27].

Non si tratta di un «amen» pronunciato una volta per tutte da una «meravigliosa fanciulla» che conosceva quanto sarebbe avvenuto. Al contrario, Maria cresce nella fede meditando sugli eventi (Lc 2,19.50) e ascoltando la parola di Cristo, che le fa comprendere più profondamente la sua natura di Messia (Mc 3,35; Gv 2,1-11)[28].

Da parte sua, A. Feuillet sottolinea la «grandezza del *fiat* della Serva del Signore», cui è sospesa la realizzazione del mistero dell'incarnazione redentrice: «Tutto l'evento soteriologico prende come punto di partenza il sì di Maria»[29]. Ma non sarebbe veritiero negare la drammaticità del messaggio, cui Maria acconsente anticipando la terza domanda del Pater (Mt 6,10):

> «Ella aveva pensato di consacrare a Dio la sua verginità. Ed ecco che il messaggio dell'angelo viene apparentemente a sconvolgere tutti i suoi piani in modo assolutamente sconcertante... Quando queste parole straordinarie, incredibili umanamente parlando, furono pronunciate davanti alla Vergine, esse furono innanzitutto una dura prova per la sua fede»[30].

Ma quale fu l'oggetto della fede della Vergine? — si chiede Feuillet. Conobbe che il Messia sarebbe stato Figlio di Dio in senso stretto, come lascia intendere il racconto evangelico posteriore di circa mezzo secolo agli avvenimenti? La risposta dell'esegeta francese è chiara, pur nelle sfumature che la caratterizzano:

> «È certo che in tutta questa scena la Vergine è trattata da Dio come uno strumento libero che dà il suo consenso solo con conoscenza di causa. Ora tra una maternità, anche messianica, che sia puramente umana, e la maternità divina, c'è un abisso.
>
> Sembra che si possa dire questo. Maria ha dovuto avere fin dall'inizio una certa intuizione della divinità intesa in senso stretto di suo Fi-

---

[24] *Ivi.*

[25] R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni.* Parte prima, Brescia, Paideia, 1974, p. 466.

[26] M. Thurian, *Maria madre del Signore immagine della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1965², p. 214.

[27] J. Auer, *De fide b. virginis Mariae a Deo data, a Christo probata, purgata, gratificata*, in Aa.Vv., *Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani... anno 1965 celebrati*, vol. IV, Romae, Pont. academia mariana internationalis, 1967, p. 422.

[28] *Ivi*, pp. 423-426.

[29] A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris, Gabalda, 1974, p. 120.

[30] *Ivi*, pp. 120-121.

glio... Si può però concedere che l'intuizione di Maria doveva restare avvolta d'oscurità»[31].

Il vangelo di Giovanni conferma in modo equivalente la fede di Maria espressa in Lc 1, 30, quando racconta che la Madre di Gesù si sottomette al Figlio senza discutere, nonostante le sue parole sconcertanti: «Fate quello che vi dirà» (Gv 2, 5). È un «atto di fiducia totale» in Gesù — come riconosce il protestante P. Le Fort[32].

Di fronte allo «stupore» di Maria (Lc 2, 33.48), Mckenzie ricorre alla teoria di una doppia fonte, che avrebbe trasmesso a Luca due concezioni diverse di lei: «in una essa è consapevole entro un certo limite del carattere messianico del figlio, nell'altra sembra ignorarlo»[33]. Generalmente si preferisce risolvere l'antinomia ricorrendo all'evoluzione della fede in Maria, che passa a stadi sempre più maturi. Così si esprime anche A. Vanhoye in contesto giovanneo:

> «Maria [...] opera una specie di conversione. Lascia l'antico livello delle sue relazioni con il Figlio per stabilirsi in un livello diverso, estremamente positivo. Il suo influsso non si esercita più su Gesù, ma a servizio di Gesù. La domanda di Gesù: 'Quale relazione esiste tra me e te?' ottiene dunque una doppia risposta: la relazione antica è abolita, una nuova relazione è stabilita»[34].

C'è un passaggio di Maria dal ruolo di Madre di Gesù a quello di madre dei discepoli, ma anche una maturazione nel suo consenso di fede, che diviene comunicativo: docile, ella dispone gli altri alla docilità assoluta. Soppratutto — aggiunge C. Geffré —

> «malgrado il suo inaudito privilegio di Immacolata e Madre di Dio, Maria resta sottomessa alla legge normale di ogni vita cristiana sulla terra, cioè la legge del progresso e dell'oscurità inerente ad una fede secondo un regime umano»[35].

Come si spieghi questo progresso della fede di Maria dall'annunciazione alla pentecoste, viene delucidato in chiave di oggettività:

> «Ella non ha progredito dal punto di vista della certezza, qualità dell'adesione, e in questo la fede di Maria si distingue dalla nostra; la sua fede è perfetta fin dall'inizio. Ma ella ha progredito dal punto di vista della conoscenza sempre più perfetta del disegno di Dio. In questo, ella è l'immagine della Chiesa, che non cessa di progredire nella fede fino alla visione perfetta della parusia, quando Dio sarà tutto in tutti»[36].

B. *Il silenzio di Maria.*

Oltre agli scritti che divulgano questo dato attraente della spiritualità di Maria[37] abbiamo un intero volume di indole scientifica dedicato ai due versetti lucani, che puntualizzano la meditazione silente e interiore della Vergine: A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19.51b,* Roma, Marianum, 1982, pp. 380.

Questo studio accurato ed esauriente, dopo aver esplorato il senso della «memoria-ricordo» e del verbo *symballo* nella tradizione biblica, affronta direttamente le due pericopi dei pastori al presepe (Lc 2, 8-20) e del ritrovamento di Gesù nel tempio (Lc 2, 41-51), che contengono i ritornelli sulla riflessione di Maria.

La pericope dei pastori obbedisce ad uno schema lucano quadripartito (presente in una ventina di passi): — descrizione di un *fatto insolito* dove è in gioco una «rivelazione»; — *meraviglia,* timore, incomprensione negli spettatori o uditori; — *spiegazione interpretativa* da parte dei messaggeri; – *reazione definitiva* di fede o incredulità. Al terzo momento si ha un'eccezione: nella logica dello schema lucano dovrebbero essere i pastori a compiere l'interpretazione; «stranamente, in luogo dei pastori l'evangelista introduce qui la figura di Maria», che conserva e interpreta nel suo cuore (Lc 2,19). Il motivo di questa deroga sta nel fatto che la pericope dei pastori è una lettura della nascita di Gesù alla luce della Pasqua; anzi è un annuncio pasquale di «Cristo Signore» (Lc 2,11). Ma poiché questo annuncio deve essere fatto dai «testimoni», che avevano visto di persona gli eventi, Luca fa entrare in scena Maria, perchè «soltanto lei ... poteva ripensare le circostanze della nascita di Gesù, per darne la retta spiegazione»[38].

---

[31] *Ivi*, p. 121.

[32] *Ivi*, p. 133 (e p. 186, nota 36).

[33] J. L. Mckenzie, *Maria*, in *Dizionario biblico*, Assisi, Cittadella, 1973, p. 589.

[34] A. Vanhoye, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2,4)*, in *Biblica* 55 (1974) 2, p. 165.

[35] C. Geffré, *Marie mère des croyants*, in *Cahiers marials* 12 (1968) n. 62, p. 96.

[36] *Ivi*, p. 97. L'autore caratterizza la fede di Maria con 4 note: una fede di povero, sottoposta al progresso, percorsa dalla prova, feconda (p. 94-98).

[37] Cfr. I. Larrañaga, *El silencio de María*, Santiago del Cile, Ed. paulinas-Cefepal, 1977 (tradotto in varie lingue con 16 edizioni nei soli primi tre anni); S. Muños Iglesias, *El Evangelio de María*, Madrid, Ed. Palabra, 1973 (giunto nel 1979 alla sesta edizione), tratta nel 1° capitolo dei 5 silenzi di Maria.

[38] A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Roma, Marianum, 1982, pp. 178-195,232.

Maria esercita un'attività di interpretazione dei fatti e parole custoditi nel cuore, che Luca esprime con il participio συμβάλλουσα (= ponendo a confronto). Ella fa l'esegesi di quanto è accaduto: «serba il ricordo di ciò che ha sentito, per raggiungerne la genuina intelligenza»[39]. Il confronto si attua in ordine alle Scritture, come avviene nella predicazione apostolica e nello stesso Magnificat, dove Maria fa propri i contenuti religiosi dell'Antico Testamento:

> «Dei testi sacri dell'antica alleanza, Maria non solo ha assimilato la spiritualità. V'è molto di più: ella si sente coinvolta pienamente in quella storia»[40].

Per vie indirette, Serra scorge nella meditazione di Maria un carattere *pneumatico* (in quanto solo lo Spirito introduce nel segreto delle cose divine: 1 Cor 2,11) e una tonalità *sapienziale:*

> «... era nota distintiva d'Israele custodire nel cuore le grandi gesta compiute dal Signore nel passato, e ritornarvi sopra sotto lo stimolo del presente per ricavare luci sempre nuove da quei giorni lontani... Fissando bene nel cuore tutte queste cose, uno diventa 'sapiente' (cfr. Eccli 50, 28; Sl 107, 43)»[41].

La riflessione sapienziale di Israele diviene eredità di Maria, che non si contenta di vivere gli eventi o di ascoltare l'annuncio pasquale: ella ricorda, conserva nel cuore con volontà perseverante di cogliere il senso degli eventi e parole riguardanti Cristo. Ha un cuore memore, soprattutto quando le vie di Dio si fanno mistero[42]. Riassume bene la prospettiva spirituale aperta da Serra, il documento dei Servi di Maria, quando si sofferma sul silenzio riflessivo di Maria in limpidi testi già citati[43].

C. *Spiritualità del Magnificat.*

A giudicare dalla bibliografia molto vasta, il cantico di Maria rappresenta oggi «un tema privilegiato della riflessione biblica e teologica»[44]. Si può aggiungere che esso coinvolge la spiritualità contemporanea e presenta un tratto poco noto della spiritualità della Vergine di Nazareth:

> «Il Magnificat è divenuto un punto di riferimento della teologia e della spiritualità contemporanea. Al cantico di Maria si richiamano gruppi di diversa ispirazione: i carismatici che vi trovano la gioia promanante dalla preghiera nello Spirito, i teologi della liberazione che da esso traggono stimolo per la lotta contro ogni ingiustizia, le varie confessioni cristiane che convergono ecumenicamente nella sua recita liturgica.
> Il Magnificat diventa a sua volta occasione per ritrovare un'immagine di Maria più biblica e più autentica: quella di una donna tutt'altro che remissiva o di una religiosità alienante, ma 'che non dubitò di proclamare che Dio è vindice degli umili e degli oppressi e rovescia dai loro troni i potenti del mondo' (MC 37). A questa riscoperta di Maria corrisponde un rapporto che non si limita a gesti cultuali, ma tende ad identificare con lei nella lettura profetica della storia e nell'impegno di liberazione»[45].

Risolta a favore di Maria, in base alla critica esterna ed interna, la controversia circa l'attribuzione del Magnificat[46], l'esegesi attuale ritiene, in genere che

> «il cantico non vuole essere una trascrizione letterale dell'inno di giubilo esploso dal cuore della Vergine, bensì secondo il modo del tempo, contiene sostanzialmente i pensieri di Maria, viene inserito meditatamente nel racconto, e quindi lumeggia anche la visione teologica dell'autore del racconto dell'infanzia»[47].

Il Magnificat colloca Maria tra i «poveri d'Israele», di cui ella condivide gli atteggiamenti spirituali e la condizione:

> «Maria apparteneva agli strati bassi della popolazione, agli umili e privi d'influenza, anche se era promessa ad un discendente di David e forse essa medesima discendeva da una stirpe reale. Ma Dio guarda non già all'esteriore, bensì al cuore, e si è scelto questa semplice vergine per il compito più alto, quello di dare al mondo il Salvatore. Ed è proprio questo, il gratificante e benevolo sguardo di Dio in basso e la conseguente scelta, che Maria esalta, palesando così di appartenere a determinate cerchie del popolo ebraico, che vivevano poveramente e pia-

---

[39] *Ivi*, p. 233.

[40] *Ivi*, p. 242.

[41] *Ivi*, p. 249.

[42] *Ivi*, pp. 255-257, 284.

[43] *Fate quello che vi dirà*, o.c., nn. 57-62. Alcuni di questi numeri sono stati citati nel capitolo VII (II,2,B).

[44] A. Valentini, *Il Magnificat. Ricerche contemporanee - struttura - esegesi*, Roma, Pontificio istituto biblico, 1982, vol. I, p. 1 (tesi policopiata).

[45] S. De Fiores, *Il Magnificat nella teologia e nella spiritualità contemporanea*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma, Edizioni monfortane, 1980, p. 286.

[46] Cfr. l'articolo accurato di A. Valentini, *La controversia circa l'attribuzione del Magnificat*, in *Marianum* 45 (1983) pp. 55-93.

[47] R. Schnackenburg, *Il «Magnificat», la sua spiritualità e la sua teologia*, in *La vita cristiana. Esegesi in progresso e in mutamento*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 215.

mente in fervente attesa messianica, in totale confidenza in Dio e nella sua misericordia. Potremmo dire, in una parola, che essa era del numero di coloro che coltivavano una interiore 'pietà da poveri'.

[...] Dietro questo fenomeno c'è tutta una storia, quella di una particolare stima per la 'povertà': quest'ultima non si riferisce anzitutto alla situazione economica, che può mutare, bensì esprime piuttosto lo stato d'abbandono da parte degli uomini. Ma nella miseria terrena questi 'poveri' confidano tanto più fortemente nella potenza e nell'aiuto di Dio, al punto che il loro atteggiamento è diventato tipico per il com portamento di fede che l'uomo ha da avere nella sua esistenza davanti a Dio. L'uomo non può attendersi nulla da se stesso, ma tutto da Dio e dalla sua grazia»[48].

Affine alla «povertà» è la fede biblica, di cui Maria dà prova riconoscendo con atteggiamento religioso le «grandi cose» compiute in lei e nella storia da Dio potente, santo e misericordioso:

«Questa fede, Maria l'aveva già dimostrata con il suo assenso e la sua obbedienza al compito divino, ed ora è a tale fede che essa dà espressione. 'Santo è il suo nome': vi si aggiunge quasi del tremore di fronte alla diversità e alla grandezza di Dio. Maria è una di quelle creature umane che vivono interamente di santo timore e tremore di fronte a Dio. Di siffatti uomini, ve n'erano stati nel suo popolo attraverso tutte le generazioni, e tutti avevano sperimentato altresì la misericordia di Dio. 'La sua misericordia, di generazione in generazione, va a quelli che lo temono'.

Così siamo preparati alla prossima strofa, nella quale prorompe in frasi impressionanti quella fede nell'operazione di Dio che è superiore ad ogni umana aspirazione ed incomprensibile per ogni umano intendimento [...]. I tre quadri descritti per contrasto, cioè quelli dei pezzi grossi superbi, dei potenti e ricchi a cui Dio mostra la superiorità della sua potenza, non generano in Maria alcuna traccia di umano risentimento, ma nascono da una comprensione e un'ammirazione di fede per la grandezza di Dio. Dio opera continuamente in modo così stupefacente, così totalmente diverso da quello che ci si potrebbe attendere; e in tale operazione l'uomo timorato di Dio riconosce la mano di Dio ed esperimenta il suo intervento a protezione dell'umile e del povero»[49].

Una terza nota della spiritualità del Magnificat è la comunione di Maria con il popolo dell'alleanza:

« [...] Nell'ultima strofa Maria vede l'incomprensibile e felicitante azione di Dio, da lei sperimentata, nella linea della storia della salvezza. Essa sa di essere membro del popolo salvifico di Israele, che nel libro di Isaia viene apostrofato come eletto 'servo' di Dio (Is 41,8s). Questa profezia di consolazione e di salvezza, ora Maria la vede confermata e adempiuta.

[...] Le promesse di Dio, però, dovevano adempiersi, infine, nell'invio del suo Messia. Ecco quindi che anche in questa strofa si affaccia la convinzione di Maria, secondo cui dovrà essere lei a donare al mondo il redentore. Ma, in perfetta coerenza alla mentalità del suo popolo, essa vede il Messia come adempimento delle promesse divine, come l'acme della storia della salvezza. Se essa medesima è diventata a tal fine l'eletto strumento di Dio, ciò è per lei solo una ragione per esaltare il fedele Dio d'Israele, il signore della storia che medita e realizza al tempo giusto l'idea della salvezza.

[...] Nel complesso ci rendiamo conto di quanto fortemente Maria fosse radicata nella pietà del suo popolo, nel pensiero della sacra scrittura, e come avesse accolto in sé questo mondo ideale, trasformandolo in un suo personale patrimonio. Essa è una figlia del suo popolo, del popolo di Dio, la più nobile rappresentante della pietà biblica, che poggia sulla rivelazione storica e personale di Dio»[50].

In conclusione, la spiritualità di Maria attira l'interesse degli esegeti e teologi, che ne studiano gli elementi costitutivi. Non mancano autori che compiono una certa sintesi di tale spiritualità, attingendo ai dati biblici in un'ottica attualizzante[51].

2. Interpretazioni teologiche

Riflettendo sulla vicenda interiore della Madre di Gesù si scopre un necessario riferimento allo Spirito o al mistero pasquale. Così è avvenuto rispettivamente nella tradizione orientale e in contesto occidentale.

---

[48] *Ivi*, p. 220.

[49] *Ivi*, pp. 222-223.

[50] *Ivi*, pp. 224-225. Dal punto di vista spirituale sono da segnalare, tra tanti altri, i seguenti studi: L. Monloubou, *Une prière lucanienne type: le Magnificat*, in *La prière selon saint Luc. Recherche d'une structure*, Paris, Cerf, 1976, pp. 219-239; J. Dupont, *Le Magnificat comme discours sur Dieu*, in *Nouvelle revue théologique* 112 (1980) pp. 321-343; E. Hamel, *Le Magnificat et le renversement des situations. Réflexions théologique - bibliques*, in *Gregorianum* 60 (1979) pp. 55-84; T. F. Ossanna, *Il ruolo profetico di Maria*, Roma, Borla, 1981; *Il Magnificat progetto di vita. Analisi etico strutturale di Lc 1,46b-55*, Roma, Borla, 1984.

[51] Cfr. A. Valentini, *Esperienza cristiana con Maria. 30 riflessioni bibliche per il nostro tempo*, Roma, Edizioni monfortane, 1980; A. Blasi-L. De Candido, *Maria. I. Nella Sacra Scrittura*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione* 5 (1978) cc. 910-915; un quadro suggestivo della santità evangelica di Maria è tracciata dalla MC 56; anche Giovanni Paolo II presenta alcune caratteristiche della 'spiritualità' di Maria: adesio-

A. *Lo Spirito Santo guida dell'itinerario di Maria.*

Per l'oriente cristiano «Maria è santa, santissima, perché è piena della grazia, ricolma dello Spirito Santo»[52]. In lei lo Spirito agisce come santificatore, illuminatore, purificatore, vivificatore. Nella maternità divina si ha il migliore esempio della *sinergía* o collaborazione con lo Spirito Santo. Sotto il suo impulso Maria diviene contemplativa, il cui grado supremo — secondo Evagrio — è la «teologia» o contemplazione della Trinità e divinizzazione. Poiché l'uomo contempla Dio secondo il grado della sua purezza, anche Maria — pur essendo purissima — ha dovuto essere purificata (*katarsi*) e resa più santa nel corpo e nell'anima per poter accogliere il Figlio di Dio. Lo Spirito vivificante infine comunica a Maria la vita eterna (Assunta) e la fecondità per essere anch'essa datrice di vita. Così l'intera esistenza di Maria è sotto il segno dello Spirito che opera in lei dalla concezione alla gloria[53].

B. *Esperienza pasquale di Maria.*

Piuttosto che descrivere la vita di Maria, T. Goffi pensa di doverla interpretare come «pneumatizzata» e inserita nella prospettiva del «mistero pasquale» di Cristo:

> «La narrazione evangelica con discrezione ci ricorda questo divenire spirituale della Vergine, tratteggiato al modo di una sua partecipazione singolare al morire-risorgere di Gesù. Un privilegio assai comprensibile dato che aveva un'umanità la più naturalmente affine a quella pneumatizzata di Gesù suo figlio. Nel vangelo ci sono vari cenni sulla sofferenza pasquale della Vergine Maria: la sua iniziale separazione dal feto, essendo ormai costituitosi il bimbo Gesù (Lc 2,7); i segni di indipendenza di Gesù fanciullo che rimane per sua iniziativa presso il tempio (Lc 2,41ss); il suo allontanarsi definitivo dalla casa materna dopo il suo battesimo (Lc 3,21ss); lo svolgimento della missione apostolica di Gesù al di sopra di ogni legame affettivo umano, così da attestare che gli è madre solo chi 'fa la volontà di Dio' (Mr 3,35; Lc 11,27-28); il sentirsi essa affidata all'apostolo Giovanni da Gesù morente in croce (Gv 19,26ss).
>
> Nello stesso tempo Maria ha esperimentato la sua sofferenza come un risorgere secondo lo spirito. Essa ha in se stessa progressivamente maturato un legame con Gesù concepito come il Cristo Signore. Per la Vergine il fatto di percepirsi sempre più madre profondamente pneumatizzata, ha significato l'interiore crescente capacità di unirsi al Figlio considerato nella sua vita nuova risorta.
>
> Il vangelo ci descrive l'esperienza pasquale di Maria bene armonizzata sul divenire pasquale di Gesù stesso. Anche se ogni evangelista presenta questa esperienza spirituale pasquale di Maria sotto una propria prospettiva particolare. Così, ad esempio, Luca tratteggia Maria che va uniformandosi a Gesù in attuazione di redentore per grazia dello Spirito (Lc 1,38; 2,35; 11,28); mentre Giovanni presenta Maria che passa dal Cristo persona fisica al Cristo persona ecclesiale (Gv 19, 25ss)»[54].

L'itinerario di Maria, ritmato al morire-risorgere in Cristo, non la priva di caratteristiche spirituali sviluppate nel suo essere donna:

> «In conclusione, la Vergine ha una spiritualità che si snoda in dipendenza e in intimità con quella di Gesù. E, tuttavia, essa si caratterizza per un suo umanismo fortemente affettivo, per un suo amore profondamente femmineo, per una sua attenzione premurosa alle situazioni umane dolorose, anche se tutto viene vissuto in un candore verginale evangelico»[55].

Con il riferimento alla spiritualità di Maria, che è in armonia con la dottrina patristico-deuterovaticana della Vergine-madre «tipo della Chiesa», si attua il ricupero del modello mariano del nostro tempo. La cultura attuale impedisce di assumere Maria come esempio da imitare pedissequamente; si tratta piuttosto di «identificazione» con lei, nel senso di assunzione dei suoi comportamenti profondi integrandoli nella propria esistenza. Il paradigma mariano va valorizzato in prospettiva dinamica, lungo il cammino che si svolge nella storia e durante le fasi della vita spirituale, non come «modello statico da copiare», ma come «ispiratrice di nuove scelte e sempre nuovi inizi»[56].

---

ne assoluta e totale alla Parola di Dio, totale intimità con Gesù, dedizione (*Omelia ai partecipanti alla VII Tendopoli mariana*, 8-10-1982).

[52] T. Spidlík, *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa orientale*, in Aa.Vv., *Maria e lo Spirito Santo*, o.c., p. 107.

[53] *Ivi*, pp. 106-131. Cfr. nello stesso volume i contributi di A. Serra, *Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1,35a*, pp. 133-200; e di E. M. Toniolo, *La presenza dello Spirito Santo in Maria secondo l'antica tradizione cristiana* (sec. II-IV), pp. 201-244. Inoltre: X. Pikaza, *El Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas*, in *Ephemerides mariologicae* 28 (1978) pp. 151-168; F. F. Ramos, *El Espíritu Santo y María en los escritos joánicos, ivi*, pp. 169-190. Cfr. pure i saggi biblici o patristici di Feuillet, Cazelles, Pintard, Barré... in *Etudes mariales* 25-27 (1968-1970): *Le Saint-Esprit et Marie.*

[54] T. Goffi, *L'esperienza spirituale oggi. Le linee essenziali della spiritualità cristiana contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1984, pp. 41-42.

[55] *Ivi*, p. 46. Dello stesso autore sullo stesso argomento, cfr. *Spiritualità*, in NDM pp. 1362-1378; *Maria Vergine nella prospettiva spirituale contemporanea*, in *La Madonna* 33 (1985) 5-6, pp. 85-99.

[56] Per l'impostazione attualizzata di questo discorso, cfr. S. De Fiores, *Maria modello di vita cristiana*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, o.c., pp. 252-262.

IV. Presenza pneumatica di Maria

Al ricupero del modello mariano, riguardante la vita terrena di Maria, si aggiunge nel post-concilio una nuova percezione teologica della presenza di Maria, in ragione della sua condizione celeste, nella vita della Chiesa.

Ha attirato l'attenzione su questo tema approfondendolo nei suoi vari aspetti biblico, tradizionale, teologico, spirituale e antropologico il cappuccino Angelo Pizzarelli con la tesi *La presenza dinamica di Maria nella vita spirituale*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1983, pp. XXXIX - 540.

Altri prima di lui avevano affrontato il tema della presenza di Maria: basta ricordare le monografie di Severino Ragazzini e di Serafín Matellán[57], che ne hanno offerto una buona documentazione e alcune spiegazioni di ordine teologico-spirituale.

L'impostazione generale di queste opere, il modo di procedere nella raccolta dei testi e nella loro interpretazione, risentono naturalmente dell'atmosfera teologica nella quale sono sorte: si tratta di ermeneutiche di tipo classico, scolastico, pre-conciliare. La lacuna più grave circa il nostro argomento è che esse ignorano del tutto la presenza pneumatica di Maria conseguente al suo stato glorioso. Stranamente, tale riferimento — più che logico dopo la definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria in corpo e anima in cielo — è negletto dagli autori citati e perfino dalla maggioranza dei marialogi contemporanei.

Il contributo nuovo della tesi di A. Pizzarelli in campo marialogico consiste soprattutto nello spiegare la presenza di Maria in base alla sua condizione glorificata, in analogia con lo stato di Cristo risorto e dei corpi risuscitati. In particolare la tesi valorizza il testo fondamentale di 1 Cor 15,42-45, dando una base biblica alla sua specifica proposta ermeneutica.

L'autore compie una vasta inchiesta nella tradizione ecclesiale, scoprendo che l'espressione «praesentia Mariae» risale in Occidente a S. Ambrogio (*De Isaac et anima* VI, 53, PL 14, 547), mentre in oriente la «visitatio Mariae» è dovuta all'ambiente di S. Efrem (*Oratio ad S. Dei Genitricem*, in *Opera* III, 541). Il più cospicuo testimone della presenza di Maria resta s. Germano di Costantinopoli († ca. 733), che ne parla lungamente e in termini teologico-esperienziali:

> «Del resto, poiché ancora adesso tu passeggi corporalmente in mezzo a noi, non altrimenti che se fossi vivente, gli occhi del nostro cuore sono attirati a guardarti ogni giorno... Tu visiti tutti e vegli su tutti, o Madre di Dio... Il corpo, infatti, non è di impedimento alla potenza e alla energia del tuo spirito, il quale certo spira dove vuole essendo immateriale»[58].

Passando ad esporre le varie interpretazioni teologiche del fatto della presenza di Maria documentato dalla storia della spiritualità, A. Pizzarelli ne enumera le seguenti:

1. Presenza intellettiva

« a) *Presenza intellettiva:* secondo questa opinione, la Madonna è presente a noi come l'oggetto conosciuto nel conoscente o mediante la cosiddetta 'presenza di visione'. Immersa in Dio, ella ci vede, ci conosce, pensa a noi e con il suo sguardo ci raggiunge nell'intimo del nostro essere. È il suo pensiero di madre che in Dio ci vede e ci segue dovunque: a tale titolo ella è presente a tutti e in tutti.

2. Presenza affettiva

b) *Presenza affettiva:* secondo quest'altra opinione, la Madonna è presente in noi come l'oggetto amato nell'amante. Con il suo amore materno è vicina a ciascuno di noi e ci raggiunge nel tempo e nello spazio. Più ci si conosce e ci si ama e più la presenza è intima ed intensa.

In modo intellettivo-affettivo intende la presenza mariana R. Garrigou-Lagrange, il quale si ferma così all'esterno di essa. Se fosse come lui pensa, si avrebbe piuttosto una presenza nostra a Maria e non una presenza di Maria a noi; avremmo quindi una presenza psicologica, mentre «si tratta più che di una presenza per mezzo del pensiero e del cuore»[59].

3. Presenza operativa

c) *Presenza operativa:* è il risultato naturale di quella intellettivo-affettiva e suppone un punto di contatto più forte con la Madonna.

---

[57] S. M. Ragazzini, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla ss. Trinità*, Roma, Desclée, 1960, pp. XL-688; S. Matellán, *Presencia de María en la experiencia mística*, Madrid, Coculsa, 1962, p. 220.

[58] *Oratio in dormitionem SS. Deiparae*, PG 98, 343 e 346.

[59] E. Hamel, *Comment situer Marie dans notre vie*, in *Cahiers marials* 23 (1978) n. 114, pp. 247-256.

Se, nella visione beatifica ella ci vede, ci ama e ci accompagna dappertutto, è chiaro che non può restare inattiva, perché l'amore è essenzialmente operante e comunicativo. Secondo le varie tendenze teologiche, la presenza operativa può richiedere o una causalità morale oppure una causalità fisico-strumentale.

4. Presenza reale

d) *Presenza reale:* è proposta da S. Ragazzini, il quale percepisce l'esigenza di una presenza di Maria nell'anima non riducibile al solo influsso soprannaturale in essa perché, secondo un principio filosofico, per agire si deve in qualche modo essere presenti: «*Prius est esse quam operari*».

La Madonna, spiega il Ragazzini, è in noi non localmente in quanto si avrebbe l'ubiquità, ma mediante la nostra partecipazione alla sua pienezza di grazia e agisce dentro di noi facendo sviluppare questa vita di grazia»[60].

5. Presenza pneumatica

La tesi di A. Pizzarelli, pur ricuperando i valori delle spiegazioni precedenti, si inserisce nell'ultima corrente e le conferisce un fondamento biblico finora non valorizzato dai marialogi:

> «La mia proposta, che (...) è quella della presenza pneumatico-personale-operativa della Vergine in ragione della sua condizione glorificata, ha come punto di partenza il brano della 1 Cor 15, 1-58 dove Paolo parla della resurrezione di Cristo e dei corpi»[61].

Ne consegue, che Maria — al seguito di Cristo risorto e anticipando lo *status* dei corpi risuscitati — è sganciata dai condizionamenti del tempo e dello spazio ed è divenuta in Cristo uno «spirito che dà vita» (1 Cor 15,45):

> «La presenza mariana, come ho dimostrato, è una presenza operante, dinamica, intima a tutti i cristiani e insieme reale, viva e personale. È dinamica perché, secondo il principio della causalità fisico-strumentale, Maria che ha partecipato alla redenzione operata da Cristo coopera pure alla comunicazione dei beni spirituali che dalla redenzione scaturiscono. È attuale e personale perché Maria, essendo già glorificata, vive una dimensione diversa dalla nostra nello Spirito del Cristo risorto e come tale può esercitare 'hic et nunc' e al di là delle leggi spazio-temporali il suo compito di madre e di ancella della nostra salvezza»[62].

Questa spiegazione, che trova alcuni cenni precorritori in A. Bea, E. Neubert, A. Müller, G. Oggioni, L. Boff..., si presenta come proposta solidamente fondata, teologicamente armonizzata, spiritualmente feconda:

> «Questa presenza 'pneumatica' della Vergine è in armonia con vari fatti teologici: 1. deriva dall'*analogia fidei*, che esige l'applicazione a Maria del dogma della resurrezione della carne, conseguenza imprescindibile della resurrezione di Cristo; 2. rende ragione della maternità di Maria nell'ordine della grazia, legandola allo Spirito vivificante e alla condizione gloriosa del Cristo, datore di vita. Non è più possibile perciò fare di essa una maternità solamente di ordine affettivo cooperativo; 3. spiega meglio l'esperienza mariana dei cristiani lungo i secoli, in quanto essi parlano di una presenza di ordine personale, che non viene salvata dalle interpretazioni della causalità fisica o intenzionale; 4. apre una prospettiva più realistica circa le apparizioni mariane, che punteggiano la storia della Chiesa soprattutto nel nostro tempo. È un aspetto questo da approfondire in base alla presenza del corpo risuscitato.
>
> Infine, l'attualizzazione antropologico-culturale della presenza conduce a valorizzare il rapporto interpersonale tra Maria e noi, tra noi e lei. Il tramite non è più un'azione o attività salvifica, ma la stessa persona della Vergine glorificata»[63].

A noi sembra che l'importanza del tema della presenza gloriosa e pneumatica di Maria non possa essere teologicamente sottovalutata. Essa offre una chiave ermeneutica per comprendere l'intero fenomeno mariano della Chiesa e, prima ancora, le prerogative della maternità spirituale, della «mediazione», della regalità...

Occorre riconoscere che finora questa prospettiva è passata sotto silenzio o in sordina da quanti hanno affrontato lo studio dei titoli mariani, come quello di *Mater Ecclesiae* lanciato da Paolo VI[64]. Essa invece deve essere applicata in vari settori mariologici, come zone di

---

[60] A. Pizzarelli, *La presenza dinamica di Maria nella vita spirituale*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1983, pp. 348-351. Da questa tesi è originato il libro *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio d'interpretazione pneumatologica*, Cinisello B., Edizioni paoline, 1990, pp. 198.

[61] *Ivi*, p. 375.

[62] *Ivi*, p. 533.

[63] *Ivi*, p. 461.

[64] Cfr. per es. il numero monografico dedicato a 'Maria mater Ecclesiae' di *Ephemerides mariologicae* 32 (1982) 1-2, pp. 155-271. La condizione dell'essere spirituale e glorioso è percepita da Ildefonso De la Inmaculada, *María presente entre sus hijos*, *ivi*, 34 (1984) pp. 177-195 (non conosce la tesi di A. Pizzarelli). Il tema è rivisitato da S. De Fiores, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1989) pp. 110-144.

collaudo, verifica e occasione per un maggiore approfondimento alla luce delle scienze teologiche e umane[65].

V. Problematica della consacrazione/affidamento a Maria

Da atteggiamento spirituale comune a parecchi strati di fedeli — in virtù dell'appartenenza ad istituti di ispirazione mariana o per maturata opzione personale[66] — la «consacrazione» a Maria diventa tema teologico in occasione di date storiche da celebrare e in conseguenza del carisma mariano di Giovanni Paolo II.

La consacrazione emerge così ad ondate successive ed allargate in determinati gruppi per esigenza di riflessione, in ottica di amore critico, sulle proprie origini: è il caso, in particolare, delle Congregazioni mariane, che nel 1963 celebrano il IV centenario dalla fondazione[67], e dei monfortani, che nel 1973 commemorano la nascita del fondatore S. Luigi Maria da Montfort (1673)[68].

Poi la «consacrazione» a Maria diventa oggetto di studio a raggio nazionale: in Polonia, che il 3 maggio 1966 rinnova collettivamente l'atto di totale servitù alla Madre di Dio dopo la grande novena di preparazione (1956 -1966)[69]; e in Italia, che nel 1969, 1979 e 1984 commemora nelle Settimane mariane nazionali e a livello locale gli anniversari della sua consacrazione al Cuore immacolato di Maria avvenuta a Catania il 13 settembre 1959[70].

Infine, con l'elezione al pontificato di Giovanni Paolo II e i suoi rinnovati atti di consacrazione delle singole Chiese e nazioni, della Chiesa universale e del mondo intero (1981,1982,1984), la consacrazione/affidamento a Maria diventa tema teologico senza frontiere[71].

Nella nostra prospettiva interessa cogliere i procedimenti, le fasi e i risultati degli studi sulla consacrazione mariana a partire dal 1962, tenendo conto dei successivi climi culturali con il loro influsso nella vita ecclesiale. È chiaro che il processo di secolarizzazione ha necessariamente interessato e messo in crisi una forma di spiritualità direttamente riferita al sacro; e d'altra parte l'emergere della religione negli anni '70 ha influito per un ricupero della consacrazione; infine il rinnovamento conciliare e la tipica valenza pastorale del pontificato di Giovanni Paolo II (con la sua ostensiva testimonianza mariana e la sua preoccupazione di parlare all'uomo d'oggi) hanno inciso sulla ri-

---

[65] Uno di questi campi di applicazione potrebbe essere la teologia dell'icona, che esprime una «presenza dinamica» del prototipo. Partendo dal fatto che durante le *peregrinationes* dell'icona della Madonna di Jasna Góra, la Polonia cattolica ha professato la sua fede nella presenza di Maria in tale icona, S. C. Napiórkowski ne trova la spiegazione nella «teologia ortodossa dell'icona» assimilata dai cattolici polacchi. Diversamente dagli interventi magisteriali d'occidente, la teologia ortodossa vede l'icona come «un segno che rende presente la persona rappresentata». La coscienza nei polacchi di trovarsi in presenza non di un'immagine di Maria, ma della stessa Madre di Dio, è una sfida alla teologia occidentale — conclude l'autore, che non conosce o non applica l'interpretazione pneumatica della presenza della Vergine: S. C. Napiórkowski, *La théologie de l'icône enseignée par l'Eglise catholique en Pologne est-elle catholique ou orthodoxe?*, in *Ephemerides mariologicae* 34 (1984) pp. 41-51. Oltre alle apparizioni della Vergine, altro campo di verifica è quello della preghiera a Maria, che suppone la sua presenza: cfr. Canisius, *De Maria virgine incomparabili*, 1557, l. III, c. 9, in J. Bourassé, *Summa aurea de B.M.V.*, t. 8, cc. 1060-1067; inoltre *Marie dans la prière de l'Eglise*, in *Etudes mariales* 39 (1982) pp. 129.

[66] La consacrazione a Maria, sotto varie forme, è considerata parte essenziale del carisma di vari istituti religiosi, per esempio dei monfortani, marianisti, claretiani... Essa è in uso presso molte associazioni, come la Legione di Maria, la Milizia dell'Immacolata, l'Apostolato mondiale di Fatima, l'associazione Maria Regina dei cuori... Membri di ordini e congregazioni religiose, sacerdoti diocesani e in genere i protagonisti della spiritualità contemporanea asseriscono di aver compiuto, fin dal noviziato o seminario, l'atto di consacrazione alla Vergine. Per l'influsso del Montfort in Italia, cfr. A. Rum, *Come i monfortani hanno vissuto e irradiato il loro carisma in Italia*, in Aa.Vv., *Presenza monfortana in Italia, Atti del I Convegno intermonfortano di spiritualità*, Roma, Centro intermonfortano di documentazione, 1983, pp. 7-31; S. Epis, *'Appunti' per una storia della vera devozione in Italia, ivi*, pp. 32-85.

[67] Cfr. Aa.Vv., *Quatrième centenaire des congrégations mariales.* Documents du Congrès européen [Rome, 8-12 septembre 1963,] Roma, Stella matutina, 1963, pp. 121. Altri studi sulle Congregazioni mariane sono elencati da G. M. Besutti, *Bibliografia mariana 1958-1966*, in *Marianum* 28 (1966) n. 90, pp. 304*-306*.

[68] Il n. 86 di *Cahiers marials* 17 (1973)1, p. 64, dedicato al tema *Se consacrer... à qui? pour quoi?* invita «a riflettere sulla via tracciata da san Luigi Maria da Montfort, di cui celebriamo quest'anno il tricentenario» (p. 4). Qualche anno prima, lo studio di G. Giacometti-P. Sessa, *La novità della devozione monfortana*, in *Rivista di ascetica e mistica* 12 (1967) pp. 35-45, 148-157, 384-387, porta in esergo «Nel 250° della morte del Santo». Tale studio è stato probabilmente ispirato dal n. 52 di *Cahiers marials* 10 (1966) 2, pp. 73-170, dedicato a *De Montfort à l'Eglise d'audourd'hui.*

[69] Cfr. K. Wojtyla, *Commento teologico-pastorale all'atto compiuto a Jasna Góra il 3 maggio 1966* (in polacco), in *Ateneum Kaplanskie* 64 (1972) pp. 5-21.

[70] Cfr. gli Atti delle Settimane mariane nazionali: *Teologia e pastorale della consacrazione a Maria*, Padova, Messaggero, 1969; *Un popolo di consacrati*, in *La Madonna* 27 (1979) 3-4, pp. 1-160; *La comunità si affida a Maria, ivi*, 31 (1983) 5-6, pp. 1-216. Inoltre, il XVII convegno nazionale dei Rettori dei santuari d'Italia ha preso come tema *La consacrazione mariana: cammino spirituale della Chiesa:* cfr. *La Madonna* 30 (1982) 3-4, pp. 1-48.

[71] Cfr. A. Rivera, *Boletín bibliográfico de la consagración a la Virgen*, in *Ephemerides mariologicae* 34 (1984) pp. 125-133. Cfr. pure il numero monografico di *Estudios marianos* 51 (1986) a curadella Sociedad Mariológica Española, *La consagración a María. Teología, historia, espiritualidad*, Salamanca, Kadmos, 1986, pp. 351.

cerca di un nuovo linguaggio e di una più accurata salvaguardia e comprensione del valore tradizionale della «consacrazione» alla Vergine.

1. Fase della revisione critica

Riserve o critiche alla consacrazione a Maria sono affiorate nel nostro tempo, anche da parte di grossi teologi, come E. Schillebeekx e K. Rahner, pur ad essa sostanzialmente favorevoli[72]. L'affermarsi della secolarizzazione, con la conseguente crisi del sacro e l'accento sull'autonomia dell'uomo, rendono problematica ogni spiritualità che si richiama al sacro ed esige il dono totale e perpetuo di sé. Alle obiezioni di ordine antropologico[73] si aggiungono quelle di ordine

[72] E. Schillebeeckx, riconosce 'l'alta spiritualità' del Montfort, ma ne respinge le espressioni legate al XVII secolo: «Così, di una formula propagata da un santo, bisognerebbe avere il coraggio di conservare soltanto l'essenza abbandonando il suo contesto ormai logoro. Ciò andrebbe a tutto vantaggio della devozione che si desidera rivalorizzare. È chiaro, per esempio, che da un punto di vista culturale e religioso l'espressione 'schiavo di Maria' non ha alcuna possibilità d'essere accettata dalla mentalità contemporanea. Se una volta rispondeva a una profonda realtà religiosa oggi non è più così, e il suo uso suonerebbe falso e privo d'autenticità. Riconoscerlo non è segno d'orgoglio, anzi proprio al contrario. Nella nostra epoca, il totale abbandono nella carità non può più avvenire in un atteggiamento interiore di servilismo. Nessuno vuole più essere schiavo, nemmeno 'schiavo d'amore'. È dunque legittimo, e torna anzi a onore di san Grignon de Montfort, salvaguardare l'elemento positivo della sua alta spiritualità, pur respingendone le formule desuete che oggi ci darebbero noia» (E.-H. Schillebeeckx, *Maria madre della redenzione,* Catania, Edizioni paoline, 1965, p. 142. 1ª ed. olandese: 1954).

K. Rahner, a sua volta, mette in guardia dal pericolo della monomania: «Questa monomania, può essere il segno e l'inevitabile tributo di una certa forma di genialità santa, che ha il diritto di essere unilaterale. Si pensi a S. Luigi Grignon de Montfort, il quale desidera che tutto sia fatto e vissuto con lo sguardo più attuale possibile su Maria. Naturalmente, si può dire anche in teologia che tale motivo non esclude per se stesso la considerazione dei motivi interni alle azioni e alle opere particolari secondo il loro proprio carattere. Però a causa della limitazione della coscienza umana ciò resta vero solo in teoria. Nella pratica tale metodo condurrebbe la maggior parte delle persone all'impoverimento interiore della loro vita religiosa. Infatti non appena si sarà raffreddato il primo entusiasmo per un motivo elevato ma appreso in una specie di monomania, lo slancio sarà inferiore a quello che si ha quando ci si rimette pieni di fiducia ai molteplici e vari motivi offerti dalla vita stessa nei suoi diversi aspetti e ci si sforza di scoprirli e di viverli interiormente» (K. Rahner, *La retta intenzione,* in *Saggi di spiritualità,* Roma, Edizioni paoline, 1965, p. 172. Il testo originale risale al 1959).

[73] «A questo punto sorgono innumerevoli interrogativi a cui non possiamo sottrarci: Che senso può avere parlare di 'consacrazione' non solo in un mondo laicistico che si sente padrone di sé e della sua storia, ma anche in ambienti che vogliono

teologico circa il termine della consacrazione mariana[74]. Da varie parti si comprende che «bisogna aprirsi ad una riflessione critica sulle parole e le formule e mettere in luce il senso pieno di questo atto, tenendo conto delle correnti attuali»[75].

A muoversi in questo senso, affrontando seriamente il problema della «consacrazione» a Maria nel contesto della revisione degli statuti, sono le *Congregazioni mariane* animate dai gesuiti. Negli anni 1961 - 1963 il direttore nazionale italiano P. Vincenzo Insolera incarica due noti teologi a studiare il problema: J. Alfaro e K. Rahner. Ad essi si aggiunge J. de Finance, che aveva trattato l'argomento in un incontro di direttori delle Congregazioni mariane francesi.

Le loro risposte non coincidono perfettamente, ma apportano un contributo profondo che vale la pena sintetizzare.

A. *«Un modo eccellente di consacrarsi a Cristo»* (J. de Finance).

J. de Finance — il cui studio non risulta stampato — ribadisce l'impostazione da lui espressa precedentemente[76]. Stabilita l'idea ge-

'adorare Dio in spirito e verità' (Gv 4,24)? Se ogni atto cosciente e libero va orientato a Dio, cosa s'intende per atto di consacrazione che impegni per tutta la vita? Se, nonostante gl'innegabili condizionamenti del nostro agire, possiamo assumerci la responsabilità di una singola decisione, che valore ha coinvolgere in un istante tutto il succedersi di eventi che ci sfuggono, e presentarlo in oblazione a Dio? L'impostazione cristocentrica della vita cristiana non contrasta con l'orientamento decisamente antropologico della civiltà contemporanea, che si risente anche nella riflessione teologica, nell'evangelizzazione promotrice dell'uomo e nella stessa pietà cristiana? Una consacrazione a Dio, non esclude per ciò stesso una 'consacrazione' a Maria?» (A. Marranzini, *Consacrazione a Maria in prospettiva teologico-antropologica*, in *La Madonna* 27 (1979) 3-4, p. 55-56).

[74] «I minimalisti hanno enormi difficoltà per queste consacrazioni alla Madonna; essi si chiedono se ci si possa del tutto consacrare a uno che non sia Dio e se non sia già sufficiente la consacrazione avvenuta nel battesimo. Le consacrazioni collettive fanno poi loro particolare difficoltà, soprattutto quando riguardano popoli del tutto atei; essi si chiedono quale possa essere il significato di tali consacrazioni, dal momento che non sono sacramenti, che non hanno valore *ex opere operato*, ma soltanto sacramentali, il cui valore totale consiste nell'*opus operantis* e cioè nell'obbligazione volontaria del fedele che si consacra a Maria» (F. Holböck, *Il culto alla Madonna tra massimalismo e minimismo*, in *Digest cattolico/Rassegna di Teologia* 6 (1965) 6, p. 41).

[75] È una delle «propositions» del Capitolo generale monfortano (1969) entrata nelle nuove Costituzioni della Compagnia di Maria con la sostituzione di «réflexion critique» con «réflexion théologique profonde»: *Montfortain aujourd'hui*, Rome, 1964, p. 68, n. 40.

[76] J. De Finance, *La consécration à la Sainte Vierge*, Paris, Ed. Unions mariales, 1946; *Consécration*, in *Dictionnaire de spiritualité* II/2 (1953) cc. 1576-1583.

nerale di consacrazione nel senso di «rendere sacra una cosa o persona» trasferendola nella sfera del divino, l'autore si chiede a chi ci si può consacrare. Risponde: «A Dio solo. Dio solo ha diritto alla nostra appartenenza totale».

Ma allora come giudicare le «consacrazioni» a Maria o a Giuseppe in uso nella Chiesa? Sono espressioni metaforiche, che indicano soltanto l'omaggio a un celeste protettore?

> «Sembra - risponde - che si possa andare più lontano quando si tratta della Vergine Santa. Costituita per mezzo della maternità divina Madre di tutti gli uomini, Maria partecipa misteriosamente al ruolo vivificatore universale del Cristo. Noi dipendiamo da lei in ciò che abbiamo di più profondo: il nostro essere di grazia. Per questo è possibile in senso secondario, analogico, ma non metaforico, consacrarsi a lei»[77].

D'altra parte — aggiunge de Finance — la consacrazione a Maria non è un doppione di quella al Cristo, ma, come dice Grignion de Montfort, «un modo eccellente di consacrarsi a Cristo»[78].

B. *«Momento dell'eternità nel tempo»* (K. Rahner).

Con differente sensibilità e diversa angolatura si muove la riflessione di K. Rahner, il quale comincia a precisare che cosa sia la consacrazione in genere, ponendola al di fuori della problematica del sacro. Agli occhi del teologo, questa appare «atto di amore personale», che ha effetti salvifici in quanto diventa «momento dell'eternità nel tempo»:

> «La consacrazione [...] va immediatamente da cuore a cuore. Non consiste nell'abbracciare un mezzo che conduca all'amore, nell'intraprendere un'opera, per mezzo della quale - come nel proposito e nel voto - l'amore dovrebbe crescere e convalidarsi; ma piuttosto nel libero fluire dell'amore stesso da persona a persona, da cuore a cuore»[79].

La consacrazione non aggiunge nulla all'amore di Dio con tutto il cuore. È solo un'eco, una ripetizione maturata e meditata, una parola non effimera, ma che «*pronuncia* noi stessi, porta noi con sé, noi stessi *pronunciati* e *promessi* con la parola»[80].

Che cosa avviene con questo pronunciamento di sé? «Nella consacrazione avviene qualcosa di nuovo?»[81] — si chiede Rahner.

La sua risposta si comprende nell'analisi filosofica dell'atto libero nel suo rapporto con il passato e il futuro. L'uomo, persona spirituale, non è soltanto catena esterna di atti collegati nel tempo, dei quali il secondo deve cancellare il primo», poiché il passato viene conservato nell'esperienza acquisita[82]. Non solo, ma l'uomo libero «può anticipare il suo futuro», creando fatti definitivi, in quanto «libertà significa la capacità di potersi esprimere liberamente una volta e completamente». Quando questo avviene non lo sappiamo, poiché nella maggior parte dei casi gli atti della libertà non raggiungono la profondità dell'esistenza. Ma giunge «il momento dell'eternità nel tempo, il momento dell'eternità temporale» non solo nell'attimo della morte, ma quando con un atto di libertà e totale disponibilità raccoglieremo in una sola volta la definitiva verità e realtà della nostra vita:

> «L'ora sublime della nostra vita giungerà una volta (solo Dio ascolta chiaramente il suo rintocco): inaspettatamente ed a noi stessi nascosto, improvvisamente terremo nelle nostre mani il frutto di tutta la nostra vita; ciò che poi accadrà ancora nella nostra vita, è solamente il beato finale di una sinfonia che incanta proprio perché - e non può più essere diversamente - è come lo scrutinio finale di una votazione, il cui risultato *grosso modo* è già sicuro, come il maturare di un frutto, già tolto dall'albero»[83].

Questa totalizzazione definitiva della vita coincide con «l'atto dell'amore di Dio [...] compiuto con tutto il cuore e con tutta l'anima»: esso comprende tutto e rappresenta «il giusto momento dell'eternità nel tempo», perciò è grazia speciale concessa da Dio.

---

[77] *Consécration, a.c.*, c. 1579.

[78] *Ivi.*

[79] K. RAHNER, *La consacrazione a Maria nella congregazione mariana. Aspetti teologici e riflessi nella vita*, Roma, Stella matutina, s.d., p. 7. Questa conferenza nell'originale tedesco e in traduzione francese figura nel libro *Quatrième centenaire des congrégations mariales*, p. 57-82 (o.c. alla nota 67).

[80] *Ivi*, p. 8.

[81] *Ivi*, p. 7.

[82] «Come nella traiettoria di una palla in volo il suo luogo momentaneo può essere determinato solamente dall'insieme del tempo trascorso, come nel tono misterioso di un antico violino risuona quasi misteriosamente tutto ciò che è stato suonato su di lui dall'artista, così, ed in modo ancora più forte, ogni azione attuale dell'uomo è penetrata da tutto il suo passato, da tutta la sua conoscenza faticosamente raggiunta e sofferta, dalla profondità della sua esperienza di vita, dal travaglio della sua esistenza, dalla gioia e dal dolore di tutta la sua vita passata — benché forse presentatasi allora sotto un pre-segno del tutto diverso — e conferiscono a questo atto momentaneo il suo completo orientamento, la sua profondità e la sua risonanza» (*Ivi*, p. 9).

[83] *Ivi*, p. 16.

Ora Rahner può definire chiaramente che cosa sia la consacrazione:

> «La consacrazione [...] è il tentativo serio, meditato e concentrato, di realizzare il momento dell'eternità nel tempo, come atto d'amore!»[84].

Questa densità ed efficacia d'amore che fa della consacrazione una realtà «santa e grande», si realizza nei riguardi di Maria, una volta che si è compreso «il posto della beatissima Vergine Maria nella storia della salvezza». La «consacrazione» alla Madonna apparirà come «accettazione credente e amante della relazione oggettiva tra Maria e noi»[85]; ma essendo «un atto di fede, di speranza e di carità verso Dio stesso, in ultima analisi, quindi, — aveva osservato Rahner fin dall'inizio — è una consacrazione a Dio stesso»[86].

Poiché la maternità divina «per se stessa non involve, nel suo concetto formale, la relazione tra Maria e noi e tra noi e lei», il teologo gesuita assume come primo principio l'appartenenza di Maria alla Chiesa. Come la Chiesa è al tempo stesso «frutto e mezzo di salvezza», così Maria «è in maniera unica ricevitrice della salvezza ed in maniera unica mediatrice [...] di quella salvezza, che Dio dona in Cristo alla Chiesa per libera grazia»:

> «Maria concepisce nello spirito e nella carne, nella fede e nella verità, la parola di Dio. Ella la riceve per tutti. La riceve proprio nella dimensione dell'*economia* della salvezza, cosicché la sua funzione fa parte dell'espressione ufficiale della fede stessa [...].
>
> Il *suo* sì - a differenza del sì-di-fede di tutti gli altri uomini - entra necessariamente nella volontà assoluta di Dio per la vittoria della sua grazia in Cristo e ciò in un modo che risulta evidente nella rivelazione»[87].

In modo specifico, la consacrazione a Maria è un modo di

> «accettazione della mediazione umana all'immediatezza di Dio... L'uomo cerca il Tu finale [...]. Trova un Tu concreto, un Tu che ha trovato il suo stato definitivo in tutte le sue dimensioni»[88].

Si comprende in questa luce la definizione cui giunge Rahner:

[84] *Ivi*, p. 20.
[85] *Ivi*, p. 24.
[86] *Ivi*, p. 6.
[87] *Ivi*, p. 30.
[88] *Ivi*, p. 36.

> «La consacrazione alla Madonna è [...] il tentativo dell'assoluta ed amorosa accettazione che integra completamente la propria esistenza con l'amore incarnato di Dio nella forma specifica con cui esso realmente ci viene liberamente donato, in quell'offerta d'amore tra le stesse creature creata dalla salvezza»[89].

In quanto accettazione dell'amore di Dio nella sua forma concreta, la consacrazione è «maturità dell'amore». Essa è possibile quando si possono realizzare due condizioni:

> «Una tale consacrazione nel suo senso più pieno, realizzata esistenzialmente e non solo in concetti teorici, presuppone naturalmente che un uomo riesca veramente a realizzare, nell'amore verso una creatura già in beata comunione con Dio, l'amore verso Dio; e viceversa che riesca a dare all'amore verso Dio quella pienezza reale che gli spetta di per sé e nella quale la creatura concreta trova proprio la sua autonomia e la propria azione salvifica»[90].

La profonda riflessione di K. Rahner prescinde dalla terminologia: il teologo ne illumina il contenuto d'amore e la dimensione salvifica concludendo che «chiunque voglia essere cristiano può perciò comprendere ed accettare la consacrazione a Maria in questo senso»[91].

C. *«Professione della trascendenza divina»* (J. Alfaro)

L'analisi di J. Alfaro è terminologicamente più rigorosa e consequenziale. Ammesso il principio che la consacrazione è «una professione della trascendenza divina» (più concretamente è il «riconoscere liberamente che si è nello stato di consacrazione a Dio in Cristo» nel battesimo), bisogna trarne la conclusione che

> «una consacrazione propriamente detta non si fa se non a una Persona divina perché la consacrazione è un atto di latria, il cui termine finale può essere unicamente Iddio»[92].

Maria ha certamente una funzione singolare nell'economia della salvezza:

[89] *Ivi*, p. 35.
[90] *Ivi*, p. 36.
[91] *Ivi*, p. 39.
[92] J. Alfaro, *Il cristocentrismo della consacrazione a Maria nella congregazione mariana*, Roma, Stella matutina, 1962, p. 21.

«Il rapporto di Maria a Cristo è unico, perché soltanto lei è la madre del Verbo incarnato [...]. In Maria si è realizzata la partecipazione più alta possibile al mistero di Cristo come Verbo incarnato e Salvatore [...]. Maria è la sola persona creata che ha una funzione universale nel mistero della salvezza»[93].

Il cristiano non può pertanto esimersi da un'unione permanente con Maria, poiché «la modalità mariana modifica l'intera economia della salvezza». Il congregato, poi, porta a perfezione l'amore e la dipendenza verso Maria con una «donazione totale di sé»:

«Donazione totale, che chiamerei con la significativa espressione latina 'donatio *vialis*', non terminata a Maria, ma per Maria e con Maria a Cristo»[94].

Con questo contenuto si può parlare propriamente di «consacrazione a Maria?». Alfaro risponde con tutta onestà in modo negativo:

«Ma qui sta il punto importante: la trascendenza divina non è partecipabile dalla creatura, perciò a mio parere non si può parlare di una vera consacrazione, neppure analoga, fatta a una persona creata.

L'analogia ha il suo limite. Vi sono proprietà divine che non sono partecipate, come è proprio della trascendenza, cioè per cui Dio è Dio. *Consacrazione*, propriamente detta, è quella che si fa a Cristo perché Cristo è Persona divina. In un senso largo e piuttosto improprio (ma possibile, perché tante volte si impiegano le parole in senso largo) si può parlare di consacrazione a Maria come donazione totale di sé a lei (con esclusione di ogni legame contrario), come riconoscimento della nostra dipendenza da lei, come affermazione della sua dignità suprema fra le persone create: questi elementi giustificano che si possa parlare di *consacrazione* a Maria in un senso piuttosto largo»[95].

L'impostazione di Alfaro prevale nella Congregazione mariana, influendo sull'esclusione dei termini «consacrazione a Maria» nei nuovi Principi generali (1968), che adottano l'espressione «donazione totale a Dio in unione con Maria» (n. 8).

Questo procedimento teologico, mentre radicalizza il significato di «consacrazione» caricandolo biblicamente come riconoscimento della trascendenza, assume a punto di partenza il contesto salvifico generale per comprendere e verificare gli atteggiamenti cultuali alla luce della teologia.

---

[93] *Ivi*, pp. 16-17.

[94] *Ivi*, p. 21.

[95] *Ivi*, p. 22.

2. Fase del ricupero attualizzato

Proprio all'uso, che ha reso più generico il termine consacrazione, si richiama F. M. Franzi inaugurando l'VIII Settimana di studi mariani (Roma, 1968):

«Il termine 'consacrazione' viene usato per esprimere *rapporti sacri con Maria*, senza equivoci o ambiguità, da tutta la tradizione ascetica mariana almeno di questi ultimi tre secoli»[96].

Franzi si muove sulla linea di J. de Finance quando applica l'analogia, ma egli presta attenzione al linguaggio asserendo di dover sostituire il termine consacrazione qualora risultasse equivoco o ambiguo:

«Tuttavia in un senso analogico non si vede quale difficoltà vi sia a parlare di *consacrazione* a Maria, quando si intende appunto esprimere un rapporto sacro, cultuale in ordine a Lei. Non è che un caso dell'applicazione di un noto principio: ciò che si dice di Dio e di una creatura, non lo si dice nel medesimo senso, ma, di Dio in senso proprio, della creatura in senso analogico.

In ordine a Dio, il rapporto di culto è atto di *latria*; in ordine alla Santa Vergine, è atto di *iperdulia*.

L'applicazione di questo principio è cosa normale e non crea difficoltà, e non si vede come usandolo per il termine 'consacrazione' possa creare equivoci o ambiguità. - Se li creasse, sarebbe certamente inopportuno un tale uso»[97].

L'impostazione analogica di de Finance — Franzi guadagna terreno e viene accolta da vari autori, i quali apportano un contributo di chiarificazione e approfondimento in varie direzioni.

A. *Uso analogico di «consacrazione»*

La chiarificazione teologica procede sul binario dell'unità-distinzione. Diventa per tutti un dato acquisito che la «consacrazione» in senso stretto e secondo l'uso biblico implica un atto di *latria* (adorazione) ed è riservata a Dio. Tuttavia si può parlare di consacrazione a Maria non in senso metaforico, ma in senso proprio, anche se analogico, secondario, derivato e strumentale[98].

---

[96] F. M. Franzi, *Per un orientamento sul tema della 'consacrazione a Maria'*, in Aa.Vv., *Teologia e pastorale della consacrazione a Maria*, o.c. (alla nota 70) p. 8.

[97] *Ivi*.

[98] Cfr. G. M. Stano, *Fondamenti biblici della consacrazione a Maria*, *ivi*, pp. 14-

Partendo da un testo del Montfort, A. Bossard compie un'analisi acuta circa la possibilità di una vera consacrazione a Maria, inserita nell'unica dinamica consacratoria orientata al Cristo:

> «Nella consacrazione proposta dal Montfort si tratta di un unico movimento che ci proietta verso il Cristo [...]. Ma questo unico movimento comporta due relazioni distinte: quella che ci unisce a Maria 'mezzo perfetto' e quella che ci unisce a Cristo 'nostro fine ultimo'.
>
> Queste due relazioni distinte sono specificate dal loro termine. Se si può avere per Cristo un atteggiamento che sa di latria, di stretta adorazione, ciò evidentemente non vale per Maria, che è e rimane una 'pura creatura'. Bisogna dunque giungere alla conclusione [...] che se il dono totale e la conseguente dipendenza vissuta hanno la stessa estensione in rapporto al Cristo e in rapporto a Maria, essi differiscono tuttavia nella loro natura»[99].

Ma se il senso e il contenuto non sono uguali quando si riferisce la consacrazione a Cristo e a Maria, non si rischia di coprire con uno stesso termine due realtà diverse?

Bossard risponde richiamando la dottrina classica dell'analogia che implica uguaglianza oltre che differenza:

> «C'è analogia quando si può stabilire una certa corrispondenza tra due realtà, perché presentano somiglianze, punti in comune. La definizione perfettamente valida per l'una si applica solo imperfettamente all'altra [...]. È molto chiaro che più i punti in comune saranno consistenti e numerosi, più l'avvicinamento che comporta l'utilizzazione dello stesso termine sarà giustificato. Invece, più il legame si allenterà, più l'uso dello stesso termine rischia di divenire ambiguo e sorgente di confusione»[100].

Tutto sta a trovare il concetto o elemento comune, che permetta l'uso analogo della consacrazione in rapporto a Cristo e a Maria. Alcuni individuano tale contenuto nell'*appartenenza*, altri nel *dono totale* o nella *disponibilità radicale*[101], che nei riguardi di Maria si modula in corrispondenza alla sua funzione nella storia della salvezza. Si passa così da un procedimento di tipo filosofico al confronto con la rivelazione neotestamentaria, dove Maria appare come protoconsacrata e madre del discepolo amato. Allora si converge comunemente verso l'affermazione di P. Grelot:

> «La 'consacrazione a Maria' non può essere altro che il riconoscimento filiale della sua maternità, nella prospettiva aperta da Gv 19, 26-27»[102].

Prima di scendere in questo terreno storico-salvifico, si precisa che la «consacrazione» alla Vergine non è semplicemente «vialis» o funzionale, poiché Maria è una persona, quindi un *fine* anche se intermedio; pur essenzialmente relativa a Cristo, Maria non è strumentalizzabile:

> «Non si tratta certamente di consacrazione parallela o competitiva con quella a Dio, perché derivante da essa e finalizzata ad essa. Non è neppure identica a quella dovuta a Dio in quanto riconosce il livello creaturale di Maria. Ma non è neppure una consacrazione solo 'funzionale', che ridurrebbe Maria ad un semplice mezzo o strumento nel piano della salvezza. La teologia delle realtà terrestri ci ha insegnato che le creature non sono semplici gradini per andare a Dio, ma fini secondari da valorizzare nel loro ordine immanente voluto da Dio stesso. In particolare dobbiamo 'amare l'uomo, diciamo, non come strumento, ma come primo termine verso il termine supremo, trascendente, principio e ragione di ogni amore'[103]. Pertanto 'è consentito al nostro culto di fissarsi direttamente sulla Madonna'[104], accettando in modo vitale la sua persona e il suo ruolo. Consacrarsi a Maria equivale a riconoscere la sua partecipazione unica alla santità di Dio e all'opera santificatrice di Cristo nello Spirito, mediante un impegno vitale che include disponibilità assoluta, dono totale, servizio nell'amore, sintonia spirituale [...] in vista della realizzazione del regno di Dio [...]»[105].

15; S. De Fiores, *Riflessioni teologiche sulla consacrazione a Maria*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma, Edizioni monfortane, 1980, pp. 365-367; A. Marranzini, *Consacrazione a Maria in prospettiva teologico-antropologica*, a.c. (alla nota 73), p. 59.

[99] A. Bossard, *Se consacrer à Marie*, in *Cahiers marials* 28 (1983) n. 137, pp. 101-102.

[100] *Ivi*, p. 102.

[101] A. Bossard parla di «appartenenza e dipendenza radicale» (*ivi*, pp. 102-103); similmente A. Pompei scorge l'elemento comune «nell'accettazione volontaria di un'appartenenza» (*Fondamenti teologici della consacrazione a Maria*, in Aa.Vv., *Teologia e pastorale della consacrazione a Maria*, o.c. alla nota 70, pp. 46-47). Altri vedono il contenuto della consacrazione nel dono o «offerta totale e perenne»: S. De Fiores, *Prospettive teologiche circa la consacrazione a Maria*, in S. De Fiores-S. Epis-G. Amorth, *La consacrazione dell'Italia a Maria*, Roma, Edizioni paoline, 1983, p. 50.

[102] P. Grelot, *Marie* (Écriture sainte), in *Dictionnaire de spiritualité* 10 (1977) c. 422.

[103] Paolo VI, *Allocuzione per la sessione conclusiva del Concilio Vaticano II*, 7-12-1965.

[104] Paolo VI, *Allocuzione per l'incoronazione dell'effige della B. Vergine di Pompei*, 23-4-1965.

[105] S. De Fiores, *Prospettive teologiche...*, o.c., p. 366.

B. *Acquisizioni biblico-teologiche.*

L'approfondimento teologico conduce al confronto con la rivelazione biblica. Da esso scaturisce che

> «la realtà storico-salvifica in relazione alla quale dobbiamo definire ogni consacrazione cristiana è quella dell'Alleanza, a tal punto che alleanza e consacrazione appaiono come due termini correlativi: è nell'Alleanza e per mezzo suo che il Popolo eletto si consacra *a* Dio e viene consacrato *da* lui stesso, vedendosi costituito come Popolo esclusivamente e totalmente *suo*»[106].

Oltre ad un insieme di atteggiamenti e comportamenti derivanti dall'alleanza[107], la teologia scopre sia il primato dell'azione consacratoria di Dio (è Dio che consacra)[108], sia il giusto concetto di sacro (che non fa riferimento essenziale alla separazione)[109], sia infine la fondamentale consacrazione cristiana che è il battesimo[110].
A queste acquisizioni teologiche si aggiungono due accentuazioni importanti, non sottolineate dalla marialogia pre-conciliare: la consacrazione personale operata da Cristo a favore di tutti[111] e Maria ideale del popolo consacrato:

---

[106] Joseph de Sainte Marie, *Vivere la consacrazione a Maria oggi. Orientamenti teologici, spirituali e pastorali*, in *La Madonna* 27 (1979) 3-4, p. 80.

[107] Cfr. A. Valentini, *Consacrazione, scelta di un popolo libero*, in Aa.Vv., *Totus tuus. Attualità e significato della consacrazione a Maria*, Roma, Santuario Madonna del Divino Amore, 1978, pp. 43-58; *Affidamento-consacrazione a Dio e ruolo salvifico di Maria*, in *La Madonna* 31 (1983) 5-6, pp. 37-49.

[108] «La nostra donazione, il nostro affidamento e il nostro impegno sono essenzialmente una risposta alla chiamata e all'azione di Dio. Ovvero la nostra donazione è una consacrazione di noi stessi non soltanto perché, da parte nostra, ci dedichiamo interamente *a Dio*, riservando per lui solo la totalità del nostro essere e della nostra esistenza, ma lo è più profondamente ancora perché è una risposta alla chiamata di Dio e perché, nell'accettare la nostra risposta, Dio stesso ci fa suoi, comunicandoci la propria sacralità e santità, sicché consacrandoci *a Dio* siamo consacrati, vale a dire sacri, *da lui* stesso» (J. de Sainte Marie, *Vivere la consacrazione...*, o.c., p. 83).

[109] Si è appurato che l'aspetto primario del sacro «non è la separazione dal divino, ma il venirne positivamente a contatto» (H. Sebass). «Consacrare è dare agli esseri e alle loro finalità un senso ultimo, attualizzare nella coscienza l'appartenenza alla condizione terrestre integrale a un polo trascendente che la fonda pur essendole immanente» (J. Grand' Maison). Pertanto, «consacrazione non si riduce a riserva cultuale, ma indica soprattutto l'offerta a Dio della propria vita ed è sempre unita alla missione di annuncio e di santificazione» (S. De Fiores, *Prospettive teologiche...*, o.c., p. 368).

[110] *Ivi*, con riferimento a LG 44.

[111] Cfr. l'analisi di Gv 17,16-18 in A. Marranzini, *Consacrazione a Maria...*, a.c. alla nota 73, pp. 51-53.

> «Maria è la sintesi dell'antico popolo dell'alleanza e l'espressione più pura della sua spiritualità. Lei è davvero la 'proprietà particolare' (Es 19,5) del Signore, consacrata interamente al suo servizio.
> La Vergine non solo compendia in sé la fede dell'antica alleanza, ma è anche la prima credente del Nuovo Testamento, la prima di quel popolo messianico dal cuore nuovo e dallo spirito nuovo che camminerà nella legge del Signore (cfr. Ez 36,26-27).
> Su di lei, creatura senza peccato e piena di grazia, discende lo Spirito che plasma tutto il suo essere e la rende tempio del Dio vivente e arca dell'alleanza. Ella viene consacrata per il servizio di Dio, ma solo dopo aver dato il suo libero e generoso consenso: 'Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto' (Lc 1,38).
> Per Maria, come per Israele, la consacrazione a Dio non può essere un atto isolato, ma una scelta che orienta tutta la sua vita: 'consacrò totalmente se stessa quale ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo' (LG 56)»[112].

L'ispirarsi a Maria consacrata al Signore si accompagna all'accoglienza di lei come madre, per dono di Cristo crocifisso, secondo il prezioso testo di Gv 19, 25-27. Dagli studi esegetici recenti apprendiamo il senso pregnante dell'accoglienza di Maria da parte del discepolo:

> «Accogliere (*lambanein*) nel vocabolario giovanneo è il verbo della fede: indica un atteggiamento spirituale, 'implica una disponibilità e partecipazione del soggetto' e una disposizione interiore di apertura. Quando riguarda la persona di Gesù, come in Gv 1,12, 'è praticamente sinonimo di *pistéuein*' (credere) - dice I. de la Potterie - concludendo che 'accogliere Gesù e accogliere la sua Madre sono, in definitiva, due atteggiamenti equivalenti'[113]. Ora è risaputo che la fede giovannea non è solo accettare con assenso intellettuale le affermazioni di Gesù, ma significa 'sottoporsi a Cristo' (H. Dodd), 'dire di sì alla persona di Gesù... decisione fondamentale e totale... legame personale con lui in una crescente comprensione, confessione aperta ed amore attivo' (R. Schnackenburg), 'consegna alla sapienza di Dio' (D. Mollat)»[114].

Da questa ricerca teologico-esegetica risulta un'inversione di marcia circa il modo di concepire e presentare la 'consacrazione' a Ma-

---

[112] A. Valentini, *Consacrazione, scelta di un popolo libero*, a.c., pp. 55-56. Cfr. pure S. Cipriani, *Maria e la consacrazione del popolo di Dio*, in *La Madonna* 30 (1982) 3-4, pp. 33-42; H. Cazelles, *L'Esprit qui consacre le Christ, Marie et l'Eglise*, in *Cahiers marials* 28 (1982) 3, pp. 131-145.

[113] I. De La Potterie, *La parole de Jésus 'Voici ta Mère' et l'accueil du Disciple*, in *Marianum* 36 (1974) p. 33.

[114] S. De Fiores, *Proposte teologiche circa la consacrazione mariana*, in *La Madonna* 30 (1982) 3-4, p. 8.

ria. Si comprende che essa «si legittima solo come un aspetto, una parte o un elemento, senza dubbio valido e qualificante, della consacrazione più fondamentale con cui un cristiano si consacra a Dio per mezzo di Cristo nello Spirito»[115]. Occorre pertanto partire dall'alleanza o dal battesimo per inserire nel giusto posto e con la propria funzione il riferimento alla Madre del Signore.

La Scrittura, riservando il termine «consacrazione» al rapporto con Dio, non condanna l'uso analogico di esso nel senso di un'attribuzione parziale e limitata del suo concetto o di qualche suo elemento a una creatura santa come Maria. Non si può negare però che ci allontaniamo dal senso biblico e carichiamo di ambiguità (con l'esigenza di esplicite precisazioni e distinzioni) la parola 'consacrazione' se la riferiamo in prima istanza a Maria. Perciò si ricerca un nuovo linguaggio che tenga più rigorosamente conto dei risultati teologici. Nel ventaglio di proposte, si distingue quella che intende rifarsi al termine biblico di *accoglienza*:

> «Se dovessimo esprimere una preferenza, questa sarebbe per un'espressione biblica messa in evidenza nel nostro tempo nell'esegesi di Gv 19,27: l'*accoglienza* di Maria da parte del discepolo amato da Gesù. Accogliere Maria, con tutta la ricchezza di atteggiamenti spirituali che comporta il termine giovanneo, è una proposta realistica e semplice, che ha il vantaggio di essere biblico e quindi potenzialmente anche ecumenico. Accogliere Maria significa aprirsi a lei e alla sua missione materna, introdurla nella propria intimità spirituale dove già si è accolto Cristo e gli altri suoi doni nella fede: è un'espressione che evoca tutta la spiritualità cristiana e mariana (sebbene a diverso livello) nel Nuovo Testamento. Dal punto di vista culturale l'accoglienza dell'altro è imperativo categorico se si vuole costruire una società che sia vera comunione»[116].

C. *Problema della consacrazione collettiva.*

Un altro settore della riflessione recente è costituito dal *rapporto tra consacrazione personale* e *consacrazione comunitaria.* È risaputo che una delle obiezioni ricorrenti riguarda gli atti di consacrazione di una collettività da parte di un suo rappresentante, sia pure qualificato: come questi può includere nel suo gesto persone ignare o contrarie e perfino atei?

La giustificazione degli atti di consacrazione collettiva è riposta innanzitutto nel fatto che essi sono compiuti dai legittimi rappresentanti della comunità, cioè dai suoi capi o responsabili:

> «La consacrazione - afferma A. Bossard - viene fatta con la mediazione di persone che hanno un 'potere', una responsabilità nei confronti di coloro che essi consacrano. Questo potere, che in definitiva è conferito da Dio, deve esercitarsi al servizio di quelli che sono stati loro affidati. In sostanza, il loro gesto è il riconoscimento del fine profondo del loro servizio: condurre al Signore, 'fargli appartenere' coloro dei quali essi hanno la responsabilità. Nella misura del loro potere, essi possono dare»[117].

Nell'analisi di Joseph de sainte Marie († 1985) la consacrazione comunitaria rientra nell'ordine seguito da Dio, come un momento mediatore tra la consacrazione del capo e quella dei singoli:

> «Nell'economia dell'Alleanza, prima viene consacrato il Capo, il Mediatore: Abramo, Mosè, Cristo. Poi viene consacrata la comunità, come lo si vede nel patto sinaitico e nel giorno della Pentecoste. Finalmente, la consacrazione viene comunicata ai singoli: per mezzo del sangue e della circoncisione, in Israele; per mezzo del battesimo, nella Chiesa, affinché essi entrino liberamente, uno ad uno (Gv 10,3), nell'Alleanza che li unisce a Dio e ai propri fratelli nella persona del Mediatore. Sempre dunque, ritroviamo questi tre tempi: consacrazione del capo-mediatore; consacrazione, per mezzo suo, della comunità; consacrazione dei singoli. Soltanto con quest'ultima, l'opera dell'Alleanza è completa»[118].

Questo ordine è seguito nella consacrazione della chiesa locale o universale compiuta dai vescovi o dal papa, i quali non intendono in tal modo violentare la libertà dei singoli, ma interpellarli ad assumere la propria responsabilità personale accettando il piano di Dio:

> «I vescovi polacchi non hanno imposto l'atto chiaromontano del 3 maggio 1966 a tutti i fedeli della Chiesa. Essi hanno solo avanzato una proposta, hanno invitato e chiamato ciascuno di noi singolarmente. Allora - diciamo ancora una volta - rifletti, e non solo rifletti, ma trova in quell'atto di consacrazione il tuo posto, perché in esso c'è posto per ciascuno. Il posto che tu devi occupare con la tua vita»[119].

Una spiegazione che sfugge ad ogni sostituzionismo vede questi atti di consacrazione delle comunità come una «preghiera di interces-

---

115 S. De Fiores, *Riflessioni teologiche...*, a.c., p. 369.

116 S. De Fiores, *Prospettive teologiche...*, a.c., p. 52.

117 A. Bossard, *Consacrazione*, in *Piccolo dizionario mariano «Ecco tua Madre!»*, Edizioni monfortane, Roma 1981, p. 78.

118 J. de Sainte Marie, *Vivere la consacrazione...*, a. c., p. 94.

119 Omelia a Jasna Góra, 3-5-1978.

sione» non generica, ma finalizzata ad ottenere ciò che significa la consacrazione stessa per i membri reali e potenziali della Chiesa:

> «L'atto di consacrazione a Maria, che come ogni altra forma di preghiera è in ultima analisi rivolta a Dio, intende intercedere la grazia di vivere il proprio essenziale riferimento al Signore per la comunità dei credenti, ma anche per tutte le creature per quanto inconsapevoli od ostili a questo riferimento. Poiché la salvezza è un dono che ragionevolmente non si può rifiutare, nessuno può impedire che essa sia oggetto di una preghiera di intercessione. E nessuno può d'altronde offendersi che si preghi per lui, poiché l'intercessione rientra nei doveri derivanti dall'amore fraterno ed è sempre rispettosa della libertà personale come lo è la grazia che essa implora»[120].

Resta l'obbligo di non disattendere le istanze socio-culturali, onde togliere ogni apparenza di coercizione e ogni astrattezza o inefficacia all'atto di consacrazione:

> «Perché abbia significato la proposta di un atto collettivo occorrono pertanto determinate condizioni: legittimità concettuale e degli operatori, adeguata preparazione, accentuazione della proposta rispetto all'obbligo, convalida personale. Anche l'atto di affidamento collettivo a Maria, senza tali requisiti funzionali sarebbe dal punto di vista sociologico solo un fatto nominale e formale»[121].

3. Fase del lancio dell'affidamento a Maria

L'elezione di Giovanni Paolo II al pontificato (16-10-1978) ha iniziato una fase di rilancio della consacrazione a Maria nella forma di affidamento, sia a livello personale che collettivo. Fin dall'inizio il papa ha dichiarato la sua «fiducia totale» nella Madre di Gesù ribadendo il suo motto episcopale *Totus tuus*; poi, nel corso del suo servizio pontificio, specie durante i suoi numerosi viaggi apostolici, ha compiuto atti di offerta, consacrazione e affidamento a Maria delle varie Chiese nazioni e continenti[122]. I più importanti sono quelli del

120 S. De Fiores, *Prospettive teologiche...*, a.c., pp. 57-58.

121 G. Scarvaglieri, *Valore e significato dell'atto di consacrazione o affidamento collettivo a Maria*, in *La Madonna* 31 (1983) 5-6, p. 190-191.

122 Giovanni Paolo II ha pronunciato formule di consacrazione e affidamento come segue: 1978 Roma; 1979 Guadalupe, Jasna Góra, Knock, Washington, Marmolada, Loreto; 1980 Torino, Kinshasa, Parigi, Aparecida, Altötting; 1981 Isole Filippine, Nagasachi, Roma (S. Maria Maggiore); 1982 Kaduna, Bologna, Fatima, Luján, Saragozza; 1983 Suyapa, Port-au-Prince, Jasna Góra, Lourdes, Mariazell; 1984 Roma (P.zza S. Pietro), Mounth Hagen, Isole Salomone, Thailandia, Einsiedeln...

7 giugno e 8 dicembre 1981 (celebrazione in S. Maria Maggiore del 1550° anno dal concilio di Efeso), del 13 maggio 1982 a Fatima e del 25 marzo 1984 a Roma (in unione con l'episcopato): in tali atti Giovanni Paolo II ha affidato e consacrato il mondo a Maria, per vivere la consacrazione di Cristo per l'intera famiglia umana[123].

Circa il linguaggio espressivo di questi gesti, papa Wojtyla non si lega a formule stereotipe, ma ricorre a vari termini, che tengono conto del contesto pastorale: affidare, consacrare, dedicare, offrire, raccomandare, servire... La sua preferenza è per il binomio: *affidare - consacrare*, con sensibile primato del primo verbo. Anzi dal 7 giugno 1981 entra nei testi il neologismo 'affidamento', suscitando interesse e alcune interpretazioni teologiche, che vanno qui recensite.

A. *Tesi della distinzione.*

È rappresentata da Egidio Viganò, rettor maggiore dei salesiani, che invitando tutte le comunità salesiane a pronunciare l'atto di affidamento a Maria ausiliatrice, madre della Chiesa (14-1-1984) espone la differenza fra i termini *consacrazione* e *affidamento*:

> «Qualcuno si può chiedere quale differenza ci sia tra 'atto di consacrazione' e 'atto di affidamento'. Non si tratta solo di cambio di termini, ma di approfondimento di concetti. Per il Vaticano II la 'consacrazione' è un atto effettuato da Dio: è un dinamismo che scende dall'alto a sigillare un progetto divino assegnato a chi è chiamato: l'uomo 'viene consacrato' da Dio attraverso la Chiesa. Parlando poi dell'atto personale di risposta alla consacrazione, il Concilio preferisce dire dei consacrati che essi '*hanno offerto* totalmente la loro vita al servizio di Dio' ('mancipaverunt'), e che s'impegnano nella Chiesa con una '*donazione di sé*' ('suipsius donatio') (PC 5).
>
> [...] È bene avere chiara questa visione teologale del 'consacrare' che viene dall'alto, e del 'donarsi' od 'offrirsi' od 'affidarsi' che procede da noi. La consacrazione la realizza Iddio attraverso la Chiesa; essa è sostanzialmente quella del Battesimo, della Cresima, dell'Ordine (per chi è diacono o prete), e quella della Professione religiosa, che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale [...].
>
> Invece, l'Atto di Affidamento non crea nuovi rapporti di consacrazione, bensì rinnova, approfondisce, assicura, fa fruttificare quelli che

123 Circa l'atto di affidamento del 25 marzo 1984, cfr. gli articoli de *L'Osservatore romano* raccolti in Aa.Vv., *Vivere l'affidamento a Maria*, Roma, Logos, 1984. Reazione molto critica da parte del teologo valdese P. Ricca, *Paganesimo impuro*, in *La luce* 9-4-1984 (preceduta da nota di uguale tono di F. Giampiccoli in *La luce* 23-3-1984): rispondono da diverse prospettive L. Sartori in *Famiglia cristiana* 17-6-1984 e A. Serra, *Il 'posto' di Maria nella storia della salvezza*, in *L'osservatore romano* 18-8-1984, p. 5.

già esistono, scoprendo i loro nascosti vincoli con Maria, Sposa dello Spirito Santo e Madre della Chiesa»[124].

La tesi salesiana è per la *distinzione* dei concetti di consacrazione e di affidamento: i due termini non sono intercambiabili, perché i contenuti che esprimono non coincidono. L'uso dovrà quindi essere regolato con precisione per non cadere nell'equivoco, attribuendo al termine affidamento i contenuti di consacrazione e viceversa.

Il teologo salesiano G. Gozzelino riespone la distinzione tra i due termini, precisando l'affidamento (come movimento ascendente dell'uomo in risposta all'azione consacratoria discendente di Dio) in modo da evitare ogni rischio di inconscio pelagianesimo:

> «Appellandosi al concilio Vaticano II ed alla pratica linguistica di Giovanni Paolo II, egli spiega che la consacrazione, quando venga intesa nel senso più stretto, designa il dinamismo discendente dell'azione di Dio che solleva gli uomini alla partecipazione della Sua ricchezza, e dunque rappresenta la pro-posta (= ciò che Dio mette davanti, l'iniziativa che assume in rapporto alla salvezza od ad una particolare missione) presentata alla libertà umana. Mentre viceversa, l'affidamento designa il dinamismo ascendente dell'azione dell'uomo che si lascia prendere da Dio, ossia è la risposta (= il sì umano, reso possibile da Dio medesimo, all'offerta di Dio) che scaturisce dalla libertà umana quando accetta l'opera di Dio nella propria storia»[125].

Gozzelino indica pure il significato profondo dell'atto di affidamento a Maria, che non è solo una formula di preghiera rivolta a lei, ma la decisione di inserirci nella sua risposta a Dio, «di buttarci nelle acque possenti e vorticose della santità di Maria»:

> «Per sé l'atto è una preghiera di consegna di se stessi a Maria, incarnata in una formula che dà voce alla volontà di affidarsi a lei. La formula può esprimersi in un testo ufficiale da recitare in qualche occasione di particolare importanza, o può tradursi in parole proprie da pronunciare nel momento che ciascuno ritiene più opportuno. Ciò che davvero conta, infatti, è la volontà espressa dalla formula. L'affidamento, cioè, consiste in una serie di decisioni: eccoci al nocciolo della questione. Consiste nel proposito di immergersi il più profondamente possibile, come lasciano intendere le due parole chiave: 'affidamento' e 'Maria', nella risposta personale che la Madonna ha dato e dà all'opera di salvezza di Dio a favore dell'umanità. Di farlo, anzi, per lo scopo preciso di impregnare se stessi della vitalità straordinaria del consenso di Maria a Dio»[126].

B. *Tesi dell'identità.*

Il primo a notare il cambio di linguaggio nella preghiera composta da Giovanni Paolo II per il 7 giugno 1981, è mons. F. M. Franzi in un articolo pubblicato nello stesso anno, dove osserva che il papa «non parla di consacrazione, ma solo di *affidamento*»[127].

Franzi pensa che si tratti di una scelta intenzionale e significativa, perché il termine *affidamento* offre due particolari vantaggi: — permette di superare «una certa ambiguità» della parola *consacrazione*, che richiama «un contenuto religioso così profondo che sembra corrispondere unicamente ai rapporti che abbiamo con Dio»; — è più adatto ad esprimere «quelle forme di consacrazione che riguardano gli altri», perché rende subito con chiarezza il senso di tali atti di solidarietà e carità[128].

Anche se offre questi vantaggi, il termine *affidamento* non differisce sostanzialmente dalla parola *consacrazione*:

> «Rilevo che il S. Padre stesso usa indistintamente l'uno e l'altro termine, quasi fossero due sinonimi, senza diversità di contenuto tra le due espressioni. Pio XII, nella consacrazione del mondo a Maria, dice: *'affidiamo, raccomandiamo, consacriamo'*. Padre Domanski mi fa notare che anche negli scritti del Beato Kolbe si riscontra l'uso indistinto dei due termini: la consacrazione (in polacco: poswiecenie) e la dedizione-abbandono (in polacco: oddanie).
>
> E si comprende come sorge questa sinonimia dei termini»[129].

In pratica non abbiamo «parole adeguate» per esprimere i nostri rapporti soprannaturali con Maria. I termini che usiamo «evocano» la realtà, ma la esprimono solo «sotto un aspetto» e «da angolature diverse»:

> «Il termine *affidamento* si richiama a rapporti naturali, umani che possiamo avere con una persona ed ha un contenuto di fiducia, di abbandono, di docilità, di dipendenza, di impegno a obbedire... E tutto ciò lo possiamo intendere anche nei rapporti con Maria.

---

[124] E. Viganò, *L'affidamento a Maria*, in *Maria ausiliatrice* 4 (1983) pp. 2-3.

[125] G. Gozzelino, *Affidamento a Maria Ausiliatrice madre della Chiesa*, Torino, Centro mariano salesiano, 1984, p. 3.

[126] *Ivi*, p. 2. Cfr. pure D. Bertetto, *Consacrazione e affidamento*, in *Maria ausiliatrice* 4 (1983) 7, pp. 14-15.

[127] F. M. Franzi, *«Consacrazione» o «affidamento»?*, , in *Miles Immaculatae* 17 (1981) p. 218.

[128] *Ivi*, pp. 218-219, 224-225.

[129] *Ivi*, pp. 225-226.

Possiamo, quindi, veramente *affidarci* a Lei.

Il termine *consacrazione* ha un contenuto semantico più profondo, di valore religioso. Richiama i rapporti sacri che collegano la nostra esistenza e la nostra attività con Dio.

Nell'ambito cristiano, tale richiamo ci fa subito pensare alla condizione di 'figli di Dio' a motivo del nostro inserimento a Cristo per il mistero della Redenzione; ci richiama il Battesimo e tutta l'opera santificante - quindi consacrante - della grazia in noi.

In quest'opera Maria è presente e operante come madre.

Possiamo dunque esprimere i nostri rapporti con Lei con questo linguaggio religioso; con l'avvertenza, però, che usando il medesimo termine di 'consacrazione' per esprimere sia il nostro rapporto con Dio che quello che ci collega con Maria, dovremo spiegare con cura che tale termine, nei riguardi di Maria, lo usiamo solo in *senso analogico*»[130].

La preferenza per *affidamento* non deve pertanto lasciar cadere *consacrazione* e «nemmeno esasperare la differenza tra i due termini», poiché «in realtà si tratta [...] di un problema pastorale di linguaggio»[131].

Si inserisce decisamente in questa corrente G. Meaolo, che si pronuncia per l'identità sostanziale, pur ammettendo una «sfumatura» dei due termini:

> «Non alternativa (o consacrazione, o affidamento) e neppure unione-collegamento (e consacrazione e affidamento), ma forse piuttosto esplicitazione: Consacrazione è *Affidamento*»[132].

C. *Tesi della dimensione mistica.*

Questa interpretazione muove da un testo del Montfort[133] e conclude che l'*affidamento* è incluso nella *consacrazione*, ma «accentua una componente di amore fiducioso [...] e la disposizione a lasciarsi condurre da lei (Maria) nella vita»[134].

---

[130] *Ivi*, p. 227.

[131] *Ivi*.

[132] G. Meaolo, *Consacrazione-affidamento al Cuore Immacolato di Maria*, Sant'Omero (TE), Movimento sacerdotale mariano d'Abruzzo e Molise, (1984) p. 12.

[133] «Con questa devozione si affida tutto quanto si ha alla Vergine santa e fedele, costituendola depositaria universale di tutti i nostri beni di natura e di grazia. Alla sua fedeltà ci affidiamo, sulla sua potenza ci appoggiamo, sopra la sua misericordia e carità ci fondiamo...» (S. Luigi da Montfort, *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 173).

[134] S. De Fiores, *Sulla lunghezza d'onda di Maria. 31 attualizzazioni per vivere con Maria la consacrazione a Cristo*, Roma, Edizioni monfortane, 1983, p. 51.

Un esame più approfondito dei termini perviene a individuare nell'affidamento «l'aspetto mistico di fiducia e disponibilità di chi si vuol far condurre dallo Spirito Santo sul paradigma di Maria e tramite lei»[135]; nella consacrazione — secondo l'uso corrente — prevale invece l'aspetto di impegno totale. La differenza tra i due termini non è data dai movimenti *discendente* e *ascendente*, ma dagli aspetti di *attività* (consacrazione come dono-impegno) e *ricettività* (affidamento come sintonia fiduciosa e disponibile):

> « a. *Affidamento* significa abitualmente 'rimettersi alla fiducia, all'assistenza, alla protezione altrui, abbandonarsi fiduciosamente' (Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*). Esso include un atteggiamento di interiore fiducia, che si esprime in atto corrispondente. Per compiere un atto di affidamento è dunque necessario avere fiducia nella persona alla quale si affida o consegna qualcosa e perfino la propria vita.
>
> La Bibbia non solo conosce la fiducia in Dio, ma presenta il fare affidamento su Dio come atteggiamento fondamentale del credente. I Salmi ripetono come ritornello: 'Dio mio in te confido: non sia confuso' (25,2)...
>
> b. *Consacrazione* indica nell'uso corrente 'dedicare interamente, impegnare la propria vita a favore di altri, sacrificandosi e lottando per essi; mettere a disposizione di altri le proprie capacità di lavoro e di pensiero' (Battaglia). Consacrarsi equivale dunque impegnarsi con totale disponibilità.
>
> Nella Bibbia la consacrazione è un atto di Dio, che non solo conferma la trascendentale relazione a lui inscritta nella creatura, ma anche introduce nella vita trinitaria giustificando e santificando. È pure certo che i cristiani 'consacrati in Gesù Cristo' (1 Cor 1,2) devono rispondere al dono di Dio con l'offerta della propria vita in senso cultuale: 'Vi esorto, fratelli, per la misericordia di Dio ad offrire i vostri corpi (= le vostre persone) come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio' (Rm 12,1) »[136].

Pur con queste accentuazioni i due termini si includono a vicenda: non esiste impegno totale senza fiducia, non esiste affidamento senza dono di sé. L'uomo si affida a Dio con un abbandono attivo, cosciente, responsabile e creativo. Questo vale anche nei riguardi di Maria; l'affidamento a lei, che procede dalla fiducia nella sua persona scelta da Dio per operare maternamente a favore degli uomini, non esonera dall'impegno cristiano di adesione pratica alla volontà divina

---

[135] S. De Fiores, *Prospettive teologiche...*, a.c. alla nota 101, p. 51.

[136] S. De Fiores, *Che cos'è l'affidamento a Maria*, in *Atto di affidamento alla Madonna. Tre schemi per un triduo* (ciclostilato a cura del Collegamento mariano nazionale), Roma, Santuario Madonna del Divino Amore, 1984, p. III/1-2.

rivelata definitivamente in Gesù Cristo e nel suo vangelo di salvezza[137].

L'affidamento a Dio per mezzo di Maria svolge una funzione terapeutica in un mondo teso all'attivismo e bisognoso di ricuperare il senso del primato di Dio nella vita e nella storia. Esso rappresenta anche «un tono di fiducia» per la Chiesa e per il mondo:

> «Dal punto di vista antropologico, l'atto di affidamento a Maria rappresenta un varco verso la riconquista della 'fiducia originaria o di fondo' tanto necessaria alla società del nostro tempo. Anzi un simile atto non si spiega logicamente che dentro uno schema di apertura fondamentale alla realtà. A differenza del nichilista che arrestandosi ai disvalori dell'esistenza deve continuamente contrarre prestiti con l'essere onde ammettere un senso almeno parziale e di per sé contraddittorio, chi dice sì alla realtà totale può coerentemente esprimere tale fiducia di fondo in singoli atti particolari. In un cammino non assurdo, tutto infine ha senso. L'atto di affidamento a Maria è un'espressione della fiducia originaria senza la quale non ci è possibile né ragionare né vivere»[138].

Il discorso sulla consacrazione-affidamento rimane aperto. Questi contributi aiuteranno ad una chiarificazione dei concetti, che ha bisogno di essere accolta nel linguaggio teologico e nella spiritualità popolare. Tutto il discorso sulla spiritualità cristiana, specie nella sua dimensione mariana, non può ormai essere trascurato dalla teologia a motivo della sua incidenza nella vita della Chiesa. È sempre valida l'istanza di Suarez: saldare (con reciproco beneficio) teologia, pietà e predicazione, soprattutto nel campo mariologico tanto fecondo e insieme bisognoso di verifica[139].

---

[137] *Ivi*, p. III/2-5. Cfr. anche J. Castellano Cervera, *Affidamento e responsabilità*, in Aa.Vv., *Vivere l'affidamento a Maria*, o.c. alla nota 123, pp. 81-83.

[138] S. De Fiores, *Significato antropologico dell'atto di affidamento*, *ivi*, p. 26.

[139] Cfr. il pensiero di Suarez nel capitolo I di questo libro.

Capitolo XI

MARIA NELLA RIVALUTAZIONE DELLA PIETÀ POPOLARE

Dopo le critiche acerrime della teologia protestante[1] e la fine decretata dai sociologi e dai teologi della secolarizzazione[2], sembrava che la «religione» specie nella forma popolare non dovesse essere guardata che con disprezzo e con diffidenza. Invece, motivi sociologici e pastorali hanno portato alla ribalta negli anni '70 il tema della religione popolare[3].

In particolare si è giunti alla convinzione che religioso e secolare non sono in rapporto di evoluzione, ma dimensioni diverse della realtà.

Oggi infatti si nota un risveglio della religione o della relazione con il trascendente, testimoniato dal diffuso ritorno all'occultismo, dall'interesse per la meditazione orientale, dalla ricerca del significato globale dell'umanesimo, dalla persistenza della religione e/o pietà popolare[4].

Questa interessa come fenomeno di massa, che veicola valori come l'apertura comunitaria[5], il senso della festa[6] e anche un sentito rapporto con Maria, ricco di stimoli per la teologia, la simbologia, la

---

[1] Cfr. H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1969, p. 408 (con la critica di Barth e Brunner alla religione, pp. 29ss).

[2] Cfr. l'articolo di Baum, *La sopravvivenza del sacro*, in *Concilium* 9 (1973) 1, pp. 21-34.

[3] Cfr. *Concilium* 9 (1973) 1, pp. 1-194, dedicato a *La persistenza della religione;* H. Cox, *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare*, Brescia, Queriniana, 1974, p. 365;A. M. Greeley, *L'uomo non-secolare. La persistenza della religione*, Brescia, Queriniana, 1975, p. 350.

[4] Cfr. R. Laurentin, *La persistenza della pietà popolare*, in *Concilium* 9 (1973) 1, pp. 180-193; P. L. Peter, *Il brusio degli angeli*, Bologna, Il Mulino, 1970, pp. 164; S. De Fiores, *Spiritualità contemporanea*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, o.c., pp. 1516-1520.

[5] «Il popolo celebra le feste come un momento di più intensa vita collettiva, realizza in esso una evasione dagli interessi e dagli impegni quotidiani e tende a favorire con esse un ravvicinamento dei membri della comunità, anche nella espressione delle sue esigenze religiose. Si attenuano così o si interrompono le tensioni sociali ed economiche per lasciare il posto ad una forma di distensione e di gioia il cui valore sociale è innegabile. La società moderna avverte la necessità di queste pause che liberano dall'oppressione del bisogno e dalla nevrosi» (Episcopato Campano, *Il culto popolare e la comunità cristiana*, in *Il Regno/Documenti* 19 (1974) n. 280, p. 121).

[6] Cfr. H. Cox, *La festa dei folli*, Milano, Bompiani, 1971.

cultura. Infatti, la religione popolare si identifica con Maria, simbolo della tragedia secolare di povertà e sofferenza, che attualmente sta diventando stimolo di liberazione:

> «Questa fondamentale dimensione pasquale ci giunge attraverso la devozione alla Vergine Maria, specialmente per mezzo della meditazione e della recita dei misteri del rosario. Il popolo latino-americano si sente interpretato ed assunto in Maria»[7].

I. Una scoperta di Cox: Maria è viva nel popolo

Nessuno meglio di H. Cox ha approfondito ed esposto con puntualità questo aspetto della pietà mariana dell'America latina.

L'interesse per Maria sorge in lui come esigenza della teologia radicale che vuole andare alla radice, «ma la radice del problema è l'uomo» (K. Marx): «Essere un teologo radicale oggi deve voler dire, almeno, ascoltare il canto e il singhiozzo delle religioni dei poveri»[8].

Immergendosi nelle religioni folk e nel cattolicesimo dell'America latina, dal Rio Grande ai confini meridionali dell'Argentina, Cox ha compreso che l'atteggiamento da prendere di fronte alla religione popolare non è di soffocarla o criticarla, ma innanzitutto di sperimentarla e lasciarsi modificare dalla sua forza primordiale[9].

Cox rimane impressionato da due fatti, che descrive nel suo diario: la Messa dell'Assunta celebrata dal vescovo Mendes Arceo nella cattedrale di Cuernavaca in Messico nel 1971 e l'attenzione ad un affresco di Santa Fé, che rappresenta Cristo e la Madonna di Guadalupe insieme agli eroi nazionali, Emiliano Zapata, Camilo Torres, Che Guevara e al territoriale Quetzalcoatl, la divinità dei Toltecs[10].

La predica di Mendes Arceo è condotta con vigore e semplicità:

> «Maria è povera come le genti oppresse del Terzo Mondo. 'Assunzione' non vuol dire che essa va su, (...) ma che è ora unita a Cristo, il liberatore in mezzo a noi. Ora insieme stanno rovesciando i poteri imperiali dai troni, (...) mandando via i ricchi a mani vuote, innalzando gli oppressi, sostenendoci nella lotta contro l'oppressione e l'imperialismo. Quindi avanti nella lotta»[11].

In quasi tutti i casi la funzione della pietà mariana, secondo Cox,

> «'è quella di disinnescare la collera e di sacralizzare la passività'[12] e 'la mariologia ha spesso un ruolo tragicamente alienante e regressivo, per le donne e per gli uomini poveri: Maria come regale benefattrice, figura cosmica piena di bontà; Maria come madre vergine; Maria come colei che teneramente intercede presso chi sta più in alto... La mariologia ufficiale è una forma di seduzione, una manipolazione, calcolata, dello spirito»[13].

La predica a Città del Messico si pone in un'altra prospettiva e opera un processo di coscientizzazione e radicalizzazione politica: mostra «che le religioni degli oppressi sono diventate da espressione protesta, da protesta azione»[14].

C'è dunque un valore nascosto nella pietà mariana, che non deve essere accantonato a causa del suo abuso ufficiale:

> «Quanti lottano per la giustizia, per i poveri, non possono sputare sulle loro devozioni. Devono rendersi conto che la fede dei poveri non è *solo* oppio ma anche grido»[15].

Riprendendo le categorie marxiste che definiscono la religione non solo come «oppio delle masse», ma anche come «il gemito della creatura oppressa, l'anima di un mondo senza cuore, così com'è lo spirito di una condizione di vita priva di spiritualità» (K. Marx), Cox riconosce:

> «'Soprattutto per milioni di donne povere, Maria è la realtà religiosa più importante della loro esistenza, è il nucleo di quella energia spirituale che le sostiene nel faticoso cammino dei giorni e degli anni'[16]. Non per nulla 'Dio nella pietà popolare spagnola è quasi sempre rappresentato morto; il Cristo morto, la deposizione, la sepoltura. Maria invece è la luminosa incarnazione della vita e della carne'[17], come Regina del cielo, raffigurata senza il Figlio 'non è appena una donna, ma

---

[7] E. Pironio, *Relazione sull'America latina, presentata al Sinodo* 1974, in *Il Regno/Documenti* 19 (1974) n. 296, p. 510; cfr. pure H. Parrado, *Marie dans l'attente de l'Eglise d'Amérique latine*, in *Cahiers marials* 14 (1970), n. 75, pp. 295-306.

[8] H. Cox, *La seduzione dello spirito*, o.c., p. 186.

[9] *Ivi*, pp. 209-210.

[10] *Ivi*, pp. 191-193 e 128-129.

[11] *Ivi*, p. 192.

[12] *Ivi*, p. 76.

[13] *Ivi*, p. 199.

[14] *Ivi*, pp. 210-211.

[15] *Ivi*, p. 199.

[16] *Ivi*, p. 199.

[17] *Ivi*, p. 194.

una donna forte, anzi una donna emancipata'[18]: 'Se Dio è morto, Maria è viva e merita tutta la nostra attenzione'»[19].

L'affresco di Santa Fé, che presenta la Madonna di Guadalupe sotto le sembianze di Tonantin, la dea Toltec della fecondità, suggerisce a Cox una «diversa epistemologia religiosa»:

> «Maria ci dischiude la via di noi stessi e del nostro inconscio culturale, quella sfera della nostra psiche che giace sopita ma non spenta al di sotto della nostra intelligenza troppo sviluppata»[20].

Poiché «Maria è intreccio di fantasia, di creazione mitica, di proiezione e di tutto il resto», essa ci sottrae all'ossessiva preoccupazione per ciò che è vero e ciò che è falso: ci trasporta nell'orizzonte della simbologia e del significato. La marialogia ci offre un legame vivente con le forme religiose pre-letterarie (una volta dette 'primitive') e ci fa recuperare

> «'tutti quegli infiniti elementi della vita religiosa, repressi ma essenziali, quali la fecondità, la sessualità, il grembo, la terra, le stelle e la luna'; 'la strada perché gli uomini de-femminilizzati e completamente fallicizzati recuperino la dimensione femminile repressa è riconoscere che la Gran Madre è il simbolo della nostra dimensione'»[21].

Questa simbologia femminile, propria della religione degli oppressi, rappresenta la protesta organizzata dei poveri contro l'ideologia religiosa dominante. La storia del cristianesimo è segnata da numerosi esempi di donne che guidano movimenti di rinnovamento religioso: Giovanna d'Arco, Janne Debenton, Anne Hutchinson.

Né Gersone, né Calvino riuscirono a soffocare i seguaci di «Spirito e libertà» diretto da Marie de Valenciennes: la «Libertà armata» della Rivoluzione francese e la statua della «Libertà» con la sua torcia nel porto di New York, testimoniano l'identificazione della libertà con l'immagine della donna[22].

> «Non mi sorprende quindi - conclude Cox - il fatto che le insegne sotto le quali spesso si sono raccolti gli indiani e i *Campesinos* lungo il corso della storia rivoluzionaria del Messico siano state quelle di una donna, Nostra Signora di Guadalupe»[23].

---

[18] *Ivi*, p. 198.

[19] *Ivi*, p. 194.

[20] *Ivi*, p. 200.

[21] *Ivi*, p. 197.

[22] *Ivi*, pp. 195-196.

[23] *Ivi*, p. 254.

L'esaltante scoperta di Cox circa l'importanza della religione popolare non attutisce il suo interesse verso la tecnologia, che mantiene la priorità culturale del nostro tempo. Ciò è per lui fonte di preoccupazione, perché si potrebbe giungere ad un accantonamento del valore religioso:

> «Sono intimorito e turbato dal fatto, intuito alcuni decenni fa da Henry Adams, che la dinamo ha preso il posto della Vergine nel nostro Pantheon culturale»[24].

La funzione critica della fede sta nell'accettare e insieme relativizzare questi simboli:

> «La tradizione biblica... difende e la natura e le opere umane, quando sono intese, quali sono, come creazioni provvisorie e parziali, ma le condanna nella misura in cui ne facciamo delle sorgenti di salvezza... Il solo destino dell'uomo è quello di usare la libertà ricevuta da Dio per plasmare e realizzare il suo destino. Se rifiuta questo destino, niente lo potrà salvare, né la Vergine, né la dinamo»[25].

II. Il popolo «luogo teologico» del culto a Maria

Dal punto di vista cattolico la valutazione della religione è varia e contrastante[26].

Il giudizio è talvolta molto duro, come quando si afferma che le manifestazioni della religiosità popolare — sebbene contengano talvolta aspetti positivi — sono, nel contesto della rapida evoluzione della società, «espressione di gruppi alienati; gruppi, cioè, che vivono in modo spersonalizzato, conformistico e acritico, senza sforzarsi di cambiare la società»[27].

Qualcuno ha optato radicalmente per la morte della pietà popolare, ritenuta di natura alienante, e per la formazione di minoranze cri-

---

[24] *Ivi*, p. 287.

[25] *Ivi*, p. 329. Circa la valutazione della religiosità popolare nell'area della Riforma, cfr. H. Mottu-M. Castiglione, *Religione popolare in un'ottica protestante*, Torino, Claudiana, 1977, pp. 112.

[26] Cfr. J. M. Bonino, *La pietà popolare in America latina*, in *Concilium* 10 (1974) 6, pp. 179-190.

[27] Orientamenti e conclusioni della Settimana internazionale della Catechesi, Medellin, 1958, com. 6, n. 3 (*ivi*, p. 184).

stiane coscienti ed impegnate[28].

Generalmente si rifiuta questa linea di «élitismo» e si riconosce all'azione pastorale la possibilità di disalienare la religione popolare maturandola in una fede cosciente, attiva e trasformatrice; si tratta di «riempire di Parola» (Büntig) e di «evangelizzare il cattolicesimo popolare» (Galilea).

Le trasformazioni nei contenuti e nelle celebrazioni di alcuni santuari mostrano risultati concreti e positivi[29].

La posizione cattolica ufficiale è codificata dall'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8-12- 1975) di Paolo VI, che presenta la pietà popolare nei suoi limiti e valori[30], come «realtà così ricca e insieme così vulnerabile», ma tale da non poter essere trascurata perché se ben orientata costituisce «un vero incontro con Dio in Gesù Cristo» (EN 48).

---

[28] È l'opzione di J. L. Segundo, *Acción Pastoral Latinoamericana; Sus motivos ocultos, Buenos Aires, Búsqueda, 1972; Masas y Minorías, Buenos Aires, La Aurora, 1973.*

[29] J. M. Bonino, *La pietà popolare...*, o.c., p. 188. Per gli sforzi pastorali di Lourdes, cfr. R. Laurentin, *La persistenza della pietà popolare*, o.c., pp. 187-193.

[30] «Sia nelle regioni in cui la Chiesa è impiantata da secoli, sia là dove essa è in via di essere impiantata, si trovano presso il popolo espressioni particolari della ricerca di Dio e della fede. Per lungo tempo considerate meno pure, talvolta disprezzate, queste espressioni formano oggi un po' dappertutto l'oggetto di una riscoperta. I Vescovi ne hanno approfondito il significato, nel corso del recente Sinodo, con un realismo pastorale e uno zelo notevoli.

La religiosità popolare, si può dire, ha certamente i suoi limiti. È frequentemente aperta alla penetrazione di molte deformazioni della religione, anzi di superstizioni. Resta spesso a livello di manifestazioni cultuali senza impegnare una autentica adesione di fede. Può anche portare alla formazione di sette e mettere in pericolo la vera comunità ecclesiale.

Ma se è ben orientata, soprattutto mediante una pedagogia di evangelizzazione, è ricca di valori. Essa manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozione. A motivo di questi aspetti, Noi la chiamiamo volentieri 'pietà popolare', cioè religione del popolo, piuttosto che religiosità.

La carità pastorale deve suggerire a tutti quelli, che il Signore ha posto come capi di comunità ecclesiali, le norme di comportamento nei confronti di questa realtà, così ricca e insieme così vulnerabile. Prima di tutto, occorre esservi sensibili, saper cogliere le sue dimensioni interiori e i suoi valori innegabili, essere disposti ad aiutarla a superare i suoi rischi di deviazione. Ben orientata, questa religiosità popolare può essere sempre più, per le nostre masse popolari, un vero incontro con Dio in Gesù Cristo» (*Evangelii nuntiandi,* 48).

Tralasciando qui il dibattito sul contenuto, significato e terminologia della religiosità popolare[31], notiamo che in campo cattolico si è data una certa attenzione alla figura di Maria come è vista dal popolo, giungendo a conclusioni teologiche e operative degne di rilievo.

1. Espressioni popolari mariane

L'interesse per la Madonna si dirige innanzitutto verso l'analisi delle più appariscenti forme di devozione mariana.

Alle molte monografie sui *santuari* e *pellegrinaggi*[32] susseguono studi che raccolgono importanti *materiali mariani* — canti, poesie, riti, usanze, tradizioni — riguardanti un determinato territorio[33].

Ne risulta un quadro vario e inedito di espressioni popolari in onore di Maria: convito delle verginelle, vestiti particolari, congreghe e confraternite... Sono in genere comportamenti «altri», cioè diversi da quelli del cattolicesimo ufficiale, che A. Rossi enumera diligentemente: compiere in ginocchio il percorso dalla soglia della chiesa all'altare, percuotersi il petto, compiere tre volte il giro del santuario, camminare scalzi, strisciare la lingua sul pavimento della chiesa, toccare un lembo della veste della Madonna, strofinare oggetti sul si-

---

[31] Per la discussione circa il concetto di religione popolare, inteso come religiosità delle classi subalterne (marxisti) o come religione non prescritta (G. De Rosa) o in senso più generico di adattamento del cristianesimo a un dato gruppo etnico (latinoamericani), cfr. V. Bo, *La religiosità popolare*, Assisi, Cittadella 1979; D. Sartore, *La religiosità popolare nella problematica teologico-pastorale dell'ultimo decennio*, in *Vita monastica* n. 132 (1978) pp. 18-46; G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1978; F. Bolgiani, *La religione popolare. Problematica storico-critica*, in Aa.Vv., *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, Padova, Messaggero, 1983, pp. 11-41; D. Pizzuti-P. Giannoni, *Fede popolare*, Marietti, 1979.

[32] Cfr. G. M. Besutti, *Bibliografia mariana*, Roma, Marianum -Herder, 1980, pp. 268-351 (che raccoglie gli scritti sul culto locale secondo le varie nazioni); *Santuari e pellegrinaggi nella pietà mariana*, in *Lateranum* 48 (1982) pp. 450-504; R. Oursel, *Pellegrini nel Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1979; Aa.Vv., *Permanence et renouveau du pèlerinages*, Lyon, Chalet, 1976; B. Lambert, *Les pèlerinages et l'histoire du salut*, in *La Documentation catholique* 64 (1982) n. 1835, pp. 768-781; S. De Fiores, *I pellegrinaggi ai santuari: analisi del fenomeno e problemi pastorali*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, Roma, Edizioni monfortane 1980, pp. 193-213.

[33] A titolo esemplificativo, segnalo: S. Gemelli, *Il santuario dlela Madonna della Grotta in Bombile di Ardore (RC)*, Chiaravalle centrale, Frama Sud, 1979; V. Nadile, *Maria SS. delle grazie nella fede e nella tradizione a S. Giovanni di Gerace e in Australia. Con una raccolta di canti religiosi popolari*, ibidem, 1979; R. M. Baratta, *Montevergine. Tradizioni e canti religiosi popolari*, Montevergine, Ed. del Santuario, 1973; R. Malena, *Devozione mariana e folclore nel crotonese*, Roma, Marianum, 1981, pp. XXXIX-684 (tesi ciclostilata).

mulacro, uscire dalla chiesa camminando all'indietro, sciogliersi i capelli, portare i «cinti» (ex voto in forma di torre), accendere candele...[34].

Soprattutto gli *ex voto* hanno suscitato vivo interesse, tanto da essere riprodotti in eleganti edizioni[35].

Purtroppo la teologia stenta a impegnarsi nello studio di questi fenomeni, ritenuti espressioni di un cristianesimo «volgare» e deteriore, e ne lascia l'analisi e l'interpretazione ad antropologi, spesso di ispirazione marxista. Questi interpretano riduttivamente tali espressioni mariane come residui di riti arcaici propri della cultura della miseria con funzione compensativa e contestatrice.

Quando ci si inoltra nella preghiera mariana popolare con preparazione letteraria e teologica — come ha fatto E. Foti — si percepiscono i suoi valori e caratteri, sempre da decantare alla luce della Parola di Dio: valori di linguaggio, di invito all'impegno, di comunione, caratteri di spontaneità, apertura, corporeità, ritualità, umanità, prevalenza di richiesta di grazie e festività...[36].

Similmente fruttuosa è la ricerca sulla religione *dotta* e quella *popolare*, con speciale interesse all'iconografia mariana, raccolta sotto il titolo *Marie au buisson ardent* di R. Pannet (Paris, p. 419, 1982).

Nel vasto campo delle espressioni mariane popolari il più rimane da fare a livello locale e in sede di interpretazione e di sintesi teologica.

2. La Madonna folklorica

Superando il livello fenomenico e inoltrandosi nelle leggende, poesie e tradizioni, è possibile cogliere la figura della Madonna nella cultura popolare.

Ha avviato questo discorso — ponendosi in ottica antropologica — L. Lombardi Satriani nel suo intervento al XIII Convegno nazionale dei rettori dei santuari d'Italia (1977): la «Madonna folklorica» appare in dimensione familiare, bisognosa di apprendistato, ma anche mediatrice presso il Figlio irato, addolorata che aiuta a superare il negativo (la morte...), che sceglie i poveri perché non implicata con gli sfruttatori[37].

L'immagine popolare di Maria si precisa con l'analisi di E. Toniolo sui canti mariani popolari più diffusi, che colgono «due attributi essenziali di Maria: potenza e clemenza»[38].

Queste dimensioni sono plasticamente confermate dalle tavolette votive, che collocano la Madonna in un alone di luce, simbolo della gloria, mentre interviene a favore dei suoi devoti in pericolo[39].

Allargando la prospettiva, G. Agostino recensisce cinque intuizioni teologiche della pietà mariana popolare:

« a) Maria è colta come presenza viva;

b) come presenza materna ed incidente quale mediatrice singolare ed universale;

c) condividente la sofferenza umana;

d) perché madre, veicolo di comunione;

e) modello dell'esistenza cristiana, progetto di ciò che dovremmo essere, approdo di ciò che vorremmo essere»[40].

È chiaro che alla teologia appartiene il compito di misurare questa immagine popolare di Maria con l'*editio typica* di lei data una volta per tutte dal vangelo, aggiungendo o togliendo quanto fosse in contrasto con essa.

Compete ancora alla teologia elaborare una «marialogia popolare» che inserisca l'autentica figura della Vergine nelle radici della tradizione ecclesiale e della cultura dei vari popoli: un lavoro di fondazione biblico-patristica, di giustificazione teologica, di inculturazione e di traduzione vitale-salvifica.

---

[34] A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1971², p. 81-102.

[35] Cfr. G. M. Besutti, *Bibliografia mariana*, o.c. (alla nota 32), pp. 261-263. Tra tutti, ricordo: P. Toschi-R. Penna, *Le tavolette votive della Madonna dell'arco*, Di Mauro, Cava dei Tirreni - Napoli, 1971.

[36] E. Foti, *Preghiere popolari alla Madonna nel santuario di Dinnammare*, Roma, Marianum, 1980, pp. 205-206 (tesi ciclostilata).

[37] L. M. Lombardi Satriani, *Il canto religioso specialmente mariano nel contesto della cultura popolare*, in *La Madonna* 26 (1978) 1-2, pp. 21-31.

[38] E. M. Toniolo, *La figura di Maria nei canti popolari, ivi*, pp. 32-60.

[39] Cfr. S. De Fiores, *Lettura religiosa degli ex-voto*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, o.c., pp. 214-219.

[40] G. Agostino, *Chi è Maria per il popolo*, in *La Madonna* 32 (1984) 5-6, pp. 66-70. Altre acute osservazioni in Id., *Pietà popolare*, in NDM pp. 1111-1122.

3. «Per una devozione popolare autentica verso la Madre di Dio»

È il titolo di una lettera pastorale di F. Tortora, vescovo di Gerace-Locri, scritta nel 1981 in occasione del 1° centenario dell'incoronazione della Madonna di Polsi (edita da LDC, Torino 1981). Dopo aver collocato Maria «nell'arcano disegno della salvezza» e aver riflettuto sulla storia del santuario di Polsi, la lettera pastorale dedica la terza parte allo «sviluppo organico della vera devozione a Maria». Con analisi penetrante, essa traccia le caratteristiche del culto della Madonna nel popolo della diocesi: senso del sacro, riferimento alla Trinità, estrema vicinanza di Maria, affettuosa insistenza nella supplica, presenza di Maria nel mistero pasquale, sensibilità alla bellezza della Vergine, pellegrinaggio e celebrazione della festa. Da questa piattaforma realistica si passa ad una verifica del culto di Maria alla luce della rivelazione biblica e degli orientamenti ecclesiali:

> «È necessario pertanto insistere in una catechesi che educhi le comunità cristiane al confronto permanente con la Parola di Dio, la quale giudica le varie espressioni del pensiero e della vita dei credenti, e con i saggi ed attuali orientamenti del magistero pontificio e conciliare. L'autenticità della devozione mariana dipende in gran parte dall'accettazione di tali direttive che 'mirano a rendere più vivo e più sentito il legame che ci unisce alla Madre di Cristo e Madre nostra, nella comunione dei santi' (MC 29)»[41].

Per il vescovo Tortora la «verità» della devozione mariana è la «corrispondenza al piano divino, che trova la sua massima espressione in Gesù Cristo, *via, verità e vita* (Gv 14,6)»; per cui se la lode di Maria scaturisce dalla rivelazione (Lc 1,48), essa deve risolversi in una rinnovata fedeltà a Cristo Salvatore in tutte le sue esigenze:

> «Occorre però che il rapporto spirituale dei cristiani con Maria rispetti il piano divino in tutte le sue dimensioni e si sviluppi in armonia con esse. Noi proponiamo pertanto uno sviluppo organico del culto mariano, senza esagerazioni o minimismi, ma armonizzato con tutti gli elementi importanti della vita cristiana»[42].

In questa scia sono avanzate alcune proposte pastorali dal carattere costruttivo in vista del «rinnovamento della devozione mariana» e «dell'eliminazione di atteggiamenti devianti»: orientamento trinitario, dimensione ecclesiale, impronta biblica, prospettiva liturgica, carattere ecumenico.

Infine, come forma sintetica e popolare, è proposta «la consacrazione a Cristo per mezzo di Maria», che viene spiegata secondo la dottrina di S. Luigi Maria Grignion di Montfort:

> «Consacrarsi a Maria significa affidarle e mettere nelle sue mani la nostra consacrazione battesimale, perché ci aiuti ad esservi più coerenti ogni giorno della nostra vita»[43].

III. Linee teologico-pastorali

In conclusione, nel cattolicesimo sono maturati alcuni atteggiamenti, che sembrerebbe vano contrastare:

1. Accettare la pietà popolare

Di fronte alla pietà mariana popolare il primo atteggiamento è quello di riconoscere la sua legittimità nella Chiesa, di accoglierla con azione di grazie e di evitare ogni rigetto globale o terapia distruttiva. Ciò è frutto di un nuovo modo di percepire la realtà della religione popolare, che non è da considerare una forma di cristianesimo sottosviluppato o spurio, ma una delle tante incarnazioni storiche del cattolicesimo. Dopo secoli di utopia di un cristianesimo puro ed evangelico, che escluderebbe l'anticamera calda della religione, oggi si riconosce la «dignità» della pietà popolare e la sua legittimità. Oggi nessuno vorrebbe essere accusato di perpetrare un genocidio culturale; pertanto, si rifugge dall'idea di attentare al patrimonio di un dato popolo e si è propensi a ritenere la religione popolare quale effetto della provvidenza di Dio e insieme punto di partenza per una realistica opera di evangelizzazione.

E quando si nota nel popolo una profonda percezione della persona e del ruolo di Maria, che diventa cuore, porto, punto di convergenza della vita dei fedeli, è da ringraziare il Signore che agisce e si rivela al suo popolo, e particolarmente ai semplici e ai piccoli di questo mondo. Il popolo diventa un «luogo teologico» per una maggiore comprensione della Vergine.

---

[41] F. Tortora, *Per una devozione popolare autentica verso la Madre di Dio*, Leumann, LDC, 1981, p. 32.

[42] *Ivi*, p. 43.

[43] *Ivi*, p. 38.

2. Dare priorità alla comunione sulla tipologia

L'atteggiamento di rispetto, coinvolgimento, ascolto del popolo deve condurre a valorizzare anche le sue intuizioni su Maria. È una conseguenza del «sensus fidelium», il cui ruolo promotore di più ferma adesione alle verità appartenenti alla fede, si è manifestato nella definizione dei dogmi mariani dell'Immacolata e dell'Assunta.

Ora l'intuizione centrale del popolo circa Maria è senza dubbio quella di averla percepita nella fede come una persona viva, glorificata, dotata di potenza e bontà materna e quindi in grado di intervenire nelle vicende umane. In altri termini, il popolo ha visto in Maria il successo della redenzione, il trionfo della vita sulla morte, il valore dell'intercessione di colei che vive la pasqua eterna di Cristo.

Ne deriva una conseguenza di grande valore pratico, che nella Chiesa latino-americana viene così formulata:

> «Una pietà mariana puramente tipologica non ha valore formativo; è un'illusione di pastorale. Non basta dire: la Vergine è esempio di fedeltà alla parola, di fortezza nel dolore... perciò dobbiamo imitarla. Se non si coltiva il legame, l'amore, l'affetto sano alla persona di Maria, l'esigenza di imitazione di un prototipo è un puro imperativo categorico. Per rendere fecondo il carisma di Maria bisogna fare in modo che il legame mariano (che ha la priorità pedagogica) conduca all'atteggiamento mariano (che ha la priorità entitativa)»[44].

L'elaborazione di una «mariologia popolare» dovrebbe muovere dalla condizione escatologica di Maria nel suo influsso costitutivo del «fatto mariano» nella Chiesa, per scendere alla sua vicenda biblica e alla sua divina maternità: una mariologia originale, che ribalta il metodo dei manuali.

3. Favorire l'incontro tra pietà popolare e liturgia

Similmente perché non valorizzare le forme espressive popolari di devozione a Maria? Esse sono portatrici di valori creativi, intuitivi, significanti ed eloquenti, cui anche la liturgia dovrebbe guardare per recuperare il senso della festa, della comunità, della partecipazione cordiale.

---

[44] J. Alliende Luco, *Diez tesis sobre pastoral popular*, in Equipo Seladoc, *Religiosidad popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 122.

4. Evangelizzare la pietà mariana popolare

Soprattutto è necessario «evangelizzare» la pietà mariana popolare in modo che divenga un autentico incontro con Cristo Salvatore.

Per togliere alla pietà mariana popolare ogni tentazione di chiudersi in sé, bisogna «riempirla» della Parola di Dio, che giudica, purifica e salva. Un'accurata catechesi biblica punterà su alcuni elementi di fondamentale importanza:

A. Il piano della salvezza procedente dalla sapienza e misericordia del Padre e realizzato per mezzo del Figlio nello Spirito Santo: il continuo richiamo alla storia salvifica — sulla scia dei Padri e del Concilio Vaticano II — varrà a collocare Maria e il suo culto nel giusto contesto, dove assumono esatta proporzione e finalità.

B. Cristo, centro del piano salvifico e quindi della fede, da riconoscere come unico salvatore e mediatore, principio e termine del cristiano: e insieme esplicante questa sua mediazione con la Chiesa e con Maria. Occorre insistere sulla persona di Cristo misericordioso e sulla sua unione immediata con i fedeli, onde guidarli ad un rapporto vitale, personale, profondo, perseverante con lui sull'esempio e con la guida materna di Maria. Occorre condurre le varie espressioni popolari «al centro di ogni salda pietà, Cristo Gesù Figlio di Dio Salvatore»[45].

---

[45] È da citare l'intero brano delle consegne pastorali di Giovanni Paolo II ai responsabili dei santuari mariani: «Bisognerà curare con grande attenzione e zelo la pastorale nei santuari mariani, mediante una liturgia appropriata e viva, mediante la predicazione assidua e di salda catechesi, mediante la preoccupazione per il sacramento della penitenza e la depurazione prudente di eventuali forme di religiosità che presentino elementi meno adeguati.

Bisogna approfittare pastoralmente di queste occasioni, magari sporadiche, dell'incontro con anime che non sono sempre fedeli a tutto il programma di una vita cristiana, ma che qui vengono guidate da una visione alle volte incompleta della fede, per cercare di condurle al centro di una salda pietà, Cristo Gesù, Figlio del Dio Salvatore.

In questo modo la religiosità popolare andrà perfezionata, quando sia necessario, e la devozione mariana acquisterà il suo pieno significato in un orientamento trinitario, cristocentrico ed ecclesiale, come così a proposito insegna la esortazione *Marialis cultus* (nn. 25-27).

I sacerdoti incaricati dei santuari, coloro che guidano ad essi i pellegrini, li invito a riflettere ponderatamente sul grande bene che possono fare ai fedeli, se sapranno porre in opera un sistema di evangelizzazione appropriato.

Non sprecate alcuna occasione di predicare Cristo, di chiarire la fede del popolo, di irrobustirla, aiutandolo nella sua via verso la Trinità. Sia Maria il cammino» (*Omelia nel santuario di Zapopán*, 31-1-1979).

C. Presentare la vicenda evangelica di Maria, soprattutto i suoi atteggiamenti profondi e le sue virtù, in modo da suscitare l'imitazione di lei e unire nella considerazione la sua condizione celeste a quella terrena.

D. Richiamare l'insegnamento profetico ed evangelico circa la natura del vero culto, che è quello unito all'impegno della vita, all'esercizio della carità e della giustizia. Si ricordi la dottrina biblica circa il tempio, che è in primo luogo Cristo risorto, poi la comunità e infine ogni uomo. Questa catechesi libererà la pietà mariana popolare da ogni tendenza magica, che è passivo abbandono a forze cieche, mentre promuoverà l'atteggiamento mistico del popolo che coesiste con la creatività e l'impegno cristiano.

5. Collegare la pietà mariana al mistero pasquale e alla vita

In pratica, occorre condurre la pietà popolare al mistero pasquale nel suo momento sacramentale e nelle sue implicanze vitali. Pertanto è necessario considerare la confessione o riconciliazione come tappa importante del pellegrinaggio e della devozione, in quanto incontro con Cristo che perdona; e conservare alla S. Messa e comunione eucaristica il carattere di culmine della pietà popolare. Si realizzerà così un equilibrio tra pietà popolare e liturgia, che eviterà ogni dispersione e assolutizzazione della prima[46].

Prendere sul serio il popolo, considerandolo «luogo teologico», condurrà ad un'inversione di rotta nella teologia, nella pastorale e nella marialogia. L'impatto culturale sarà fecondo di nuova metodologia, più vitale ed efficace, e influirà profondamente anche nella presentazione di Maria, com'è avvenuto in America latina (ma di questo tratteremo nel capitolo XIII: Marialogie inculturate)

[46] Cfr. S. De Fiores, *La Madonna anima della pietà popolare per un autentico incontro con Cristo*, in *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, o.c., pp. 178-183.

Capitolo XII

MARIA NELL'ESTETICA TEOLOGICA E NELLA TEODRAMMATICA DI VON BALTHASAR

Nell'ampio raggio di una teologia tutta protesa all'approfondimento e trasmissione della rivelazione in modo consono alla mentalità attuale, ma senza cedimenti alle mode culturali, si colloca l'opera di Von Balthasar, che fa largo spazio alla Madre del Signore. La marialogia diventa in lui un campo fertile di applicazioni e verifiche di vie nuove, come l'estetica teologica e la teodrammatica.

La teologia di von Balthasar si snoda in un trittico, che comprende i seguenti momenti:

a. *l'estetica teologica* (teo-fania) come percezione della divina rivelazione nel mondo, quindi visione e incontro;

b. *la drammatica* (teo-prassi) in quanto la rivelazione di Dio non è oggetto da contemplare, ma consiste nell'agire di Dio nel mondo e sul mondo;

c. *la logica* (teo-logia) che considera la rivelazione e l'azione di Dio sotto forma di concetti e di parole.

Ci soffermeremo sulle prime due parti della teologia di von Balthasar per cogliere come egli vi articola il discorso su Maria. In *Teologica* (vol. I e II) manca il riferimento mariano.

I. Maria nell'estetica teologica

Hans Urs von Balthasar, nato a Lucerna nel 1905, è stato definito «l'uomo più colto» del nostro tempo[1]. Testimonia l'esattezza di questo giudizio l'intensa e vasta produzione letteraria del teologo: opere filosofiche[2], teologiche[3], patristiche[4], ecumeniche[5]. Circa i problemi attuali del cristianesimo, U. von Balthasar ha preso posizione prima

[1] H. De Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1968, p. 128.

[2] *Wahrheit*, Einsiedeln, 1947 (in cui presenta il bello come l'elemento più trascendentale); *Apokalypse der deutschen Seele*, Salzburg, Pustet, 3 v., 1937-1939 (il pensiero tedesco da Kant a Heidegger).

[3] Cfr. la raccolta di saggi teologici in tre volumi: *Verbum caro, Sponsa Verbi, Spiritus creator*, tradotti in italiano dalla Morcelliana, Brescia, 1968, 1969, 1972.

in senso progressista e riformista, poi in senso piuttosto tradizionalista e conservatore; infatti, mentre in *Abbattere i bastioni* (1952) provoca la Chiesa ad uscire dal ghetto ed abbattere le mura artificiali che la separano dal mondo[6], nelle operette post-conciliari *Chi è il cristiano?* e *Cordula*[7] egli denuncia l'ambiguità e i rischi della quadruplice tendenza biblica, liturgica, ecumenica e secolare, attaccando con toni ironici e polemici la demitizzazione, il cristianesimo anonimo e l'infatuazione di un vangelo senza la croce. Nessuna flessione si nota invece in U. von Balthasar circa la «forma mariana» della Chiesa, poiché in tutto l'arco del suo itinerario teologico «la Vergine Maria nel mistero della Chiesa, prototipo e consumazione anticipata della Chiesa, è uno dei temi preferiti della sua contemplazione»[8].

Prima di passare all'esposizione del pensiero di U. von Balthasar su Maria, è necessario inquadrarne le intuizioni partendo dalla prospettiva originale della sua teologia, presentata nell'opera basilare: «*Herrlichkeit*»[9].

Come dice espressamente il sottotitolo di quest'opera: «un'estetica teologica», l'autore si propone di interpretare sistematicamente la Rivelazione servendosi di una categoria trascurata dalla teologia moderna, cioè della «bellezza», oggetto dell'estetica.

> «Estetica teologica vuol dire contemplare Dio, non in quanto comunica la verità, o in quanto è bontà verso l'uomo e lo benefica, ma in quanto egli s'avvicina all'uomo per manifestare se stesso nell'eterno splendore del suo amore trinitario. Ecco perché questa estetica teologica porta il titolo di *Herrlichkeit* (ossia: Gloria)»[10].

Parecchie ragioni spingono U. von Balthasar ad elaborare una nuova interpretazione del messaggio cristiano mediante la categoria del bello[11]:

A. Innanzitutto, l'interpretazione estetica non mortifica né menoma la Rivelazione, come fanno invece le interpretazioni cosmologica ed antropologica. Mentre in queste la Rivelazione viene misurata sul metro del mondo e dell'uomo, nell'intuizione estetica essa viene colta senza riduzione e in tutta la sua complessità.

B. Inoltre, senza l'esperienza estetica nessuna conoscenza autentica è possibile. Se mancano le prerogative del bello, lo *splendor* e la *voluptas*, la conoscenza della verità rimane utilitaristica e il rapporto col bene si ferma al livello edonistico. Solo nella figura luminosa del bello l'essere diviene visibile e appetibile. Questo vale anche per la Rivelazione.

C. Nell'intuizione estetica si incontra l'altro come altro, disinteressatamente. Essa è quindi molto adatta a salvaguardare la trascendenza della Rivelazione.

D. Infine, il messaggio cristiano è essenzialmente messaggio d'amore, il quale è inseparabile dalla bellezza. L'oggetto amato appare sempre stupendo, meraviglioso, tanto più se si tratta del *Logos* divino, che si manifesta come amore, *agape* e in quanto tale, come gloria, splendore.

Nell'elaborazione del suo sistema, l'autore non manca di fare esplicito riferimento a Maria e alla sua funzione prototipica ecclesiale, facendo «misurare l'importanza della mariologia in un'estetica teologica»[12]. La trattazione su Maria viene inserita nel duplice compito dell'estetica teologica: la percezione estetica della Rivelazione, come scoperta di Dio che si rivela (evidenza soggettiva), e la manifestazione della gloria di Dio nella figura (evidenza oggettiva).

---

[4] U. von Balthasar esamina e traduce gli scritti di Gregorio Nisseno, Origene e Massimo il Confessore; su quest'ultimo scrisse il libro *Kosmische Liturgie*, Frieburg, Herder, 1941.

[5] Cfr. Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, Hegner, 1951, in cui mostra come il cristocentrismo cattolico si incontri con la teologia evangelica. Anche nelle monografie su Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione, U. von Balthasar scorge la possibilità di un contatto con il protestantesimo.

[6] Traduzione italiana presso Borla, Torino, 1966.

[7] *Chi è il cristiano? Meditazioni teologiche*, Brescia, Queriniana, 1969 (sesta edizione); *Cordula ovverosia il caso serio*, Brescia, Queriniana, 1968.

[8] H. De Lubac, *Un testimonio di Cristo*, in *Humanitas* 20 (1965) 9, p. 582; nella stessa rivista K. Rahner afferma che U. von Balthasar «non appartiene al novero di quei teologi che cadono in imbarazzo quando, con la Chiesa, devono parlare di Maria SS.» (*ivi*, p. 883). Circa il pensiero mariano di von Balthasar, cfr. E. Bauer, *Maria und Heilsgescheen im theologischen Denken Hans Urs von Balthasar*, Salzburg 1982, pp. 144; A. Peelman, *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar*, in *Science et Esprit* 30 (1978) 3, pp. 279-294.

[9] *Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik.* I: *Schau der Gestalt;* II: *Fächer der Stile;* III: *Im Raum der Metaphysik;* III, 2/1: *Theologie-Alter Bund;* III, 2/2: *Theologie-Neuer Bund* (Einsiedeln, Johannes, 1961, 1962, 1965, 1967, 1969). Traduzione italiana presso Jaca Book in 5 volumi.

[10] H. Vorgrimler, *Hans Urs von Balthasar*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. IV, Roma, Città Nuova, 1972, p. 142.

[11] Attingo queste ragioni da B. Mondin, *I grandi teologi del secolo XX*, 1. *I teologi cattolici*, Torino, Borla, 1969, pp. 280-282.

[12] H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révelation*, I: *Apparition*, Paris, Aubier, 1965, p. 476.

1. Esperienza archetipa di Maria

L'atto di fede presuppone un'esperienza iniziale di conoscenza immediata e sensibile, nella quale i sensi sono entrati in funzione: Dio si esprime e comunica con gli uomini attraverso il toccare, udire vedere (1 Gv 1, 1-3). Oltre a questa esperienza archetipa degli apostoli, fondamento della fede della Chiesa (Ef 2,20), esiste una continuità più misteriosa e profonda, la continuità tra l'esperienza mariana, corporale e insieme spirituale, e l'esperienza materna della Chiesa[13].

> «All'incrocio di tutte le strade che vanno dall'Antico al Nuovo Testamento, c'è l'esperienza mariana di Dio, così ricca e nascosta che appena si può descrivere. Ma essa è così importante da apparire sempre come lo sfondo di tutto ciò che si offre visibilmente. In essa, Sion passa nella Chiesa, la Parola nella carne, la testa nel corpo. Essa è il luogo della fecondità sovrabbondante»[14].

La caratteristica originale dell'esperienza di Maria è che si tratta di un'esperienza materna «risalente alla profondità del corpo, del seno»[15]: essa comincia

> «con il toccare cieco, con la sensazione corporale di una presenza, *(aisthêsis parousías tinos)* (Gregorio di Nissa, Diadoco) - il toccare è il senso fondamentale infallibile - per svilupparsi unicamente all'interno di lei stessa, prima di dilatarsi con la nascita in esperienza di visione e di audizione»[16].

Questa esperienza mariana si distingue da quella degli apostoli, perché più profonda e transtorica; essa è necessaria alla Chiesa perché dia una risposta totale e coinvolgente:

> «Quando *l'immagine* della donna scompare dalla realtà teologica, hanno la meglio una concettualità e una tecnica astratte maschili e senza immagine. Ma allora la fede si vede scacciata dal mondo e rigettata nel campo del paradosso e dell'assurdo»[17].

---

[13] *Ivi*, pp. 260-261, 356-357.

[14] *Ivi*, p. 286.

[15] *Ivi*, p. 288.

[16] *Ivi*, p. 286.

[17] *Ivi*, p. 357. L'autore ritorna altrove sullo stesso pensiero: «Allorché il mistero della marianità della Chiesa viene oscurato o sacrificato, il cristianesimo diventa inevitabilmente unisessuale (omosessuale), cioè pan-maschile. ... Queste trovate tipicamente maschili e astratte non predominano forse perché la femminilità profonda, la marianità della Chiesa è andata smarrita?... Senza la mariologia il cristianesimo minaccia di disumanizzarsi inavvertitamente. La Chiesa diventa funzionalistica, senz'anima, una fabbrica febbrile incapace di sosta, dispersa in rumorosi progetti. E poiché in questo mondo dominato da uomini succedono in continuazione nuove ideologie che si soppiantano a vicenda, tutto diventa polemico, critico, aspro, piatto e infine noioso, mentre la gente si allontana in massa da una Chiesa di questo genere» (*Punti fermi*, Milano, Rusconi, 1972, pp. 127, 128-129, 130-131).

Lontana dall'astrazione, l'esperienza di Dio compiuta da Maria ha una funzione cristologica ed ecclesiologica. Essa rimette in questione la coscienza chiusa in se stessa, perché l'io materno si apre necessariamente al Verbo di Dio, che porta in sé; ma poiché è un'esperienza di fede fondamentale in un contesto di solidarietà, essa contiene in germe e in qualche modo fisicamente i cristiani con la loro fede[18].

L'idea di Maria «seno e prototipo della Chiesa», che rappresenta «la stessa fecondità della Chiesa, la sua forma interiore»[19] è il *leitmotiv* di ogni opera di U. von Balthasar. La risposta di fede di Maria è prototipica, perché include e genera la fede della Chiesa. Indubbiamente

> «è Cristo che mediante la sua passione crea la Chiesa, non Maria. Tuttavia essa ha partecipato come strumento a questa creazione in virtù dell'universalità e dell'illimitatezza del suo sì, che il Figlio può usare come mezzo plastico all'infinito, per ricavarne nuovi credenti e rigenerati»[20].

Ne consegue che «la Chiesa, quanto più è propriamente Chiesa tanto più è immacolata, cristiforme, mariana»[21]. Infatti alla domanda che cosa sia la Chiesa occorre rispondere:

> «Essa è l'unione di coloro i quali, riuniti e costituiti dal 'sì' pronunciato da Maria..., sono disposti ad accettare con prontezza la volontà salvifica di Dio nei confronti propri e nei confronti di tutti i fratelli»[22].

La spiritualità «mariana» è fattore di unità nella Chiesa, in quanto in essa devono convergere tutte le altre spiritualità particolari: è la spiritualità ecclesiale prima di ogni differenziazione[23]. Il «sì» di Maria

---

[18] *La gloire et la croix*, o.c., pp. 287 e 289.

[19] *Abbattere i bastioni*, o.c., p. 51.

[20] *Sponsa Verbi*, Brescia, Morcelliana, 1969, p. 162.

[21] *Ivi*, p. 175.

[22] *Rechenschatf*, 1965, Einsiedeln, Johannes Verlag, p. 17.

[23] *Verbum Caro*, Brescia, Morcelliana, 1968, pp. 231 e 239.

«è fondamento ed essenza della Chiesa neotestamentaria. Chi si unisce in modo vivente a questo sì è membro vivo del popolo di Dio, e quanto più ampiamente lo può dire, tanto più diviene ecclesiale»[24].

Questo «principio mariano» è il criterio di valore per stabilire la santità della Chiesa:

«Se, concludendo, ci si volesse chiedere quale gerarchia nelle forme di vita si debba stabilire affinché l'essenza della Chiesa appaia in piena luce per tutti, si dovrebbe porre al vertice lo 'stato' di coloro che nel popolo di Dio hanno ricevuto in dono ed hanno scelto l'obbedienza di fede, la povertà e la feconda 'sterilità' mariana come loro forma caratteristica, poi il popolo di Dio nella sua totalità, ed infine i suoi servi ufficiali»[25].

2. Maria splendore della Chiesa

Al contrario della teologia razionalista, l'estetica teologica vuole percepire la figura concretamente senza cedere alla riduzione dei procedimenti logici. Nella «conversione all'immagine» risplende l'idea in modo visibile e plausibile[26] e se ne intuisce il significato come in un'opera d'arte.

Ora nella Vergine Maria si ha un'immagine o figura di intenso valore estetico. «Opera d'arte» di Dio, l'essenza di Maria è come un materiale malleabile a disposizione dell'agire divino[27]:

«Si deve vedere nella vita di Maria il prototipo di ciò che l'*Ars Dei* può fare d'una argilla umana che non vi si oppone»[28].

Sulla linea di Fichte e di Hegel, U. von Balthasar sottolinea l'esteticità della figura di Maria anche sul piano naturale:

«L'immagine di Maria è inattaccabile; per gli stessi increduli essa ha il valore di una bellezza intangibile, anche quando la si comprende non come un'immagine di fede, ma solo come un simbolo augusto e di una portata semplicemente umana»[29].

---

[24] *Chi è il cristiano?*, o.c., p. 71.
[25] *Ivi*, p. 133.
[26] *La gloire et la croix*, o.c., pp. 474-475.
[27] *Ivi*, p. 30.
[28] *Ivi*, p. 477.
[29] *Ivi*, p. 478.

Nella sfera cristiana il significato della figura di Maria sta nella Rivelazione della Chiesa cristiforme. La Chiesa indubbiamente è una realtà complessa che non può essere rivelata in modo esauriente da Maria: essa trova degli archetipi in Pietro, quanto alla sua funzione gerarchica[30], ma anche in Rahab, come simbolo della sua situazione di «casta meretrix»[31]. Tuttavia la particolare posizione di Maria

«può per lo meno avviare verso la risposta integrale, dato che è l'infinita disponibilità del suo atteggiamento di fede (...) che rende Maria il senso ideale (morale) e reale (fisico) della Chiesa»[32].

Quando si voglia escludere dalla Chiesa l'immagine di compromesso, che la oscura fino a renderla irriconoscibile, allora bisogna ricorrere a Maria, che rivela «la suprema bellezza, quella della Sposa-Chiesa del Nuovo Testamento»[33]:

«Il Signore non vuole che la sua Chiesa gli stia di fronte come un unico fallimento palese, ma come una sposa gloriosa e degna di sé. Qui interviene necessariamente nella Chiesa il principio mariano»[34].

Perciò è necessario che i cristiani abbiano dinanzi agli occhi l'immagine interiore di Maria, se vogliono essere Chiesa santa e cristiforme, capace di far risplendere nel mondo l'opera di Dio:

«Nella misura in cui la Chiesa è mariana, essa è una figura pura, immediatamente decifrabile e comprensibile. Nella misura in cui l'uomo fosse mariano (...) il cristianesimo sarebbe ugualmente in lui decifrabile e comprensibile»[35].

Maria rivela il mistero della «cooperazione» della creatura con Dio, facendone risaltare la differenza di livello:

«L'*ecce ancilla Domini* di Maria indica bene piuttosto la distanza tra il Signore e la sua serva, distanza che si esprime in tutto ciò che il Signore comanda e la serva obbedisce»[36].

Tale obbedienza, che caratterizza l'esistenza cristiana, è il contrario della passività; essa implica attenzione costante e impegno di tutte le forze:

---

[30] *Sponsa Verbi*, o.c., pp. 153-162 (Pietro, Maria).
[31] *Ivi*, pp. 189-283 (Casta meretrix).
[32] *Ivi*, p. 163.
[33] *Verbum Caro*, o.c., p. 72.
[34] *Sponsa Verbi*, o.c., p. 157.
[35] *La gloire et la croix*, o.c., p. 476.
[36] *Ivi*, p. 476.

«Questa attesa vigilante, questa disponibilità attiva, è la creta umida, nella quale soltanto può imprimersi la figura di Cristo»[37].

Partecipando alla kénosi del Cristo, la luce che risplende in Maria è inserita in una condizione di abbassamento e di oscurità:

«Ella è sprovvista di opere miracolose visibili, di fenomeni mistici: gli uomini non la riconoscono né la respingono. Più ancora di suo Figlio, Maria è immersa nel chiaroscuro della grazia e della fede. La sua glorificazione è postuma»[38].

Anche in questo chiaroscuro Maria resta una «figura di rivelazione», non un'allegoria, ma un «simbolo reale della Chiesa corporale e spirituale, conformata al Verbo»[39]. La forza educatrice proveniente dalla sua contemplazione non è trascurabile:

«Maggiorenne e maturo è colui che mediante l'educazione della Chiesa, è riuscito ad affrancarsi dall'egoismo palese e coperto ed è entrato a compiere insieme l'atto dell'ubbidienza - in ogni situazione -proprio del corpo verso il capo, o della 'piccola ancella' verso il Signore e Sposo»[40].

La via estetica indicata da U. von Balthasar alla teologia costituisce una valida prospettiva per interpretare la rivelazione e in essa la figura della Vergine Maria. Non si può accusare la costruzione teologica del teologo svizzero di accademismo; infatti in essa non solo si accede ad una visione delle realtà divine nello splendore della loro forma, ma si rimane coinvolti nel significato della figura contemplata realizzando la salvezza.

Solzenicyn nel discorso per il premio Nobel cita la frase di Dostoevskij: «La bellezza salverà il mondo» e la spiega nel senso che «ogni autentico capolavoro ha una forza di convinzione assoluta irresistibile e finisce per soggiogare i cuori ribelli»[41]. Egli aggiunge che l'arte e la letteratura hanno il privilegio di scuotere le coscienze assopite e di suscitare l'interesse per il martirio e la gloria in persone irrigidite nel benessere e dall'orecchio duro: «Gli artisti posseggono la chiave di questo miracolo»[42].

---

[37] *Ivi*, p. 477.

[38] *Ivi*, pp. 477-478.

[39] *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Desclée de B., 1970, p. 312.

[40] *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1970, p. 98.

[41] *Un discorso mai pronunziato per il premio Nobel*, in A. Martin, *Solzenicyn il credente. Lettere, discorsi, testimonianze*, Bari, Ed. paoline, 1974, pp. 94-95.

[42] *Ivi*, p. 103.

L'estetica teologica, non solo dovrebbe interpretare la rivelazione sul piano della percezione e nel fascino della bellezza, ma guadagnerebbe una più larga udienza e una più profonda incidenza se raggingesse essa stessa il livello dell'arte. Per questo essa non dovrebbe disdegnare il linguaggio simbolico: anche da questa prospettiva si aprirebbe un nuovo varco per la valorizzazione di Maria nel mistero cristiano[43]. In questo senso si è mossa la Società tedesca di studi mariani, partendo dalla coscienza della necessità della dimensione simbolica della teologia, in modo che l'*ortopoetica* completi l'*ortodossia* e l'*ortoprassi*[44].

A questo punto si inserisce l'indicazione di Paolo VI circa la *«via pulchritudinis»* da percorrere per scoprire il mistero di Maria:

«Al riguardo si possono seguire due vie. La *via della verità*, anzitutto, cioè della speculazione biblico-storico-teologica, che concerne l'esatta collocazione di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa: è la via dei dotti, quella che voi seguite, necessaria certamente, di cui si avvantaggia la dottrina mariologica. Ma vi è anche, oltre a questa, una via accessibile a tutti anche alle anime semplici: è la *via della bellezza*, alla quale ci conduce, alla fine, la dottrina misteriosa, meravigliosa e stupenda che forma il tema del congresso mariano: Maria e lo Spirito Santo. Infatti, Maria è la creatura *'tota pulchra'* è lo *'speculum sine macula'*; è l'ideale supremo di perfezione che in ogni tempo gli artisti hanno cercato di riprodurre nelle loro opere; è *'la Donna vestita di sole'* (Ap 12,1), nella quale i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale»[45].

In queste parole non si percepisce l'eco di von Balthasar, ma piuttosto un'intuizione montiniana maturata forse alla luce della filosofia scolastica; esse comunque avanzano un triplice problema:

«Quello *metodologico* concernente la ricerca nel campo mariano; quello *contenutistico*, che ha il compito di appurare il senso della bellezza di Maria; quello *cibernetico* in vista di una comunicazione artistica del messaggio mariano»[46].

---

[43] Cfr. A. Müller, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, in *Mysterium salutis*, III/2, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 496-500, dove tratta del «Pensiero simbolico e mariologia».

[44] Cfr. *Marianische Studien* 5 (1970), *Mythos und Glaube*, Essen, Driewer, p. 130.

[45] Paolo VI, *Allocuzione ai partecipanti al VII congresso mariologico internazionale (Roma)*, 16-5-1975.

[46] S. De Fiores, *Le 'vie' della conoscenza di Maria: panoramica generale*, in Aa.Vv., *Come conoscere Maria*, Roma, Centro di cultura mariana 'Mater Ecclesiae', 1984, p. 17.

Sono ancora pochi i saggi circa la *via pulchritudinis*[47]; interessanti le pagine che il documento *Fate quello che vi dirà* dedica alla «Via della bellezza» (nn. 63-71), perché ne precisa il significato come *via di impegno ascetico*[48], *via aderente alla Parola*[49], *via filiale*[50].

II. Maria nella teodrammatica

Dopo aver dedicato 5 volumi all'*estetica teologica*, von Balthasar tratta della *teodrammatica* in 3 volumi[51]: anche in essa riserva un notevole spazio a Maria, poiché l'uomo non è spettatore, ma coattore nel dramma di Dio. Senza voler proporre «una mariologia completa», il teologo svizzero tocca molti punti della dottrina su Maria in una visuale ampia, dove convengono bibbia, patristica, storia della teologia, riflessione sistematica.

1. Maria persona teologica del teodramma

Assumendo la categoria del dramma teatrale come precomprensione e punto di partenza, von Balthasar vede l'agire di Dio come «salvezza realizzata, riconciliazione del mondo in Cristo con Dio (2 Cor 5,19) per una iniziativa di amore che si dona soltanto»[52]. Pertanto gli uomini potranno diventare attori del teodramma solo se inseriti in Cristo e in risposta ad una vocazione:

> «Nello spazio drammatico che Cristo ha aperto, soggetti spirituali creati possono diventare personaggi teologici, coagonisti nel teodramma. Essi non possono entrare in questa scena di arbitrio proprio e possono meno ancora, una volta entrati, scegliersi da sé il loro ruolo teologico».[53].

Proprio queste due condizioni si realizzano in Maria, che per una vocazione al di là della sua attesa è trasferita nello spazio drammatico di Cristo:

> «La sorpresa insperata dell'evento è non soltanto la regola che non ammette eccezioni, ma questa regola viene molto spesso sottolineata dal fatto paradossale che proprio l'essere apparentemente più inadatto, colui a cui nessuno avrebbe pensato (e lui meno di tutti), che forse già perseguiva piani del tutto opposti, diventa oggetto della chiamata.
>
> Inadatte sono le donne sterili a concepire e partorire i figli della promessa o i profeti: Sara, Anna, Elisabetta; ancora più inadatta è la Vergine Maria a portare al mondo il 'Figlio dell'Altissimo' (...) La *bat qol* (voce dal cielo), che introduce Maria nella sua vocazione e missione, le dice qualcosa di assolutamente nuovo...»[54].

A. *Elezione di Maria*

Il trasferimento di Maria nel teodramma comporta un duplice effetto: raggiungere la propria vera identità personale e aprirsi alla di-

---

[47] Cfr. P. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma, Edizioni paoline, 1981²; D. M. Turoldo, *Laudario alla Vergine. Via pulchritudinis*, Bologna, Edizioni dehoniane, 1980; D. M. Turoldo-S. De Fiores, *Bellezza*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, Roma, Edizioni paoline, 1985, pp. 222-231; A. Gouhier, *L'approche de Marie selon la Via pulchritudinis et la Via veritatis*, in *Etudes mariales* 32-33 (1975-1976) pp. 70-80.

[48] «Anzitutto è necessario fugare ogni perplessità sulla natura della *via pulchritudinis*: essa non consiste in un esercizio intellettuale e non è un cammino riservato agli spiriti raffinati.

La 'via della bellezza' è via di severo impegno ascetico: *Filocalìa*, cioè 'amore alla bellezza', s'intitola significativamente uno dei libri di ascesi più diffusi nell'Oriente cristiano.

La scoperta e la fruizione della bellezza suppongono la vittoria in noi, conseguita spesso faticosamente, della verità sulla menzogna, della bontà sulla cattiveria, dell'amore sull'odio; implicano il superamento delle divisioni e delle lacerazioni perché nel nostro intimo si faccia unità e armonia.

La bellezza è splendore della bontà e della verità. Perciò Maria è bella: è *bella* allorché con cuore umile (*bonitas*) e con parola vera (*veritas*) accoglie la volontà di Dio e si lascia possedere dallo Spirito di pace...» (n. 66).

[49] «Bisogna poi rilevare che la 'via della bellezza', restando aderente alla Parola, consente di integrare in un'unica visione armonica la figura evangelica di Maria con gli enunciati della fede che a lei si riferiscono. Come Paolo discerne in Gesù, «nato da donna, nato sotto la legge» (Gal 4,4), l'Uomo nuovo (cfr.1 Cor 15,45) e il Signore della gloria (cfr.1 Cor 2,8), così la Chiesa ha intuito in Maria di Nazareth, donna umile, la Donna nuova preparata da Dio per Cristo e per l'umanità. In Maria la 'donna reale' e la 'donna ideale' coincidono. Sorretto dalla fede, il credente contempla attuati in Maria i suoi più alti ideali religiosi e umani...» (n. 67).

[50] «La 'via della bellezza' è, infine, una 'via filiale': i figli infatti, per consuetudine di vita e per disposizione di amore, scoprono nella propria madre tratti di profonda bellezza, che ad altri restano nascosti. Perciò, poiché con Gesù, 'primogenito tra molti fratelli' (Rm 8,29), chiamiamo Maria 'madre' - sia pure su un diverso piano di realtà -, ci sembra di poter fare nostre le parole che il b. Amedeo di Losanna (+1159) pone sulle labbra del Figlio in lode della Madre: «*Tu sei bella*, o madre mia, *e in te non v'è macchia alcuna*» (Ct 4,7)...» (n. 71).

[51] H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. 1: *Introduzione al dramma*; vol. 2: vol. 3: *Le persone del dramma*, Milano, Jaca Book, 1980-1983.

[52] *Teodrammatica*, vol. 1, p. 22.

[53] *Teodrammatica*, vol. 3 (d'ora in poi ci riferiremo sempre a questo volume), p. 250.

[54] *Ivi*, p. 250.

mensione comunitaria. L'elezione rende Maria persona teologica e deprivatizzata:

> «Un soggetto spirituale umano, diventando persona per una chiamata e missione inconfondibile, viene al tempo stesso deprivatizzato, socializzato e trasformato in uno spazio e sostrato di comunità»[55].

Per Maria si tratta più precisamente di una «pre-elezione», come concretizzazione e completamento di quella della Chiesa, in cui si inserisce la vocazione del singolo. La Vergine diventa così «l'archetipo di tutte le persone teologiche» — afferma l'autore in parziale polemica con K. Barth:

> «Karl Barth nella sua teoria sull'elezione ha sostenuto in appoggio ai suggerimenti di A. Ritschl una netta preordinazione dell'elezione della Chiesa (comunità) anteriore a quella del singolo. In tal modo la comunità diventa in qualche modo la madre dei credenti. Quest'opinione (in sé non falsa) viene nella visuale cattolica completata nel senso che il luogo di questa comunità viene occupato al tempo stesso personalmente, nella forma più concreta dalla Madre di Gesù, la quale nella sua missione è in tal modo anche madre dei suoi fratelli, del suo 'corpo mistico' (...). Ciò che in Barth appare come 'pre-elezione' della Chiesa (con la sua speciale certezza di salvezza) viene cattolicamente integrato con la 'pre-elezione' della Madre di Gesù (e con la sua speciale certezza di salvezza), che in tal modo diviene l'archetipo di tutte le persone teologiche elette nella storia della salvezza, le quali sono a un tempo e a loro volta fondatrici in se stesse di comunità. Esse hanno tutte secondariamente parte alla pro-esistenza, all'essere-per-gli-altri di Gesù Cristo, secondariamente nel senso che questa proprietà aderisce loro solo sulla base del suo *'pro (omnibus)'* primario ed unico»[56].

B. *Nella costellazione cristologica*

La possibilità di una pro-esistenza, più incisiva di quella delle persone veterotestamentarie, deriva a Maria dal fatto di trovarsi «all'interno di uno spazio impregnato dalla reale (psichico-pneumatica e inoltre trinitaria) Persona di Cristo». In altre parole, Maria appartiene in modo unico e precedente tutti gli altri, alla «costellazione cristologica»:

> «In prima linea c'è da ricordare quella che abbiamo chiamato la 'costellazione cristologica'. ...Questi quattro personaggi teologici [...Pietro, Paolo, Giovanni e Giacomo], che sono le vere 'colonne' della Chiesa (Gal 2,9; cfr. Ap 3,12), sono preceduti da un'altra persona e più fondamentale (...), nella quale si raccoglie tutta la fede d'Israele che viene da Abramo a ricevere l'ultima definitiva promessa, e dalla quale è portato alla luce Gesù Cristo con la sua missione universale: sua Madre Maria. Questa missione personale, che sta alla sorgente dell'universalità intraecclesiale, è unica e assolutamente speciale ed abbraccia tutte le indicate missioni ecclesiali»[57].

Questa missione di Maria, mentre rappresenta uno «spazio aperto per altre ulteriori figure, contemporanee e future», è fortemente teodrammatica proprio perché la Vergine fa parte della «costellazione» di Cristo. Ella — come tutti — è impegnata a rendere «il proprio io sempre più limpidamente isomorfo con la missione da Dio affidata e donata»[58].

C. *Una risposta al femminile*

Poiché l'essere umano è costituito dalla polarità uomo-donna, è chiaro che «se la Parola di Dio è davvero diventata uomo, questo aspetto fondamentale non può rimanere escluso dalla sfera del teodramma o neutrale a suo riguardo»[59]. Già in se stessa la creatura, rispetto a Dio, non può essere che secondaria, corrispondente, «femminile»; la donna accentua questo carattere in quanto ella è «risposta», «controparola» e «controsguardo». La sua stessa fecondità non è primaria — afferma von Balthasar — «bensì di risposta, costruita in modo da poter accogliere la per sé vana fecondità dell'uomo e portarla a compimento e da essere così la 'gloria' dell'uomo (1 Cor 11,7)»[60].

Maria, come donna, è inserita nell'incarnazione si direbbe in modo necessario, mediante la sua maternità nei riguardi del Figlio di Dio:

> «La Parola di Dio può entrare realmente nella serie generazionale dell'umanità solo mediante concezione, gravidanza e parto di una donna. In tal modo si inverte il rapporto adamitico, come Paolo annota: 'Come la prima donna deriva dall'uomo, così (ora) c'è di nuovo l'uomo mediante la donna' (1 Cor 11,12). (...) Se la madre in questione è la

[55] *Ivi*, pp. 252-253.
[56] *Ivi*, pp. 253-254.
[57] *Ivi*, p. 259.
[58] *Ivi*, p. 251.
[59] *Ivi*, p. 263.
[60] *Ivi*, pp. 265-266.

madre di un bambino umano che è personalmente Dio, allora essa sarà da chiamare con diritto Theotokos, Genitrice di Dio»[61].

Questa priorità di Maria in ordine alla nascita umana di Cristo, si riflette in rapporto alla Chiesa e alla sua maternità verso i credenti, che «ha sempre per presupposto che Maria ha concepito e partorito al mondo il Messia»[62]. Pertanto anche la mariologia, pur essendo intrecciata con l'ecclesiologia, «deve pretendere a una priorità in quanto essa tratta della madre del Redentore senza di cui non ci sarebbe né una Chiesa strutturata, né in genere una grazia divina»[63].

2. Prolegomeni alla marialogia

Introducendo alla trattazione su Maria, von Balthasar costata (e combatte) la tendenza dei mariologi a ridurre in un principio fermo tutto quanto si può dire della Vergine, dimenticando che ella è donna, cioè un «processo mobile» e non riducibile a nessuna univocità:

> «Ciò significa per la mariologia, che i tentativi recenti a trovarle ad ogni costo un 'principio fondamentale' da cui si possano dedurre tutti gli altri suoi aspetti principali devono fallire»[64].

A. *Il principio fondamentale*

Passando in breve disamina la serie di primi principi proposti dai teologi, l'autore non li trova soddisfacenti: la maternità nuziale (Scheeben) è ambivalente, la maternità divina (sostenuta da molti) oscurerebbe il ruolo della donna, Maria archetipo della Chiesa (Semmelroth, Müller) avvia la marialogia a «dissolversi un po' troppo in una ecclesiologia globale»[65].

Von Balthasar, dal canto suo, è dell'avviso che un primo principio dovrebbe badare innanzitutto alla storicità di Maria come donna. Ne consegue una marialogia «narrativa»:

> «Se si vuole parlare in genere di un 'principio' (cosa legittima se si intende con questo la riflessione attenta, a un tempo, al drammatico ruolo di Maria), si dovrà rendere conto dell'intima storicità della donna che ha bisogno di un'estensione nel tempo per diventare da sposa che concepisce una madre che genera ed educa.
>
> Perciò una mariologia concreta non può fare a meno di una parte puramente narrativa in cui gli episodi della sua vita raccontati dal Vangelo vengano illuminati quanto al loro contenuto teologico e riferiti concentricamente verso il nucleo della sua missione»[66].

Il primo principio dovrebbe inoltre puntare al mistero centrale, «quello della *libertà* di Maria, la quale evidentemente ha una sua unica irripetibile forma rispetto a ogni altra persona umana»[67]. In realtà, se storicamente il ruolo di Maria è stato proiettato sullo sfondo cristologico (Nicea) o in quello ecclesiologico in quanto tipo della Chiesa (Giustino, Ireneo), la prima intuizione vede in lei una creatura libera che accoglie la proposta di Dio:

> «Tuttavia ella ha fin dal principio anche come 'persona teologica' il suo posto particolare sia davanti a Cristo che alla Chiesa, così che occorse solo una ulteriore riflessione su questo posto per derivare tutte le altre intuizioni mariologiche successive»[68].

B. *Le oscillazioni storiche*

Dopo aver individuato un punto basilare della marialogia, von Balthasar non si nasconde la difficoltà esistente per chi voglia articolare l'*intima vicinanza* (tra madre e figlio) e l'*infinita distanza* (tra creatura e creatore) tra Maria e Cristo. La storia della marialogia è la storia di un'oscillazione tra la lode e l'oblio di Maria:

> «Si capisce di qui il su e giù storico delle stagioni mariologiche: a un'onda di attributi, titoli, onoranze esaltanti segue quasi di necessità una controonda pareggiante, che però può anche arenarsi in un oblio teologicamente indegno»[69].

Tale oscillazione si spiega con una triplice ulteriore oscillazione, che il teologo individua e descrive come segue:

> «È anzitutto l'oscillazione del femminino come tale; essendo la donna plasmata in ordine all'uomo, ma nell'identità di rango della

[61] *Ivi*, p. 269.
[62] *Ivi*, p. 271.
[63] *Ivi*, p. 270.
[64] *Ivi*, pp. 272-273.
[65] *Ivi*, p. 273.
[66] *Ivi*, pp. 273-274.
[67] *Ivi*, p. 278.
[68] *Ivi*, p. 275. L'autore riferisce al proposito un testo di S. Tommaso: «Non enim invite tantum beneficium praestari debebat» (S.T., *De Veritate*, q. 12, a. 10, ad 6): Dio non poteva violentare la sua creatura libera (p. 276).
[69] *Ivi*, p. 276.

stessa natura umana, questa irriducibile duplicità non è nota all'uomo alla stessa maniera; contrasta ogni riduzione.

In secondo luogo c'è l'oscillazione specificamente mariana tra la 'bassezza della serva' e il 'mi chiameranno beata tutte le generazioni'; la beatificazione (come 'regina') rischia di dimenticare la bassezza (...) ed essa rischia di dimenticarla soprattutto qui nel senso che in Maria la bassezza non è l'abisso della peccaminosità neppure originaria, ma quella del nulla creaturale davanti a Dio.

C'è infine l'oscillazione così ardua da definire che vige tra gli eoni: l'appartenenza simultanea alla zona supra e infralapsarica, e all'interno della seconda inoltre la simultanea appartenenza alla zona veterotestamentaria ('carne e sangue') e neotestamentario-escatologica ('adombrata dallo Spirito'). Qui in particolare si svilupperà la discussione circa l'essenza, il senso e la dimensione della verginità mariana»[70].

A questo punto, von Balthasar traccia una specie di diagramma della marialogia distinguendo tre epoche, nelle quali si passa da un'immagine ecclesiotipica di Maria (patristica) ad un emergere di lei sulla Chiesa come madre dei credenti e sposa del Signore (medioevo) che giunge ad una «cristotipia isolata», dalla quale libera il Vaticano II facendo di Maria «l'immagine archetipa e teletipa» (iniziale e finale) della Chiesa:

> «Ciò che durante la patristica (a) è rimasto per lo più implicito, la maternità di Maria non solo rispetto a Cristo ma anche ai credenti, perciò anche un rapporto nuziale verso Cristo, diviene nel medioevo esplicito (b), ma questa estrapolazione di Maria conduce a tali disturbi dell'equilibrio che essa nel Vaticano II (c) viene di nuovo ricelata nell'ecclesiologia, pur nella conservazione delle intuizioni essenziali frattanto acquisite»[71].

L'opera del Concilio resta «una pietra miliare che non sarà d'ora in poi facile scardinare»; ma le questioni da esso lasciate aperte «premono affinché si pensi a una nuova e più profonda impostazione (...) e si affrontino anche i problemi che fanno entrare in scena Maria con un suo ruolo drammatico nel teodramma»[72]. Von Balthasar offre un contributo in tal senso quando inquadra l'esistenza di Maria nell'ampio arco del tempo salvifico.

[70] *Ivi*, pp. 276-277.
[71] *Ivi*, p. 279.
[72] *Ivi*, p. 295.

3. Marialogia: la drammatica persona di Maria

La collocazione abituale di Maria in un determinato tempo non è soddisfacente, perché la sua vicenda è più ampia e problematica, tanto che essa può situarsi solo in Cristo o in una Chiesa davvero fedele:

> «Maria è persona drammatica prima di tutto mediante la sua esistenza tra tutti gli *status* della natura umana, non soltanto tra appartenenza al Vecchio Patto, al tempo di Cristo e a quello della Chiesa, ma più in là tra un'esistenza paradisiaca (supralapsarica) e un'esistenza nella caduta, ma inoltre escatologicamente tra quest'ultima e la pienezza definitiva. Così ella sembra essere in nessun posto di casa tranne che nel suo Figlio che porta e supera queste stesse tensioni, o alla fine in una chiesa che le dovrebbe almeno reggere ma per lo più non vuole»[73].

Conseguentemente, von Balthasar articola la collocazione di Maria in una triplice tensione, che va dal paradiso terrestre al tempo della salvezza e infine all'escatologia:

A. *Tra paradiso terrestre e caduta*

Questa prima collocazione pone Maria nella tensione tra la sua reale appartenenza all'umanità e la sua santità:

> «Maria deve - questo fu il problema emergente per primo - come vera madre del Salvatore appartenere veramente al genere umano bisognoso di salvezza, e deve tuttavia, per poter essere questa madre, essere del tutto santa, 'immacolata'»[74].

In realtà parecchi padri non hanno esitato ad ammettere dei difetti in Maria - in quanto vera creatura umana - pur essendo convinti della sua santità. Essi hanno parlato dell'esigenza di una «catarsi» in lei. Ciò non toglie che Maria sia immacolata, cioè in misura somma obbligata a Cristo[75].

B. *Tra antico e nuovo Patto*

La seconda tensione dell'esistenza di Maria deriva dal fatto che ella partecipa a due tempi della salvezza:

[73] *Ivi*, p. 295.
[74] *Ivi*, pp. 295-296.
[75] *Ivi*, pp. 296-299.

«Come madre carnale ella si trova nella diretta continuità con le generazioni che arrivano da Adamo attraverso Abramo, mentre come madre verginale, diventata gravida in forza del sì allo Spirito che l'ha adombrata, ella stabilisce una rottura e un nuovo inizio»[76].

Questa tensione tra i due Testamenti diventa drammatica mediante il matrimonio con Giuseppe e si esplica drasticamente nei 5 episodi, spesso urtanti, di rifiuto da parte di Gesù:

«Il dodicenne rompe con la stirpe in maniera così dura che i genitori non capiscono; le parole di ripulsa alla madre a Cana (Gv 2,4) non consentono interpretazioni edulcorate, il rifiuto di riceverla quando ella lo va a trovare e il riferimento agli uditori come a 'fratelli, sorelle e madri' di Gesù (Mt 12,50) devono aver colpito il suo cuore come una spada, la beatitudine rivolta al seno materno viene di nuovo rigirata sui credenti (Lc 11,27s.), l'atto del sottrarsi a lei (anche se avvolto di molti misteri) nelle parole: 'Donna, ecco tuo figlio' (Gv 19, 26) sigilla la lunga serie dei distanziamenti»[77].

Von Balthasar spiega come in questi episodi Maria serve a Gesù come «oggetto dimostrativo» della necessaria trascendenza della carne e del sangue per ereditare il regno di Dio. D'altra parte i distanziamenti non sono assoluti, ma spesso costituiscono dei differimenti o celano un ricupero:

«Naturalmente c'è talvolta in questi casi una segreta intesa con la madre: così per es. chiaramente a Cana, dove ella viene poi esaudita, ma il rimando alla croce come all'ora comune del Figlio e della Madre indica l'attuale 'differimento della fase' (...); così pure nascostamente nella Beatitudine della maternità spirituale, così pure sotto la croce dove (come si intende dopo Rupert di Deutz) la maternità corporale di Maria viene dilatata alla spirituale verso l'intero corpo mistico di Gesù. Nella umiliazione visibile si cela la segreta glorificazione. E le stesse parole del dodicenne non sono solo segno della rottura con la famiglia, dato che egli ritorna per altri diciott'anni all'obbedienza ai genitori»[78].

Lo stato terreno di Maria è in definitiva «nella linea tra stato originario (...) e stato finale nel cielo»: perciò è contrassegnato da dolore (come pre-passione) e verginità.

[76] *Ivi*, p. 303.
[77] *Ivi*, p. 305.
[78] *Ivi*, p. 306 (in nota).

C. *Tra tempo ed eternità*

Le due precedenti tensioni sfociano nella terza, che caratterizza Maria in modo definitivo:

«Ma la tensione più forte è l'ultima, l'escatologica tra tempo ed eternità. Ad essa bisognava arrivare se Maria è la vera madre dei viventi, la quale da un paradiso terrestre riconquistato (nella concezione immacolata) partorisce il virgulto del Messia e i suoi fratelli, ma questo nei dolori del parto sulla croce (...). Ciò che Maria partorisce nella purezza verginale del paradiso, ma nei dolori della temporalità e del 'deserto' (Ap 12,6), è frutto per la vita eterna»[79].

Gli apocrifi sulla morte di Maria, che risalgono al II secolo, intuiscono e descrivono il passaggio di lei all'immortalità, anche se in corrispondenza con l'intera vita della «povera ancella» esso è stato «un morire tra gli eoni»: un evento del tutto inapparente[80].

Von Balthasar conclude la trattazione marialogica notando che la coestensività del ruolo drammatico di Maria a quello di Cristo non legittima l'assurgere del primo a realtà necessaria in modo assoluto rispetto al secondo:

«Il drammatico ruolo di Maria — tanto a partire dal suo centro (maternità verginale di Maria) quanto dalla sua estensione che si protende dallo *status* supralapsarico, a quello caduto, salvato e a quello escatologico dell'umanità —, è apparso come universalmente coestensivo a quello di Cristo e in un senso che sarà bene precisare meglio: in quanto cioè Cristo come *uomo* ha bisogno dell'integrazione femminile, e la sua ausiliatrice sgorga come in Adamo dal suo costato, ma con la essenziale differenza che Cristo come Figlio di Dio rimane superiore ad ogni necessità integrativa — la maternità e nuzialità di Maria dipendono dalla pura e libera risoluzione di salvezza del Dio trinitario»[81].

In altri termini, la marialogia è incompleta qualora venga riferita non solo alla cristologia, ma anche all'ecclesiologia. Qui il teologo riprende i concetti a lui cari di Maria «centro personale della Chiesa» e di «Chiesa a partire da Maria». In particolare si sofferma sui significati di Maria «tipo della Chiesa»:

[79] *Ivi*, p. 309.
[80] *Ivi*, pp. 311-312.
[81] *Ivi*, p. 312.

«Esso può dire che Maria come madre di Cristo è il modello 'carnale' della Chiesa che spiritualmente partorisce Cristo (allora emerge in Maria l'elemento veterotestamentario che spiega le ripulse rivolte dal Figlio alla Madre); esso può dire che ella inoltre è il modello individuale, reale e universale per tutti i credenti (allora Maria sussiste come sintesi colma della fede di Abramo, come perfetta figlia di Sion nel transito dal V. al N.T. e alla Chiesa); esso può infine dire che ella, in quanto insuperabile modello archetipo della chiesa stessa, rimane di questa l'immagine teletipa definitiva (allora Maria è la quintessenza personale della Chiesa neotestamentaria)»[82].

Con questi sviluppi in rapporto a Cristo e alla Chiesa, l'intuizione di von Balthasar centrata su Maria persona teologica e teodrammatica si conclude[83].

[82] *Ivi*, p. 313.

[83] Andrebbero considerati tanti altri apporti marialogici che von Balthasar ha disseminato - possiamo affermarlo - in tutti i suoi libri. Interessanti e mai banali, anche se non sistematici, alcuni scritti mariani minori: *Il rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Milano, Jaca Book 1978 (ed. originale in tedesco 1977); *Maria chiesa nascente* (in collaborazione con J. Ratzinger), Roma, Edizioni paoline, 1981 (ed. originale in tedesco 1980); *Il culto mariano della Chiesa*, in W. Beinert (a cura), *Il culto di Maria oggi. Teologia-liturgia-pastorale*, Roma, Edizioni paoline, 1985² (pp. 335-353) (ed. originale in tedesco 1977); *Concepito per opera dello Spirito santo*, in Aa.Vv., *Io credo*, Assisi, Cittadella, 1977, pp. 34-43; ecc...

Capitolo XIII

MARIALOGIE INCULTURATE

«Dal 1966 ai nostri giorni» la teologia percorre «vie nuove»[1]. Queste esercitano generalmente un contrappeso sulla marialogia, che è obbligata così a cimentarsi con le correnti culturali del nostro tempo.

Innanzitutto si frantuma la coscienza occidentale che credeva di possedere la vera (ed unica) cultura, come sistema globale e unificato, capace di assicurare il progresso dell'umanità. Ci si accorge che esistono altre culture all'interno delle quali spuntano inedite teologie, come quelle latino-americana della liberazione o la *Black Theology* delle comunità nere degli Stati Uniti, la teologia africana o quella asiatica. Questa nuova impostazione della teologia non esclude il discorso su Maria, ma lo accosta in modo inedito. L'interesse per Maria non sorge più dalla sua presenza nel discorso di Dio da accogliere integralmente e con riconoscenza, ma piuttosto dai problemi vissuti e all'interno della prassi storica. Non è più possibile né una terminologia mariacentrica, né una speculazione accademica: il riferimento a Maria è per illuminare un modo di vivere e per catalizzare nella Chiesa gli orientamenti del Vangelo. Spesso non si giunge ad una visione completa della figura di Maria, ma in compenso gli aspetti percepiti diventano ispiratori di vita.

Nello stesso tempo la teologia è costretta dalle rivendicazioni femministe a rompere anche il monopolio maschilista e a fare i conti con la presenza della donna nella Chiesa e nel mondo. Anche la marialogia è coinvolta nel movimento femminista e nella teologia femminile, che punta sul fatto — generalmente trascurato — che Maria è una donna.

Infine le correnti della secolarizzazione, della demitizzazione, dello strutturalismo... e lo sviluppo delle scienze umane del linguaggio pongono la teologia (e la marialogia) di fronte al problema dell'ermeneutica dei dati trasmessi. I marialogi sono spinti ad operare una revisione dei dogmi e a discernere il senso di Maria per il no-

[1] R. Winling, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 213-214.

stro tempo adottando vie non puramente razionali. Affronteremo questi temi nei prossimi capitoli, riservando il presente alle marialogie inculturate in due importanti aree.

I. Marialogia in contesto latino-americano

L'America latina riscopre la figura di Maria in alcuni aspetti poco noti a partire dalla sua situazione socio-politica, dalla storia dell'evangelizzazione e dall'attenzione alla propria cultura. A varie ondate emerge il riferimento alla Vergine non in prospettiva accademica o banale, ma in dimensione di autenticità vitale pur con qualche tono stridente bisognoso di verifica.

1. Maria nella «Teologia della liberazione»

A base della teologia della liberazione sta la presa di coscienza della situazione storica dell'America latina, quale «continente dominato e oppresso»[2]: stato di dipendenza interna ed esterna, di sfruttamento neo-colonialista, di sottosviluppo economico e culturale, di dualismo e disuguaglianza. Dal punto di vista sociologico questa situazione di ingiustizia è definita «violenza istituzionalizzata», che lede i diritti umani fondamentali; dal punto di vista teologico essa è qualificata «situazione di peccato», poiché

> «là dove si trovano ingiuste disuguaglianze sociali, politiche, economiche e culturali, c'è rifiuto del dono della pace del Signore; meglio, un rifiuto dello stesso Signore»[3].

Di fronte a questa situazione la Chiesa latino-americana ha compreso che non poteva restare in atteggiamento neutrale o di alleanza con il potere costituito: essa si è decisa per il duplice compito della *denuncia profetica* delle ingiustizie sociali e della *solidarietà* con i poveri e gli oppressi per promuovere dall'interno la loro liberazione integrale.

---

[2] Cfr. G. Gutierrez, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia, Queriniana, 1972, p. 93.

[3] *Documento di Medellín*, Bogotá 1968, «Paz», 71.

La teologia della liberazione sorge come *verifica* dell'impegno storico e politico e come *critica* della prassi ecclesiale alla luce della Parola di Dio:

> «Essa nasce in America latina all'interno delle comunità cristiane impegnate nel processo di liberazione, non per *giustificare* tale impegno ma come frutto di una fede vissuta e pensata di fronte agli interrogativi proposti dalla prassi di liberazione e per rendere più creatore e critico l'inserimento in essa»[4].

Questa teologia ricupera aspetti fondamentali del messaggio biblico per lungo tempo elusi e pensa di considerarlo non da una angolazione fra le tante possibili, bensì da quella veramente autentica per giungere a una genuina comprensione della rivelazione cristiana[5]: unità tra storia umana e storia della salvezza (e rifiuto del dualismo irriducibile temporale-eterno), carattere liberatore dell'opera di Cristo, componente politica del regno di Dio, incontro con Dio nella storia e negli uomini più poveri ed emarginati.

Le categorie teologiche sono affiancate ad un atteggiamento vitale, globale e sintetico che abbraccia la totalità dell'esistenza: una spiritualità della liberazione[6]. Questa è imperniata su alcune intuizioni di base:

a. Innanzitutto la convinzione che la conversione a Dio passa attraverso la *conversione al prossimo*, all'uomo oppresso, alla classe sfruttata, al paese dominato. Biblicamente infatti, conoscere Dio è operare la giustizia (cfr. Ger 22, 13-16) e Cristo viene incontrato nel prossimo (cfr. Mt 25, 31-45): l'umanità è il tempio di Dio.

b. Questa conversione implica *l'impegno* realistico e concreto nel processo di liberazione dei poveri e degli sfruttati. Liberandoci dal peccato Gesù colpisce la radice stessa di un ordine ingiusto; il suo messaggio insiste sulla linea profetica, opposta a un culto formale senza contenuto umano; il vangelo dell'amore universale del Padre va contro ogni ingiustizia, privilegio, oppressione. Per i cristiani che si trovano coinvolti nell'attuale situazione di ingiustizia, la neutralità è impossibile: si afferma che la pretesa «dottrina interclassista è di fatto molto classista: riflette il punto di vista della classe

---

[4] G. Gutierrez-Merino, *Movimenti di liberazione e teologia*, in *Concilium* 10 (1974) 6, p. 169.

[5] J. L. Segundo, *Capitalismo-Socialismo, crux theologica*, in *Concilium* 10 (1974) 6, p. 129.

[6] Cfr. S. Galilea, *Spiritualità della liberazione*, o.c., pp. 202-207 e *passim*.

dominante»[7]. L'impegno di liberazione diventa impegno politico e lotta di classe: ciò non significa odiare, ma accettare l'attuale situazione conflittuale e lottare in solidarietà con gli oppressi, perché oppressori e oppressi siano liberati dalla loro disumana situazione.

c. Una terza intuizione fondamentale è il valore da riconoscere alla *povertà*, che alla luce della Bibbia appare innanzitutto come uno stato scandaloso, che attenta alla dignità umana ed è contrario alla volontà di Dio. Questo male, che oggi ha acquistato enormi proporzioni, non è una fatalità, ma va denunciato e combattuto; anche la beatitudine della povertà (Lc 6,20) non intende sacralizzare la rassegnazione all'ingiustizia o rimandare all'aldilà, ma beatificare i poveri perché il Regno di Dio iniziato metterà fine alla povertà. Il cristiano comunque non deve limitarsi alla povertà spirituale, come disponibilità a Dio necessaria per la conversione, ma seguendo Cristo vede la povertà come impegno di solidarietà: diventare poveri per protestare contro la povertà e aiutare i poveri a prenderne coscienza e a liberarsi dalla situazione ingiusta.

d. Infine la spiritualità della liberazione si esprime nella *gioia* cristiana, che proviene dalle promesse escatologiche di Dio, dalla sua presenza accanto ai poveri nella prassi liberatrice e dalla celebrazione della Pasqua del Signore. La gioia non impedisce, ma esige uno sguardo lucido sulla situazione e un impegno per l'uomo che vive in un mondo di ingiustizia.

Partendo da questa impostazione si ricorre alla Scrittura scoprendo aspetti inediti della figura di Maria.

A giudizio di G. Gutierrez

> «il *Magnificat* potrebbe esprimere alla perfezione questa spiritualità della liberazione. Testo di azione di grazie per i doni del Signore, esprime umilmente la gioia di sapersi amati da lui (...). Ma, al tempo stesso, è uno dei testi di maggior contenuto liberatore e politico del Nuovo Testamento. Questa azione di grazie e questa gioia sono strettamente legate all'azione di Dio che libera gli oppressi e umilia i potenti... Il futuro della storia è nella linea del povero e dello sfruttato. La liberazione autentica sarà opera dello stesso oppresso, in lui il Signore salva la storia. La spiritualità della liberazione avrà come punto di partenza la spiritualità degli *anawim*»[8].

[7] G. Girardi, *Cristianismo, pastoral y lucha de clases*, in *La vertiente política de la pastoral*, Quito, 1970, p. 94.

[8] G. Gutierrez, *Teologia della liberazione*, o.c., p. 207.

A. *Il canto rivoluzionario di Maria* (A. Paoli, J. Moltmann)

Sulla stessa linea, Arturo Paoli, condividendo la sorte dei poveri nel continente latino-americano, confessa di aver «compreso un po' più il Magnificat». La situazione dell'America latina è definita da Paoli una «grande eresia», che consiste nella «divisione dei cristiani in oppressi ed oppressori, in quelli che detengono la ricchezza e il potere, e quelli che, invece di essere favoriti, sono schiacciati dal potere e dalla ricchezza degli altri»[9]. Tale situazione è complicata da un fronte di opposizione ad ogni cambiamento in nome della religione:

> «Si resta perplessi, pensando che la Chiesa dichiara che Maria è il suo modello, e che vuole riprodurla nella sua vita e nel suo stile. Quella Chiesa che si vede di più e che fa opinione, sta con i potenti, che Dio decide di abbattere, e con i superbi di cuore, che Dio decide di disperdere»[10].

Fortunatamente si notano dei germogli che fanno sperare l'entrata di tutta la Chiesa «nell'ottica di Maria»:

> «I poveri stanno scoprendo questa immagine di Maria che ci dà il Vangelo, colei che viene per mettere nella storia un fermento di liberazione che la smuove dalle fondamenta, e che imprime alla storia il ritmo del 'rovesciare i potenti e sollevare gli umili'»[11].

Il canto di Maria spinge la Chiesa ad uscire dalla sua neutralità e a partecipare con i poveri, vivendo la bontà universale dalla prospettiva degli oppressi:

> «I potenti che ruzzolano dal trono, nel canto di Maria, si rompono le costole, e nessuno li compiange (...). Si piange e si soffre in un appartamento di lusso, come in un tugurio, ma la causa dei due dolori sta, in gran parte, nell'appartamento di lusso (...). La Chiesa deve farsi a immagine di Maria, riscoprendo il canto di cui ha perduto gli accordi, al livello dei poveri e degli oppressi»[12].

A questa immagine biblica di Maria non può più corrispondere una devozione fatta di «galanterie»: nel nostro tempo il segno del de-

[9] A. Paoli, *La radice dell'uomo. Meditazioni sul Vangelo di Luca*, Brescia, Morcelliana, 1972, p. 202.

[10] *Ivi*, p. 196.

[11] *Ivi*, p. 207.

[12] *Ivi*, pp. 199 e 201.

voto di Maria è quello «di avere il gusto dell'uomo, il suo senso dell'umanità, la speranza attiva nel cambiamento del mondo»[13]. Questa speranza è rafforzata nell'annunzio chiaro della vittoria, ma anche dalla certezza dell'amore di Dio che muove la storia:

> «Il canto di Maria è il canto che scende fino in fondo all'essere amato e scelto da Dio e per questo vibra di una dolcezza, di un ottimismo, di una serenità che forse qualche volta abbiamo provato nei momenti della nostra gioventù»[14].

Il *Magnificat* ha interessato il protestante Jürgen Moltmann, il teologo della speranza, che intitola una predica sul canto di Maria: «Gioia della rivoluzione di Dio»[15]. Egli sottolinea innanzitutto la *gioia* di Maria, proveniente dal fatto che

> «la presenza di Dio e la visione del suo regno sono divenute più importanti dei propri interessi (...). Gode che egli sia ora presente, che egli venga e colmi le speranze degli uomini abbandonati[16].

Proprio per questo carattere liberatore, il cantico di Maria

> «è sovversivo. È l'inno di una grande rivoluzione della speranza, poiché questo Dio nel quale Maria esulta così filialmente, rende supremo ciò che è infimo (...). Questo inno risuona come la marsigliese del fronte cristiano di liberazione nelle lotte tra le potenze e gli oppressi di questo mondo»[17].

Dopo aver ricordato che nella Bibbia sono sempre delle donne a cantare inni sovversivi, Moltmann affronta il problema dell'amore universale del Dio rivoluzionario presentato dal cantico di Maria. Il teologo risponde che indubbiamente la salvezza è per tutti, ma in modo diverso:

> «Egli (Dio) esalta nella sua grazia gli umiliati e gli offesi, gli oppressi e gli schiacciati, i disumanizzati; (...) d'altra parte egli protesta contro i non-uomini, che distruggono la vita degli altri con la violenza, la ricchezza, l'egoismo. Egli disperse i boriosi, affinché da non-uomini diventino uomini. Egli rovescia dal trono i potenti affinché riscoprano la loro umanità. Rimanda a mani vuote i ricchi affinché imparino a guadagnare per sé e per il loro prossimo»[18].

L'obiettivo di Dio è lo stesso: il superamento di un mondo inumano, perché nasca

> «l'uomo nuovo, che non è né oppressore né oppresso ma pienamente libero nell'unica sovranità di Dio... Dio è divenuto uomo nel figlio di Maria per renderci da dèi infelici uomini veri»[19].

Anche noi — conclude Moltmann — possiamo possedere la gioia di Maria solo se solidarizziamo con i sofferenti, se «partecipiamo alla storia liberatrice di Dio che disperde e raccoglie, giudica e libera, svuota e sazia»[20].

B. *Maria donna profetica e liberatrice* (L. Boff)

Anche L. Boff ricupera la figura di Maria come «profetessa, donna coraggiosa e forte, coinvolta nella liberazione messianica dalle ingiustizie storico-sociali dei poveri»[21]. Tale ricupero avviene adottando il circolo ermeneutico, che legge la Bibbia «nello sfondo della nostra situazione di cattività e di oppressione»:

> «Leggiamo con gli occhi di oggi le Scritture cristiane scritte ieri (da circa duemila anni e più). I nostri occhi sono carichi di interrogativi, aspettative ed interessi che balzano dalla nostra realtà. Con essi ci avviciniamo ai testi mariani che ci parlano di Maria. I testi sacri, a loro volta, ci lanciano il loro messaggio che si svincola dalla lettera. Ma i nostri occhi interessati staccano, dalla totalità dei testi scritturistici, quelli che maggiormente si configurano come rivelazione della nostra situazione»[22].

Poiché include «lo sforzo di captare la totalità del messaggio», il circolo ermeneutico non è *vizioso*; «è invece *virtuoso*, rivelando la ricchezza dei significati virtuali presenti nei testi, ma riscattati tramite gli interrogativi che irrompono dalle situazioni socio-storiche»:

---

[13] *Ivi*, p. 202.

[14] *Ivi*, p. 209.

[15] J. MOLTMANN, *Il linguaggio della liberazione. Prediche e meditazioni*, Brescia, Queriniana, 1973, pp. 122-131.

[16] *Ivi*, pp. 124-125.

[17] *Ivi*, pp. 126-127.

[18] *Ivi*, p. 128.

[19] *Ivi*, p. 129.

[20] *Ivi*, p. 130.

[21] L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana, 1981, p. 177.

[22] *Ivi*.

«Così la nostra situazione attuale diagnosticata come prigione ed oppressione sociale e politica si presenta come un luogo ermeneutico privilegiato per leggere il *Magnificat* di Maria e farci ascoltatori del suo messaggio. L'inno della Vergine è sorto in un quadro di rapporti corrispondente ai nostri. Per questo esso ci suona così vicino ed attuale. È evidente che i termini della situazione erano differenti; ma il tipo di relazioni tra i termini, lo spirito con cui la Vergine ha agito ed ha reagito di fronte ad essi, ci sembrano omologhi. Maria come per incanto, diventa una nostra contemporanea»[23].

Letto nel suo contesto storico-spirituale, il Magnificat (forse un inno giudeo-cristiano applicato a Maria come rappresentante dei poveri) disvela il suo «contenuto liberatore». Lo mostra il parallelismo con il cantico di Anna (1 Sam 2, 1-10): in ambedue si parte dalla «situazione oppressa» e si giunge al volto di Dio, che interviene rivoluzionando i rapporti iniqui ed elevando gli umili. Così è interpretata l'umiltà (*tapéinosis*) biblica[24]. Il Dio di Maria, come già dell'antico popolo, è santo (*tremendum*) e misericordioso (*fascinosum*), nel senso che entra nel conflitto umano a favore degli emarginati e contro i potenti:

«La misericordia di Dio non attende soltanto fino alla fine dei tempi. Non tollera che la piaga rimanga aperta ed a sanguinare indefinitamente. Essa assume forme storiche e si concretizza in gesti trasformatori del gioco delle forze. Gli orgogliosi, i detentori del potere ed i ricchi non posseggono l'ultima parola come sempre pretendono. Su di essi già si manifesta, storicamente, la giustizia divina. Saranno espropriati del potere; saranno smascherati nel loro orgoglio e rimarranno con un pugno di mosche (vv. 51-53). Il Regno di Dio non opera la consacrazione dell'ordine di questo mondo dove gli arrivisti decidono tutto»[25].

[23] *Ivi*, p. 178.

[24] «Il versetto 48 ('Egli ha guardato all'umiltà della sua serva') dev'essere correttamente interpretato, riservandogli il significato liberatore e sociale che possiede, contro un'interpretazione meramente spirituale e moralizzante datagli comunemente. Cf. per questo: E. A. Ryan, *Historical Notes on Luke 1,48*, in MS 3 (1952) 228-235. Il verbo 'guardare' di Dio significa per l'Antico Testamento la commiserazione divina di fronte alle tribolazioni umane, sia individuali (*Sal* 12,4; 24,16; 68,17-18; 118,132), sia nazionali (*Es* 14,24; *Gdc* 6,14; *Lv* 26,9; 1 *Re* 9,16). L'espressione 'umiltà' (in greco *tapéinosis*), nel linguaggio dell'Antico Testamento vuole esprimere, prima di tutto, la situazione di oppressione del povero, lo stato di disgrazia, afflizione ed umiliazione personale (Agar: *Gn* 16,11; Lia: *Gn* 29,32; Giacobbe: *Gn* 31,42; Giuseppe: *Gn* 41,52; Anna: 1 *Re* 1,11; Davide: 2 *Re* 16,12; Ester: *Est* 4,8) o nazionale (afflizione nazionale nell'Egitto: Dt 26,7; al tempo di Saul: 1 *Re* 9,16; nella successione di Geroboamo II in Israele: 2 *Re* 14,26; *Ne* 9,9; *Gdt* 6,19; 16,13). L'espressione è frequente nei salmi, esattamente in forma di lamentazioni o orazioni dei poveri ed oppressi (*Sal* 9,14; 21,22-27; 24,18; 30,6-8; 118,50. 92.153; 135,23). Questa situazione deprimente articola la speranza della liberazione, sperata dal Messia venturo» (*Ivi*, p. 184, nota 6).

Come ha fatto Moltmann, pure Boff si chiede: Come si concilia questo Dio che si schiera dalla parte dei poveri con il «Dio senza discriminazioni» proclamato da Gesù Cristo? Il teologo brasiliano risponde così:

«Sì, Dio ama tutti e li avvolge con il suo gesto misericordioso, perché sono tutti suoi figli. Tuttavia vi sono figli che sono docili o ribelli, buoni o cattivi. In un mondo così contraddittorio e disumanizzato, dove vi sono innegabilmente oppressi ed oppressori, *la forma* dell'amore di Dio è differente. Gesù non tratta alla stessa maniera i poveri, gli ammalati, i farisei, i pubblicani, ed Erode. I poveri li chiama beati, i farisei sepolcri imbiancati, Erode lo chiama volpe, ai pubblicani fa vedere, come a Zaccheo, l'iniquità della loro ricchezza, accumulata con la frode. Dunque, la liberazione che vuole per tutti incontra strade differenti a causa delle diverse forme di oppressione. Così Dio esalta gli umili e fa giustizia ai poveri perché insorge contro gli oppressori che per le loro operazioni avide e egoistiche provocano impoverimento ed umiliazione. Disperde i superbi di cuore perché, convertiti e liberi dalla loro ridicola autoaffermazione, possano essere figli liberi ed obbedienti a Dio e fratelli degli altri uomini»[26].

Nella logica del Magnificat questi interventi forti di Dio nella storia, si esauriscono quando la conversione abolirà i ricchi e i poveri come «classi antagoniste» e tutti vivranno come fratelli nella casa del Padre:

«Maria, dunque, accetta come inevitabile il conflitto storico. La riconciliazione per essere vera ha bisogno di passare attraverso il processo di conversione che genera conflitti. Ma la conflittualità storica non appanna gli orizzonti della speranza né oscura la presenza della gioia. Non cessa di essere istruttivo il fatto che Maria canti ed esulti gioiosamente nonostante le contraddizioni sociali manifestate nel suo inno. Il conflitto non è fatto ipostasi o ontologizzato; è preso nella sua espressione storica come concretizzazione dei divergenti interessi umani, alcuni che contraddicono il progetto di Dio sul mondo, altri che si mettono al suo servizio, alcuni che realizzano il peccato, altri la grazia»[27].

[25] *Ivi*, p. 185.

[26] *Ivi*, p. 186.

[27] *Ivi*, p. 189.

C. *Rilievi critici*

La «Istruzione della congregazione per la dottrina della fede sulla teologia della liberazione» (6 agosto 1984) a firma del card. Ratzinger, lancia un serio monito a non deviare dalla linea del vangelo a «certe forme della teologia della liberazione, che ricorrono in maniera non sufficientemente critica a concetti mutuati da diverse correnti del pensiero marxista». Il documento ammette la validità di una teologia della liberazione fondata sulla Parola di Dio e contrassegnata dalla «opzione preferenziale per i poveri», ma contesta le sue forme ispirate al sistema di Marx in cui sono centrali l'ateismo, il materialismo e la negazione della persona umana.

In pratica vanno rigettati nella teologia della liberazione tanti metodi o strategie: in primo luogo la convinzione che la «lotta di classe» costituisca il motore della storia, escludendo l'amore universale e la collaborazione. Poi la lettura «essenzialmente politica della Scrittura» giungendo a vedere il regno di Dio come un messianismo temporale (da cui, come è noto, Gesù ha sempre preso le distanze).

Infine e soprattutto «deve essere condannato il ricorso sistematico e deliberato alla violenza cieca», poiché «affidarsi ai mezzi violenti nella speranza di instaurare una maggiore giustizia significa essere vittime di una illusione mortale».

Il documento mette anche in guardia da «una lettura politica del *Magnificat*», tale da ridurre il significato profondo del canto di Maria:

> «Si propone inoltre una lettura politica del *Magnificat*. Lo sbaglio non sta nel prestare attenzione ad una dimensione politica dei racconti biblici (specie dell'*Esodo*); ma nel fare di questa dimensione la dimensione principale ed esclusiva, che conduce ad una lettura riduttiva della Scrittura»[28].

In realtà l'esegesi del Magnificat, pur ammettendo la dimensione socio-politica dell'intervento di Dio nella storia, scopre il fondamentale carattere religioso ed escatologico della salvezza[29].

---

[28] *Istruzione della congregazione per la dottrina della fede sulla teologia della liberazione*, in *L'osservatore romano*, Tabloid, 3-4. 9. 1984.

[29] L'aspetto socio-politico è ammesso, per esempio, da P. LAGRANGE, *L'évangile selon Saint Luc*, Paris, 1927, p. 49 e da H. SCHÜRMANN, *Da Lukasevangelium*, t.I, Friburgo, Herder, 1969, p. 76. Nell'azione paradossale di Dio si manifesta però la fede religiosa di Maria di fronte alla grandezza di lui - sottolinea R. SCHNACKENBURG, *Il 'Magnificat', la sua spiritualità e la sua teologia*, in *La vita cristiana. Esegesi in progresso*

Il Magnificat è un canto di ringraziamento e un inno di lode (genere letterario misto) a Dio Salvatore, che con le grandi cose operate in Maria «capovolge definitivamente i rapporti di grandezza e di forza imperanti nel mondo»: l'esperienza dell'Esodo (liberazione socio-politica in vista del culto al Dio vivo) rivive in ogni generazione e «nell'evento Cristo attinge la sua pienezza e il senso definitivo»[30].

2. MARIA NELLA PASTORALE DELL'AMERICA LATINA

Se la Conferenza episcopale latino-americana ha osservato a Medellín (1968) un «silenzio inspiegabile» su Maria[31], questo non si ripete a Puebla (1979), il cui documento finale[32] dedica alla «Madre e modello della Chiesa» un'adeguata trattazione (nn. 282-303).

La ragione di questo cambiamento è l'attenzione prestata alla storia dell'evangelizzazione in America latina, dopo la presa di coscienza dell'*inculturazione,* avvenuta nel Sinodo dei Vescovi del 1974. In esso i vescovi afro-asiatici e latino-americani hanno abbandonato come inadeguati i termini conciliari di *adattamento/accomodazione* per quelli più significativi (e non paternalistici) di *acculturazione/inculturazione, incarnazione, contestualizzazione.*

Accogliendo in pieno questa prospettiva, il documento di Puebla affronta il tema dell'«evangelizzazione della cultura» (nn. 385-443), intendendo per cultura uno stile di vita, che caratterizza un determinato popolo e abbraccia «il complesso dei valori che lo animano e dei disvalori che lo debilitano (...) e le forme attraverso cui quei valori o disvalori si esprimono e si configurano, cioè i costumi, la lingua, le istituzioni e le strutture della convivenza sociale...» (n. 387)

Costitutiva della cultura latino-americana è la fede cattolica, che attraverso l'evangelizzazione l'ha impregnata e unificata, trovando l'espressione più consona nella figura di Maria:

---

e in mutamento, Milano, Jaca Book, 1972, p. 223. Con più larga visione, J. DUPONT distingue nel Magnificat 3 campi semantici: religioso, socio-politico, etnico (*Le Magnificat comme discours sur Dieu*, in *Nouvelle revue théologique* 112 (1980) pp. 336-339).

[30] A. VALENTINI, *Il Magnificat. Ricerche contemporanee-strutture-esegesi*, Roma, Pontificio istituto biblico, 1982, vol. I, pp. 313-314 (tesi fotocopiata).

[31] R. ORTEGA, *Para una renovación y profundización de la mariología*, in *Medellín*, 2 (1976) p. 152.

[32] Cfr. *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America latina*, Bologna, EMI, 1979. Nelle citazioni seguenti ci riferiremo a questa edizione specificando solo i paragrafi del documento.

«Il vangelo, incarnato nei nostri popoli li riunisce in una originalità storico-culturale che chiamiamo America latina. Di questa identità è simbolo luminosissimo il volto meticcio di Maria di Guadalupe, che si erge all'inizio dell'evangelizzazione» (Puebla, n. 446).

La valorizzazione di Maria nella pastorale latino-americana deriva dalla coscienza che un'autentica evangelizzazione deve toccare le radici della cultura[33] e insieme dal fatto che l'inizio storico di essa è legato alla presenza della Vergine di Guadalupe.

Gli studiosi si sono pertanto interessati dell'evento guadalupano all'interno della storia dell'evangelizzazione dell'America latina per passare al compito di rendere significativa la figura di Maria per le nuove generazioni:

«Maria fa parte della nostra storia profana, sia popolare che eroica. È parte della nostra cultura, come lo spagnolo e gli indigeni. Essa caratterizza profondamente il nostro cattolicesimo, dal Messico al Cile. Più che essere una dottrina della Chiesa che insegna, Maria è stata la grande 'adottata' del popolo latino-americano. Il nostro lavoro pastorale attuale è di reinterpretare questa adozione, in modo che diventi significativa per le nuove generazioni, come lo è stata per le antiche»[34].

A. *Il volto meticcio di Maria e la prima evangelizzazione*

Conquistato l'impero azteco (1519-1521), Hernann Cortés chiede al re di Spagna frati francescani per l'opera di evangelizzazione. Questi arrivano nel 1523 e nel 1531 giunge anche il primo vescovo, fra Juan de Zumárraga che si installa a Tenochtitlán nel palazzo costruito con le pietre della piramide azteca distrutta. Il vescovo intende procedere alla conquista spirituale della «nuova Spagna» in modo sostanzialmente europeo. A questo punto si inseriscono le 4 apparizioni della Vergine di Guadalupe (9-12 dicembre 1531) all'indio Juan Diego sulla collina di Tepeyac, villaggio povero ai margini di Città del Messico.

Del racconto delle apparizioni è stata offerta una triplice lettura:

[33] «Il popolo latinoamericano sa tutto questo. La Chiesa è cosciente del fatto che 'ciò che importa è evangelizzare non in maniera decorativa, come una vernice superficiale' (EN 20). Questa Chiesa, che con nuova lucidità e decisione vuole evangelizzare nel profondo, alla radice e nella cultura del popolo, si volge a Maria perché il Vangelo si faccia maggiormente carne e cuore dell'America latina» (Puebla, n. 303).

[34] S. Galilea, *Meditación pastoral sobre la Virgen María*, in Aa.Vv., *María en la pastoral popular*, Bogotá, Ediciones paulinas, 1976, p. 10.

cronologica, eroica, strutturale[35], da cui risulta vittorioso il debole ('soy un ombrecillo gente menuda') sul conquistatore, l'indio sul vescovo, il santuario sulla cattedrale. Si opera così un trasferimento della Chiesa verso i poveri e un capovolgimento della pastorale missionaria corrente. Nasce allora «la nuova Chiesa delle Americhe»[36].

Dal racconto si evince che il personaggio principale è la Vergine, la cui azione è decisiva sull'indio come sul vescovo. Ella è simbolo di un cristianesimo che non ripete quello dei «conquistadores», ma è profondamente inserito nella cultura del popolo:

«La simbologia dell'apparizione e dell'immagine della Vergine di Guadalupe, così come rimase impressa sul mantello di Juan Diego, denuncia inequivocabilmente questo profondo inserimento culturale dell'annuncio fatto da Maria all'"indio' Juan Diego e, in lui, a tutti gli indigeni del nuovo continente: *la musica,* come mezzo di comunicazione della divinità con l'uomo; l'apparizione sulla *collina sacra di Tepeyac,* uno dei quattro posti principali per il sacrificio nell'America Centrale precolombiana e sede del santuario di Tonantzin, la Vergine indiana madre degli dei; *i colori* dell'abbigliamento di Maria: il color *rosso pallido* del vestito è quello del sangue del sacrificio, è quello di Huitzilopopchtli, il dio che dà e che preserva la vita, è il colore dell'oriente e del sole vittorioso; il colore dominante *verde-azzurro* del manto è quello regale degli dèi indiani; le *stelle* del manto sono simboli dell'inizio di una nuova era; la *fascia* nera che cinge la vita della Vergine è il segno della maternità: Maria porta in grembo il suo figlio divino e lo offre ai nuovi popoli; la mancanza della maschera (gli dèi indigeni portavano la maschera) significa che la Signora non è una dea, pur essendo superiore al sole e alla luna, le grandi divinità del posto; la richiesta di un *tempio* ha il profondo significato di inizio di un nuovo sistema di vita; il *mazzo di rose,* fiorito miracolosamente in un posto deserto e d'inverno e offerto come segno di autenticità al Vescovo, indica la felicità divina, in piena comunione con il datore della vita (...).

Il colore del volto — di un grigio tortora —, il suo atteggiamento e il suo abbigliamento non sono europei, ma profondamenti inseriti negli usi del posto, anche se intrinsecamente trasfigurati in un contenuto autenticamente cristiano. La sua figura — pur non essendo quella di una donna europea — non è nemmeno quella di una semplice 'indigena'. Sembra, invece, l'idealizzazione della 'nuova' donna che deve sor-

[35] E. Hoornaert, *La evangelización según la tradición guadalupana, ivi,* pp. 91-105.

[36] V. Elizondo, *The Situation of Hispanic Americans: A Challenge to Theology,* San Antonio (Texas), 1976, p. 175. Interessanti gli articoli dello stesso autore: *Nostra Signora di Guadalupe simbolo di una cultura: 'la forza dei deboli',* in *Concilium* 13 (1973) 2, pp. 35-48; *Maria e i poveri: un modello di ecumenismo evangelizzatore,* in *Concilium* 19 (1983) 8, pp. 122-133.

gere nel continente latinoamericano. Si tratta della 'amable y Santa Mesticita', che il popolo sente vicinissima alle sue radici più profonde»[37].

Il rapporto tra la dea Tonantzin (*madre nostra*) e la Vergine di Guadalupe, che ne è insieme ripresa, sostituzione e superamento, si chiarisce — secondo V. G. Nutini — nello spazio di un secolo attraverso tre tappe:

a. Presentazione dell'entità ideologica di Maria agli indios a partire dal 1530: l'apparizione realizza un principio d'integrazione mediante identificazione e reinterpretazione.

b. Recessione delle religioni pre-ispaniche con abolizione dei santuari e dei riti omicidi che vi si compivano, instaurazione dei riti e della catechesi cattolici. Emerge Maria sul duplice terreno *ideologico* (insegnamento, nome di Maria) e *strutturale* (comportamento).

c. Totale oblio dell'ideologia pre-ispanica e consolidamento dell'interpretazione cattolica[38].

Con l'apparizione di Guadalupe ricompare il senso del possibile protagonismo personale e collettivo degli autoctoni: le lotte per l'indipendenza e le riforme del Messico si condurranno sotto la bandiera della Madonna di Guadalupe.

Maria entra così nella storia oltre che nell'evangelizzazione, come si introdurrà nella teologia oltre che nella pietà dell'America latina.

B. *Marialogia e acculturazione latino-americana*

«L'America latina è un continente essenzialmente mariano (E. Pironio)... Maria non è una mera dottrina della Chiesa, senza ripercussione psicologica e sociale nell'anima popolare... Sintonizza con le aspirazioni più profonde dell'essere del popolo, orienta l'esperienza dei valori evangelici e nutre un'espressione religiosa nettamente popolare»[39].

---

[37] A. Amato, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: «Il volto meticcio di Maria di Guadalupe»* (Puebla n. 446), in *Marianum* 42 (1980) pp. 422-423.

[38] U. G. Nutini, *Syncretism and Acculturation: The Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxala, Mexico (1519-1670)*, in *Ethnology* 15 (1976) pp. 312-315: riassunto da R. Laurentin, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 62 (1978) p. 291.

[39] J. Marins (y equipo), *Modelos de Iglesia CEB en America Latina*, Bogotá, Ediciones paulinas, 1976, p. 111.

Di fronte alla sentita presenza di Maria nel cattolicesimo popolare latino-americano, la teologia e la pastorale sono passate attraverso un triplice orientamento. Prima hanno cercato di rafforzare il vincolo tra il popolo e Maria inculcando il senso della sua maternità e intercessione, e insistendo più sull'affetto per la Madre che non sul contenuto relazionale di lei alla Trinità. Poi con la secolarizzazione si è verificata una crisi purificatrice e iconoclasta, che diede origine ad una pastorale a carattere tipologico, mancante di vincolo affettivo e somigliante ad un imperativo categorico. Si giunge infine a Puebla, che salda insieme la maternità e la paradigmaticità ecclesiale di Maria. Ma sotto espressioni universalmente valide ('Maria, madre e modello della Chiesa'), Puebla sfugge alla genericità astorica, contestualizzando tali titoli in rapporto alla realtà socio-culturale del continente latino-americano.

Ci preme cogliere nel documento di Puebla queste valenze originali, come esempio di marialogia in contesto, attenta alla storia e cultura del popolo.

a. *Maria segno materno del Dio vicino*

Nell'evento guadalupano, Puebla legge un «segno» che Dio offre in Maria al popolo per fargli percepire la sua vicinanza e renderlo comunità. Si tratta però di un segno materno, perché una madre è adatta a mostrare la tenerezza di Dio e compiere una missione unificatrice:

> «Sin dalle origini — nella sua apparizione di Guadalupe e sotto questa invocazione — Maria ha costituito il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo, con i quali ci invita a entrare in comunione. Maria fu pure la voce che stimolò l'unione tra gli uomini e i popoli tra loro» (n. 282).

Per il suo legame a Cristo, Maria diventa storicamente motivo di fedeltà al Signore[40], «pedagoga del vangelo nell'America latina» (n.290), sicché quando la «Chiesa latino-americana vuole muovere un altro passo avanti nella fedeltà al suo Signore» deve alzare «lo sguardo alla figura vivente di Maria» (n. 294). Tutto questo è fondato sul compito primordiale di Maria, che consiste nel collegare Dio all'uomo e nell'incarnare la Parola nella concretezza della storia:

---

[40] «Il popolo sa di trovare Maria nella Chiesa cattolica. La pietà mariana è stata spesso il vincolo tenace che ha conservato fedeli alla Chiesa quei settori che mancavano di adeguate cure pastorali» (n. 284).

«Per mezzo di Maria Dio si è fatto carne, è entrato a far parte di un popolo, si è fatto centro della storia. Essa è il punto di collegamento del cielo con la terra. Senza Maria il Vangelo viene ad essere disincarnato, sfigurato, trasformandosi in una ideologia, in un razionalismo spiritualistico» (n. 301).

Il popolo latino-americano, il quale non riesce ad accettare una Chiesa che non sia una famiglia[41], «riconosce nella Chiesa una famiglia che ha per madre la Madre di Dio» (n. 285). La presenza di Maria nella Chiesa non è sotto il segno dell'anonimato: ella suscita nei fedeli un'esperienza personale, che si traduce in dialogo e preghiera a partire dalla vita:

«Si tratta di una presenza femminile che crea il clima di famiglia, la volontà di accoglienza, l'amore e il rispetto per la vita. È una presenza e un sacramentale dei lineamenti materni di Dio. È una realtà così profondamente umana e santa da suscitare nei credenti accorate invocazioni d'affetto, di dolore e di speranza» (n. 291).

Tutt'altro che fermarsi ad un rapporto affettivo, la maternità di Maria è impegnata a formare i figli di Dio, che portino a maturità la grazia battesimale e vivano da veri fratelli:

«Maria, la Madre, ridesta il cuore filiale che dorme in ogni uomo. In tal modo essa ci porta a sviluppare la vita del battesimo, mediante il quale siamo stati fatti figli. Nello stesso tempo, questo carisma materno fa crescere in noi la fraternità. Così Maria fa sì che la Chiesa si senta una famiglia» (n. 295).

b. *Maria paradigma dinamico della Chiesa*

Lo sguardo rivolto alla Madre ricupera l'esemplarità di lei durante la sua vita terrena, soprattutto in aspetti essenziali e oggi particolarmente urgenti.

Innanzitutto Maria è *modello di comunione* con Cristo in un intreccio d'amore, che percorre l'intero arco della sua vicenda storica:

«Tutta la sua esistenza è una comunione piena con il proprio Figlio. Essa ha dato il suo sì a questo disegno d'amore. Lo ha liberamente accettato nell'annunciazione ed è rimasta fedele alla sua parola fino al martirio del Golgota. È stata la compagna fedele del Signore in tutti i suoi passi. La maternità divina l'ha portata a una donazione totale. È stato un dono lucido e costante. Ha intrecciato una storia d'amore a Cristo, intima e santa veramente unica, che culmina nella gloria» (n. 292).

[41] Cfr. J. Mejía, *Il ruolo materno di Maria nella teologia e nella missione della Chiesa latino-americana*, in Aa.Vv., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo. Simposio mariologico, Roma ottobre 1978*, Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane, 1979, p. 145: ivi l'autore rimanda al suo articolo *La familia de Dios*, in *Criterio* 48 (1976) pp. 743-750.

Maria cammina sulla scia di Cristo come «credente» e «discepola perfetta che si apre alla parola lasciandosi penetrare dal suo dinamismo» (n. 296).

Affronta momenti duri, ma supera incomprensione e dolore rimanendo fedele al Figlio. In lei «si compie la beatitudine più importante: 'Beata colei che ha creduto' (Lc 1,45)» (n. 296).

Maria è esempio di *cooperazione* e *creatività*, tanto che agisce nella storia salvifica in dipendenza da Cristo, ma come protagonista:

«Innalzata alla più grande partecipazione con Cristo, Maria è la stretta collaboratrice della sua opera. È stata 'tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante' (Mc 37). Non è solo il frutto mirabile della redenzione, è anche la cooperatrice attiva. In Maria si manifesta in modo sublime che Cristo non annulla la creatività di coloro che lo seguono. Maria è la creatura associata a Cristo, che sviluppa tutte le sue capacità e responsabilità umane, fino ad arrivare ad essere la nuova Eva a fianco del nuovo Adamo. Con la sua libera cooperazione alla nuova alleanza di Cristo, è la grande protagonista della storia» (n. 293).

Quale *Madre-vergine*, Maria esercita una tipologia riguardo alla Chiesa, che il documento di Puebla interpreta in termini esistenziali come fecondità soprannaturale e servizio degli uomini, da non staccare dal primato della comunione con Cristo in un clima di silenzio contemplativo e adorante:

«Ora, quando la nostra Chiesa latino-americana vuole muovere un altro passo avanti nella fedeltà al suo Signore, alziamo lo sguardo alla figura vivente di Maria. Lei ci insegna che la verginità è un dono esclusivo a Gesù Cristo, e che per essa la fede, la povertà e l'obbedienza al Signore diventano feconde mediante l'azione dello Spirito. Allo stesso modo anche la Chiesa intende essere madre di tutti gli uomini, non a detrimento del suo amore a Cristo, distraendosi da Lui o facendolo passare in secondo piano, ma in forza della sua comunione intima e totale con Lui. La verginità materna di Maria mantiene unite nel mistero della Chiesa queste due realtà: tutta di Cristo e, con Lui, tutta al servizio degli uomini. Silenzio, contemplazione e adorazione, che sono all'origine della più generosa risposta alla missione della più feconda evangelizzazione tra i popoli» (n. 294).

L'esemplarità di Maria si modula inoltre sulle note profetiche e liberatrici del Magnificat, che propone una spiritualità lontana da ogni passività e alienazione:

> «Il Magnificat è lo specchio dell'anima di Maria. In questo poema raggiunge il suo punto culminante la spiritualità dei poveri di Jahvè e il profetismo dell'Antica Alleanza. È il cantico che annuncia il nuovo Vangelo di Cristo, è il preludio del Discorso della Montagna. Maria ci si manifesta qui vuota di sé, ponendo tutta la sua fiducia nella misericordia del Padre. Nel Magnificat si presenta come modello 'per coloro che non accettano passivamente le avverse circostanze della vita personale e sociale, né sono vittime della *alienazione*, come si dice oggi, ma proclamano con lei che Dio è *vendicatore degli umili* e, se ne è il caso, *rovescia i potenti dal trono...*' (Giovanni Paolo II, *Omelia a Zapopán*, 4, AAS, LXXI, p. 230)» (n.297).

Infine Maria è modello del *servizio ecclesiale* nell'America latina, in quanto nella sua vita si è proiettata verso gli uomini per indirizzarli al Cristo:

> «La Vergine Maria si è fatta la serva del Signore. La Scrittura la presenta come colei che, recandosi a servire Elisabetta in occasione del parto, le fa il servizio molto più grande di annunciarle il Vangelo con le parole del Magnificat. A Cana sta attenta alle necessità della festa e la sua intercessione suscita la fede dei discepoli che 'credettero in lui' (Gv 2,11). Tutto il suo servizio agli uomini consiste nell'aprirli al Vangelo e nell'invitarli a obbedire ad esso: 'Fate quello che vi dirà' (Gv 2,5)» (n. 300).

c. *Maria progetto dell'uomo nuovo*

Puebla presta attenzione al significato antropologico della figura della Vergine, dato che il riferimento a lei appartiene all'intima identità del popolo latino-americano. È un'identità da perfezionare poiché si staglia in un contesto dove alligna il 'peccato contro la dignità umana, peccato rigoglioso in America latina' (n. 330), che provoca un passivo fatalismo e l'emarginazione della donna. Maria costituisce una via per la riconquista della dignità umana, poiché nei due dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta presenta l'uomo nuovo secondo il progetto divino:

> «L'Immacolata Concezione ci offre in Maria il volto dell'uomo nuovo redento da Cristo, nel quale Dio rinnova, 'in modo ancora più mirabile' (*Colletta della Natività di Gesù*), il progetto del paradiso. Nell'Assunzione ci si manifesta il senso e il destino del corpo santificato dalla grazia. Nel corpo glorioso di Maria la creazione materiale comincia ad aver qualcosa del corpo risuscitato di Cristo. Maria Assunta è l'integrità umana, corpo e anima, che regna ora intercedendo per gli uomini pellegrini nella storia. Queste verità e misteri illuminano un continente dove la profanazione dell'uomo è un fatto costante e dove molti si ripiegano in un passivo fatalismo» (n. 298).

Tutti attingono da Maria, oltre che da Cristo, «i grandi lineamenti della vera immagine dell'uomo e della donna» (n. 334); ed avanzano così verso una società umana senza predomini. I vescovi latino-americani non dimenticano però un fatto di grande portata antropologica, anche se molto semplice e risaputo: «Maria è donna». Da questa affermazione, che si illumina e arricchisce alla luce del vangelo, scaturisce la dignità e grandezza di ogni donna, la cui vocazione è vista nell'unire corpo e spirito, elevando entrambi, contro ogni dissociazione in materialismo o angelismo:

> «Maria è donna. È 'la benedetta fra tutte le donne'. In lei Dio ha conferito alla donna una dignità di dimensioni insospettate. In Maria il Vangelo ha penetrato la femminilità, l'ha redenta ed esaltata. Ciò è di capitale importanza per il nostro orizzonte culturale, nel quale la donna dev'essere molto più valorizzata, mentre si sta definendo più chiaramente ed ampiamente la parte che le compete nella società. Maria è garanzia della grandezza femminile, indicando il modo specifico dell'essere donna, con quella sua vocazione a essere anima, donazione capace di spiritualizzare la carne e di incarnare lo spirito» (n. 299).

In conclusione, dobbiamo concordare sul fatto che «in Puebla la mariologia offre un riuscito esempio di riespressione decisamente accessibile alla particolare udienza latino-americana, raggiungendo un'elevatissima concretezza di acculturazione zonale»[42]. La Conferenza episcopale dell'America latina, senza cedere al populismo, supera il grande errore di una pastorale illuministica, che separa «le aspirazioni del popolo dal ruolo ecclesiale di Maria»[43]. L'attenzione a Maria deriva sia dalla tradizione biblico-ecclesiale, sia dall'avere assunto il popolo come luogo teologico. Ora si tratta di assimilare gli orientamenti di Puebla, che mirano a unire i popoli nel segno di Maria, in vista di una liberazione cristiana integrale e di una civiltà dell'amore.

---

[42] A. Amato, *Mariologia in contesto*, a.c., p. 469.

[43] S. Galilea, *Meditación pastoral...*, a.c., alla nota 34, p. 17. L'autore aggiunge: «Quest'ultimo (ruolo ecclesiale di Maria) è stato ridotto ad un complesso di verità dogmatiche generali, senza ripercussioni psicologiche e sociologiche nell'animo popolare; oppure a devozioni marginali, fondate sulla soggettività del sentimento reli-

II. Maria nella teologia africana

Nel clima post-conciliare del pluralismo teologico e dei rapporti tra vangelo e cultura (GS 58), si prende coscienza progressivamente della legittimità e urgenza di teologie autoctone, oltre che dell'evangelizzazione acculturata ai diversi popoli. Alla teologia europea si aggiunge la «teologia africana» (termine lanciato a Kinshasa nel 1960 da F. Tshibangu), seguita alla fine degli anni '60 da quella latino-americana, mentre si profilano analoghi tentativi nelle varie culture del continente asiatico.

Il sorgere di queste teologie legate ad un contesto socio-culturale influisce sul modo di percepire e presentare la figura della Madre di Gesù da parte delle comunità cristiane al di fuori dell'Europa.

Nel periodo pre-conciliare (e anche dopo il Concilio Vaticano II) non sono mancati gli studi su Maria e le missioni cattoliche[44]. Basti ricordare i volumi IV e V di *Maria (Études sur la Sainte Vierge,* sous la direction d'H. du Manoir), dedicati al «culto mariano nei diversi paesi del mondo».

I singoli saggi raccolgono in genere i dati riguardanti Maria nella storia e nella devozione delle varie zone o continenti; ma non manca talora l'attenzione all'antropologia e ai valori dei popoli come punto di inserzione del discorso su Maria[45].

Il primo tentativo di impostare in termini nuovi l'inserimento

gioso e quindi ambigue davanti alla evangelizzazione e alla crescita di una fede popolare impegnata. L'ultimo correttivo possibile in questa specie di monofisismo mariano, è la sua riscoperta nel Vangelo, nella migliore tradizione cattolica, come incarnazione dell'uomo nuovo e della nuova Chiesa» (*ivi*).

[44] Cfr. per es. C. Costantini, *La Madonna nelle missioni,* in Aa.Vv., *Mater Christi,* Edizioni universali Roma, 1958, pp. 263-351; E. Oggé, *La Madonna missionaria,* Torino, Edizioni missioni Consolata, 1960, p. 356; A. Galli, *Madre della Chiesa,* vol. 1: *La Madonna e l'Europa,* Pescara, Edizioni paoline, 1964, pp. 208; vol. 2: *La Madonna e l'Asia,* Ascoli Piceno. Soc. tipolitografica editrice, 1967, pp. 366; vol. 3: *La Madonna e le Americhe,* Ascoli Piceno, tipolitografia Cesari, 1975, pp. 270; vol. 4: *La Madonna e l'Africa,* Ascoli Piceno, Libreria Cattolica, 1978, pp. 286; vol. 5: *La Madonna e l'Oceania,* Ascoli Piceno, Centro Stampa piceno, 1980, pp. 256.

[45] A. Rétif, *La Sainte Vierge et l'Asie,* in *Maria* (a cura di H. du Manoir) vol. IV, Paris, Beauchesne, 1956, pp. 831-851: dedica le pagine 834-842 a «la Vierge Marie et l'âme de l'Asie» affermando che «il posto della famiglia, il ruolo della donna, il culto dell'infanzia, il ricorso alle divinità femminili, il calore di una devozione ricca di sentimento, l'incompiutezza di un'anima rivolta verso l'infinito, sono altrettanti aspetti o realtà che richiamano la presenza di Maria, a titolo di complemento, di correttivo o di avviamento verso la perfetta santità» (p. 835). Accenni simili si trovano in altri articoli dello stesso volume e del seguente.

teologico di Maria nella cultura africana è dovuto alla sensibilità di R. Laurentin nell'articolo *Mary and african Theology*[46].

L'autore è cosciente della posizione contestabile in cui si trova, dovendo trattare di una cultura diversa dalla propria: si presenta perciò come teologo francese, che diventa studente alla scoperta di nuovi orizzonti.

Laurentin traccia innanzitutto le «condizioni per l'elaborazione di una teologia africana su Maria»: fedeltà alla rivelazione oggettiva compiuta in Gesù Cristo dallo Spirito Santo e interpretata dal magistero, pluralismo teologico legittimo ma relativo, posizione da assumere circa la triplice stoltezza dell'incarnazione, della croce e della priorità data ai poveri. Maria fa parte di questo triplice scandalo: la nascita di Dio da una Vergine esula dalla cultura giudaica, greco-romana, europea...; è presente sotto la croce, che è la morte riservata agli abietti criminali; proclama la priorità dell'annuncio della buona novella ai poveri rovesciando la scala mondana dei valori.

Passando ai valori della cultura africana, Laurentin li individua nella preferenza per il concreto (ciò che dovrebbe rendere gli africani allergici all'astratto termine *marialogia*) e nella «negritudine», intesa come le note specifiche ed essenziali comuni alle diverse culture africane. Retel, consultato da Laurentin, aggiunge altre due caratteristiche: il matrimonio per compenso all'interno di un primato del linguaggio e l'organizzazione degli esseri secondo il binomio materia/spirito, che vede in ogni cosa la composizione di un elemento visibile e di uno invisibile. Retel precisa il concetto di «negritudine», coniato da L. Senghor, che «non intende definire soltanto le costanti dell'anima negra (...) ma anche i compiti costruttivi dell'africanità, specie l'elaborazione del socialismo africano e della civilizzazione universale»[47]. Comunque essa è innanzitutto una forza vitale, che è principio di ritmo, emozione, partecipazione, comunione, solidarietà, organizzazione democratica. Gli studiosi della letteratura africana distinguono 4 forme di negritudine: *sofferente,* che ripete con Senghor: «L'Europa mi schiacciò come il guerriero appiattito sotto i cingoli di un carro armato», ed è predisposta a comprendere il senso positivo della croce, nonché il destino di Maria; *aggressiva,* che parte dall'assenza di potere e implica la speranza nel cambiamento celebrato nel Magnificat; *serena,* che culmina nel ringraziamento (come nel

[46] R. Laurentin, *Mary and african Theology,* in Aa.Vv., *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church,* University of Dayton, 1983, pp. 3-44.

[47] *Ivi,* p. 19.

Magnificat) di fronte ai valori africani e al loro potere di penetrazione universale; *trionfante,* che celebra l'Africa come fonte di valori (dalla cultura egiziana alle prime invenzioni) e centro dell'energia del mondo.

I valori ispiratori della teologia africana, e quindi del suo discorso su Maria, sono enumerati da Laurentin con applicazioni immediate: *dinamismo,* che rende sensibili al potere attivo della fede di Maria e alle sue iniziative (ma rimane il problema di aprire la concezione africana del tempo circolare a quella biblica del tempo lineare); *profezia e carismi,* al cui impeto sono propensi i cristiani africani, i quali troveranno in Maria il tipo dell'autentico profeta; *inculturazione,* che non è solo andare alle radici, ma attingere alla linfa per un nuovo sviluppo (come il Magnificat, fedele alle radici della cultura ebraica, ma con una carica rivoluzionaria sconosciuta all'Antico Testamento); *liberazione,* che si trova inscritta nel Magnificat, dove la rivoluzione evangelica contro ogni dominazione (imperialismo, colonialismo, antifemminismo...) si esprime in forma non violenta; *famiglia, antenati, maternità,* predispongono alla comprensione di Maria come madre e membro della comunità (dal clan familiare alla comunità della pentecoste); *tempo,* come durata prepara alla comprensione di Maria che appartiene a tutti i periodi della salvezza: Antico Testamento, Nuovo Testamento, tempo della Chiesa.

Tali presupposti antropologici dovrebbero preparare a cogliere nel vangelo alcuni aspetti di difficile assimilazione per la cultura europea, come il valore delle genealogie, il ruolo di Giuseppe padre nutrizio, ecc.

L'interesse per la storia e la cultura di un determinato popolo africano appare evidente in due tesi, che precedono lo studio di R. Laurentin.

1. Il culto di Maria nella spiritualità del Dahomey

Questo tema è oggetto della tesi sostenuta al Marianum e pubblicata in estratto nel 1974[48]. Il suo autore, J. Amoussou, sacerdote nativo del Dahomey (attuale Benin), intende rendersi ragione della popolarità della devozione alla Vergine nel suo paese. Per dare una risposta a questo fenomeno, egli adopera una progressiva focalizzazione: prima presenta i dati geografici, demografici e culturali del Dahomey, poi ne descrive l'universo religioso e infine punta l'obiettivo sul culto di Maria, sforzandosi di «sottolinearne i legami con la mentalità dei popoli autoctoni»[49].

Il nesso profondo che unisce Maria al popolo è la relazione madre-figlio nella famiglia del Dahomey. Si tratta — nell'analisi di Amoussou — di un legame affettivo molto più intimo di quello esistente in Europa. La donna africana, che si sente realizzata solo con la maternità, non sopporta che il suo bambino pianga e lo porta sempre con sé a contatto costante con il suo corpo: «Il segno esterno che ci mostra l'attaccamento della donna africana al bambino è l'inesistenza della culla»[50]. L'affetto reciproco dura tutta la vita: la madre è considerata la confidente, l'intermediaria presso il padre e l'organizzatrice degli incontri del figlio con la fidanzata. Nello stesso pantheon locale si trova accanto all'elemento maschile *Lissa* quello femminile *Mahu*. Questi presupposti culturali influiscono sul rapporto del cristiano con Maria:

> «Quando la Chiesa cattolica dirà agli abitanti del Dahomey che Maria è la Madre di Dio e la madre nostra, non sarà necessario insistere sulle sue qualità di mediatrice, ausiliatrice e avvocata, poiché tutte queste nozioni si riassumono in una sola parola: madre»[51].

Oltre alle direttive del magistero, orientate a fondare teologicamente il culto di Maria e a legarlo alla vita cristiana, Amoussou pensa che «la nuova pista consisterebbe nell'incoraggiare il culto domestico verso Maria». In continuazione/sostituzione del culto degli antenati, «ogni famiglia cristiana aveva un altare sormontato dalla statua della santa Vergine, dinanzi alla quale tutto il casato esprimeva le sue devozioni». Si dovrebbe favorire la spontaneità di preghiere vive e dirette, che offrirebbero «elementi, temi e simboli nuovi finora insospettati». Si dovrebbe anche valorizzare il simbolismo dell'olio, che indica fecondità e ricchezza:

> «In ogni famiglia un vasetto contenente olio e posto ai piedi della statua di Maria, simboleggerebbe le innumerevoli grazie che Maria può ottenere a tutti quelli che la pregano spesso»[52].

---

[48] J. Amoussou, *Le culte de Marie dans la spiritualité africaine au Dahomey en Afrique noire*, Oudiah, Grand séminaire Saint Gall, 1974, p. 80.

[49] *Ivi*, p. 15.

[50] *Ivi*, p. 50.

[51] *Ivi*, p. 52.

[52] *Ivi*, p. 66.

2. La devozione a Maria in Uganda

Questo argomento ci è descritto in una tesi difesa nella pontificia università Urbaniana (Roma) nel 1979 ed edita in estratto nel 1980[53]. Nella prima e terza parte (la seconda analizza il cap. VIII della *Lumen gentium*) ci viene descritta la devozione mariana dei cristiani ugandesi, che trova un momento forte nella consacrazione a Maria compiuta dai missionari nel 1879, nei suoi atteggiamenti ed espressioni.

Queste sono in gran parte mutuate dall'Europa, ma non mancano quelle «tipiche della Chiesa locale in Uganda» per esempio, le invocazioni a Maria come *Regina-madre, fonte di speranza, palazzo del Re, perfetta Maria*...e soprattutto «Maria Mau», cioè *Maria Madre,* titolo in uso anche presso i non-cristiani, che implica filiale amore e fiducia. La preferenza di questo titolo è spiegata con un riferimento culturale:

> «Gli ugandesi per loro tradizione e cultura amano e rispettano la madre. La regina-madre ha pubbliche funzioni e poteri ed è amata dalla gente del paese. Fin dai primi giorni della cristianità in Uganda, i cattolici amarono Maria e le divennero devoti, perché ella è la Madre di Gesù Cristo il Salvatore e le diedero i titoli della regina-madre»[54].

Altri segni tipici della devozione mariana ugandese sono i gesti corporei di riverenza, come lo stare seduti e soprattutto l'inginocchiarsi, che è un segno di saluto verso un superiore, sia esso il re, il marito o un genitore. Il forestiero che viene a conoscenza di queste espressioni nei riguardi di Maria può crederle esagerate, ma non è così perché rientrano nelle legittime usanze del popolo.

L'autore discerne nell'attuale devozione mariana degli ugandesi alcuni elementi negativi, quali il primato degli esercizi di pietà (rosario) sulla liturgia, una certa mancanza di espressioni locali, l'attaccamento a medaglie. Altri elementi sono positivi: la retta concezione di Maria in subordine a Cristo, ma unita alla Chiesa, l'atteggiamento di lode e venerazione che si esprime nella preghiera, nella dedica di chiese e cappelle, nelle allusioni a Maria nel saluto...

Con il linguaggio inadeguato di «adattamento» l'ultima parte della tesi scende sul terreno della teologia, liturgia e pastorale per avanzare proposte concrete riguardanti la devozione alla Vergine.

La teologia richiede sostanzialmente che da una parte la devozione esprima il contatto personale e spirituale del popolo con Maria (che trova un aggancio antropologico nella credenza tradizionale degli ugandesi nella vita dopo la morte); dall'altra essa esige che i titoli attribuiti alla Vergine tengano conto della sua relazione con la Trinità, con la Chiesa, con tutti gli uomini. La consacrazione a Maria deve essere intesa in ultima analisi come consacrazione a Dio, fedeltà alle promesse del battesimo e riconoscimento dell'Eucaristia come centro della vita cristiana.

3. Maria nell'evangelizzazione del Malawi

La prospettiva culturale è molto più accentuata nella tesi di licenza presentata da P. Gamba alla Gregoriana nel 1983[55] che non nelle due precedenti. L'autore muove infatti dalla descrizione della cultura del Malawi, un paese dell'Africa meridionale, e vi trova diverse «pierres d'attente» o possibili punti di inserzione del discorso su Maria: il *matriarcato* comune a parecchie tribù considera la donna più anziana quale custode dei valori della famiglia e sorgente di unità; l'importanza della *donna* nel clan come datrice di vita, simbolo di fedeltà e coraggio ed educatrice dei figli, anzi anticamente essa svolgeva ruoli semidivini (sposa dello Spirito o di Dio, medium...); valore vitale della *comunità* in quanto ambiente della propria affermazione («esisto perché partecipo»); *fede religiosa* altamente sviluppata e vivo senso della presenza di Dio e degli antenati.

La storia della *implantatio Ecclesiae* in Malawi si è svolta nel segno di Maria, come appare dal diario dei missionari (che hanno consacrato a lei la missione), dai catechismi, preghiere ed espressioni varie. Maria divenne segno di unione e di riconoscimento dei cattolici. Si deve però osservare che la presenza di Maria nell'evangelizzazione del Malawi solleva due grosse problematiche: a) la devozione alla Vergine unisce i cattolici, ma li divide dai protestanti, per i quali Maria è il segno della separazione tra le confessioni cristiane; b) «la cultura del Malawi ha aiutato moltissimo il popolo ad accettare Maria, ma l'insegnamento circa Maria non ha aiutato pienamente ad accettare la cultura del Malawi»[56]. Con urgenza bisogna risolvere questo

---

[53] J. M. Bukenya Biribonwa, *The devotion to Mary in Uganda in the light of the doctrine of chapter VIII of Lumen Gentium*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1979, pp. XXXVIII-188 (estratto con lo stesso titolo, 1980, pp. 116).

[54] *Ivi*, p. 146.

[55] P. Gamba, *Mary in the Evangelization of Malawi: History and culture for a spiritual Project*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1983, pp. XIX-167 (tesi ciclostilata).

problema: «Come riconciliare Maria, cultura e Chiese nel Malawi?»[57].

La soluzione è riposta in un duplice orientamento. Il primo consiste nell'abbandonare un modo trionfalista di presentare Maria e nell'appropriarsi della prospettiva del Concilio Vaticano II, che ha operato una svolta teologica e pastorale inserendo Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Ne consegue che l'insegnamento cattolico circa la Madre di Dio deve assumere tre caratteristiche: *trinitaria, cristologica, ecclesiale,* mentre il culto della Vergine sarà contrassegnato dalle note *biblica, liturgica, ecumenica* ed *antropologica* (cfr MC). Questa nuova impostazione è quanto mai urgente nel Malawi, quale base di convergenza delle diverse confessioni cristiane.

Il secondo orientamento tende a saldare il culto di Maria con la cultura africana. Per raggiungere questo scopo bisogna puntare sulle «piccole comunità cristiane» o comunità di base, alle quali è riconosciuta una priorità pastorale dalla Conferenza episcopale dei paesi dell'Africa dell'est (AMECEA). P. Gamba pensa che la categoria più adeguata per inserire il riferimento a Maria nelle «piccole comunità cristiane» sia quello di «presenza». Questa categoria è rilevante per la cultura del Malawi, per la quale Dio, lo Spirito, gli antenati sono forze vive in contatto con ogni persona qui e ora. Tale presenza include dei doveri del defunto nei confronti dei vivi: essere «maestro di costumi», comunicare prosperità e pace, assicurare la riunione della famiglia nella «regione della pace». Tutta questa concezione si può applicare a Maria, che è una «defunta-vivente» in grado di aiutare le «piccole comunità cristiane» del Malawi a vivere un'esperienza spirituale profonda:

> «Ella è qui, nelle piccole comunità cristiane; ella sta insegnando i costumi, donando pace e prosperità, e assicurando che tutti i membri di esse si uniranno a lei nella regione della pace»[58].

Come le più localizzate incarnazioni della Chiesa universale, le «piccole comunità cristiane» sono contrassegnate da tutto ciò che appartiene alla natura della Chiesa: devono essere *Koinonia, Kerigma* e *Diakonia* (AMECEA, 1979). Proprio questa triplice dimensione non può prescindere dalla presenza di Maria, Madre della Chiesa, testimone e annunciatrice di obbedienza a Cristo, serva del Signore.

[56] *Ivi*, p. 164.

[57] *Ivi*, p. 131.

[58] *Ivi*, p. 147.

La comunità cristiana raggiunge la *Koinonia* nella fede, speranza e amore con la presenza viva della Madre della Chiesa. Nella cultura matrilineare del Malawi la madre è presente alla nascita sia fisica che sociale dei bambini, nonché ai riti di iniziazione che preparano alla vita adulta. Maria è riconosciuta come madre che introduce i figli nella comunità, «maestra delle tradizioni» e, insieme, madre che sa soffrire e rimanere aperta alle vie nuove dello Spirito. È un esempio significativo per la comunità del Malawi, che si trova in un momento di transizione e di dolorosa ricerca del proprio ruolo.

La *Diakonia* trova in Maria un autentico esempio. La donazione di sé all'annunciazione, il mettersi a servizio della comunità a Cana, il suo coraggio ai piedi della Croce... fanno di Maria una «preesistente piccola comunità cristiana» al servizio di Cristo e dei fratelli.

Il *Kerigma*, precipuo compito delle piccole comunità cristiane, scopre la sua «stella» in Maria, che annuncia Gesù vivente in mezzo al popolo come salvatore e liberatore.

Il progetto spirituale africano deve prevedere la presenza di Maria come elemento che arricchisce la vita della Chiesa, incarna il cristianesimo nella cultura del popolo, assicura la riunione dei cristiani nella «regione della pace».

La presente esposizione sulle marialogie inculturate mostra con evidenza che si tratta di un capitolo incipiente. La messe raccolta è tutt'altro che abbondante e definitiva. Più matura, la teologia latinoamericana ha offerto un esempio abbastanza riuscito di marialogia in contesto. La teologia africana fin dai primi saggi si rivela promettente, ma è necessario moltiplicare gli studi a raggio limitato e con impostazione decisamente culturale per approdare a risultati soddisfacenti dal punto di vista teologico e pastorale.

Quanto all'impatto della mariologia con la multiforme cultura asiatica (per non parlare dell'Oceania) le speranze di nuovi apporti non sono minori che altrove, come è mostrato dal saggio sulla «teologia del terzo occhio» citato da J. P. Gabus nella trattazione su Maria e l'ecumenismo»[59].

Acquisito per ora è il metodo che ricerca i nessi (e le divergenze) tra marialogia e cultura: esso sarà adottato dalle differenti Chiese locali, nel contesto di una pastorale che voglia giungere alle radici della vita degli uomini da evangelizzare o ri-evangelizzare.

[59] Cfr. supra, cap. VIII. Per alcune prospettive aperte, cfr. D. VELIATH, *La mariologia nella Chiesa dell'India*, in AA. VV., *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, Roma, LAS, 1989, pp. 315-327.

Capitolo XIV

MARIA E LA DONNA NEL MOVIMENTO CULTURALE CONTEMPORANEO

L'ingresso della donna nella vita pubblica con più larga e consapevole partecipazione è considerato da Giovanni XXIII uno dei segni caratteristici del nostro tempo[1]. Tale ingresso è dovuto al mutare della cultura sotto la spinta del movimento femminista, sorto nel secolo dei lumi e giunto con nuovo volto nel nostro tempo.

Introduzione: marialogia e femminismo

Prima di seguire le vicende, dobbiamo evidenziare i nessi esistenti tra la marialogia e il femminismo, che legittimano una trattazione congiunta di entrambi.

A. *Nesso storico-culturale*

Il primo nesso è di ordine storico-culturale e consiste nel fatto che Maria non è solo donna, ma è la figura più rilevante dell'occidente cristiano. Il suo influsso (negativo o positivo) sulla concezione della donna è innegabile — come osserva M. Warner — con disinibito linguaggio:

> «Sia che noi consideriamo la Vergine Maria come l'immagine più bella e sublime dell'aspirazione dell'uomo al bene e alla purezza, o come il più disprezzabile prodotto della superstizione e della ignoranza, la sua figura rappresenta un tema centrale nella storia della concezione della donna in occidente. È una delle poche figure femminili ad avere raggiunto lo stato di mito — un mito che da quasi duemila anni percorre la nostra cultura —, profondamente e spesso impercettibilmente come un fiume sotterraneo»[2].

B. *Provocazione femminista*

Dal canto suo il femminismo mette in movimento la marialogia provocandola a rivedere sia la concezione della donna, sia l'immagine tradizionale di Maria.

---

[1] *Enciclica 'Pacem in terris'*, 11-4-1963.

[2] M. Warner, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, Sellerio, 1980, p. 19 (1ª ed. inglese 1976).

Dato il divario esistente tra il modello mariano, culturalmente condizionato dalle epoche passate, e la realtà profondamente mutata del nostro tempo, «è difficile inquadrare l'immagine della Vergine, quale risulta da certa letteratura devozionale, nelle condizioni di vita della società contemporanea» (MC 34). Il femminismo con le sue critiche spesso spregiudicate e con le sue proposte alternative, interpella la marialogia, perché riveda le sue concezioni antropologiche e presenti un modello significativo (non banale, né frenante) per le donne d'oggi.

C. *Un dato di fatto*

Dal punto di vista storico, l'incontro tra il femminismo e la mariologia risulta accertato, anche se tardivo, e passa attraverso varie fasi: da un riferimento tangenziale, ad una contrapposizione polemica, ad un confronto serio e costruttivo. Seguiremo questo diagramma, che inserisce la marialogia nella storia del femminismo senza confonderne le vicende.

I. Il primo femminismo e la teologia della donna

Il centro di interesse dei gruppi femministi, a cominciare dai primi di essi, sono sorti alla fine del Settecento illuminista, era il riconoscimento dei diritti della donna. Ciò includeva la sua «emancipazione» (parola usata per la prima volta da C. Fourier) sul piano giuridico, economico e politico. Nelle battaglie femministe, come nelle ideologie che le hanno sostenute, Maria non assurge a simbolo sia perché gli scopi immediati del movimento non trovano riscontro nella società in cui ella visse, sia perché la sua figura non concentra nessuna carica rivoluzionaria o progressista. Femminismo e marialogia camminano perciò su strade parallele ignorandosi o combattendosi.

1. «La donna eterna» di G. von Le Fort

Il richiamo a Maria è costitutivo ed essenziale nella prima riflessione cristiana sulla donna: *Die Ewige Frau* della cattolica Gertrud von Le Fort, pubblicato nel 1934[3].

Questo libro, piccolo di mole ma denso di contenuto, si pone intenzionalmente sul piano simbolico e metafisico e «non da un punto

di vista psicologico o biologico, storico o sociale»[4]. L'autrice ovviamente conosce il femminismo e lo analizza facendone risaltare innanzitutto i valori:

> «Il principio del movimento femminista fu di origine spirituale, determinato dall'angustia della vita piccolo borghese troppo rinchiusa — le ragioni economiche non ci interessano. Le donne di quell'epoca cercavano, per un bisogno impellente delle anime loro insoddisfatte, spiritualità e amore, e tanto basti per capire quanto tragica e degna di rispetto fosse la situazione loro! (...). A quest'angustia della famiglia piccolo borghese corrispondeva una famiglia sociale internazionale anch'essa in gran parte distrutta dalla dissoluzione dei legami religiosi (...). Fu allora (...) che intervenne servizievole la donna. Ella (...) trovò, e rimarrà sempre una bella pagina nella sua storia, il concetto della corresponsabilità sociale. La quale corresponsabilità è (...) eredità cristiano-religiosa»[5].

Ciononostante, il femminismo deluse speranze e aspettative, perché «si mise a lottare intorno a questioni particolari e superficiali» senza visione culturale di globalità, e perché «era andato perduto precisamente il senso delle gerarchie eterne», cioè la sponsalità spirituale della donna[6].

Gertrud prende perciò le distanze dal movimento femminista con una riflessione filosofico-religiosa, che pur non negando l'influsso della donna nella storia, le assegna un ruolo subalterno e silenzioso:

> «Interrogando le leggi ordinarie della vita attraverso l'indagine biologica, si giunge alla conclusione che la donna non rappresenta quelle doti ch'hanno parte attiva nella storia, né le esercita, ma ne è la silenziosa apportatrice»[7].

L'immagine della donna emergente dal libro della Von Le Fort è agli antipodi delle aspirazioni femministe:

> «È evidente non essere la donna, ma l'uomo e la sua opera a costituire il nucleo della storia (..). La donna non è quella che propriamente opera, ma colei che collabora; quale collaboratrice però partecipa pure alla creazione»[8].

---

[3] Citeremo quest'opera in traduzione italiana: G. von Le Fort, *La donna eterna*, Milano, Istituto di propaganda libraria, 1945², pp. 160.

[4] *Ivi*, p. 23.

[5] *Ivi*, pp. 90-91.

[6] *Ivi*, pp. 91-93.

[7] *Ivi*, p. 47.

[8] *Ivi*, pp. 45 e 73.

Procedendo su questa via, l'autrice approda all'affermazione che genuino simbolo muliebre è il *velo*[9], poiché proprietà della donna sono il segreto, il silenzio, l'inapparente. La madre si nasconde nel figlio, la sposa nello sposo, la vergine in Dio. L'eterno femminino, che implica maternità - verginità - ancillarità, trova la sua più alta espressione in Maria:

> «Quest'Una pur essendo infinitamente più del simbolo della femminilità, è *anche* simbolo di femminilità, ché in Essa soltanto il mistero metafisico della donna ha potuto trovare forma e perciò farsi intuibile»[10].

In Maria, vergine e madre, la donna trova la sua vocazione:

> «Donde si manifesta chiaramente il duplice significato della donna nella storia: madre che trasmette alle generazioni le capacità dell'uomo che fa storia, vergine che garantisce all'uomo questa capacità di fare storia, vale a dire la persona»[11].

La suprema vocazione della donna, oltre alla *maternità* che è il suo compito «in senso assoluto» e alla *verginità* che significa «lo sposalizio nel mistero dello Spirito Santo»[12], consiste nell'*atteggiamento religioso* di disponibilità anch'esso ipostatizzato in Maria:

> «... La salvezza di ogni singola donna è indissolubilmente legata all'immagine di Maria e alla sua missione. La ricostruzione cosciente dell'immagine eterna è possibile per la singola donna solo nell'atteggiamento dell'*ancilla Domini* cioè in atteggiamento di perpetua docilità ai voleri di Dio»[13].

Nulla di più stridente della donna che rifiuta il «fiat mihi», cioè il farsi ricettiva di fronte a Dio. Allora diviene la «grande meretrice» apocalittica e il simbolo dell'ateismo:[14]

> «Solo la donna che ha tradito la sua missione può rappresentare quell'assoluta sterilità del mondo che ne genera la fine»[15].

---

[9] «Il velo è sulla terra simbolo del metafisico, ma pure simbolo di femminilità, in quanto tutte le forme della vita femminile mostrano la donna adombrata dal velo» (*Ivi*, p. 32).

[10] *Ivi*, p. 29.

[11] *Ivi*, p. 57.

[12] *Ivi*, pp. 106 e 54.

[13] *Ivi*, pp. 156-157.

[14] «Questa [della donna degenere] e non quella del proletariato bolscevico sfigura dalla fame e dall'odio è l'espressione vera dell'ateismo moderno» (*Ivi*, p. 40).

[15] *Ivi*, p. 38.

Maria invece è «la sola superatrice di ogni decadenza religiosa», proprio perché incarna la piena disponibilità all'azione di Dio;

> «La passività recettiva femminea, che l'antica filosofia aveva identificata col puro negativo, si è trasformata nell'ordine cristiano della grazia in positività che decide. Il dogma di Maria non è che la formula in cui si esprimono tutte le dottrine intorno alla collaborazione della creatura alla Redenzione...»[16].

Simili parole, che coincidono con quelle di Barth circa Maria come prototipo della concezione cattolica della salvezza[17], escludono ugualmente ogni protagonismo mariano, in quanto il modo proprio della Vergine—come di ogni donna— è l'anonimia, l'impersonalità, la strumentalità:

> «...le litanie lauretane (...) la invocano quale 'stella matutina', magnifica immagine sia dal punto di vista dogmatico sia dal poetico: la stella matutina precede il sole per svanire in esso»[18].

Questi presupposti d'ordine metafisico e religioso impediscono a Gertrud di cogliere gli aspetti di iniziativa e di liberazione insiti nella figura evangelica di Maria. Il Magnificat è visto come «il grande inno della misericordia», mentre la missione apostolica della donna è posta sotto il segno del riserbo e del silenzio:

> «Per la singola donna, in quanto figlia di Maria, (...) accanto al sacerdozio dell'uomo spiritualmente rigeneratore, c'è nella Chiesa una missione religiosa della donna, un apostolato di carattere materno (...) essendo l'apostolato della donna nella Chiesa, apostolato del silenzio»[19].

La riflessione di G. von le Fort, pur nella profondità dei suoi risvolti, codifica su fondamenti di indole metafisica e religiosa quell'immagine tradizionale della donna, che Betty Friedan chiamerà «la mistica della femminilità»[20]. Pur ricca di valori e dotata di efficace influsso storico, la donna «deve mantenersi nella propria sfera fatta di silenzio e di velo e non arrogarsi quel posto di primo piano

[16] *Ivi*, p. 31.

[17] Cfr. citazione di K. Barth nel cap. II/VI.1.C. del presente volume.

[18] *Ivi*, p. 31.

[19] *Ivi*, pp. 149 e 152. Utile l'analisi di G. Sommavilla, *La maternità carismatica di Gertrud von Le Fort*, in *Letture* 16 (1961) pp. 563-580.

[20] B. Friedan, *La mistica della femminilità*, Milano, Edizioni di comunità, 1964, pp. 368.

che compete agli uomini»[21]. Maria, nei suoi connotati di madre, vergine, ancella, collaboratrice, ben si presta a sacralizzare questa vocazione religiosa, nascosta e subalterna della donna.

2. «Ontologia della sessualità» di A. Zarri

Sullo stesso solco metafisico-religioso, ma con diversa sensibilità e impostazione, si pone Adriana Zarri nel saggio *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità* (Torino, Borla, 1964, pp. 230).

L'autrice avverte l'urgenza di affrontare seriamente una riflessione non soltanto sulla donna, ma sulla sessualità umana in vista di una «spiritualità dei sessi» come modo differenziato di tendere a Dio[22].

La considerazione dei sessi è risolta con il riferimento alla Trinità, senza la quale «niente può essere compreso appieno».

Per questo A. Zarri non esita a portare il discorso sul mistero trinitario chiedendosi espressamente in che modo si possa parlare di sessi come immagine dell'unitrinità di Dio.

La risposta è condensata in queste parole:

> «Il sesso non trova in Dio una rispondenza biologica, come talvolta la trovava in certi dei pagani, fatti su misura dell'uomo; ma trova una rispondenza metafisica... Dio contiene l'archetipo dell'Uomo e, in

[21] Sono parole di Giovanna Federici Ajroldi nella prefazione a G. von Le fort, *La donna eterna*, o.c., dove continua sullo stesso tono e traendo conclusioni più precise della stessa autrice tedesca: «È quindi condannato il femminismo, intendendo per femminismo sia un atteggiamento da amazzone che vorrebbe non solo emanciparsi dalla soggezione maschile, ma vantare gli stessi diritti dell'uomo facendo questione di valore là dove si tratta di qualità diversa: sia il femminismo sociale che porta la donna fuor dalla casa; sia il femminismo statale che vuole sostituire allo spontaneo momento caritativo un'organizzata fredda e umiliante beneficenza. In ognuna di queste forme, dove va perduto il carattere religioso della femminilità, la donna non compie la propria missione nel mondo, cessa d'essere canale di grazia e di carità» (*Ivi*, p. 13).

[22] «Il sesso è una realtà immensa che attende ancora la sua rivelazione [...] Abbiamo appena incominciato a sollevarlo dall'abiezione semimanichea che ce lo presentava come l'onta dell'uomo; abbiamo incominciato ad esaltarlo in forme puerili nella sua fisicità e nella sua affettività; ma ancora ci manca di indagarlo nella sua ontologia. Le risonanze metafisiche e le allusioni teologiche che sono soggiacenti alla sua emotività ancora attendono una adeguata riflessione» (A. Zarri, *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*, Torino, Borla, 1964, p. 14). Per una valutazione di questo saggio cfr. S. De Fiores, *Ricerche ontologico-psicologiche sulla distinzione dei sessi e relative ripercussioni nel campo della spiritualità*, in *Rivista di ascetica e mistica* 10 (1965) pp. 602-613.

questo archetipo, c'è un movimento interno che si riflette nel movimento umano della sessualità»[23].

Qual è quest'immanente divenire nella stessa divinità? È il movimento interno per cui *«l'essere divino... è — e pienamente è — solo nel cerchio delle tre Persone»* (p. 81). Dio è uno, ma raggiunge — possiamo dire — la pienezza dell'unità attraverso le opposizioni relazionali che sono il cardine della Trinità: attraverso la dimensione pluralistica trinitaria Dio tocca l'unità. La vicenda trinitaria si riflette nell'uomo attraverso un triplice processo:

A. Adamo, ossia l'Uomo, giace immerso nel sonno: in lui dorme l'intera sostanza umana non ancora definita nella polarità maschile e femminile. È l'uomo iniziale e potenziale, il primo gomitolo dell'essere, compatta completezza di entità inarticolata. Ma Adamo è inquieto perché è una realtà monistica: è un'uniformità gravida di latenti contrasti, una immanente pluralità non ancora svolta e condotta all'unità[24].

B. Segue il momento della pluralità effettiva: è la nascita di Eva e di Adamo come realtà consapevoli del proprio sesso. Adamo solo è triste: è l'essere che non può raggiungere la pienezza senza il divenire. Eva, che con il suo apparire gli dà la possibilità di maturare e di svolgersi nella storia, rappresenta il momento della molteplicità, della parzialità, del divenire. La femminilità è il cammino storico e metafisico dell'uomo.

Ma in Eva la femminilità si è orientata verso il male,trasformando la mera possibilità di peccare in peccato. Eva è la *separatrice,* non perché la sua realtà sia un male, ma perché si è configurata in un divenire negativo che *«non rigiunge all'essere e all'uno ma si disperde nella varietà»*[25].

La femminilità trova allora il suo polo positivo in Maria, *l'unificatrice*. La Vergine è ripetizione e antitesi di Eva[26].

Maria raccoglie tutta la carne generata da Adamo per offrirla e trascenderla nell'incontro col Verbo.

[23] A. Zarri, *Impazienza di Adamo...*, o.c., p. 81.
[24] *Ivi,* pp. 21-22, 34, 53.
[25] *Ivi,* p. 73.
[26] *Ivi,* p. 79.

C. Cristo, Verbo Incarnato segna il terzo momento della vicenda umana: l'unità, è soluzione del monismo attraverso il pluralismo.

«...È solo nel Cristo — dopo la strada di Eva e l'unificazione di Maria — che l'uomo tocca l'unità e la virilità nella piena misura conferitale da quel cammino storico e metafisico»[27].

Cristo è il nuovo Adamo; l'uomo finale e pienamente attuato in cui la molteplicità degli uomini è trascesa non nella somma ma nell'unità. «In Cristo non c'è più né maschio né femmina» (Gal 3, 28).

Nonostante l'ancoraggio nella Trinità, dove sussiste la massima uguaglianza tra le persone, il ruolo della donna non viene riscattato dalla subalternità. Interpretando letteralmente il testo biblico che fa derivare la donna dall'uomo, la Zarri riconosce alla virilità una certa prevalenza sulla femminilità: «Il maschio è stato la casa della sostanza umana». Pertanto all'uomo compete la tipica *attitudine di rappresentanza universale* dei due sessi, quale figura e simbolo della totalità nell'unità. Per questo Cristo è uomo, il sacerdote è uomo, e la consacrazione della stirpe ebraica a Dio si fa attraverso la circoncisione maschile[28].

Avendo derivazione esistenziale dall'uomo, la donna è *essere relativo,* essenzialmente *sesso e parte.* Essa tende all'uomo come suo principio; la sua missione è di rendergli possibile lo svolgimento e di fargli trovare l'unità dopo il processo[29].

La donna ha dunque funzione *mediatrice*: è il punto centrale del destino umano e deve portare l'ascetismo umano alla mistica, l'amore ontologico all'amore di Dio[30].

In rapporto a Dio, la donna si qualifica nel ricevere, nel gesto della povertà che aspetta. La *vocazione muliebre del ricevere,* si fonda sulla natura stessa della donna che è *la povertà della povertà* avendo ricevuto da Adamo, il quale a sua volta ha ricevuto da Dio.

Si spiega così perché la donna sia più portata alla *religiosità* (che è un rapporto di attendere e ricevere prima che di dare) e abbia più attitudine alla *mistica*. Ha coscienza di non poter stare alla pari con Dio e con gli uomini: con più facilità accetta di essere beneficata; nel Vangelo non è presentata come farisea, ma come debitrice.

[27] *Ivi,* p. 34.
[28] *Ivi,* pp. 27 e 32.
[29] *Ivi,* pp. 29 e 48.
[30] *Ivi,* pp. 97, 142, 183.

Anche quando dà, come nella maternità, la donna si sente debitrice e passiva: sa che il suo stesso figlio le conferisce la fecondità rendendola madre e completandola come donna. Perfino di fronte ai sacrifici e al tradimento riceve affinamento dal dolore reso più puro. Per questo il moto più vero della donna è la *riconoscenza*.

La donna si rispecchia in Maria, che «sola innocente della progenie d'Eva, è la più grande perdonata», ed insieme colei che riscatta la donna dalla maledizione di Eva:

> «La dimensione muliebre, maledetta dalla scelta di Eva, è stata benedetta dalla scelta di Maria, e la femminilità, dimensione nella quale si è incarnata la colpa, è anche la dimensione nella quale si è incarnato Iddio»[32].

Il culto della Vergine deve evitare di assumere un carattere frammentario, dispersivo e 'involutore', perché il suo compito è di risolversi nel culto cristocentrico, che è l'unità. Diversamente si scambia Maria con Eva:

> «Ma arrestarsi a un pluralismo culturale, lontano dal senso liturgico, unitario, cristocentrico, è negare le qualità catartiche, risolutrici, unificatrici di Maria: è quanto di più antimariano si possa concepire perché proietta su Maria la dispersione del peccato dal quale essa ha cominciato a salvarci dandoci l'Unificatore; la fa regredire al livello di Eva, la disgregatrice, l'anti-Maria.
>
> Ma Maria, proprio perché è la femminilità, va amata virilmente, in quella sua virtù unificatrice che è al sommo dell'azione muliebre. Perché la donna — al vertice: in Maria — è l'unificatrice, mentre l'uomo — al vertice: nel Cristo — è l'unità.
>
> La Maria che ci giova, la Maria che ci salva non è l'estenuazione in un marianesimo devozionale: è la risoluzione nel culto cristocentrico. Maria va amata non nella dispersione che è la misura d'Eva ma nell'unificazione che è la misura mariana: la sua misura: il vertice della femminilità che salva il problematicismo della storia portando i suoi dubbi, il suo tempo, la sua carne all'assoluta verità del Verbo»[33].

Il tentativo della Zarri di interpretare trinitariamente (e secondo la struttura hegeliana) la vicenda dei sessi nel cammino storico-salvifico, non sembra aver un seguito nella teologia. Evidentemente

[31] *Ivi*, pp. 54-55, 62, 77.

[32] *Ivi*, p. 79.

[33] *Ivi*, p. 223. La Zarri ritorna sull'argomento del femminile e del culto di Maria in chiave più critica nella voce *Donna* del *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (diretto da L. Rossi e A. Valsecchi), Roma, Edizioni paoline, 1973, pp. 251-265.

si paventano forzature in campo trinitario più che in altri misteri e si stenta ad inoltrarvisi soprattutto a partire dal sesso.

3. «La donna e la salvezza del mondo» di P. Evdokimov

Un eccellente contributo di teologia spirituale sulla donna è offerto nel 1958, dall'ortodosso Pavel Evdokimov († 1970) con il libro *La donna e la salvezza del mondo*[34]. L'autore precisa la sua metodologia: evitare la partenza empirica e optare per un metafisico ritorno alle origini, «al piano universale e comune del destino dell'uomo, anteriore ad ogni differenziazione di tipo maschile e femminile». Solo in un secondo momento «si potrà affrontare la costituzione archetipica e la differenza degli stati carismatici dell'uomo e della donna»[35].

Evdokimov profonde un ricco patrimonio di Bibbia e teologia patristica orientale per tracciare la costituzione dell'essere umano, come immagine di Dio e persona che si realizza nella libertà. La Vergine costituisce l'espressione della 'vera libertà' che si pone all'interno dell'opera di Dio: il *fiat* di Maria in risposta all'angelo «è la storia del mondo in compendio, la sua teologia in una parola»[36].

Destinato per grazia alla *theosis* (divinizzazione), che si compirà totalmente nell'*apocatastasis* (ricapitolazione) finale, l'uomo si comprende nella sua differenziazione in maschio e femmina decifrando il 'mito' di Adamo ed Eva, visto come forma superiore di conoscenza che coglie il metastorico nello storico. In base al racconto biblico i sessi sono complementari e non separabili: «La parola di Dio ha posto la reciprocità del faccia a faccia e non si rivolge mai all'uomo o alla donna, non li separa mai»[37]. Questa unità originaria non sopprime la specificazione carismatica che determina il maschile e il femminile. Così si osserva che

> «per l'uomo, vivere significa conquistare, lottare, uccidere; per la donna, significa generare, nutrire, proteggere la vita donando se stessa»[38].

E d'altra parte, se la funzione di testimonianza insita nel sacerdozio d'ordine è prerogativa dell'uomo, «l'elemento religioso ha una

[34] P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*,Milano, Jaca Book, 1980, pp. 288 (1ª ed. francese 1958).

[35] *Ivi*, p. 20.

[36] *Ivi*, p. 54.

[37] *Ivi*, p. 144.

[38] *Ivi*, p. 157.

corrispondenza particolarissima con la spiritualità femminile»[39]. Si spiega in tal modo sia il disprezzo da parte dell'ateismo per la Vergine-Madre[40], sia la decisiva missione della donna nella storia futura[41], sia l'importante funzione umanizzante della Madre di Dio:

> «Ora, se il Cristo salva il mondo, è la *Theotokos* che lo protegge ed introduce nel suo 'disumanesimo' l'attenzione che si fa sensibile alla grazia. (...) La tenerezza materna che è legata al culto della *Theotokos* infonde nell'umanesimo cristiano una nota assolutamente particolare di dolcezza, e spiega l'origine della sensibilità femminile dei grandi mistici. Basta guardare l'icona della Madonna di Vladimir (XII secolo) per capire che cosa significhi la femminilità archetipica per il senso religioso»[42].

Sul filo di queste riflessioni, Evdokimov prende le distanze dal «rischio della virilizzazione», ossia del predominio maschile, che riduce la donna ad una schiava; infatti, «la generazione ad opera della *Theotokos*, senza padre umano, annuncia la fine del regno del maschio, il termine del patriarcato»[43]. Nello stesso tempo il teologo russo si dissocia dal movimento femminista, che assimila la donna all'uomo facendole perdere la propria identità:

> «Il bisogno di eguaglianza rende la donna aggressiva e la pone come rivale; la donna diventa un doppione dell'uomo, il potenziale della sua affettività specificamente femminile si esaurisce ed ella rischia di perdere la propria natura. Si assiste così ad un'enorme deviazione che è poi aggravata dal fatto che l'incorporazione della donna nel mondo maschile avviene proprio nel momento della sua decadenza»[44].

La donna trova la sua vocazione in Maria, che «non è una donna fra tante, ma *l'avvento della donna*, della nuova Eva, restituita alla sua verginità materna»[45], ossia l'archetipo del femminile. La *Theotokos* va letta nel contesto della *Deisis*, l'iconostasi che presenta il Cristo affiancato da Maria e da Giovanni Battista. Al centro sta il Cristo, la totalità, mentre la Vergine e S. Giovanni «sono i pensieri di Dio sul maschile e sul femminile, sono le loro verità normative, ipostatizzate»[46]. La *Theotokos* personifica il libero *fiat* della creatura a Dio, è pienezza di agiofania (manifestazione di santità), archetipo del sacerdozio regale femminile, di *sophrosyne* o castità/integrazione ontologica e della maternità spirituale, che genera il Cristo nello Spirito.

La donna, che si riconosce nel suo vero archetipo, è legata ai destini del mondo, poiché la «salvezza verrà solo dalla santità e questa, nelle condizioni della vita attuale, è più intima alla donna»[47]. Non con l'egualiterismo e la rivendicazione, ma con «l'irradiamento del tutto naturale del suo stato carismatico» che si modula sul servizio verginale e materno della Theotokos, la donna ritrova la sua missione e il mondo la salvezza:

> «In cima al mondo, proprio nel cuore dello spirituale, c'è la Serva di Dio, manifestazione dell'essere umano riportato alla sua verità originaria. Proteggere il mondo degli uomini in quanto madre e salvarlo in quanto vergine, dando a questo mondo un'anima, la propria anima, questa è la vocazione della donna. Il destino del nuovo mondo è tra le braccia della madre, come dice così meravigliosamente il Corano: 'Il paradiso sta ai piedi della madre'»[48].

Nella sua elevata sintesi teologica, Evdokimov lascia aperti alcuni problemi, come il «legame ontico» tra la donna e lo Spirito Santo o il «legame profondo tra lo Spirito Santo, la Sofia, la Vergine, il femminile», la «maternità ipostatica» dello Spirito Santo, l'interpretazione biblica della sottomissione della moglie al marito...[49]. Questi temi verranno riconsiderati e riproposti dalla riflessione teologica in campo cattolico e protestante con prospettive variegate e non ripetitive.

---

[39] *Ivi*, p. 154.

[40] «L'ateismo militante è appunto segnato fin dall'inizio da un atteggiamento ironico nei confronti del mistero della Vergine-Madre (le leggende ebraiche e pagane su Maria in quanto donna, riprese dai materialisti contemporanei lo testimoniano). Ora la fonte di ogni morale è proprio nel principio materno: purezza, sacrificio di sé, protezione dei deboli» (*Ivi*, p. 156).

[41] «... la donna russa costituisce ancora il pericolo maggiore per le strutture marxiste nelle loro deviazioni disumanizzanti. La donna resta la custode dei valori morali e religiosi [...]. Per la sua struttura religiosa, la donna è [...] la sola che sia in grado di opporsi all'opera di demolizione e di disumanizzazione in cui si immerge il genio maschile moderno. In questo senso vanno interpretate le parole di Berdjaev, quando egli accenna al 'ruolo infinitamente significativo' della donna e dice che essa 'occuperà un posto decisivo nella storia futura... nella rinascita religiosa contemporanea' (*ivi*, pp. 157 e 159).

[42] *Ivi*, pp. 155-156. A Maria, come già alla donna, va attribuito anche un ruolo di integrazione (*sophrosyne*), in quanto rappresenta la capacità religiosa di unificazione: «In un'antica preghiera liturgica, l'uomo si rivolge alla *Theotokos* e domanda: 'con il tuo amore lega l'anima mia', rendimi coerente; dall'aggregato, dall'ammasso degli stati psichici, fa nascere l'unità, l'*anima*» (*ivi*, p. 159).

[43] *Ivi*, p. 205.

[44] *Ivi*, p. 185.

[45] *Ivi*, p. 196.

[46] *Ivi*, p. 234.

[47] *Ivi*, p. 226.

[48] *Ivi*, pp. 187-188.

[49] *Ivi*, pp. 22 e 221.

4. Punti acquisiti della teologia della donna

La «teologia della donna»[50] conosce in questo periodo una serie di studi — in genere articoli di riviste — che si attestano su alcuni punti comunemente condivisi[51]. In base all'esegesi dei brani dell'Antico e Nuovo Testamento concernenti la donna o a motivo della tradizione ecclesiale, le convergenze dei teologi si possono così enumerare:

A. *Uguaglianza creazionale e cristiana dell'uomo e della donna*

> «La donna non è un essere inferiore - afferma H. Rondet nel 1957 -ma ella è uguale all'uomo, creata come lui ad immagine di Dio, chiamata come lui a un destino eterno, e già membro della famiglia divina con la grazia del battesimo...»[52].

Tale conclusione deriva dal secondo racconto della creazione, che non rivendica all'uomo il primato sia pure narrativo, ma asserisce paritariamente: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). Del resto l'intento del primo racconto (Gn 2, 18-24) consiste nel

> «dimostrare una eguaglianza di natura tra uomo e donna, poiché entrambi sono fatti di una identica sostanza, della medesima carne»[53].

[50] J. Galot si interroga circa la legittimità di «una teologia, propriamente detta, della donna» e risponde in modo affermativo: «Eppure, una teologia della donna si giustifica pienamente. Infatti, nello sviluppo della stessa economia della salvezza, la donna ha ricevuto una missione realmente specifica. Questa economia non è l'opera esclusiva di Dio. Se la teologia avesse avuto come unico oggetto di scrutare ciò che è Dio e che cosa è l'azione divina in se stessa, non vi sarebbe stato posto per una teologia della donna. Ma Dio ha agito richiedendo la collaborazione umana, collaborazione che ha raggiunto il culmine nel mistero dell'Incarnazione. In questa collaborazione umana il compito dell'uomo e quello della donna si presentano distinti e complementari». (J. Galot, *Teologia della donna,* in *La Civiltà cattolica* 126 (1975) II, p. 232).

[51] Cfr. i saggi citati dalle seguenti rassegne: D. Montagna, *Rassegna bibliografica sulla teologia della donna,* in *Servitium* 9 (1975) pp. 254-267; M. T. Bellenzier, *Panorama bibliografico sulla 'questione femminile',* in *Rassegna di teologia* 116 (1975) pp. 552-565; A. Rivera, *Bibliografía sobre María y la mujer,* in *Ephemerides mariologicae* 29 (1979) pp. 53-63.

[52] H. Rondet, *Eléments pour une théologie de la femme,* in *Nouvelle revue théologique* 89 (1957) p. 936. «Fondamentalmente essi [uomo e donna] sono uguali, dal punto di vista umano e ancora più dal punto di vista religioso» (G. Philips, *La femme dans l'Eglise,* in *Ephemerides theologiae lovaniensis* 37 (1961) p. 597.

[53] Cf. J. Galot, *La Chiesa e la donna,* Roma, Sales, 1965, p. 29.

B. *Differenziazione (e subordinazione) della donna rispetto all'uomo.*

Si concorda nel rilevare tra i sessi

> «una differenza fondamentale non solo dal punto di vista biologico, ma psicologico e morale. Misconoscere questa differenza per dare alla donna un posto identico a quello dell'uomo nella società sarebbe un errore e una sfida al buon senso»[54].

Facilmente si scende all'enumerazione dei difetti propri della donna (debolezza fisica, incapacità di ragionamento astratto, incostanza, loquacità...) e delle sue qualità (senso dei valori, amore personale, intuizione, tenerezza, fedeltà...)[55]. Al di sopra di ogni discussione, si salvaguarda «la primaria funzione, la sublime missione della donna», cioè la maternità; tale realtà costitutiva si oppone alla corrente che trascina la donna lontana dal focolare domestico[56].

Inoltre la donna, nonostante la sua fondamentale uguaglianza con l'uomo, resta — secondo l'insegnamento di S. Paolo (Ef 5, 22) — una persona dipendente e sottomessa al marito. Tale inferiorità o subordinazione deriva alla donna sia in ragione della sua costituzione naturale, sia in base all'incarnazione, poiché «quando il Verbo si è fatto carne è venuto al mondo come uomo»[57]. Da ciò deriva che l'emancipazione sociale, economica, fisiologica della donna è «corruzione dell'indole muliebre e perversione di tutta la famiglia»[58].

[54] H. Rondet, *Eléments...,* a.c., pp. 936-937.

[55] *Ivi;* cfr. inoltre R. Laurentin, *Marie et l'antropologie chrétienne de la femme,* in *Nouvelle revue théologique* 99 (1967) pp. 502-503; J. Galot, *La Chiesa e la donna,* o.c., pp. 91-115. K. Barth rinuncia ad ogni tipologia dei sessi e a mala pena trattiene un sorriso di fronte alle «contrapposizioni» tra uomo e donna, che reputa «sempre un po' contingenti, schematici, convenzionali, letterari, e giusti solo a metà». Contrario ad ogni neutralizzazione del sesso (l'isolamento dei sessi 'finisce per generare abbastanza presto un'atmosfera stagnante e oscurantista, in cui tra gli uomini si fa strada la barbarie e tra le donne la preziosità, il tutto a scapito della loro umanità'), il teologo svizzero propone questo principio: «Nel comandamento di Dio l'uomo e la donna, senza essere legati a qualche schema preconcetto, sono così resi liberi di scoprire in modo sempre nuovo ed imprevedibile la natura specifica del loro sesso, per esservi così fedeli in questa sua forma vera al cospetto di Dio» (K. Barth, *Dogmatica ecclesiale,* Bologna, Il mulino, 1968, p. 238).

[56] Cfr. Pio XII, *Radiomessaggio al convegno nazionale del Centro italiano femminile in Loreto,* 14-10-1945; *Allocuzione alle operaie cattoliche,* 15-8-1945. Cfr. l'articolo di R. Tucci, *La donna nel mondo moderno. Dottrina della Chiesa,* in *La civiltà cattolica* 13 (1962) III, pp. 105-119.

[57] J. Galot, *La Chiesa e la donna,* o.c., p. 42.

[58] Pio XI, *Enciclica «Casti Connubi» (1930), n. 27.*

C. *Esclusione della donna dal sacerdozio ministeriale*

«La donna resterà sempre 'laica'» — asserisce G. Philips[59]. Il sacerdozio infatti è riservato agli uomini per volontà di Cristo, che ha scelto «soltanto uomini per le funzioni gerarchiche», e per tradizione della Chiesa, che ha allontanato costantemente le donne dal ministero sacerdotale[60]. Anzi dal complesso della dottrina paolina (1 Cor 14, 33-35; 1 Tm 2, 11-15; Ef 5, 22-25) risulta che la donna, pur avendo una missione specifica, è «esclusa dalle funzioni liturgiche ufficiali per la sottomissione che deve all'uomo»[61].

D. *Maria immagine ideale della donna (e della Chiesa)*

Sebbene Maria sia modello di fede per ogni credente, la sua esemplarità è evidente per la donna. Questa trova in lei la sua missione di madre e collaboratrice nella salvezza, non in linea gerarchica e di ufficialità, ma in prospettiva più nascosta e interiore. La stessa esclusione della donna dal sacerdozio ministeriale si colora, già con S. Epifanio, di motivazione mariana:

> «Se delle donne avessero ricevuto il mandato di offrire a Dio un culto sacerdotale (...) ciò avrebbe comportato che Maria medesima nella nuova alleanza avesse parte al ministero sacerdotale (...) Ma tale non era il disegno di Dio»[62].

Tutte queste certezze saranno messe in crisi dal neo-femminismo nei suoi riflessi sulla teologia.

II. Il neo-femminismo sfida la marialogia

Mentre il primo femminismo, facendo proprio il programma tracciato da J. Stuart Mill nel libro *On the Sujection of Women* (Londra 1869), propugnava la liberazione delle donne a livello *economico, giuridico* e *politico,* il neo-femminismo si batte almeno dal 1968 per

[59] G. Philips, *La femme dans l'Eglise,* a.c., p. 598.

[60] J. Galot, *La Chiesa e la donna,* o.c., pp. 147-154.

[61] *Ivi,* p. 36.

[62] Epifanio, *Panarion* 79, 3, 1-2. Cfr. J. Galot, *Mission et ministère de la femme,* Paris, Lethielleux, 1973, p. 216; *Maria la donna nell'opera di salvezza,* Roma, Università gregoriana editrice, 1984, pp. XVI-439.

un cambiamento *culturale* che neutralizzi il predominio, specie in campo sessuale, dell'uomo sulla donna. La donna intende capovolgere la società maschilista, patriarcale e fallocratica, riappropriandosi «la gestione della propria sessualità, con i conseguenti diritti all'amore libero, alla contraccezione, al divorzio e all'aborto libero e gratuito»[63].

Nel contesto della denunzia di ogni forma di discriminazione di cui sono vittime le donne, si rifiuta l'androcentrismo della Chiesa e della Bibbia:

> «La Chiesa è presentata come una Chiesa di uomini, la tradizione giudeo-cristiana come unilateralmente patriarcale, il cristianesimo come alienante»[64].

Alla teologia della donna (genitivo epesegetico) si sostituisce la teologia femminista, che bisogna comprendere come progetto organico e comunitario di analisi e strategia[65]. Essa

> «non riguarda le donne. Riguarda Dio. Non è una forma di *egologia*, in cui le donne si limitano a pensare su se stesse. [...] Le donne vogliono aggiungere qualcosa alla comprensione della fede cristiana, non già sostituire le altre interpretazioni che ne sono state date in passato»[66].

La teologia femminista rilegge la Bibbia distinguendo la parola di Dio dai condizionamenti culturali, perciò rifiuta il procedimento di Barth, Bonhoeffer e dell'esegesi cattolica che fa risalire a una *taxis* (ordine) divina sia la prioritaria polarità maschile, sia la sottomissione della donna all'uomo[67]. Essa cerca inoltre «i nomi dimenticati» di Dio, cioè quelli femminili, e l'azione storico-salvifica delle donne dell'Antico e Nuovo Testamento; in particolare si mette in rilievo il ruolo della Maddalena, simbolo della tradizione dell'amicizia, che verrà repressa dalla tradizione della maternità identificata con la Madre di Gesù[68].

[63] Cfr. Editoriale, *Neo-femminismo e promozione della donna,* in *La civiltà cattolica* 128 (1977) II, p. 420

[64] R. Winling, *La théologie contemporaine,* o.c., pp. 457.

[65] Cfr. Mary E. Hunt, *Prospettive di teologia femminista,* in Aa.Vv., *La sfida del femminismo alla teologia,* Brescia, Queriniana, 1980, p. 7.

[66] Letty M. Russel, *Teologia femminista,* Brescia, Queriniana, 1977, pp. 58-59.

[67] Cfr. Judith Plaskow, *Teologia maschile ed esperienza femminile,* in Aa.Vv., *La sfida del femminismo alla teologia,* o.c., pp. 103-106.

[68] L. M. Russel, *Teologia femminista,* o.c., pp. 113-121; Elisabeth Moltmann-Wendel, *Maternità e amicizia,* in *Concilium* 19 (1983)8, pp. 55-65.

1. Maria modello ambiguo e pericoloso

Se lo «scandalo» della teologia femminista è la «maschilità» di Gesù[69], non minore pietra d'inciampo costituisce la figura di Maria considerata un modello ambiguo e pericoloso:

> «La letteratura femminista militante solo di passaggio si è interessata alla figura di Maria, generalmente per stigmatizzare in questa figura di donna un modello di passività, di annullamento, di silenzio, di alienazione, un modello pericoloso per tre motivi: come vergine essa induce la frustrazione e la repressione sessuale; come madre (e madre per eccellenza) essa inculca un'immagine di donna ridotta alla sua funzione materna a detrimento dell'esistenza personale; infine, come vergine-madre, essa è un modello singolare, contraddittorio, impossibile da seguire per ogni altra donna, sì da portare alla disperazione. A ciò si aggiunge un rimprovero di idealizzazione»[70].

La teologia femminista è decisamente critica, nei riguardi della marialogia e del culto di Maria, ritenuti entrambi «non innocenti» e corresponsabili del permanere della discriminazione ecclesiale circa le donne.

La marialogia rappresenterebbe un'ipocrita copertura della cattiva coscienza di chi trova in Maria un alibi per non rendersi conto dell'ingiusta situazione in cui sono tenute le donne:

> «C'è stata una strana polarità tra la glorificazione della donna in quanto simbolo, spesso identificato con la persona della Vergine Maria, e un deprezzamento di essa come essere concreto. La glorificazione simbolica è spesso servita a mascherare il deprezzamento e l'oppressione della parte femminile della razza umana»[71].

Di fronte a questa ambiguità le femministe oscillano tra il rigetto della figura di Maria o il suo ricupero in prospettiva liberante. Così, finché «la santità di Maria era misurata dal numero dei panni lavati» o veniva proiettata in una zona di onniperfezione come modello inimitabile[72], la donna d'oggi è portata a diventare *Anti Mary*[73], distanziandosi da un'immagine di Maria troppo domestica o troppo idealizzata[74].

Sia l'una che l'altra sono divenute una palla di piombo per la donna contemporanea desiderosa di partecipazione responsabile alla vita sociale ed ecclesiale, in quanto sanzionano con un modello teologico la sua inferiorità[75].

---

[69] Questo «scandalo» è così insormontabile da indurre Mary Daly a rifiutare Cristo in quanto maschio e a cercare un'altra incarnazione di Dio nella forma di una donna (*Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1973, pp. 79 e 96). Altre teologhe, come la Russel, superano lo scandalo con una serie di considerazioni: l'opera di Cristo non fu prima di tutto quella di un maschio ma di un essere umano; nella cultura androcentrica solo un maschio poteva svolgere il ruolo di rabbi; Gesù è stato un «femminista», che ha considerato uomini e donne uguali, e inoltre ha mostrato caratteristiche ritenute femminili (amore, compassione, sollecitudine); «pensare a Cristo principalmente in funzione del suo sesso maschile [...] significa ritornare di nuovo a un *determinismo biologico* che afferma che la cosa più importante riguardo a una persona è il suo sesso...» (L. Russel, *Teologia femminista*, o.c., pp. 164-165). Ultimo argomento è la considerazione che «l'incarnazione di Dio continua», implicando «tutte le donne che solo ora giungono a un'esistenza propria, assumendo una voce e un volto e arrivando all'espressione di fede» (Catharina Halkes, *Primo bilancio della teologia femminista*, in Aa.Vv., *La sfida del femminismo alla teologia*, o.c., p. 172).

[70] A. Bonazzi, *Implicazioni morali della mariologia di Leonardo Boff alla luce della teologia femminista*, Roma, Accademia alfonsiana, 1983, p. 58 (ciclostilato). Il testo citato riproduce un'analisi di R. Laurentin.

[71] M. Daly, *L'antifemminismo nella Chiesa*, in *Servitium* 3 (1969)10, p. 258. Anche Marina Warner è certa della «intuizione che la celebrazione della perfetta donna umana conteneva una sottile denigrazione dell'umanità e delle donne» (*Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, Sellerio, 1980, p. 15).

[72] Cfr. Caryl Rivers, *Aphrodite at Mid-Century*, New York, Doubleday, 1973, pp. 160-161.

[73] Cfr. Carol Anne Douglas, *Mary Anti-Mary*, Christmas, 1973.

[74] Cfr. J. Galot, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Roma, Università Gregoriana editrice, 1984, pp. 3-10; Mariaxaveria Bertola, *Dove passa il recupero della donna*, in *Mater ecclesiae* 14 (1978)1, pp. 36-39; C. J. Brady, *Mary and Feminism*, in *The University of Dayton Review* 11(1975) 3, pp. 21-26; R. Laurentin, *Bulletin sur Marie mère du Seigneur*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976)3, pp. 459-471.

[75] Per Ida Magli, *La donna un problema aperto*, Firenze, Vallecchi, 1974, «la Madonna è simbolo di tutte le contraddizioni in cui la donna stessa si è trovata nell'Occidente cristiano» (p. 80): «la storia teologica della figura di Maria è appunto la storia di questa drammatica conflittualità, in cui convergono, senza riuscire a comporsi unitariamente, da una parte i rigurgiti di tutte le immagini femminili divine legate alla natura e ai cosiddetti culti della Madre [...] e dall'altra, l'"annientamento" indispensabile alla 'potenza' femminile, richiesto da una religione centrata su di un unico Dio creatore e padrone della Natura» (p. 79). Perciò Maria rimane figura dall'obbedienza «senza domande e senza conoscenza» (sic!), senza autonomia, «mediatrice solo attraverso il Figlio» (pp. 78-80). Simone De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Milano, Saggiatore, 1961, osserva: «Si nega a Maria il carattere di sposa, al fine di esaltare più puramente in lei la Donna-Madre. Ma solo accettando la funzione inferiore che le è assegnata, ella ascenderà alla gloria. 'Sono la serva del Signore'. Per la prima volta nella storia dell'umanità la Madre s'inginocchia davanti al figlio; riconosce liberamente la propria inferiorità. Nel culto di Maria si avvera la suprema vittoria del maschio: la femmina acquista una riabilitazione nel compimento della propria disfatta» (I, p. 216).

2. Esigenza di una marialogia alternativa

Invece di trincerarsi in atteggiamento di chiusura di fronte alla Madre di Gesù, che tra l'altro «rappresenta un tema centrale nella storia della concezione della donna in occidente»[76], altre femministe preferiscono preconizzare la scoperta della «vera» Maria biblica, libera dalle incrostazioni culturali, dai travestimenti e dalle strumentalizzazioni ideologiche:

> «Maria, Donna ideale, modello irraggiungibile nella perfezione dei suoi attributi di Vergine e di Madre, starebbe dunque qui, davanti a noi donne, a dirci che siamo 'nessuno', giacché, specchiandoci in Lei, ci specchiamo nell'impossibile? — Non credo proprio.
>
> Per il bene che voglio alla Madre di Gesù io invoco la liberazione di Maria prima ancora della liberazione delle donne, nel senso che invoco la sua *verità di Donna* del suo tempo, simbolo della speranza perché umile, casalinga, semplice ed emarginata — grazie alla mentalità ebraica — ma anche così diversa, perché 'piena di grazia' e per quel suo Figlio così unico e che aveva verso le donne un atteggiamento straordinariamente anticonformista»[77].

Nel panorama storico interconfessionale, Rosemary R. Ruether scorge che almeno è possibile costruire una marialogia «alternativa» a quella dominante e potenzialmente capace di «sgretolare lo stampo del patriarcato femminile»[78]. Secondo l'olandese Catharina Halkes è necessaria una doppia liberazione:

> «a) Maria domanda d'essere *liberata* dall'immagine che è stata fatta di lei e *dalle proiezioni che una gerarchia ecclesiastica maschile le ha attribuito.* Mossa da un profondo sentimento di solidarietà o di sororità, non voglio sminuirla così.
>
> b) È necessario, inoltre, *liberare le donne da quelle immagini di Maria* che ancora le dominano e le soggiogano. Tali immagini devono essere analizzate e smascherate»[79].

I compiti più urgenti in ordine ad una marialogia liberata e liberatrice possono essere così recensiti:

a. Restituire Maria all'umanità, superando l'immagine di «quasi non donna e quasi dea»[80]: ciò avverrà con il ricorso ai Vangeli, che mostrano in Maria una reale persona umana storica e concreta.

b. Relativizzare la maternità biologica di Maria, come fa Gesù nella predicazione, per dare risalto alla fede di lei nella parola di Dio[81].

c. Vedere in Maria non l'immagine della femminilità o il modello della donna (=è modello di ogni credente), ma la «persona autonoma» che risponde liberamente a Dio[82] e il «simbolo radicale di un'umanità nuova (...), la rappresentante originale ed escatologica dell'umanità»[83].

d. Ridare alla figura della Vergine la carica liberatrice del *Magnificat,* che «nelle sue parole radicali e sovversive prelude al discorso della montagna nel vangelo di Luca e al discorso introduttivo di Gesù in Luca 4»[84].

---

[76] M. Warner, *Sola fra le donne,* o.c., p. 19.

[77] Claudia Zanon Gilmozzi, *Per una autentica liberazione della donna,* Roma, Cinque lune, 1979, p. 219.

[78] «Come nella cristologia, così anche qui dobbiamo distinguere tra una mariologia dominante e una mariologia soppressa. La mariologia dominante santifica l'immagine della femmina come principio di ricettività passiva, in rapporto all'attività trascendente degli dèi maschili e dei loro agenti, gli ecclesiastici. Questo concetto del principio femminile non è fondamentalmente diverso nel protestantesimo e nel cattolicesimo. Tuttavia, nel protestantesimo vengono eliminati gli accenni ad una mariologia alternativa di autonomia e potere femminile. [...] Ma la mariologia, specialmente nelle sue forme popolari cattoliche, contiene il residuo di alternative di quest'immagine patriarcale del femminile. La mariologia popolare preserva infatti le tradizioni dell'autonoma terra madre che largisce il potere della fecondità e del rinnovamento del mondo. Il titolo di 'Madre di Dio', definito in modo razionale a Calcedonia, evoca il ricordo di quella matrice divina che tutto comprende, di quella 'Madre degli dèi' che aveva preceduto e contenuto la dualità del cielo e della terra. La Vergine di Guadalupe, dalla pelle scura, affascina i contadini. Più ancora del Cristo, essa è il potere regale della classe dominante, la redentrice del popolo. La verginità fa pensare ad un'autonomia femminile liberata dal ruolo procreativo. L'Assunzione di Maria e l'Immacolata Concezione fanno della Madonna la rappresentante dell'umanità prima della colpa originale, e il capo dell'umanità risorta o redenta, cioè della chiesa. Essa è 'la donna che cingerà l'uomo' (*Ger* 31,21-22)» (R. R. Ruether, *Cristologia e femminismo,* in Aa.Vv., *La sfida del femminismo alla teologia,* o.c., pp. 134, 136-137).

[79] Catharina Halkes, *Maria e la donna,* in *Concilium,* 19 (1983)8, p. 135.

[80] J. O'Connor, *The liberation of the Virgin Mary,* in *Ladies' Home Journal,* dic. 1972, p. 75, 126-127.

[81] Cfr. C. Halkes, *Maria e la donna,* a.c., pp. 142-143.

[82] *«È un guaio che il suo 'fiat' venga interpretato da una chiesa maschile come la reazione timida e passiva* alla soverchiante parola di Dio. Ma ciò manifesta la natura degli interpreti. Maria dà attivamente e liberamente il suo assenso, come persona autonoma che, pronta all'accettazione della fede per la salvezza in nome di Dio, risponda alla Sua richiesta. Se si vuol parlare di dipendenza, allora proprio in questo caso, Dio si è presentato come dipendente dagli uomini e l'uomo è stato recettivo a Dio» (*ivi,* p. 142).

[83] R. R. Ruether, *New Woman, New Earth,* New York 1975, pp. 12ss.

[84] C. Halkes, *Maria e le donne,* a.c., p. 141.

e. Evitare i temi della «nuova Eva», di «sposa» e di Maria come «essere relazionale», che perpetuano la subordinazione (non implicata dal servizio e dalla diakonía)[85] e traspongono «lo schema androcentrico dall'ordine della creazione in quello della redenzione»[86].

f. Approfondire i rapporti del culto di Maria con gli archetipi religiosi, neutralizzandone le funzioni ambigue e favorendone i valori positivi per lo sviluppo umano[87].

g. Aprire i ministeri e anche il sacerdozio ministeriale alle donne, poiché le restrizioni in questo campo «sono basate su un passato inutile, e precisamente, le proibizioni contro il sangue, che rendono una donna 'impura' a causa delle sue funzioni biologiche»[88].
Anzi si potrebbe arguire che «Maria è il sacerdote *per eccellenza*, offrendo il suo Figlio al Padre celeste, e che perciò le donne, teologicamente, sono i veri sacerdoti nella Chiesa»[89].

Qualcuna di queste esigenze è stata accolta dall'esortazione apostolica *Marialis cultus* (2-2-1974), per esempio quando invita a superare «l'immagine della Vergine quale risulta da certa letteratura devozionale» (n. 34) e a confrontarsi «con la figura della Vergine Maria quale è proposta nel Vangelo» (n. 37), onde «scoprire come Maria possa essere assunta a specchio delle attese degli uomini del nostro tempo» e in particolare della donna desiderosa di inserirsi responsabilmente nella comunità (n. 37).

Quanto al sacerdozio ministeriale, la dichiarazione *Inter insigniores* della congregazione per la dottrina della fede (15-10-1976) ne nega l'accesso alle donne, in base alla tradizione, all'atteggiamento di Gesù e alla riflessione teologica che scaturisce dal mistero di Cristo e della Chiesa. È offerta anche una motivazione mariana a conferma dell'asserto fondamentale:

> «La stessa Madre, così strettamente associata al mistero del suo divin Figlio, ed il cui incomparabile ruolo è sottolineato dai Vangeli di Luca e di Giovanni, non è stata investita del ministero apostolico, il che indurrà i Padri a presentarla come esempio della volontà di Cristo in questo campo: 'Benché la beata Vergine Maria superasse in dignità ed eccellenza tutti gli Apostoli — ripeterà ancora agli inizi del XIII secolo papa Innocenzo III —, tuttavia non è a lei, ma a costoro che il Signore affidò le chiavi del Regno dei Cieli'» (n.II).

[85] L. M. Russel, *Teologia femminista,* o.c., pp. 32, 167-169.

[86] Kari Börresen, *Maria nella teologia cattolica,* in *Concilium* 19 (1983)8, p. 111.

[87] Cfr. Maria Kassel, *Maria e la psiche umana. Considerazioni alla luce della psicologia del profondo,* in *Concilium* 19 (1983)8, pp. 148-162.

[88] L. M. Russel, *Teologia femminista,* o.c., p. 8.

[89] Joan Arnold, *Maria, la maternità di Dio e le donne. Uno studio di immagini in trasformazione,* in *Concilium* 12 (1976)1, p. 80.

III. Una marialogia fondata sul femminile

Dopo lo stadio apofatico del silenzio (sec. XVIII-1968) e quello della critica sferrata alla marialogia (1968-1974), si entra in una fase costruttiva di positivo confronto tra il femminile e Maria (1974-1985).

1. L'apporto della «Marialis cultus»

Apre questa fase costruttiva l'esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI (1974) in quanto imposta in maniera inedita e dialettica il rapporto Maria-donna, tanto da essere accolta con favore in certi ambienti femministi.

Con visione realistica il documento pontificio prende atto della difficoltà di proporre agli uomini e alle donne del nostro tempo la figura di Maria secondo vieti e superati *clichés*, che non tengono conto delle «odierne concezioni antropologiche» e della «realtà psicosociologica profondamente mutata»:

> «Si osserva, infatti, che è difficile inquadrare l'immagine della Vergine, quale risulta da certa letteratura devozionale, nelle condizioni di vita della società contemporanea e, in particolare, di quelle della donna...» (MC 34).

La grossa novità della *Marialis cultus* è l'attenzione all'antropologia, e in pratica l'acquisizione del concetto antropologico di «cultura»[90] in vista di un efficace rinnovamento della pietà mariana. Tale concetto, mentre permette di sganciarsi dalle forme desuete, prodotte dall'antropologia di una passata cultura[91], provoca ad un confron-

[90] Il concetto antropologico di cultura è introdotto da E. B. Tylor, con la sua celebre definizione di cultura: «Quell'insieme complesso che include conoscenza, credenze, arte, legge morale, costume ed ogni altra capacità o abito acquistati dall'uomo come membro della società» (*The primitive Culture,* 1871).

[91] «La Chiesa, quando considera la lunga storia della pietà mariana, si rallegra constatando la continuità del fatto cultuale, ma non si lega agli schemi rappresentativi

to tra la donna contemporanea, alla ricerca di un ampio responsabile impegno sociale, e la figura biblica della Vergine. La *Marialis cultus* è convinta che da questo confronto scaturirà un'insospettata liberante immagine di Maria:

> «...la donna contemporanea, desiderosa di partecipare con potere decisionale alle scelte della comunità, contemplerà con intima gioia Maria che, assunta al dialogo con Dio, dà il suo consenso attivo e responsabile non alla soluzione di un problema contingente, ma a quell'"opera di secoli', come è stata giustamente chiamata l'Incarnazione del Verbo; si renderà conto che la scelta dello stato verginale da parte di Maria, che nel disegno di Dio la disponeva al mistero dell'Incarnazione, non fu atto di chiusura ad alcuno dei valori dello stato matrimoniale, ma costituì una scelta coraggiosa, compiuta per consacrarsi totalmente all'amore di Dio. Così costaterà con lieta sorpresa che Maria di Nazareth, pur completamente abbandonata alla volontà del Signore, fu tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante, ma donna che non dubitò di proclamare che Dio è vindice degli umili e degli oppressi e rovescia dai loro troni i potenti del mondo (cfr. Lc 1,51-53); e riconoscerà in Maria, che 'primeggia tra gli umili e i poveri del Signore', una donna forte, che conobbe povertà e sofferenza, fuga ed esilio (cfr. Mt 2, 13-23): situazioni che non possono sfuggire all'attenzione di chi vuole assecondare con spirito evangelico le energie liberatrici dell'uomo e della società; e non le apparirà Maria come una madre gelosamente ripiegata sul proprio Figlio divino, ma donna che con la sua azione favorì la fede della comunità apostolica in Cristo (cfr. Gv 2,1-12) e la cui funzione materna si dilatò, assumendo sul Calvario dimensioni universali» (MC 37).

2. Il contributo dei teologi

La *Marialis cultus* non indaga ulteriormente sui rapporti tra Maria e la donna, il femminile e la marialogia, la marialogia e la teologia. Vi suppliscono alcuni teologi a cominciare da A. Manaranche, il quale percepisce che

> «il ricorso alla Vergine mette in causa indirettamente le immagini che il credente si fa del suo Dio» e che «la mariologia svolge, nella storia, un ruolo rivelatore, poiché essa è legata alle grandi affermazioni concernenti la Trinità, l'Incarnazione e la Chiesa» e anzi le immagini dell'uomo[92].

L'autore squalifica i luoghi comuni circa la femminilità, la maternità e la verginità di Maria, osservando, tra l'altro, acutamente che

> «Maria non è affatto la cauzione sacra dell'inferiorità della donna, votata al sorriso e alla riproduzione, con la benedizione della religione. Dio non la tratta mai come una funzione, ma come una libertà. Non estrae presso di lei, per parlare come Marx, la sua 'forza di lavoro': l'associa intimamente e per sempre al suo piano di salvezza, dopo averle chiesto il consenso con una deferenza che confonde»[93].

In un articolo, pubblicato in tedesco nel 1975, K. Rahner osserva che «oggi la mariologia può entrare in movimento», in quanto è «coinvolta in quella storia culturale e spirituale in cui la donna cerca anche oggi la sua essenza da sempre esistente e pur tuttavia sempre affidatale in modo nuovo»[94]. Giustamente il cristiano vede in Maria «l'immagine pura della donna e non solo un caso esemplare del credente in generale», perché come «una cristologia ortodossa [...] non monofisitica o monotelitica [...] prende in maniera molto seria la realtà vera e totale di Gesù», che «era di sesso maschile», ugualmente la stessa deve riconoscere Maria come vera donna[95].

Nel problematico rapporto tra l'immagine di Maria e quella della donna, ambedue condizionate dalla storia,

> «sorge il pericolo che si dipinga anche l'immagine di Maria con l'aiuto di una simile immagine storicamente e culturalmente condizionata della donna, per poi riutilizzarla per sanzionare teologicamente ed eternare l'immagine antica e oggi sotto molti aspetti problematica della donna»[96].

Altro pericolo è descrivere Maria nel suo rapporto con Dio mediante tratti che

> «non sono specificamente ed esclusivamente femminili. Non vale forse anche per l'uomo che, davanti a Dio, egli debba poter tacere,

---

delle varie epoche culturali né alle particolari concezioni antropologiche che stanno alla loro base, e comprende come talune espressioni di culto, perfettamente valide in se stesse, siano meno adatte agli uomini che appartengono ad epoche e civiltà diverse» (MC 36).

[92] A. Manaranche, *L'Esprit et la femme*, Paris, Seil, 1974, pp. 140, 139, 148.

[93] *Ivi*, p. 150.

[94] K. Rahner, *Maria e l'immagine cristiana della donna*, in *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi VII*, Roma, Edizioni paoline, 1981, pp. 444 e 446.

[95] *Ivi*, p. 444.

[96] *Ivi*, p. 445.

ch'egli concepisca ricevendo, si abbandoni, ch'egli ascolti con umiltà e con fede, ch'egli serva e non domini? »[97].

Conduce il discorso a livelli profondi la riflessione di J. Galot mediante alcune chiare indicazioni:

> «La mariologia non si identifica puramente e semplicemente con la teologia della donna: essa ne è solo un aspetto, ma un aspetto essenziale e centrale [...]; la donna ha il suo proprio modo di assomigliare a Dio, che non è quello dell'uomo. [...] Non vi è nulla di femminile che non sia, in quanto tale, portatore della somiglianza divina [...]; solo la donna può far comprendere certi aspetti dell'essere divino [...] In Dio vi è una realtà che corrisponde, secondo un'analogia fondamentale, alla femminilità...» (p. 236); la missione di Maria «porta al suo culmine la teologia della donna», poiché in lei si verifica «perfettamente ciò che abbiamo detto della capacità rivelatrice della donna»; in particolare, Maria rivela la «sollecitudine, la paternità e i sentimenti compassionevoli del Padre»[98].

Dal canto suo, la promettente marialoga Mariaxaveria Bertola, da cui L. Boff trarrà una certa ispirazione per una trattazione marialogica basata sul femminile[99], nel suo studio *Dimensione antropologica del culto mariano*[100], si sofferma su 4 aspetti:

A. *Maria e il femminismo,* dove raccoglie le voci del movimento femminista, che «sostengono che il modello mariano è irrilevante, è nulla più di un nostalgico ritorno al passato che ha ben poco significato per il presente» e propone una spiegazione culturale alla crisi mariana[101].

---

[97] *Ivi,* p. 446.

[98] J. Galot, *Teologia della donna,* in *La civiltà cattolica* 126 (1975) II, pp. 239-241. Lo stesso autore imposta un suo trattato marialogico «considerando come Maria è stata impegnata nell'impresa salvifica», nel rispetto della complessità del dato rivelato: «Definita col suo ruolo più essenziale, Maria è la donna con la quale Dio ha fatto alleanza» (J. Galot, *Maria la donna nell'opera della salvezza,* Roma, Università Gregoriana editrice, 1984, p. 23).

[99] L'articolo di M. Bertola, *Dimensione antropologica del culto mariano,* in *Marianum,* 39 (1977) pp. 69-82 è citato da L. Boff, *Il volto materno di Dio,* o.c., p. 11, nota 5.

[100] Con lo stesso titolo, l'autrice riprende e amplia lo studio pubblicato in *Marianum* (cit. nella nota precedente) e lo presenta ciclostilato come dispense delle lezioni al Centro mariologico-ecumenico dei Servi, Torino 1976-1977, p. 23. Citeremo tali dispense.

[101] *Ivi,* p. 4. Alla base della crisi femminile, la Bertola - sulla scia di Lévi-Strauss, che individua nel divieto d'incesto il primo passaggio da natura a cultura - pone «l'oggettivazione della donna, il suo essere posta come oggetto di valore e di scambio», con la conseguente posizione di dipendenza (p. 6-7).

B. *Il rapporto tra il femminile e Maria,* si va stabilendo in chiave positiva: «Il tentativo di trasformare in vissuto umano la salvezza, attraverso la mediazione femminile, risponde, infatti, ad una legge della storia divina e tocca da vicino il primo mistero della nostra salvezza: l'Incarnazione del Figlio di Dio»[102]. Inoltre è auspicabile una «rivalutazione del mito-Maria» come valore simbolico della psiche umana; e infine «un rinnovamento del culto mariano pone all'umanità, in maniera forte, il problema dell'essere femminile e si colloca nel movimento tendente a far scoprire l'autentico significato della donna nel mondo»[103].

C. *Necessità di una promozione femminile anche nell'ambito della Chiesa stessa.* Con rammarico si costata che la *Marialis cultus* (n. 34) elenca i vari ambienti della presenza della donna (campo familiare, sociale, politico, culturale) trascurando quello ecclesiale. La Chiesa deve concedere alla donna «spazio e fiducia per esprimere le sue capacità»[104].

D. *La presentazione di un nuovo modello mariale per la catechesi.* Tale modello è offerto dal Vaticano II e dalla *Marialis cultus,* quando costruiscono una nuova immagine di Maria, paradigmatica non solo per la donna, ma anche per la Chiesa e per il cristiano:

> «'Se lo studio di Maria è, in definitiva, lo studio della donna in quanto il mistero mariale si identifica con il mistero stesso della femminiltà', è vero pure che 'la donna Maria diventa, per tutti, il tipo della persona realizzata nel piano di Dio'»[105].

In particolare, la Vergine «indica anche alla donna la strada della profezia», in un mondo in cui impera l'ingiustizia e «la rende edotta della sua funzione di 'arbitra dei destini dell'umanità', poiché spetta alle donne di salvare la pace del mondo»[106].

---

[102] *Ivi,* p. 11. «Lo studio di Maria è, un'ultima analisi, lo studio della donna, in quanto il mistero mariano si identifica con il mistero stesso della femminilità» (p. 11).

[103] *Ivi,* p. 12.

[104] *Ivi,* p. 13.

[105] *ivi,* p. 15.

[106] *Ivi,* p. 18. L'autrice continua e sviluppa il tema Maria-donna in altri saggi: *Maria una donna al servizio del mondo,* in *La Madonna* 25 (1977) 3-4, pp. 56-69; *Dove passa il recupero della donna,* in *Mater Ecclesiae* 14 (1978) 1, pp. 32-47; *Maria e le istanze del mondo femminile, oggi,* in Aa.Vv., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo* (Simposio mariologico 1978), Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane, 1979, pp. 153-187.

Altri studi riprendono il filo di questi argomenti in una trattazione a carattere generale[107] o approfondendo alcuni specifici aspetti delle relazioni tra la donna, Maria, la teologia e il culto mariano[108]. Nessuno di essi presenta una sintesi più compiuta — anche se in taluni aspetti problematica — di quella presentata da Leonardo Boff, sul cui pensiero occorre soffermarci con vigile attenzione.

3. «Il volto materno di Dio» (L. Boff)

Questo saggio[109] del teologo francescano brasiliano è senza dubbio «il primo tentativo di rilievo abbastanza organico in cui avviene l'incontro tra la mariologia e il femminile»[110]. È, anzi, la prima proposta di trattato marialogico post-conciliare, che valorizza sistematicamente i dati delle scienze umane e della teologia ed esprime in linguaggio corrente il significato storico-salvifico di Maria a partire dalla riflessione antropologica sul femminile. L'autore, ben conscio di imboccare una via nuova e audace, presenta il suo trattato come un 'saggio', sottoposto perciò «al migliore giudizio dei critici e della stessa Chiesa»[111].

Con viva esigenza di sistematicità, Boff si interroga circa il nucleo organizzatore della marialogia, «a partire dal quale tutti gli avvenimenti mariani si spiegano e si comprendono», cioè «l'idea-maestra che la divina sapienza ha avuto su Maria»[112].

Le 7 risposte offerte dai marialogi contemporanei, che strutturano il trattato su Maria a partire dal suo rapporto con Cristo o con la Chiesa o rinunciano ad ogni discorso organico, sono ritenute insufficienti[113]. Esse non abbracciano tutto il significato salvifico di Maria secondo il piano di Dio (poiché trascurano il femminile) o peccano di «positivismo storico» (poiché si limitano a costatare gli eventi circa Maria senza ricercarne l'ordito teologico).

Boff intende sbloccare la situazione osservando che «non è indifferente il fatto che Maria sia stata una donna». Anzi proprio questa sua realtà può diventare «una categoria antropologica fondamentale» capace di «sistematizzare tutti i fatti che la fede testimonia attorno a Maria»[114]:

> «Noi optiamo per il femminile come nucleo a partire dal quale pretendiamo di fare giustizia sulle verità di fede mariana»[115].

Boff giustifica questa opzione con alcune ragioni, che non si pretendono necessitanti[116], e procede quindi alla parte più impegnativa

---

[107] Andrebbero utilmente analizzati almeno i seguenti saggi dall'indole molto differenziata: P. Schmidt, *Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemässen Mariologie,* Kevelaer, Butzon & Bercker, 1974, pp. 104 (interessante studio teologico, biblico, antropologico... che presenta Maria come nuova donna, attivamente impegnata nella comunità ecclesiale e nella società); A. M. Greeley, *Mary Myth. On the Feminity of God,* New York, Seabury Press, 1977, pp. 229 (tende a mostrare come Dio si riveli attraverso Maria, che diviene riflesso femminile della divinità); R. Radford Ruether, *Mary: The feminine Face of the Church,* Philadelphia, Westminster Press, 1977, pp. 106 (interpretazione biblica e storica della figura di Maria in chiave ecumenica e in prospettiva antropologica); M. Warner, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine,* Palermo, Sellerio, 1980, pp. 422 (1ª ed. inglese 1976. Copiosa documentazione interpretata in modo discutibile); M. T. Bellenzier, *Donna,* in *Nuovo dizionario di mariologia,* o.c., pp. 499-510 (voce riassuntiva sotto vari profili).

[108] Segnaliamo almeno i seguenti studi: A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Eglise,* Paris, Gabalda, 1974, p. 307 (ristabilisce tesi tradizionali circa la missione della donna: nascondimento, maternità, sacrificio, cuore del focolare domestico...); Aa.Vv., *Marie et la question féminine. Pour un dialogue entre théologie et sciences humaines,* in *Etudes mariales* 30-31 (1973-1974) p. 133 (contributi di ineguale valore); E. D. Staid, *Maria e la donna nell'esperienza religiosa dei giovani. Inchiesta psico-sociale, riflessione teologica, proposta pastorale,* Roma, Marianum, 1978-1979, pp. III-235 (tesi di laurea dattiloscritta); *Fate quello che vi dirà. Proposte dei Servi di Maria per la promozione del culto alla Vergine,* Leumann (Torino), 1984, p. 102 (acute e coraggiose indicazioni per una pietà mariana inserita nel processo di promozione della donna: nn. 78-85)

[109] L. Boff, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose,* Brescia, Queriniana, 1981, p. 245 (1ª ed. portoghese-brasiliana 1979). Completeremo l'esame di questa opera tenendo presente anche quella più breve e di indole più meditativa dello stesso autore: *Ave Maria. Il «femminile» e lo Spirito Santo,* Assisi, Cittadella, 1982, p. 134. Citeremo queste due opere abbreviando come segue: *Il volto...* e *Ave Maria...*

[110] A. Bonazzi, *Implicazioni morali della mariologia di Leonardo Boff...,* o.c., p. 5.

[111] *Il volto...,* p. 11.

[112] *Ivi,* p. 15.

[113] *Ivi,* pp. 17-23.

[114] *Ivi,* p. 17.

[115] *Ivi,* p. 24.

[116] «Prima di tutto una ragione esteriore e rudimentale: il femminile non è stato ancora, nella tradizione mariologica, preso come un punto focale centralizzatore dei dati mariani. Abbiamo bisogno di sperimentare la ricchezza che esso permette. E come vedremo lungo il nostro studio, le sue possibilità sono di grande portata.

In secondo luogo, il femminile occupa oggi un posto preponderante nella riflessione antropologica e culturale. Nel campo ideologico degli ultimi anni esso risalta come tema rilevante sia teoricamente che praticamente. La ricerca si orienta decisamente nell'affermare che con il femminile siamo di fronte ad una delle strutture ontiche ed ontologiche più originarie dell'essere umano. Il fatto che la Madonna sia sta-

del trattato: l'analisi del femminile nel conflitto delle interpretazioni (da p. 29 a p. 103).

Una volta sbarazzatosi degli «ostacoli epistemologici di base» (G. Bachelard), che impediscono e pregiudicano una retta comprensione del femminile[117], il teologo può procedere verso un triplice livello di riflessione su di esso.

A. *L'approssimazione analitica al femminile*

Data dalla scienze biologiche e antropologiche, essa presenta il dimorfismo di base della specie umana: il maschio e la femmina. Ma poiché l'uomo è «un essere essenzialmente culturale e forgiatore di storia», occorre tener conto della complessa interazione tra fattori biologici e socio-culturali:

> «Non si può parlare, propriamente di una programmazione genetica fissa, propria per ciascun sesso, ma di matrici differenti nell'uomo e nella donna, secondo le quali si opera la sintesi con l'ambiente socio-storico»[118].

B. *La riflessione filosofica*

vede l'essere umano come «identità che si ottiene in una differenza»; la sessualità non è una qualità solo genitale, ma pervade tutto l'uomo; «il sesso non è qualcosa che l'uomo *ha*, ma semplicemente *è*». Anche se differenti, l'uomo e la donna «si rapportano in una profonda reciprocità e complementarietà»[119]. Ne consegue che il maschile e il femminile sono tratti profondi di ciascuna persona umana (in diversa proporzione), anche se nella loro ultima radicalità non sappiamo che cosa siano: dobbiamo contentarci di cogliere quanto si mostra storicamente nelle culture e nutrire la speranza utopica della piena riconciliazione dei sessi.

C. *La meditazione teologica*

La meditazione teologica, che deve giungere al senso dei sensi, ossia all'ultima parola sulla realtà. Perciò essa

> «interroga il femminile sotto due modalità: fino a che punto il femminile costituisce un cammino dell'uomo verso Dio e fino a che punto il femminile costituisce un cammino di Dio verso l'uomo»[120].

La risposta delle Scritture e della Tradizione si pone in linea «eminentemente maschilizzante», in quanto esse veicolano una «religione di maschi», dove la donna occupa un posto marginale e i mezzi di espressione simbolica sono in mano agli uomini. Questa costatazione non deve meravigliare, perché la rivelazione, essendo storica, ha dovuto assumere i condizionamenti socio-culturali dell'era patriarcale; ma essa deve spingere anche «a depatriarcalizzare le Scritture e a mantenere una continua vigilanza sugli eccessi di ideologia mascolinizzante» che può essere filtrata nella rivelazione. Pertanto, di fronte alla profonda ambiguità della Bibbia e Tradizione, che contengono

---

ta una donna e Dio abbia voluto essere figlio di questa donna non è fatto irrilevante. Alla teologia spetta ricercare in esso un senso. Con le sue indagini, la teologia può collaborare nell'approfondimento del tema del femminile, oggetto teorico di tante altre scienze.

In terzo luogo esiste una ragione di ordine eminentemente interno alla teologia. Questa si formula così: non basta fare mariologia, vale a dire, sistematizzare la verità su Maria. È importante che la *mario*-logia sia *teo*-logia. In altre parole: parlando di Maria si deve parlare di Dio; la riflessione su Maria deve rivelare qualcosa di Dio. Ci si può chiedere: quale è il disegno di Dio su Maria, sul femminile, sulla storia? La domanda è vera ed è anche teologica perché richiama la volontà di Dio che si rivela attraverso queste realtà. Tuttavia, la domanda non è sufficientemente radicale. La domanda è radicale quando va alle radici. E va alle radici quando essa si presenta come interrogazione ultima, oltre la quale non si potrà più andare. Allora, la questione sorge, veramente, come *teo*-logica: ha Dio come centro e non più Maria, o l'uomo, o il femminile o lo stesso Cristo. Non ci si chiede più ciò che Dio vuole per Maria, ma ciò che Dio vuole per se stesso a proposito di Maria» (*Ivi*, p. 24-25).

[117] Tali ostacoli sono a): Il *razionalismo scientista*, che pensa di aver fissato una volta per sempre il femminile (come il maschile) invece di considerarlo come «un fascio di relazioni che oltrepassa la volontà addomesticatrice del Lógos» (p. 32); b) l'*assenteismo sessuale* della tradizione occidentale, che vede l'uomo come «animal razionale» in una rappresentazione monista e indifferenziata dove il sesso non è determinante (pp. 33-34); c) il *monismo sessuale*, che reputa la donna «come l'appendice del maschio o una manifestazione monca di esso» (p. 34); d) la *razionalizzazione genitale del sesso*, che riduce la ricchezza antropologica della donna e la converte «in oggetto di sfruttamento per il letto e la tavola del maschio» (p. 35); e) l'*ontologizzazione* di manifestazioni storiche del femminile, attribuendo alla natura l'ingiusta dominazione dell'uomo sulla donna (pp. 35-36); f) la *polarizzazione dei sessi*, ciascuno con caratteri propri irriducibili (p. 36); g) l'*esaltazione della «donna eterna»*, astorica e racchiusa in caratteristiche assolutizzate (p. 37). «In conclusione, si devono evitare due ostacoli di base, uno antico e l'altro moderno: quello antico parlava dell'essere umano senza parlare del sesso, quello moderno parla del sesso senza parlare dell'essere umano» (p. 37).

[118] *Il volto...*, p. 42.

[119] *Ivi*, p. 51.

[120] *Ivi*, p. 63. In *Ave Maria...*, Boff presenta il femminile come «cammino a Dio in una forma propria e insostituibile» e insieme come «cammino di Dio nella sua ricerca di incontro con l'essere umano» (p. 8).

brani favorevoli all'uguaglianza tra uomo e donna e testi discriminatori a discapito di questa, la posizione ermeneutica di Boff è decisa:

> «Favoriremo la linea positiva che eleva la donna ad uguale dignità con l'uomo. Con questo ci immettiamo nella migliore tradizione del Gesù storico. Daremo [...] i testi discriminatori antifemministi. Essi appartengono alle fonti *storiche* della rivelazione, ma non ci vincolano teologicamente, perché non possiamo ammettere che Dio voglia il dominio di uno sull'altro»[121].

In questa ottica, il femminile appare per la fede «un cammino verso Dio», perché contemplato come immagine di Dio, esso permette di incontrare Dio stesso. Ma poiché l'uomo (maschile e femminile) è somigliante a Dio, «Dio medesimo è prototipicamente maschile e femminile» e quindi il femminile umano diventa «cammino di Dio verso l'uomo», cioè un segnale rivelatore del femminile di Dio. Per evitare confusioni occorre ricordare che quando le Scritture ci presentano Dio come lui o quando noi cerchiamo «l'altra faccia di Dio, quella femminile, materna», si tratta di attribuire il maschile o il femminile a Dio «non nel significato sessuale genetico o genitale» (Dio trascendente è al di là dei sessi), ma come dimensioni della persona umana esistenti in Dio nella forma di assoluta perfezione. Così, Padre e Figlio applicati a Dio «non sono semplici attribuzioni culturali; dicono qualcosa di reale e vero (in forma analogica) di Dio, ma lo nascondono anche»[122]. Le attribuzioni maschili vanno completate con quelle femminili, che illuminano ugualmente il volto di Dio, pur rispettandone il mistero.

Qui, Boff raccoglie alcune testimonianze bibliche, storico-religiose o tradizionali circa Dio-Madre fino a quella celebre di Giovanni Paolo I: «Dio è Padre e, ancor più, Madre»; e conclude che «una corretta ermeneutica teologica «depatriarcalizza» la nostra rappresentazione del mistero trinitario»: il mistero trinitario, espresso in linguaggio maschile dalla tradizione, può essere tradotto «anche nella terminologia femminile di Madre, Figlia e Spirito Santo»[123].

Il senso ultimo del femminile, che sul piano della creazione è inscritto nella funzione sacramentale («parla di Dio, evoca Dio e punta verso Dio»), è rivelato dal mistero di Cristo, come incarnazione di Dio e divinizzazione dell'uomo completo:

---

[121] *Il volto...*, p. 75.

[122] *Ivi*, p. 83.

[123] *Ivi*, p. 89 (per le testimonianze su Dio-Madre, cfr. pp. 84-88). «Dio non è soltanto Padre di infinita bontà; è anche Madre di illimitata tenerezza» (*Ave Maria...*, p. 22).

> «Con l'incarnazione il Figlio si umanizza, vale a dire, assume concretamente la forma maschile e femminile nella concretizzazione del maschio e l'uomo si divinizza, ciò che implica la divinizzazione del maschile e del femminile che lo costituiscono»[124].

Se il maschile è divinizzato nel Cristo in forma piena e diretta — si chiede Boff — «non potremmo sperare che il femminile sia nell'ordine dell'essere divinizzato come lo è stato il maschile in forma piena e diretta?»[125]. A questo punto il teologo avanza una risposta affermativa in forma di «ipotesi teologica (*theologúmenon*)» sostenendo che spetta allo Spirito santo divinizzare il femminile alla fine della storia, ma dandone un'anticipazione escatologica nel mistero della Vergine Maria.

D. *Ipotesi dell'unione ipostatica dello Spirito con Maria*

Consapevole «dell'aspetto nuovo che l'idea rappresenta», nonostante i precursori[126], Boff formula la sua posizione in questi termini:

> «Sosteniamo l'ipotesi che la Vergine Maria, Madre di Dio e degli uomini, realizza in forma assoluta ed escatologica il femminile perché lo Spirito Santo ha fatto di lei il suo tempio, il suo santuario ed il suo tabernacolo in modo talmente reale e vero che lei dev'essere considerata come unita ipostaticamente alla terza Persona della ss. Trinità»[127].

A supporto dell'ipotesi, il teologo francescano riesuma la celebre struttura argomentativa attribuita a Scoto per sostenere l'immacolata concezione di Maria:

> «Dio *può* divinizzare il femminile, perché tanto in Dio quanto nel femminile esiste questa possibilità; *conviene* che Dio lo faccia a causa dell'uguale dignità del maschile e del femminile e dell'uguale missione che è di essere insieme il sacramento di Dio dentro la creazione, e infine perché mediante la donna Maria vi è stata l'incarnazione del Figlio, divenendo così Madre di Dio; Dio *ha operato* questa assunzione del femminile direttamente e del maschile indirettamente in Maria. *Potuit, decuit, ergo fecit!* Ha potuto, era conveniente, quindi ha fatto!»[128].

---

[124] *Il volto...*, p. 91.

[125] *Ivi*.

[126] *Ivi*, pp. 95-96. Si può aggiungere un curioso precursore, che sostiene l'unione ipostatica di Maria con il Verbo (non con Cristo) in modo da non avere ella la persona umana: F. LAVARINO, *La mia opinione intorno alla teandria di Maria Vergine e della Chiesa cattolica*, Milano, N. Battezzati, 1857, pp. XXXII-564.

[127] *Ivi*, p. 93.

[128] *Ivi*, p. 94.

Boff puntualizza alcuni aspetti della sua ipotesi riguardanti le persone in essa implicate, cioè lo Spirito Santo e Maria — come si deduce *a posteriori*, cioè dalla rivelazione biblica — e soprattutto il tipo di unione che lega intimamente le due persone. Per il teologo, il testo lucano 1,35 («lo Spirito santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà della sua ombra») esige che si attribuisca allo Spirito «una missione storico-salvifica propria e, corrispondentemente, un'azione propria e non solo appropriata»: «È la discesa personale della Terza Persona della ss. Trinità su Maria»[129].

Come chiamare questa unione personale dello Spirito con Maria?

Nella ricerca di un linguaggio nuovo e adeguato alla persona dello Spirito santo, Boff pensa «che si debba evitare la parola incarnazione, poiché è un termine tecnico della cristologia», e utilizza preferibilmente l'espressione «spiritualizzazione dello Spirito Santo in Maria», o più genericamente e frequentemente «unione ipostatica» tra Spirito e Maria:

> «Maria, a partire dal momento del suo *fiat*, viene ipostaticamente assunta dalla Terza Persona della ss. Trinità»[130].

Che Boff intenda un'unione ipostatica vera e propria secondo il linguaggio tradizionale, sempre sotto forma di ipotesi, appare da una serie di indizi allusivi, che non si spiegherebbero assumendo l'espressione «unione ipostatica» in senso lato.

Così Boft non teme di porre la Vergine alla stesso livello di Cristo («Maria non si trova al di sotto di Gesù, ma al suo lato»), di esigere la divinizzazione della persona di Maria e non soltanto l'assunzione da parte dello Spirito della sua potenza materna («Maria è elevata al livello di Dio per poter generare Dio; solo il Divino può generare il Divino»), di applicare a Maria e allo Spirito il termine specificamente trinitario della pericoresi (=compenetrazione) implicante unità di essenza («tutto ciò che si può attribuire allo Spirito Santo si può attribuire anche a Maria e viceversa, in consonanza alla regola generale

[129] *Ivi*, pp. 98 e 100.

[130] *Ivi*, p. 100. In *Ave Maria* il linguaggio trova nuove formule audaci: «Per poter generare il Figlio di Dio, [Maria] fu fatta divina» (p. 50); «In lei lo Spirito Santo si pneumatificò, cioè assunse forma umana; Egli piantò la sua tenda (*shekina)* tra noi nella persona di Maria, a somiglianza del Figlio che piantò pure la sua tenda tra di noi nella figura di Gesù di Nazareth (Gv 1, 18)» (p. 51); «Maria diventa la personificazione dello Spirito Santo» (p. 54); «la pneumatificazione dello Spirito Santo e l'incarnazione del Figlio, i due pilastri fondamentali del mistero cristiano, si incontrano nella linea biografica di Maria» (p. 61); «Nella storia della salvezza, questo Spirito non rimase nell'anonimato: prese corpo nella beatissima vergine Maria» (p. 68); «lo Spirito [...] ha preso forma umana in lei» (p. 127).

del discorso teologico concernente la pericoresi»), di attribuire al *sensus fidelium* (inconscio collettivo della Chiesa) la percezione della verità nel fatto che «sempre ha prestato adorazione a Maria» («Il popolo raggiunge, in questo modo, la verità escatologica di Maria...»)[131].

E. *Rilievi critici*

La nuova e coerente costruzione marialogica di L. Boff ha ricevuto più critiche che consensi da parte dei marialogi, nessuno dei quali si è sentito di darle un'accoglienza globale.

Si riconosce bensì che il libro è «brillante» e «ricco di aperture», che il suo proposito di vedere il femminile come via verso Dio e via di Dio verso di noi è «legittimo e opportuno», che giustamente «rivalorizza l'importanza antropologica e spirituale di Maria»[132]. Si ammette pure che «Boff ha segnalato un problema autentico, offrendo una risposta esemplarmente sincera, provocatoriamente creativa»e che la sua «ri-teologizzazione pneumatologica di Maria offre [...] grandi valori»[133].

Tuttavia abbondano riserve critiche e giudizi pesanti,soprattutto circa alcuni punti focali della trattazione del teologo brasiliano:

a. Il femminile come primo principio marialogico non viene accettato in quanto, pur costituendo «un aspetto essenziale della personalità e del ruolo di Maria», non sarebbe «un principio teologico

[131] *Il volto*...pp. 94, 100 e 102. Anche in *Ave Maria*... alcune espressioni pregnanti orientano verso la stessa direzione: «La santità di Maria non si presenta come una santità che sia riflesso di quella sorgente di santità che è Gesù. [...] La sua santità è originaria, perché è santità dello Spirito Santo» (p. 86); «La stessa maternità di Maria, assunta dallo Spirito santo, costituirebbe già in se stessa un evento di salvezza e divinizzazione» (p. 99); «la sua intercessione possiede l'efficacia di Dio; essa è, insieme con Cristo, la mediatrice assoluta... Il potere divino è incorporato in Maria...» (pp. 125-126). La formula più spinta giunge a recitare: «Maria non è soltanto il tempio di Dio, ma anche il Dio del tempio» (p. 110).

[132] R. Laurentin, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981) pp. 331 e 313.

[133] X. Pikaza, *¿ Unión hipostática de María con el Espíritu Santo? Aproximación crítica*, in *Marianum* 44 (1982) pp. 472 e 456. L'autore elenca 3 valori offerti dal libro di Boff: « a) permette di ricuperare diversi elementi di fondo mitico-materno e femminile di un continente come l'America latina [...]; b) esplicita teologicamente l'importanza di Maria: ella è, accanto all'uomo-Cristo morto, il segnale più profondo del cristiano, il segno della vita come grazia, redenta, trasparente, immacolata, gloriosa; c) infine, l'esperienza e la pietà mariana servono da contrappeso ai pericoli di una radicalizzazione dell'attivismo rivoluzionario, orizzontale, carente di mistero» (p. 456).

dell'opera della salvezza»[134]. Penetrando più intrinsecamente si osserva:

> «La proposta di Boff è senz'altro fondamentale, ma troppo generica: spiega più il presupposto bisogno di Dio di comunicarsi in forma femminile e materna che non il nesso interiore alla vicenda di Maria, a meno di specificarlo mediante nuovi principi fondamentali. Inoltre la femminilità è forzata fino a diventare esigenza di una specie d'incarnazione della Spirito santo in Maria: ipotesi finora non accettata da nessun teologo»[135].

Paradossalmente, l'impostazione di Boff tutt'altro che comportare una «riduzione antropologica» della marialogia, sfocia in una esaltazione di Maria al livello divino, proprio perché il femminile viene divinizzato (sia pure come ipotesi teologica).

b. Quanto alla femminilità e maschilità in Dio-Trinità le critiche non sembrano raggiungere il bersaglio, perché Boff ammette espressamente la trascendenza divina in rapporto al sesso[136]. Più ammissibile, anche se severo, è il discorso di Pikaza, che giudica la prospettiva sessuale non adatta ad esprimere il mistero trinitario, meglio traducibile nella categoria d'incontro interpersonale[137]. Tuttavia resta valida la direzione fondamentale di Boff, poiché — come ammette Congar —

> «se «Dio creò l'uomo a sua immagine (...) maschio e femmina lo creò» (Gen 1,27), deve esistere in Dio, in forma trascendente qualche cosa che risponde alla mascolinità e qualche cosa che risponde alla femminilità»[138].

---

[134] J. Galot, *Marie et le visage de Dieu,* in *Marianum* 44 (1982) p. 436.

[135] S. De Fiores, *Mariologia/marialogia,* in *Nuovo dizionario di mariologia,* Edizioni paoline, 1985, p. 907.

[136] Secondo J. Galot, Dio «non può essere qualificato, propriamente parlando, come maschile e femminile»; anche se Dio è chiamato 'con linguaggio appropriatissimo', che non cambierà fino alla fine del mondo, come «Padre«, questa parola «riveste un significato allargato» (a.c., pp. 430-431). Per R. Laurentin, «le speculazioni per opporre il *Verbo* allo *Spirito,* come maschile e femminile, non sono senza valore ontologico ed esistenziale» (a.c., p. 313). Si pronuncia in senso negativo il card. J. Ratzinger: «... non siamo autorizzati a trasformare il *Padre nostro* in una *Madre nostra:* il simbolismo usato da Gesù è irreversibile, è fondato sulla stessa relazione uomo-Dio che è venuto a rivelarci» (V. Messori-J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede,* Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, p. 97).

[137] Cfr. X. Pikaza, *¿ Unión hipostática...,* a.c., pp. 444-445.

[138] Y. Congar, *Credo nello Spirito santo,* Brescia, Queriniana, 1983, vol. III, p. 162.

c. Circa la cristologia le critiche pongono l'accento sull'umanità di Cristo, piuttosto che sulla sua maschilità:

> «...Cristo ha assunto l'umano e ci ha salvato non in quanto maschio, ma in quanto uomo»[139].

E d'altra parte, «Gesù non rivela un aspetto (maschile) di Dio, ma la sua essenza totale»[140].

Rimane in piedi la questione molto acuta in campo femminista:

> «Perché Dio si è fatto maschio? Perché non si è incarnato in una donna, in modo da poter dire con Filippesi 2,6ss che ha assunto la forma più umile, di serva disprezzata?»[141].

Pikaza, al di fuori dell'ottica di Boff, deve onestamente ammettere: «Non possiamo rispondere» e, lasciando cadere i cavilli argomentativi, si limita ad osservare:

> «Ciò che è certo è che il Verbo di Dio si è incarnato in Gesù, manifestandosi in un cammino di libertà, creatività e impegno umano che difficilmente avrebbe potuto realizzare 'in quel tempo' una donna»[142].

La riflessione sul femminile, anche se non segue la pista di Boff, è tutt'altro che chiusa, ammesso che non si voglia assecondare una tendenza monofisita, orientata ad annullare o attutire la realtà sessuale in Cristo e nei cristiani.

d. Infine le critiche fanno centro quando contestano l'ipotesi teologica dell'unione ipostatica tra lo Spirito Santo e Maria. Essa appare come un «massimalismo mariologico» (R. Laurentin), un «eccesso manifesto» (J. Galot), una «esagerazione infondata... e inopportuna» (A. Amato). Infatti:

> «Nessun fondamento valido può essere trovato alla teoria [...]. La venuta dello Spirito sulla Vergine, nell'annunciazione, significa l'intervento eccezionale con cui lo Spirito opera nel seno di Maria la concezione del bambino e non un'unione ipostatica dello Spirito con Maria»[143].

---

[139] R. Laurentin, *Bulletin...,* a.c., p. 313.

[140] X. Pikaza, *¿ Unión hipostática...,* a.c., p. 444.

[141] *Ivi,* p. 449.

[142] *Ivi.*

[143] J. Galot, *Marie et le vrai visage de Dieu,* a.c., p. 437.

Non solo la Bibbia, ma neppure la tradizione offre appoggi all'ipotesi di Boff, che invano parla di «precursori» riferendosi a Cirillo alessandrino, a Petavio e Scheeben. Nessuno di tali autori sostiene che l'unione dello Spirito santo con i giusti sia «ipostatica» e identica a quella del Verbo con la sua umanità; essi ammettono che lo Spirito abita nei cristiani sostanzialmente, cioè per se stesso, senza la mediazione di un dono creato[144]. S. Massimiliano Kolbe e Manteau-Bonamy si avvicinano maggiormente al pensiero di Boff, ma le loro affermazioni sono ortodosse perché parlano di «quasi-incarnazione» (Kolbe) o di azione propria operativa, non ontologica (Manteau-Bonamy).

Inoltre va respinto il parallelismo tra Cristo e Maria, come se fossero allo stesso livello:

> «Ci sembra che non si possano situare sullo stesso piano e nel medesimo ordine l'autocomunicazione di Dio all'umanità di Gesù per l'incarnazione del Verbo e la comunicazione dello Spirito Santo a Maria di Nazareth (...) L'assoluto primato di Gesù Cristo nell'ordine della creazione e della salvezza non resta sufficientemente garantito, come neppure appare la necessaria relazione e subordinazione della persona e dell'opera di Maria rispetto all'opera redentrice di Gesù»[145].

In altri termini, il cristianesimo conosce una sola incarnazione, un solo Dio incarnato, Gesù Cristo: egli è l'unico mediatore di salvezza (1 Tm 2,5), il centro dell'annunzio evangelico e della vita dei fedeli (1 Cor 1,23; Gv 14,6; Col 3, 3-4). Maria invece, anche se scelta per una missione salvifica e adornata di grazia sublime, resta una creatura al servizio di Cristo:

> «consacrò totalmente se stessa quale ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di lui e con lui...» (LG 56).

Capovolgendo la precisazione di Ambrogio (*De Spiritu Sancto* III, 80; PL 16, 829), Boff giunge ad affermare che «Maria non è soltanto il tempio di Dio, ma anche il Dio del tempio»[146], attribuendole — contro la tradizione cristiana — «uno statuto di dea o una personalità divina»[147].

---

[144] D. Fernández, *El Espíritu Santo y María en la obra de* L. Boff, in *Ephemerides mariologicae* 28 (1982) pp. 414-416.

[145] *Ivi*, pp. 410-411.

[146] *Ave Maria...*, p. 110.

[147] J. Galot, *Marie et le vrai visage de Dieu*, a.c., p. 436.

Questa posizione, che avalla l'accusa protestante alla marialogia cattolica di fare di Maria una divinità, e si rivela quindi anti-ecumenica,

> «ricaccia la mariologia indietro nel tempo. Lo statuto di Dio del tempio non si addice a Maria»[148].

Nonostante le profonde intuizioni e la trattazione marialogica aggiornata e organica di Boff, il giudizio dei recensori sorvola sui suoi non pochi meriti per dichiarare con disillusione (e con verità):

> Il positivo e l'originale che il Boff intendeva dire di Maria nella sua relazione con lo Spirito viene non poco inquinato da queste non lievi carenze teologiche»[149].

La marialogia in rapporto al femminile e alla dimensione pneumatologica dovrà percorrere ancora un laborioso cammino per armonizzare esigenze storiche e culturali (senza cedere alla tentazione dell'*hybris*) e dati della rivelazione biblica (senza irrigidirsi su vieti *clichés*, che privano di significato logico e vitale la figura di Maria e la persona dello Spirito per gli uomini e le donne del nostro tempo). È merito di Boff, nonostante la sua infelice «ipotesi teologica», avere evidenziato il limite della teologia «unisessuale», di aver additato nella marialogia il «nucleo catalizzatore e condinzionante» di tutta la questione femminile e di aver assunto Maria come «tema di riflessione antropologica privilegiato»[150].

Il tema Maria-donna sarà ripreso con notevoli apporti da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988)[151].

---

[148] A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, in Aa.Vv., *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° simposio mariologico internazionale* (1982), Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane 1984, p. 74.

[149] *Ivi*, p. 75.

[150] A. Bonazzi, *Implicazioni morali della mariologia di Leonardo Boff alla luce della teologia femminista*, o.c., pp. 5 e 32.

[151] Vedi il cap. XX del presente volume.

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 culture[2].

[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 storico[3], 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 Societad mariológica española, 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 «dogme marial»[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. I.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 maternità[9]. 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 deplorevole 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 fatto[12]. 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 heilegen 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 Cristo[16]. L'intervento della Congregazione della dottrina della fede adduce tra i motivi per cui Küng «non può essere considerato teologo cattolico», anche l'avere egli attribuito «un significato diverso da quello che ha inteso e intende la Chiesa» alla dottrina sulla beata Vergine Maria[17].

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 teologi[18].

Queste discussioni non accantonano il problema della verginità di Maria; al contrario, gli studi di teologi cattolici e protestanti si moltiplicano[19]. 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

---

[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).

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

[18] Cfr. nell'ordine X. Pikaza, *Los orígines 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 inaceptable 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; *Boletin 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 ovverossia 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 virginale, ibidem*, pp. 515-542.

concezione verginale come un «teologumeno», cioè l'espressione di una teologia in forma narrativa. Vari autori, come Bauer, Ortensio da Spinetoli, Küng, Schillebeeckx, Evely, Malet[21], 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. Bultmann[22], 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 dissolta[23]. Pertanto «se l'annunzio 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 sporadica[25], 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 intrecciati[26]. 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 *Weltanschaung* 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. Bauer[31].

[26] «Non meno contradditorio 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 avvalla 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 privativa»[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 sempre[33].

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 infrappone; 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. Laurentin, *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 teogamia[40], 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 Danae[41].

---

[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 figliazione divina di Gesù, com'è intesa dalla fede ecclesiale, non poggia sul fatto che Gesù non abbia alcun padre terreno; la dottrina affermante la divinità di Gesù non verrebbe minimamente inficiata, quand'anche Gesù fosse nato da un normale matrimonio umano. No, perché la figliazione 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 biblicamente

> «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 figliazione 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 fondato

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 velerebbe '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 virginale,* in *Nouvelle Revue Théologique* 104 (1972)6, p. 577.

accertata[44]. 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 Luca[46], l'interpretazione di Lc 1,34 («non conosco uomo») come semplice obiezione letteraria[47], il carattere tardivo dei vangeli dell'infanzia[48]...

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 virginale 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 virginale de Notre Dame,* in *Maria (*Du Manoir) t. VII, Paris, Beauchsne, 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 virginale du Fils de Dieu,* in *Marianum* 40 (1978) pp. 41-90 e *La concezione verginale 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 teogamico[49]. Un fatto storico è comunque necessario per assicurare un fondamento e un senso valido alle testimonianze dei vangeli dell'infanzia[50].

3. Un mistero da credere

Al di là delle determinazioni biologiche di tipo apocrifo[51] 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 (*mystêria 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 Spirito[53]. Ciò non vuol dire che bisogna escludere il fatto corporale[54], 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'uomo... si tenta ora di salvare la fede scorporandola totalmente...» (J. Ratzinger, *Introduzione...,* o.c., p. 225).

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 semitica[55], l'opinione di alcuni padri che esigono il concepimento verginale per evitare in Gesù la trasmissione del peccato originale[56], l'associazione della verginità con la santità di Maria, quasicché non si potesse ammirare la Madre di Dio se non nel contesto della integrità corporale[57], il legame del concepimento verginale con la divinità di Cristo scambiando il livello biologico con quello ontologico[58].

IV. Significato teologico

Il senso profondo della concezione verginale di Cristo è soggiacente 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 pregnanza 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 prospettiva[60]:

[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 umano[63]. 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 rinunzia all'amore'»[65].

---

[64] Agostino, *Enarrationes in Psalmos* 49, 9, PL 36, 570.

[65] S. De Fiores, *Vergine*, in NDM, p. 1469.

Capitolo XVI

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 protologia[2].

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'aporia 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 ha 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 marialogo 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 rassegna[4]. 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 1978[5].

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 falsa[6].

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, *Desmitologisación 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 difesa «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 significativi[10]. 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 quanto affrettata, avrebbe potuto sostituire questa perfezione costitutiva e nativa di una purezza che ha presieduto allo sbocciare stesso dell'anima»[12].

[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'eternel féminin,* Paris, Aubier, 1968, pp. 25 e 181.

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. Lengsfeld[18], 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

[17] *Ivi*, pp. 127-128.

[18] P. Lengsfeld, *Adam und Christus*, Essen, 1965.

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 costatazione 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 mondo[19].

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

[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'umanità[20]. 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 mondo[24]; 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 armonia con questa prospettiva si pone una pagina di B. Häring: «Senza voler presentare un quadro completo di questo dogma, mi premerebbe tirarne alcune consegenze, 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).

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-

---

[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 Schoonenberg[30].

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 Cristo[33].

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 amartiologica durata 15 anni nel volume *Il peccato originale* pubblicato nel 1972[35]. 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 cristiano[39]. 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 superato 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].

[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.

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 prossimanza a Gesù (e difatti la Bulla 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 marialogici fondamentali: quello della «recirculatio» di Ireneo, in quanto in Maria, Cristo «riprende e ripropone la struttura integra della creatura destinata all'in-

[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 Concezione[47].

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 presupposti[48], 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 marialogiche 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 peccato[50].

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 Villalmonte) 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 esistenza[52].

Alejandro de Villalmonte, 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 VILLALMONTE, *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 esso[57].

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 saggio[58] 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 redentrice 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-Bonamy[71], 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

[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 mystére de l'Immaculée Conception*, in *Evangile et mission* n. 31, août 1972, p. 514.

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

[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 risaltare 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 marialogico, 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 positivistico 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'Immacolata[92].

P. Kolbe è uno tra i pochi teologi[93] 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'Immacolata[94].

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, immacolata». 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 teologica[97] 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 Maria[98] non deve essere forzata nel senso inteso da L. Boff, quando ipotizza un'unione ipostatica della Vergine con la terza persona della SS. Trinità[99]. Rimane estremamente attuale, soprattutto nel dialogo ecumenico, l'affermazione Kolbiana: «La Madonna esiste perché si conosca meglio lo Spirito Santo»[100].

---

[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.

[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: Immaculata» (*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.

Capitolo XVII

LA THEOTOKOS NELLA REVISIONE STORICO-TEOLOGICA POST-CONCILIARE

Potrebbe sembrare che sul dogma mariano fondamentale accettato da tutte le grandi confessioni cristiane, il pensiero teologico contemporaneo non abbia incentivi di ripensamento o revisione. Si assiste invece ad ampie rassegne[1], che rendono attendibile l'affermazione inusuale di J. M. Alonso:

> «Il tema della maternità divina è, nella storia dei dogmi, un motivo che chiamerei 'allucinante'. E non solo per le forti incidenze della sua storia movimentata prima e dopo Efeso, tra S. Cirillo e Nestorio, ma anche perché oggi stesso può e deve presentarsi come una 'tessera fidei' nelle moderne controversie cristologiche»[2].

Pur essendo definito, il titolo di Theotokos si rivela problematico dal punto di vista contenutistico e terminologico:

> «La questione della maternità divina ha sempre offerto e continua ad offrire difficoltà tanto per il suo contenuto - si tratta del mistero dell'unione ipostatica - come pur la sua terminologia, come avvenne nel secolo V»[3].

È certo che la Theotokos è comprensibile pienamente nell'alveo della cristologia alessandrina, che adotta lo schema giovanneo del Verbo che si fa carne e asserisce l'unione delle due nature umana e divina nell'unica persona del Verbo. Accanto a questa cristologia *dall'alto* e dal linguaggio metafisico, è legittima anche la cristologia *dal basso*, che dà priorità al realismo umano come fanno i Sinottici, purché al loro seguito si giunga a vedere in Gesù il Figlio di Dio in senso unico e trascendente. I tentativi di esprimere il mistero di Cristo in modo diverso dalla teologica alessandrina, avranno dei riflessi sul contenuto del titolo Theotokos e saranno legittimi nella misura in cui rispetteranno i dati biblico-ecclesiali concernenti Cristo e Maria.

---

[1] Citeremo le rassegne di Sauras, Alonso, Fernández, Pozo, Amato, O' Connor, Koehler... nelle note seguenti.

[2] J. M. Alonso, *La maternidad divina de María desde Efeso hasta nuestros días*, in *Ephemerides mariologicae* 31 (1981) p. 365.

[3] D. Fernández, *El Concilio de Efeso y la maternidad divina de María*, *ivi*, p. 363.

Dal punto di vista linguistico, già K. Rahner e I. Ortiz de Urbina hanno richiamato l'uso della bibbia e dei padri di riservare la parola Dio, non già indeterminatamente alla sostanza divina o al Figlio e allo Spirito Santo (lo si fa solo per eccezione), ma alla persona del Padre[4]. Perciò, come non è corretto a rigor di termini dire che «Dio si è fatto uomo» (si dovrebbe dire che 'il Verbo o Figlio di Dio si è fatto uomo', così

> «l'espressione 'madre di Dio' non manca di una certa ambiguità, perché può suggerire che Maria è Madre 'dell'unico Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili'. E la dizione corretta ed esatta è dire che Maria è madre del Figlio di Dio o del Verbo incarnato»[5].

Ulteriori spinte ad esaminare il significato profondo della Theotokos sono la pubblicazione del *Liber Heraclidis* di Nestorio (1910) e degli *Acta Conciliorum oecumenicorum* dello Schwartz (1922-1929), come pure la celebrazione del decimoquinto centenario del concilio di Efeso (1931)[6] e del 1550° anniversario del medesimo (1981). Ne sono scaturiti parecchi studi che illuminano la prerogativa mariana sotto il profilo storico e teologico.

I. Indagine storica sul concilio di Efeso

Vari autori si sono dedicati a tracciare la sequenza degli avvenimenti e le posizioni dottrinali del concilio di Efeso (a.431)[7]. Ne è risultata una storia intricata, che non lascia spazio a luoghi comuni e a visioni trionfalistiche, ma esige giudizi sfumati e più aderenti alla realtà storica. Sono da segnalare almeno alcune puntualizzazioni.

---

[4] Cfr. i due autori citati da D. Fernández (*ivi*, pp. 363-364), K. Rahner, *Théos en el Nuevo Testamento*, in *Escritos* I, pp. 93-166; I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, p. 75.

[5] D. Fernández, *El Concilio de Efeso...*, a.c., p. 364. «Bisogna riconoscere — aggiunge precisando J. Galot — che, in sé l'espressione 'madre di Dio' comporta delle ambiguità e potrebbe essere malcompresa [...]. In effetti, com'è stato impiegato nel culto e nella dottrina, il titolo *Theotokos* non è stato mai ambiguo. È sempre stato inteso nel senso che Maria è madre del Figlio di Dio secondo la generazione umana» (J. Galot, *Maria la donna nell'opera di salvezza*, Roma, Università Gregoriana, 1984, p. 96).

[6] Cfr. S. Meo, *La «Theotokos» nel Concilio ecumenico di Efeso (a. 431)*, Roma, Edizioni Marianum, 1979, p. 5.

[7] Per la storia del concilio di Efeso, cfr. tra gli altri, K. Baus-E. Ewig, *Storia della Chiesa*, II. *L'epoca dei concili, IV-V sec.*, Milano, Jaca Book, 1977, pp. 103-119; A.

1. Chiaroscuro del concilio

Il concilio di Efeso non è soltanto il «glorioso concilio», che segna il trionfo dell'ortodossia circa la persona di Cristo e la dignità di Maria. Indubbiamente in esso la fede cattolica ha trionfato contro una pericolosa riduzione cristologica ed il popolo in festa ha espresso — testimonia Cirillo — il suo tripudio:

> «Ci ha condotti tra torce fino alle nostre residenze. Era di notte. La gioia era generale e tutta la città si illuminò; le donne camminavano con incensieri davanti a noi. Contro quelli che bestemmiavano il suo nome, il Signore ha mostrato la sua onnipotenza»[8].

Questo episodio non può eclissare le tristi vicende che hanno corredato il concilio: dalla dura polemica tra Cirillo e Nestorio, alle deposizioni successive di Nestorio (da parte dei circa 200 vescovi riuniti attorno a Cirillo il 22 giugno), di Cirillo e di Mennone di Efeso (da parte di 50 vescovi guidati da Giovanni di Antiochia il 26 giugno), di Giovanni di Antiochia e di 30 vescovi (da parte dei legati papali in concilio il 17 luglio), di Cirillo, Nestorio e Mennone (da parte di Giovanni, legato dell'imperatore Teodosio II, ai primi di agosto); e infine alla triste chiusura del concilio decretata dall'imperatore, che ha incitato i vescovi disuniti a ritornare alle loro sedi, mentre Nestorio veniva destinato ad un monastero di Antiochia, poi a Petra e infine alla Grande Oasi del deserto libico, dove si perderà per sempre la sua memoria.

2. Giudizi sui protagonisti

I giudizi circa gli opposti protagonisti del concilio, Cirillo e Nestorio, devono essere riveduti. Non si può classificarli manicheisticamente come il buono e il cattivo o come l'assertore e il nemico della Theotokos.

Di S. Cirillo — giudica D. Fernández — possiamo ricordare quanto dice Tillemont:

> «S. Cirillo è santo, ma non possiamo dire che lo siano tutte le sue azioni. Nella controversia contro Nestorio, al di là del suo zelo per l'ortodossia, lo muovevano altri motivi meno nobili. Per combattere Nestorio si avvalse della diplomazia e dell'oro»[9].

Soprattutto gli storici rimproverano a Cirillo di aver dato inizio al concilio senza attendere i legati papali e il gruppo di Giovanni di Antiochia e contro il parere del commissario imperiale e di 68 vescovi di varie province, che gli inviarono una ferma protesta per un modo di procedere non rispettoso dei sacri canoni. Però la data ormai trascorsa e il clima deteriorato da dispute, malattie e morte di alcuni padri spingono Cirillo a non attendere i ritardatari (cfr. ACO II/2, pp. 8, 29-9, 5).

Quanto a Nestorio, si è costatato che il giudizio negativo dello storico bizantino Socrate, il quale lo presenta come un superbo e superficiale parlatore senza formazione teologica, è contraddetto dalle opere dello stesso Nestorio, che rivelano la sua educazione secondo i principi della scuola antiochena. Pure inconsistente è l'opinione di chi ritiene che Nestorio abbia negato a Maria il titolo di Theotokos; egli infatti nel processo evolutivo del suo pensiero e della sua prassi pastorale, giunge ad accettarlo, ma unito al titolo di Antropotokos, anche se le sue preferenze sono per Christotokos[10].Il punto debole (ed errato) di Nestorio, che pure ammette le due nature nell'unico

---

Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, London 1965; *Jesu der Christus in Glauben der Kirche, I. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Friburg - Basel - Wien 1979, pp. 637-726; L. I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica*, Milano, Vita e pensiero, 1974; T. Camelot, *Ephèse*, Paris, Orante, 1962. In ottica marialogica, cfr. sopratutto D. Fernández, *El Concilio de Efeso y la maternidad divina de María*, in *Ephemerides mariologicae* 31 (1981) pp. 349-364; S. Meo, *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecumenici*, in Aa.Vv., *Il Salvatore e la Vergine-Madre*, Roma-Bologna, Marianum -Edizioni dehoniane, 1981, pp. 189-203; G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma, LAS, 1981, pp. 152-170.

[8] Cirillo Alessandrino, *Epistola 24*, PG 77,237.

[9] D. Fernández, *El Concilio...*, a.c., p. 352.

[10] Ecco alcune affermazioni di Nestorio: «Se consideriamo più diligentemente la cosa, la sacra Vergine si dovrà chiamare non Deipara ma Cristipara» (*Epist. ad Cyrillum*, che sarà letta nel concilio di Efeso; cfr. S. Alvarez Campos, *Corpus marianum patristicum*, Burgos, Adelcoa, 1976 vol. IV/1, p. 14); «Io non mi oppongo a quanti vogliono esprimersi con il termine Theotokos, a meno che la si pronunci a favore della confusione delle nature secondo la follia di Apollinare e Ario» (*Epist. ad Caelestinum papam*, PL 48, 841-842; *Ivi*, p. 18); «Anche ora con più evidente discorso e ad alta voce proclamo che la santa Vergine è Theotokos e Anthropotokos;Genitrice di Dio perché il tempio creato in lei dallo Spirito Santo è stato unito alla deità, Genitrice dell'uomo per aver ricevuto dalla natura della divinità le primizie della nostra salvezza» (*De inhumanatione, ivi*, p. 19). Dopo Efeso nel *Liber Heraclidis* Nestorio ritorna alla sua prima reticenza sul titolo di Theotokos e indurisce la sua posizione: «Pertanto come puoi chiamarla Madre di Dio, avendo confessato che egli [Cristo] non è nato da lei? Se hai detto che egli è nato dalla santa Vergine secondo la divinità, ella si chiamerà Madre di Dio secondo la natura che da lei è nata. Ma se anche tu, quando confessi che egli è nato, confessi che egli non è nato da lei secondo la divinità, come puoi asserire che ella è Madre di Dio?» (*ivi*, p. 34).

Cristo, va individuato nella spiegazione del modo dell'unione delle due nature, che sembra di tipo estrinseco o di giustapposizione[11].

Consegue che l'accentuata consistenza dell'umanità di Cristo renda difficile per Nestorio l'attribuzione a Maria del titolo di Madre di Dio, cui converebbe meglio il titolo di Madre di Cristo e anche di Madre dell'uomo. La formazione antiochena di Nestorio, insistendo sulla distinzione delle nature e applicando gli attributi di Cristo alcuni all'umanità e altri alla divinità, lo poneva in stato di allergia culturale di fronte alla formula alessandrina «Madre di Dio secondo la natura umana» e all'uso invalso nella Chiesa del titolo Theotokos[12].

3. Carattere primariamente cristologico

Al di là di un vieto cliché convenzionale, che vede il concilio di Efeso come il concilio marialogico per eccellenza[13], occorre affermare che esso ha avuto un *carattere primariamente cristologico*[14]. Ciò

[11] «Le difficoltà o errori di Nestorio vertono sull'unione [...]. Leggendo questo e altri testi di Nestorio non si può evitare l'impressione che egli concepisca l'unità di Cristo in modo estrinseco: unità del tempio con la divinità che lo abita, del vestito con il personaggio che l'indossa, dello strumento con colui che si serve di esso. E quantunque questi paragoni, letti nel contesto dell'antichità, indichino un'unione molto più intima di quanto oggi potremmo supporre, non sembrano adatti ad esprimere l'unione ipostatica» (D. Fernández, *El Concilio...*, a.c., p. 352).

[12] «È il rifiuto di questo titolo, più delle considerazioni sulla dualità di soggetti personali nel Cristo, che sollevò una tempesta di proteste e provocò l'indignata reazione di Cirillo d'Alessandria. Infatti, il titolo 'madre di Dio' era entrato nel culto e nella dottrina. Ed è proprio qui che si trova l'errore di Nestorio. Non gli si può rimproverare di non aver avuto a sua disposizione un concetto più evoluto della persona, con la distinzione che porrà il Concilio di Calcedonia tra una persona e due nature, ma nella ricerca di una elaborazione concettuale avrebbe dovuto accogliere quello che gli tramandava la tradizione della Chiesa e sforzarsi di riconoscere la verità contenuta nel titolo di *Theotokos;* al contrario, ha reagito contro l'uso dell'espressione, ed ha preferito il suo modo di concepire il Cristo. Nestorio 'era più incline a misurare la tradizione col suo quadro speculativo che viceversa, come lo mostra il suo atteggiamento verso la *Theotokos*', osserva Grillmeier *(Christ in Christian Tradition,* Londra 1965, 451)». (J. Galot, *Maria la donna nell'opera della salvezza,* o.c., pp. 92-93).

[13] «È ormai quasi un cliché convenzionale considerare il titolo *theotokos* come il macropunto sostanziale da cui si snoda l'intera controversia nestoriana [...]. Nestorio 'aveva terrore di questa parola (*theotokos*) come di uno spauracchio', commenterà Socrate. Questa maniera di vedere i fatti è per lo meno impropria» (L. I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso,* o.c., p. 63).

[14] In questo senso si esprime Giovanni Paolo II: «Il Concilio Efesino ebbe pertanto un *valore soprattutto cristologico,* definendo le due nature di Gesù Cristo, quel-

appare dallo svolgimento del concilio, che nella prima sessione (22 giugno 431) prende innanzitutto come regola di fede il credo di Nicea e ad esso si richiama per giudicare le dottrine discusse; si procede poi alla lettura della cosidetta *Lettera dogmatica* di Cirillo a Nestorio, che è un discorso «tutto direttamente cristologico»[15], e i padri l'approvano perché la ritengono conforme alla fede di Nicea. Si legge quindi la risposta di Nestorio a Cirillo e la si dichiara blasfema. Infine, «inondati di lacrime» i vescovi pronunciano la «lugubre sentenza» contro Nestorio, considerato «nuovo Giuda», deponendolo «da ogni grado ecclesiastico»[16].

Il nodo centrale della disputa era cristologico come ebbe a dichiarare Cirillo in concilio: «Si tratta qui non di qualcosa di volgare, ma della realtà massima fra tutti, cioè della retta fede in Cristo»[17]. Più specificamente la *Lettera dogmatica* di Cirillo verte sull'unità del Cristo ed è così riassunta da S. Meo:

> «Le due nature perfette e diverse, convenendo in una vera unità, mediante un misterioso ed ineffabile concorso, hanno costituito un solo Gesù Cristo, un solo Figlio, senza tuttavia perdere nell'unione la differenza specifica di ciascuna di esse. L'unità è avvenuta nello stesso utero materno, allorché il Verbo ha unito a sé ipostaticamente la propria natura umana.
>
> Cirillo, e quindi, i padri efesini utilizzano la formula *enosis kat'hypostasin* dando però al termine *Ipostasi* un chiaro e nuovo significato teologico di *Sussistenza* e non di *Sostanza*. Conseguentemente è lecito lo scambio degli attributi fra le due nature ed è legittimo asserire che il Verbo, in quanto incarnato, è nato da una donna, ha sofferto, è morto, è risorto, è asceso al cielo. Tenendo presente tutta la chiara esposizione dottrinale di questa seconda parte del documento, si evidenzia senza possibilità di equivoci il significato di *Sussistenza* dato da Cirillo al termine *Ipostasis,* e che permise ai padri del Concilio di vedere nella sua riflessione sull'unione delle due nature nell'incarnazione, una perfetta

la divina e quella umana, per precisare la dottrina autentica della Chiesa già espressa dal Concilio di Nicea nel 325, ma che era stata messa in pericolo dalla diffusione di differenti interpretazioni della verità già chiarita in quel Concilio, e specialmente di alcune formule usate nell'insegnamento nestoriano. In stretta connessione con queste affermazioni, il Concilio di Efeso ebbe inoltre un significato soteriologico, ponendo in luce - secondo il noto assioma - 'ciò che non è assunto non è salvato'» (*Lettera all'episcopato della Chiesa cattolica per il 1600° anniversario del I concilio di Costantinopoli e per il 1550° anniversario del Concilio di Efeso,* 25-3-1981).

[15] S. Meo, *La maternità salvifica di Maria...,* o.c., p. 196.

[16] Cfr. gli *Acta concilii efesini* in MANSI 4, 1211 e 1227, citati da S. Alvarez Campos, *Corpus marianum patristicum,* vol. VI/1, p. 407.

[17] *Ivi,* p. 404.

fedeltà al Simbolo, legittimo l'uso dello scambio degli attributi, fondata e propria la ragione della divina maternità di Maria»[18].

4. Theotokos punto fondamentale del concilio

Proprio in questo discorso cristologico si inserisce il riferimento alla Theotokos, che resta un *punto fondamentale* del concilio efesino:

> «...altrettanto strettamente congiunto col valore di quelle definizioni dogmatiche, era altresì la verità concernente la Vergine Santa, chiamata all'unica e irripetibile dignità di Madre di Dio, di 'Theotokos', come è messo in solare evidenza principalmente dalle lettere di S. Cirillo a Nestorio e dalla splendida *Formula unionis* del 433»[19].

In realtà la *Lettera* di Cirillo contiene tre passi concernenti la «santa Vergine», di cui i primi due hanno per soggetto il Verbo di Dio, che è «nato dalla donna» non nel senso che «la divina natura di lui abbia preso l'inizio della sua esistenza nella santa Vergine», né che ella abbia prima originato un uomo, «in cui poi sia entrato il Verbo di Dio». Il terzo brano efesino è direttamente mariano a mo' di conclusione e suona così:

> «Questo insegnamento circa l'incarnazione è predicato dappertutto dalla dottrina della fede più esatta; questo troviamo abbiano pensato i santi Padri: così essi non dubitarono di chiamare la santa Vergine Theotokos; non nel senso che la natura del Verbo o la sua divinità abbia ricevuto il principio della sua origine dalla santa Vergine, ma in quanto egli ha tratto da lei quel sacro corpo perfezionato con l'anima intellettiva, cui il Verbo di Dio unito secondo l'ipostasi, si dice nato secondo la carne»[20].

Questo testo è dogmaticamente importante perché espressamente legittima il titolo Theotokos, lo fonda nella tradizione patristica e ne spiega il retto contenuto: Maria è Theotokos o Genitrice di Dio, in quanto ha realizzato nei riguardi di Cristo-Dio l'intero processo genetico della concezione e del parto; non è invece Genitrice della divinità del Verbo, poiché questa non ha avuto origine da lei. Teologicamente Theotokos significa «Genitrice del Verbo incarnato»[21].

---

[18] S. Meo, *La maternità salvifica di Maria*...o.c., pp. 195-196.

[19] Giovanni Paolo II, *Lettera all'episcopato*...o.c. alla nota 14.

[20] Per i tre testi mariani di Efeso, cfr. PG 77, 43-50, oppure S. Meo, *La maternità salvifica di Maria*..., o.c., pp. 196-199.

[21] *Ivi*, p. 200.

5. Valore dogmatico

Quanto al valore di questa dottrina, T. Camelot opina che si tratta di un insegnamento esplicito ufficiale, ma non di una definizione dogmatica — come invece sostengono J. Ibáñez - F. Mendoza[22]. In posizione intermedia si colloca S. Meo, che ammette un valore dogmatico alla proclamazione efesina della Theotokos «anche se non può essere ritenuta strutturalmente una vera e propria definizione solenne»:

> «Il titolo e la dottrina sulla 'Theotokos', anche se mancanti della veste formale di una definizione, ne conservano però sostanzialmente tutto il valore poiché, unitamente ai problemi dell'Incarnazione e dello scambio degli attributi fra le due nature, costituivano nell'intenzione dei padri conciliari uno dei tre punti fondamentali da determinare per conservare l'integrità della fede nella Chiesa»[23].

Dopo aver precisato che «il vero concilio di Efeso fu senza dubbio, quello presieduto dai legati del Papa», anche D. Fernández sostiene che l'approvazione della *Lettera* di Cirillo

> «equivale alla proclamazione dogmatica della maternità divina di Maria. Perché, quantunque si scontrassero due cristologie differenti, fu il titolo di 'Theotokos' a dare occasione alla controversia [...]. La condanna di Nestorio, cui non si poteva rimproverare cattiva condotta, era dovuto a ragioni dottrinali. E al centro di queste ragioni stava il suo rifiuto dell'espressione 'Theotokos', che supponeva il rifiuto della comunione degli idiomi e lasciava intravvedere in Cristo un dualismo che tendeva alla divisione dell'essere personale»[24].

Il titolo di Theotokos sarà confermato a Calcedonia (451) e da allora «non fu più seriamente messo in questione»[25], anzi diventerà

---

[22] J. Ibáñez-F. Mendoza, *La maternità divina de María, dogma proclamado en Efeso. A propósito de un libro de Th. Camelot*, in *Scripta Theologica* 4 (1972) pp. 959-574; *Origen y historia del dogma de la maternidad divina*, in *Est. Mar.* 42 (1978) pp. 59-71.

[23] S. Meo, *La maternità salvifica di Maria*..., o.c., pp. 199-200.

[24] D. Fernández, *El concilio de Efeso*..., a.c., p. 361. L'autore cita la frase di Cirillo, complementare all'altra di indole cristologica: «Tutta questa disputa sulla fede è stata perché eravamo fermamente convinti che la santa Vergine è *Theotokos*» (Epist. 39, PG 77, 177). Considerando la parte avuta da questo titolo nei prodomi del concilio di Efeso (cfr. G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., pp. 152-161) riesce alquanto strana l'affermazione banalizzante di L. I. Scipioni: «In sostanza il problema del Theotokos fu un falso problema ed una colossale montatura abilmente orchestrata» (*Nestorio e il concilio di Efeso*, o.c., p. 70)

[25] G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., p. 169.

tessera di ortodossia[26]. Ovviamente Efeso non ha potuto approfondire esaurientemente la tematica della Theotokos e le sue varie dimensioni: ha illustrato la prerogativa mariana «in una dimensione oggettiva e ontologica, anche se la finalità soteriologica le fà da sfondo» e l'ha considerata solo nel momento essenziale della generazione e del parto «e non in quell'intero sviluppo della maternità che si determina con il costante rapporto esistenziale fra madre e figlio lungo tutto l'arco della vita umana»[27]. Toccherà al concilio vaticano II inquadrare la Theotokos nella cornice storico-salvifica, presentandola come dono, missione, dignità (LG 53, 63), momento soteriologico che si protrarrà nell'unione della Madre con il Figlio dalla concezione al mistero pasquale (LG 56-59), accoglienza di fede e non strumentalità passiva (LG 56) e infine tipo della maternità della Chiesa (LG 63).

II. La Theotokos nella riflessione post-conciliare

Nonostante il carattere «provocatorio» del titolo mariano[28], la teologia post-conciliare non ha prodotto nessun'opera di vasto respiro e di attualizzante impatto culturale sulla Theotokos[29]. Neppure le nuove correnti cristologiche, come quelle metadogmatiche e della prassi liberatrice, hanno offerto elementi validi per una nuova comprensione della Madre di Gesù[30]. La riflessione teologica appare con-

[26] «Il solo nome di Theotokos contiene tutto il mistero della salvezza» (Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa* III, 12, PG 94, 1029 D).

[27] S. Meo, *La maternità salvifica di Maria...*, o.c., p. 201.

[28] «Il termine *Theotokos* unisce in sé in modo quasi provocatorio una verità concepibile solo nella fede, cioè la sua incarnazione nel seno di una donna. Certo, è quasi provocatorio pronunciare l'espressione 'Maria madre di Dio' (G. Söll, *E fu chiamata 'Theotokos' (madre di Dio)*, in *Jesus*, vol. X: *Maria madre di Gesù*, Torino, Saie, 1985, p. 46).

[29] Risponderebbe a queste esigenze il libro di G. A. Maloney, *Mary: the womb of God*, che intende «presentare il mistero di Maria ricorrendo alla sacra Scrittura e alla ispirazioni dei santi Padri, insieme con il contributo apportato dagli psicologi moderni come Karl G. Jung, Erich Neumann e altri, così come dalla teologia moderna» (trad. spagnola: *María seno de Dios*, Madrid, Narcea, 1979, p. 13). Il saggio si situa a livello divulgatico, poiché non intende essere «un lavoro di speculazione mariologica» (*ivi*).

[30] Non emergono apporti capitali circa la Theotokos dalle rassegne dedicate da vari autori sull'argomento: cfr. *God and Contemporary Challenges*, J. T. O'Connor, *Mary, Mother*, in *Marian Studies* 29 (1978) 26-43; J. M. Alonso, *Maternidad divina y cristologías recientes*, in *Ephemerides mariologicae* 30 (1980) pp. 7-68; J. Galot, *Marie*

trassegnata dal dubbio di Buridano dinanzi alla duplice via da imboccare: o ricorrere alle disquisizioni di tipo scolastico offrendo «l'impressione sgradevole di ritrovarsi con un groviglio di ormai stanche e viete fallacie»[31], oppure ritornare ai vangeli trascurando gli apporti e le puntualizzazioni dogmatiche della tradizione ecclesiale. Anche se si parte da posizioni divaricate, l'incontro tra fede e ragione, bibbia e analisi concettuale, è inevitabile, come si evincerà dall'esame delle correnti che tentano un approfondimento della Theotokos.

1. Implicazioni teologiche del concetto di maternità

Mentre il termine Theotokos significa letteralmente «colei che genera Dio» o con maggiore esattezza «colei che partorisce Dio», oggi non ci si ferma a questo significato biologico e si sente il bisogno di assumere il titolo di «madre» in tutta la sua densità antropologica:

> «Per chiarire e giustificare il titolo di 'madre di Dio' - afferma J. Galot - è utile analizzare il senso o il contenuto della maternità. La maternità non consiste soltanto in un atto di generazione con il quale la donna concepisce e mette al mondo il bambino. Essa costituisce una relazione permanente da persona a persona, sul fondamento della generazione. Una madre è madre della persona di suo figlio»[32].

Questa prima nota della maternità quando viene applicata a Maria assume una straordinaria dimensione, poiché a differenza delle altre maternità umane quella della Vergine non termina ad una qualsiasi persona umana, ma alla persona divina di Gesù:

> «Secondo l'espressione più volte ripresa al concilio di Calcedonia, Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è 'uno solo e lo stesso'. Prima,

dans la nouvelle théologie hollandaise, ivi, pp. 69-83; D. Fernández, *María en las recientes cristologías holandesas, ivi*, 32 (1982) pp. 9-32. Fernández cita (e critica) la frase di P. Schoonenberg: «Credo che tra il mio pensiero e quello della teologia classica non esista nessuna differenza. In Maria e soltanto in Maria il Verbo di Dio si è incarnato, sia che esistesse anteriormente come persona sia che non esistesse» (p. 18). E. Sauras, *La maternidad divina de María en las nuevas cristologías*, in *Estudios marianos* 42 (1978) pp. 73-92: distingue in tre classi le cristologie: quelle che salvano la divina maternità, quelle che la pongono in pericolo e quelle in cui essa scompare. A. Amato, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo cattolico*, in Aa.Vv., *Il Salvatore e la Vergine-Madre*, Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane, 1981, pp. 9-112: conclude che «dove c'è massima densità cristologica, lì c'è anche massima densità mariologica e viceversa» (p. 112).

[31] C. Amantini, *Il mistero di Maria*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1971, p. 52.

[32] J. Galot, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, o.c., alla nota, p. 99.

dunque, non vi è una relazione di Maria all'uomo Gesù, alla quale si aggiungerebbe in seguito una relazione a Gesù Figlio di Dio. Vi è 'una sola e stessa' relazione della persona di Maria alla persona divina del Figlio. Si tratta di una relazione diretta con Dio, poiché il Figlio è Dio»[33].

A questo legame materno di Maria con la persona del Verbo incarnato risponde la relazione filiale (reale, e non di ragione come sosteneva S. Tommaso[34]) del Figlio di Dio con Maria. Questa introduce Cristo nelle altre relazioni interpersonali e, d'altro canto, si pone in rapporto non d'identità, ma di partecipazione e di segno con la filiazione divina:

> «La filiazione temporale è distinta, ma si situa nel prolungamento della filiazione eterna, come sua manifestazione nel mondo. Il Padre genera, temporalmente suo Figlio per opera dello Spirito Santo, e lo fa con il concorso di Maria. La grandezza di Maria è di essere l'associata del Padre in questa generazione»[35].

Oltre il piano biologico si situa pure — secondo Galot — la seconda nota di un'autentica maternità: «il compito educativo», che è più importante della semplice generazione e rende Maria «colei che ha educato Dio». Non bisogna seguire quei teologi che rimangono perplessi «di fronte a questa prospettiva di un influsso morale di Maria su colui che era Dio», perché questo rientra nello statuto dell'incarnazione[36].

---

[33] *Ivi*, pp. 99-100. «La maternità divina implica che la persona umana più vicina a Dio sia una donna. In ciò vi è una compensazione alla scelta del sesso maschile per l'Incarnazione. Il Figlio di Dio si è fatto uomo, e questo comporta incontestabilmente un onore per il sesso scelto. Ma quest'uomo che è il Verbo incarnato non è una persona umana. La sola persona umana che svolge un ruolo determinante nel mistero dell'Incarnazione, è una donna; qui si trova l'onore del sesso femminile» (*ivi*, p. 109).

[34] La negazione di una filiazione reale in Cristo in rapporto alla madre (*S. Th.*, III, q. 35, a. 5) si basa sul principio che «ogni relazione, che è detta di Dio, nell'ordine del tempo, non pone nulla in Dio, egli stesso eterno, secondo la realtà, ma soltanto secondo la ragione». J. Galot, al seguito di Scoto e Suarez, si oppone alla dottrina tomista poiché «essere realmente il figlio di qualcuno significa avere, nei suoi riguardi filiazione reale» (p. 102). Quindi egli scarta le due obiezioni offerte contro tale asserto (la sovrana indipendenza e l'immutabilità di Dio, ambedue neutralizzate da una relazione reale) in quanto con l'incarnazione il Verbo ha accettato la dipendenza dalla madre e la novità che essa comporta: cfr. J. Galot, *Maria, la donna...*,o.c., pp. 102-103.

[35] *Ivi*, p. 103.

[36] *Ivi*, pp. 106-107.

Di fatto la maternità divina non era necessaria, ma vari motivi ne illustrano la convenienza nel disegno di salvezza voluto dal Padre[37].

La Theotokos illumina «sia il livello umano al quale Dio è disceso, sia il livello divino al quale egli vuole far accedere l'umanità», sia il modo stabilito dalla sapienza divina per realizzare l'alleanza:

> «È vero che l'Incarnazione avrebbe potuto presentarsi come un'opera che Dio solo decide e realizza senza alcun concorso umano. Ma in effetti essa ha richiesto, nella decisione e nel compimento, la cooperazione di una donna. Non soltanto l'Incarnazione aveva lo scopo d'instaurare l'alleanza tra Dio e l'umanità, ma doveva prendere in se stessa la forma di alleanza, producendosi con l'apporto di un impegno umano.
>
> Il motivo più profondo della maternità divina si trova dunque nell'intenzione dell'amore divino che si manifesta con il regime di alleanza: l'amore vuole promuovere la collaborazione, perché tende a favorire lo sviluppo della persona altrui»[38].

Analogo itinerario segue M.-J. Nicolas, che nel suo volume *Théotokos* tenta una sintesi «dopo tanti suoi studi frammentari consacrati al mistero mariano». L'analisi di Nicolas, accurata, perspicace e continuamente correlata alla dottrina tomista, verte sulla realtà umana della maternità considerata secondo due piani: «quello delle realtà fi-

---

[37] Argomenta ancora J. Galot: «Questa convenienza può essere precisata da diversi punti di vista.

Prima di tutto, perché l'Incarnazione si compisse nel modo più totale, più perfetto, conveniva che il Figlio di Dio si facesse uomo nascendo da una donna. La maternità di Maria assicura l'appartenenza più completa del Verbo all'umanità. Il Figlio di Dio diventa più integralmente uomo per il fatto che nasce da Maria [...].

Poi, oltre alla perfezione dell'Incarnazione, è la stessa verità dell'Incarnazione che viene garantita dalla maternità di Maria. Se il Verbo fosse apparso improvvisamente tra gli uomini, con una natura umana interamente costituita e sviluppata, si poteva dubitare della realtà della sua carne umana. È significativo che un doceta come Marcione, il quale voleva attribuire a Cristo solo una parvenza di carne, rifiutasse la testimonianza del vangelo dell'infanzia e ammettesse che il Salvatore era venuto sulla terra in età adulta. Il fatto di nascere da una donna attesta la realtà della carne di Gesù.

Infine, la maternità di Maria è destinata a mettere in luce fino a un grado estremo, i due aspetti del mistero dell'Incarnazione: l'abbassamento di Dio e l'elevazione dell'uomo. Da una parte il Figlio di Dio si abbassa per noi, fino a diventare figlio di una donna [...]. Il Padre non ha voluto risparmiare a suo Figlio l'umiltà della nascita umana. D'altra parte, questo stesso abbassamento tende ad elevare l'umanità fino all'altezza di Dio, poiché il Verbo fa di una donna la 'madre di Dio'. Da questo punto di vista Maria porta in sé il segno manifesto della nuova dignità del destino umano» (*ivi*, pp. 104-105).

[38] *ivi*, pp. 105-106.

siche o piuttosto ontologiche, e quello delle realtà spirituali che non ne sono separabili»[39].

Quanto all'aspetto ontologico della maternità divina, sorvolando tante questioni sottili affrontate dall'autore, riteniamo la puntualizzazione dell'azione generativa umana come trasmissione della «propria natura» a un altro individuo e l'attenzione prestata al processo psicologico della maternità[40].

Più consistente è il pensiero dell'autore circa l'aspetto psicologico e spirituale della maternità divina, perché mette in luce «l'accordo tra quanto accade nella sua anima [di Maria] e quanto si realizza nella sua carne», per cui «la grazia di serva del Signore non è un dono aggiunto a quello della sua maternità, ma la sua stessa perfezione, il suo aspetto complementare ed essenziale»[41].

A questo approdo si giunge sia dalla rivelazione, che trasmette come la Vergine «è divenuta madre di Dio non in modo puramente fisico e materiale», ma «nella fede e nel consenso», sia dal concetto di generazione veramente umana, che implica un amore completo proveniente dallo Spirito. Lo hanno visto bene i padri quando hanno affermato che Maria «concepit prius mente quam ventre», anzi S. Agostino aggiunge che ella «ha concepito non nell'ardore della concupiscenza della carne, ma nel fervore della carità e della fede». Questo pensiero potrebbe — secondo Nicolas — formularsi meglio così:

> «Ciò che la concupiscenza e, aggiungeremo noi, l'amore umano nella sua più nobile integrità fanno nelle altre generazioni, la fede e la carità di Maria lo compiono qui»[42].

---

[39] M.-J. Nicolas, *Théotokos. Le mystère de Marie,* Tournai, Desclée, 1965, p. 51. L'autore non ignora che il suo metodo è classificato dai protestanti e anche da parecchi cattolici come quello della'teologia naturale'in contrasto con la libertà della grazia divina. Tuttavia esso è ritenuto legittimo dal fatto che Dio si è incarnato assumendo tutto l'umano per condurlo a perfezione (*ivi*).

[40] «In seguito, l'organismo materno continua ad agire da solo prolungando l'azione genitrice comune (al padre e alla madre), durante tutto il processo di sviluppo del nuovo individuo. Dal punto di vista metafisico, questa azione propriamente materna, poiché suppone il termine della generazione già esistente, è meno radicalmente innovatrice. Ma la sua lentezza, la sua continuità, l'interdipendenza organica che essa crea tra madre e bambino, le conferiscono una capitale importanza dal punto di vista psicologico, cioè per determinare sentimenti che, lo vedremo, integrino il mistero completo della generazione. La madre è, molto più del padre, organizzata fisiologicamente e psicologicamente per il bambino» (*ivi,* pp. 53-54).

[41] *Ivi,* p. 73.

[42] *Ivi,* p. 78.

Nessuna dicotomia tra natura e soprannatura nella maternità di Maria, preceduta e costituita da un consenso di fede e d'amore:

> «Lo Spirito Santo vuole rendere madre nel senso più integrale e umano del termine, cioè con tutta la persona. Ma l'atto spirituale che fa di questa maternità una maternità umana, deve farne anche una maternità divina. Bisogna pertanto che esso sia soprannaturale e soltanto la grazia può ispirarlo»[43].

Anzi, la stessa maternità di Maria è una grazia; poiché stabilisce un'associazione totale tra Madre e Figlio ed è costituita da «una relazione di ordine ontologico, invocante e includente una relazione di conoscenza e d'amore»[44]. E quantunque l'età adulta implichi la separazione del figlio dalla madre, «la maternità è un rapporto che il tempo dovrebbe più approfondire che abolire»[45], in quanto una generazione umana consapevole fonda un rapporto durevole con i generati.

Nicolas può ora affrontare e risolvere il «problema classico» della superiorità della maternità divina nei confronti della grazia o viceversa. Parecchi teologi pongono al vertice dei valori la grazia in base alla relativizzazione della maternità di Maria operata da Cristo e continuata nella tradizione[46]. L'autore si rifiuta di mettere in parallelo «da un lato la grazia santificante, dall'altro una maternità corporea non accompagnata dalla grazia», perché storicamente Dio rende la maternità totalmente umana di Maria «soprannaturale e divina mediante la grazia infusa nei sentimenti di Maria».

Il parallelismo si può istituire tra gli effetti formali della grazia e della maternità divina: la prima rende partecipi della natura divina come figli di Dio, la seconda unisce direttamente e totalmente al Verbo nella qualità unica di Madre: «C'è qui più che partecipazione alla natura divina: si tratta di una specie d'entrata di Maria nell'ordine delle Persone»[47]. Introducendosi in un tema dibattuto da secoli,

---

[43] *Ivi,* p. 80.

[44] *Ivi,* p. 99.

[45] *Ivi,* p. 101.

[46] Tali teologi si richiamano alle frasi di Gesù: «Beati piuttosto quelli che ascoltano la parola di Dio... Chi sono mia madre e i miei fratelli?...» e ai commenti di s. Agostino, il quale osserva che a Maria non sarebbe servito a nulla essere madre di Dio se ella non fosse stata personalmente santa o non avesse avuto fede e carità. «La grandezza di Maria, il suo valore unico tra le creature, le verrebbe dunque dalla sua carità non dalla sua maternità» (*ivi,* p. 98).

[47] *Ivi,* p. 99.

Nicolas asserisce l'appartenenza di Maria all'ordine ipostatico e la conseguente trascendenza di lei su tutte le creature:

> «Tra tutte le realtà create, soltanto la natura umana del Cristo e la maternità di Maria sono intrinsecamente e immediatamente ordinate all'unione ipostatica [...]. Niente segna con maggior chiarezza e forza il posto unico di Maria nell'universo. Ella è al di sopra dell'ordine della natura e dell'ordine soprannaturale della grazia»[48].

In conclusione, la maternità di Maria — considerata sul suo concetto integrale — «è la fonte di tutti i suoi doni e il fondamento del suo ruolo nell'universo»: questa è l'intuizione fondamentale della teologia mariana[49]. Ma poiché è grazia, essa entra nella logica dell'amore di Dio, non passibile di sistematizzazione rigorosa, e rimanda al mistero divino: «Il vero primo principio della mariologia è l'Amore di Dio per Maria»[50].

2. Dogma fondamentale

A livello ecumenico, la Theotokos suscita tra i protestanti «largo consenso, ma anche [...] difficoltà non facilmente superabili»[51]; costituisce «l'aspetto principale e fondamentale per il quale la Chiesa ortodossa, nel suo culto e in genere, si interessa della Vergine Maria»[52]: è considerato «sotto varie angolazioni» dalla tradizione cattolica post-tridentina: primo principio della marialogia, mistero da contemplare e celebrare[53].

In campo cattolico, A. Müller tenta una nuova impostazione della maternità divina di Maria, scartando la priorità concessa da certi marialogi ai concetti metafisici per attribuirla invece alla rivelazione biblica:

> «Si ha un'autoalienazione della teologia quando per esempio con le espressioni rivelate 'Figlio di Dio', 'Madre di Cristo', 'Capo'. 'Corpo (mistico)', si opera secondo grandezze puramente filosofiche senza confrontare continuamente il loro contenuto e le possibilità delle conclusioni con il contesto concreto delle fonti. Primariamente non la metafisica del concetto di madre (di Dio) bensì la sacra Scrittura nella tradizione ecclesiastica ci consente di dire che cosa è dato e che cosa non è dato con il fatto della maternità divina di Maria»[54].

Poiché la Bibbia pone in primo piano il fatto che Maria è madre di Gesù, ne consegue che

> «la riflessione circa un principio mariologico fondamentale deve incontestabilmente partire dalla maternità di Maria, come dalla componente della sua esistenza la più importante per il contenuto»[55].

Fermandosi su questo dato, alcuni hanno dedotto l'assoluta singolarità e l'appartenenza della Madre del Figlio di Dio all'ordine ipostatico. Per Müller occorre guardarsi dal considerare «isolata pienamente dalle altre categorie teologiche» la maternità divina, che deve invece essere posta «in connessione con la dottrina totale dell'incarnazione».

Ora nel piano divino «il Figlio di Dio si fa uomo, per dare agli uomini attraverso la sua umanità la partecipazione alla sua divinità». Questa è la categoria biblica che permette di capire la maternità divina di Maria in un contesto di salvezza:

> «La maternità divina si palesa come la partecipazione più alta e più reale all'umanità di Cristo e come la più alta cooperazione quale membro, alla sua opera di redenzione»[55].

La formulazione teologica del principio fondamentale della marialogia si condensa nella fase:

> «Maria è colei che ha ricevuto la più intima partecipazione alla umanità di Cristo»[57].

Poiché non si tratta di cooperazione solo fisico-naturale, ma di un evento di fede reso possibile da un'alta dotazione di grazia, Maria «costituisce il caso supremo del processo della redenzione». Ne risulta una reciproca illuminazione:

---

[48] *Ivi*, pp. 100-101.

[49] *Ivi*, p. 104.

[50] *Ivi*, p. 107.

[51] R. Bertalot, *Maria 'Madre di Dio' nel pensiero protestante*, in Aa.Vv., *Maria nella comunità ecumenica*, Roma, Edizioni monfortane, 1982, p. 49.

[52] S. Papas Georgiu, *Maria nella vita liturgica ortodossa*, *ivi*, p.82. Cfr. pure l'interessante articolo di N. Nissiotis, *Maria nella teologia ortodossa*, in *Concilium* 19 (1983) 8, pp. 66-91.

[53] S. De Fiores, *La 'Madre di Dio' nella tradizione cattolica*, *ivi*, pp. 55-64.

[54] A. Müller, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento Cristo*, in *Mysterium salutis*, Brescia, Queriniana, 1971, vol. III/2, p. 513.

[55] *Ivi*, p. 519.

[56] *Ivi*, p. 522.

[57] *Ivi*, p. 523.

«Maria illumina la più intima essenza della redenzione così come la redenzione rischiara l'essenza teologica della sua maternità»[58].

Proseguendo la riflessione in un successivo saggio, Müller interpreta la maternità messianica di Maria con la categoria della «rivelazione di trascendenza» propria della Bibbia e garantita criticamente dalla teologia. La maternità di Maria diventa un «discorso sulla mediazione di trascendenza». Infatti

«se l'avvento di Gesù di Nazareth come Messia è 'l'evento Cristo', la somma dell'autocomunicazione di Dio, la mediazione di trascendenza stessa per l'intero genere umano, allora anche l'atto della maternità di Maria, osservato in tale contesto, dovrà essere affermato come il vertice di questo stesso evento»[59].

È una conclusione limpida in quanto il riferimento alla trascendenza è inserito nella maternità di Maria:

«Una maternità nella quale 'Dio è il padre' è una maternità che va scorta interamente nella prospettiva di trascendenza [...]. La confessione di fede 'generato da Maria Vergine' è quindi una confessione dell'intera portata trascendente di una maternità attraverso la quale un individuo, per fede, produce il Messia e attraverso la quale Dio stesso si comunica pienamente al genere umano»[60].

La qualifica efesina di «Madre di Dio» è interpretata da Müller come

«una formulazione iperbolica del fatto che attraverso la maternità di un individuo il genere umano ha sperimentato la massima autocomunicazione di Dio, ... un termine che in modo esuberante caratterizza l'attiva partecipazione dell'uomo a questo avvenimento di trascendenza»[61].

Scartando il senso erroneo di «produzione materna di Dio stesso», il nome di «genitrice di Dio» risulta più preciso per la tradizione; ma oggi il termine «madre» di tipo personale-relazionale «suona maggiormente espressivo per la mentalità contemporanea»[62].

---

[58] *Ivi.*

[59] A. MÜLLER, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea,* Brescia, Queriniana, 1983, p. 85.

[60] *Ivi, p. 86.*

[61] *Ivi,* p. 92.

[62] *Ivi,* p. 91.

Indubbiamente la Theotokos è tutt'altro che un mistero svelato: essa attende — dopo la riflessione teologica recente — ulteriori illuminazioni mediante approfondite ricerche bibliche e aperture culturali sul significato della maternità[63].

---

[63] Cfr. lo studio di A. VANHOYE, *La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4,4,* in *Marianum* 40 (1978) pp. 237-247, che fa ribaltare il 'genere paradossale' scelto da Paolo per esprimere la nascita di Cristo 'da donna'. Studi analoghi dovrebbero moltiplicarsi per dare alla maternità di Maria uno spessore biblico e storico-salvifico spesso obliato dagli studi mariologici prevalentemente metafisici. Quanto alla dimensione culturale, la mariologia dovrà prendere sul serio la precisa indicazione di Giovanni Paolo II: «La maternità costituisce un argomento prediletto e forse il più frequente della creatività dello spirito umano. È un elemento costitutivo della vita interiore di tanti uomini. È una chiave di volta della cultura umana. Maternità: grande, splendida, fondamentale realtà umana, dall'inizio chiamata con il proprio nome dal Creatore. Di nuovo riaccettata nel Mistero della Nascita di Dio nel tempo. In esso, in questo Mistero, racchiusa. Con esso inseparabilmente unita» (Udienza generale, 10-1-1979). Per altre dimensioni della maternità divina, cfr. T. KOEHLER, *Qui est Marie-Théotokos, dans la doctrine christologique et ses difficultés actuelles?,* in *Etudes mariales* 38 (1981) pp. 11-35.

Capitolo XVIII

L'ASSUNTA NEL DIBATTITO ESCATOLOGICO POST-CONCILIARE

Il dogma definito nel 1950 da Pio XII non ha bloccato gli studi teologici sull'assunzione di Maria. Questi hanno attraversato due fasi distinte: la prima è volta ad approfondire il dogma sotto l'aspetto biblico, patristico, storico, teologico, in prospettiva generalmente apologetica[1]; la seconda non si concentra più in modo prioritario sull'Assunta, ma porta il discorso su di essa dietro la sollecitazione delle ricerche escatologiche.

I. Storia del dogma e testimonianze archeologiche

Alla prima fase, ancorché non apologetici, appartengono alcuni studi di valore concernenti l'Assunta. Uno di essi è il contributo degno di particolare menzione offerto nel 1979 da A. G. Aiello con la tesi già citata. L'autore ricostruisce esaurientemente il dibattito teologico, suscitato negli anni intorno alla definizione dell'Assunta, circa la «storicità» della rivelazione e della sua trasmissione. Tale dibattito ha condotto a superare lo schema tradizionale del passaggio dall'*implicito* all'*esplicito* per giustificare il carattere rivelato dell'Assunzione: non si tratta, cioè, di dimostrare tale verità con procedimenti logici e storici, ma di mostrare come essa appartenga alla «fede attuale» della Chiesa, alla «singularis catholicorum antistitum et fidelium conspiratio» (Pio XII). In altri termini, la penetrazione della rivelazione nella Chiesa è un «processo essenzialmente soprannaturale», che avviene sotto la guida della Spirito Santo e con la partecipazione di tutte le componenti del popolo di Dio: magistero, teologi, fedeli. Aiello può puntualizzare la sua ricerca:

> «A noi sembra che aver situato i modelli logico-dialettici nell'ambito della fede della Chiesa sia il risultato principale raggiunto, dal punto di vista di una teoria sullo sviluppo del dogma, dal dibattito sulla definibilità dogmatica dell'Assunzione»[2].

[1] Cfr. la rassegna delle pubblicazioni anteriori e posteriori alla definizione dogmatica in G. A. Aiello, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*, Roma, Città nuova, 1979, pp. 383-404.

[2] *Ivi*, p. 218.

La definizione dell'Assunta, mentre ha spinto i cattolici ad elaborare nuove teorie esplicative del progressivo sviluppo della verità nella Chiesa, ha provocato numerose dichiarazioni di disagio e dissenso nelle altre confessioni cristiane. Queste denunciano soprattutto

> «un ulteriore allontanamento della Chiesa cattolica dal principio della S. Scrittura come unica fonte della fede, e lo spostamento dell'autorità normativa della fede dal passato (l'avvenimento Cristo) al presente (la realtà chiesa)»[3].

Dopo aver esaminato i rapporti fra tradizione e rivelazione, Aiello risponde alle obiezioni di teologi protestanti osservando che il rigido principio *sola Scriptura* rischia di cadere «nell'immobilismo, annullando ogni relazione della rivelazione con la storia» e di eliminare «la realtà chiesa come elemento costitutivo del rapporto religioso tra il credente e Dio rivelatore»[4]. Inoltre il principio protestante trascura

> «l'affermazione, fondata nella Scrittura, della presenza nella comunità dei credenti dello Spirito, che guida la chiesa anche verso una comprensione più grande della rivelazione, non certo fuori della Scrittura, e ancor meno contro di essa, ma, in determinati casi, certamente al di là di ciò che essa letteralmente esprime»[5].

In base al concetto cattolico di sviluppo non come ripetizione né esplicitazione dei contenuti biblici, l'Assunta

> «è inclusa in un orizzonte di rivelazione più ampio che comprende il mistero della glorificazione di Cristo e della sua vittoria sulla morte, la tendenza escatologica della chiesa e di tutto il creato, il vincolo tra peccato e morte, l'ostilità di satana calpestata, ecc.»[6].

La ricerca di Aiello si svolge sul piano metodologico e della storia del dogma, e non entra nella teologia dell'assunzione, che resta più occasione che oggetto diretto di indagine.

Grazie alle scoperte archeologiche e agli studi sugli apocrifi del *Transitus*, le origini delle tradizioni sulla fine terrena di Maria hanno ricevuto un'inattesa illuminazione.

[3] *Ivi*, p. 18. Per più estesa trattazione cfr. pp. 61-274.

[4] *Ivi*, p. 283.

[5] *Ivi*, p. 284.

[6] *Ivi*, p. 313.

Nel 1972 l'inondazione della chiesa del Getsemani contenente la tomba della Vergine ha spinto a intraprendere degli scavi, che hanno appurato i vari rifacimenti della chiesa sotto gli imperatori Teodosio (379-395) e Maurizio (582-602) e al tempo delle Crociate; soprattutto si è potuto giungere alla «certezza che la tradizionale Tomba di Maria era realmente una cameretta scavata nella roccia»[7].

Il fatto che i reperti archeologici siano in accordo con varie redazioni del *Transitus Virginis* (circa le tre camere sepolcrali e la tomba nuova di Maria) ha condotto gli studiosi francescani B. Bagatti e E. Testa ad esaminare gli apocrifi riguardanti gli ultimi eventi della vita della Vergine. Le varie redazioni del *Transitus* sono fatte risalire ad un prototipo non del V-VI sec. — come riteneva A. Wenger — ma del II sec. e probabilmente al testo di quel Leucio di cui parla il *Transitus* latino attribuito a Melitone di Sardi e che avrebbe corrotto (*depravavit stilo*) il racconto della dormizione di Maria. Poiché alcune redazioni del *Transitus* contenevano dottrine teologiche giudeo-cristiane (scala cosmica e dei sette cieli, Cristo come angelo, rivelazione dei segreti...), B. Bagatti rivela come esse tradiscano un tempo di composizione anteriore al IV secolo, quando furono combattute dai padri. Il documento originale della *Dormitio* è una composizione dei giudei cristiani presenti a Gerusalemme fino a tutto il IV secolo. Ciò spiega per Bagatti il «silenzio» dei padri del IV secolo circa la tomba di Maria:

> «Proprio perché la tomba di Maria era nelle mani dei Giudeo-cristiani, essa non fu tenuta in considerazione dagli Etnico-cristiani, che guardavano ad essi non proprio come a eretici, ma certo come a scismatici»[8].

Anche se questa spiegazione non convince tutti gli storici[9], restano confermate la scoperta della tomba di Maria e l'antichità delle testimonianze a favore del triplice evento concernente la fine terrena della Vergine: morte di Maria e affidamento della sua anima agli angeli Michele e Gabriele, deposizione del suo corpo nella tomba del Getsemani, riunione della sua anima al corpo e trasferimento in cielo.

---

[7] B. Bagatti, *Scoperte archeologiche alla tomba di Maria a Getsemani*, in *Marianum* 34 (1972) p. 193.

[8] B. Bagatti, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, in *Studii biblici franciscani liber annuus* 22 (1972) p. 289.

[9] G. Söll, *Storia dei dogmi mariani* (Roma, LAS, 1981), interessante per tutta la storia dell'Assunzione, così argomenta: «Appare invece problematico il tentativo di addossare agli Etnico-cristiani (che pur costituivano il grosso della Chiesa) il proposito di aver volutamente taciuto su un fatto così significativo per la cristianità, per antipatia verso i Giudeo-cristiani. L'esempio più pacchiano di contraffazione l'avrebbe dato proprio Epifanio. E che cosa altrimenti avrebbe dovuto impedire il battagliero Gerolamo dal mettere il suo miglior sapere a servizio della Chiesa e della venerazione di Maria, quando ormai al suo tempo i Giudeo-cristiani non avevano più alcun peso determinante? Tuttavia, a prescindere dall'aspetto morale, è pure improbabile che la grande Chiesa non si sia servita nel medesimo senso della Tradizione di Gerusalemme per spiegare l'assenza dei resti del corpo della Madre di Dio e per appoggiare teologicamente la battaglia per la dignità di Maria come Madre di Dio e sempre Vergine, richiamandosi alla sua assunzione, appunto così motivata. Questo vantaggio avrebbe dovuto avere peso maggiore dell'antipatia contro i Giudeo-cristiani» (p. 211). R. Laurentin, prima ancora di Söll, riassumeva alcune obiezioni ai lavori di Bagatti: mancano prove formali della venerazione della tomba di Maria prima dell'erezione della basilica (453-458), è difficile ammettere la permanenza dei giudeo-cristiani a Gerusalemme dopo l'interdizione da parte di Adriano nel 135... (cfr. *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58 (1974) p. 81).

Questi apocrifi del *Transitus* o *Dormitio* sono classificati da E. Testa in tre gruppi successivi, che seguono le vicende della Chiesa di Gerusalemme:

> «Il primo gruppo sottolineò soprattutto la *traslazione della Madonna* dal sepolcro al Paradiso terrestre, attraverso la Geenna e la scala cosmica dei setti cieli, localizzati da loro nella valle e nella città di Gerusalemme, immagine di quella celeste; il secondo sottolineò invece la *morte di Maria*, da loro considerato come il suo *dies natalis*, in polemica con le tendenze monofisite estremiste che considerano la Madre di Dio incorrruttibile sin dalla sua concezione, essendo da essi considerata piuttosto una 'forza dell'Altissimo' discesa dal cielo, come avevano creduto alcune correnti ebionite: il terzo gruppo finalmente sottolineò *l'Assunzione gloriosa* della Madre di Dio, fonte di ogni benedizione per la Chiesa militante»[10].

Resta compito dei prossimi anni la pubblicazione e interpretazione dell'intero *corpus* degli apocrifi assunzionisti, in parte già realizzata da alcuni autori[11].

II. Il cantiere escatologico contemporaneo

Con un'immagine ormai celebre H. U. von Balthasar caratterizza l'interesse della teologia degli ultimi decenni per l'escatologia:

---

[10] E. Testa, *Lo sviluppo della «Dormitio Mariae» nella letteratura, nella teologia e nella archeologia*, in *Marianum* 44 (1982) p. 370.

[11] V. Arras ha pubblicato *De Transitu Mariae apocrypho aethiopice* (testo etiopico e versione latina), CSCO vol. 342-343, Louvain 1973. Gli apocrifi del *Transitus* sono inclusi nelle accurate pubblicazioni di M. Erbetta, *Gli apocrifi del N.T., Atti e leggende*, II, Torino 1966; L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 vol., Utet, 1971. Cfr. soprattutto lo studio di F. Manns, *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982)*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1989, pp. 253; Idem, in *Marianum* 50 (1988) pp. 439-555.

«L'escatologia è il 'segno dei tempi' della teologia contemporanea [...]. Mentre per il liberalismo del XIX secolo poteva essere applicato il detto di Troeltsch: 'L'ufficio escatologico è per lo più chiuso', dall'inizio di questo secolo, viceversa esso fa le ore straordinarie»[12].

1. La questione dell'escatologia intermedia

Nel cantiere escatologico della teologia si criticano i manuali scolastici evidenziandone i difetti più vistosi: l'eccessivo legame alle categorie spaziali e il distacco dal discorso cristologico. Si propone viceversa un'escatologia decosmologizzata, liberata dal dominio figurativo, riespressa in termini di «eventi» piuttosto che di «luoghi» e soprattutto cristologizzata e pneumatologizzata[13]. Se si vuole individuare il punto nevralgico dell'odierno dibattito escatologico, bisogna convenire con N. Ciola:

> «La questione della *escatologia intermedia* ha continuato ad essere il motivo cruciale e critico di ripensamento della riflessione cattolica...»[14].

A rompere la tradizionale convinzione cristiana dei tre stadi: terreno — intermedio (immortalità) — finale (risurrezione) è stato C. Stange, che nel 1919 introduce nella teologia protestante l'idea di morte totale (der Ganztod). Da allora — osserva C. Pozo — «si andrà diffondendo tra i teologi protestanti un nuovo programma dottrinale escatologico: non immortalità, ma risurrezione»[15].

La dottrina dello stadio intermedio dell'anima separata incontra due gravi difficoltà: a) una *antropologica,* derivante dalla concezione unitaria dell'uomo che non *ha,*ma *è* corpo e anima:«L'anima separata non può dirsi persona» (S. Tommaso, *III Sent.,* d.5, q.3, a.2) né può essere soggetto di perfetta felicità; b) una *teologica*, proveniente dall'unità psico-somatica dell'uomo proposta dalla Bibbia, per cui una sopravvivenza post-mortale senza corpo risulta impensabile[16].

---

[12] H. U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea,* Brescia, 1967, p. 31.

[13] Per questa presentazione del movimento escatologico in teologia, cfr. N. Ciola, *L'escatologia in rapporto alla cristologia e alle altre discipline teologiche,* in *Lateranum* 49 (1984) pp. 392-431.

[14] *Ivi,* p. 395.

[15] C. Pozo, *El dogma de la Asunción en la nueva escatología,* in *Estudios marianos* 42 (1978) p. 178.

[16] D. Fernández, *Asunción y magisterio. Repercusión de la definición dogmática para la teología,* in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) pp. 102-103.

I vari autori, anche cattolici, che hanno aderito alla soppressione dello stadio intermedio, non concordano nella spiegazione teologica di quanto accade dopo la morte. Per K. Barth ed E. Brunner, con la morte termina la dimensione spazio-temporale e si è subito nell'eternità: la risurrezione individuale avviene nella stessa morte e poiché si realizza fuori del tempo è simultanea per tutti, né dista dalla Parusia. Per P. Benoit la Bibbia testimonia due risurrezioni: quella *finale* del giorno del Signore e quella *immediata,* che non consiste nella rianimazione di un cadavere, ma nella *creazione* di un essere rinnovato (1 Cor 15, 35-53) per opera dello stesso Spirito che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti. Lo spirito che vivifica l'anima — lo *pneuma* del *nous* (Ef 4,23) — conserva un legame con il corpo del Cristo risorto, in cui troverebbe la fonte di un'attività spirituale e beata[17].

La nuova prospettiva che abolisce lo stadio intermedio è stata respinta con varie motivazioni, ridotte principalmente alle seguenti: inversione prospettica anti-biblica per cui la morte è l'evento fondamentale e la risurrezione finale ha valore completivo, concetto di risurrezione come nuova creazione che prescinde dall'identità personale corporea, sottovalutazione acritica degli interventi magisteriali, insignificanza dell'onore liturgico reso alle spoglie mortali del cristiano[18]...

La dottrina tradizionale circa l'escatologia intermedia e anche quanto al privilegio dell'Assunta è ribadita dalla Congregazione per la dottrina della fede nella *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* (17-5-1979):

> «La Chiesa afferma la soppravvivenza e sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che 'l'io' umano sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo... La Chiesa, nel proporre la sua dottrina sulla sorte dell'uomo dopo la morte, esclude ogni spiegazione in cui svanirebbe il significato dell'assunzione della Vergine Maria circa ciò che la riguarda in modo unico; cioè nel senso che la glorificazione corporea della Vergine anticipa quella glorificazione che è destinata a tutti gli altri eletti»[19].

---

[17] P. Benoit, *Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte,* in *Concilium* 6 (1970) 10, pp. 131-143. Per i vari autori, compresi L. Boros e L. Boff, cfr. S. M. Meo, *Riflessi del rinnovamento della escatologia sul mistero e la missione di Maria,* in Aa.Vv., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia* Roma, Ed. Marianum, 1977, pp. 111-116.

[18] S. M. Meo, *Riflessi...,* o.c., pp. 116-118.

[19] Testo latino in AAS 71 (1979) pp. 939-942.

Nonostante l'intervento della Congregazione per la dottrina della fede il dibattito continua tra i teologi, che non si sentono ugualmente vincolati in ogni suo punto[20]. In particolare, resterebbero aperte tre questioni: a) lo stato dell'anima separata è un dato irrinunciabile della fede o uno schema rappresentativo per affermare la retribuzione immediata?; b) la relazione tra corpo glorificato e corpo terreno esige identità personale o anche identità materiale?; c) le nostre categorie spazio-temporali (intervallo, anticipo...) sono applicabili alle realtà escatologiche?[21].

2. La tradizione biblica

Per risolvere queste difficoltà, che l'intervento romano avrebbe piuttosto acutizzato, J. M. Hernández pensa indispensabile un ricorso accurato alle fonti della rivelazione, in primo luogo alla Scrittura. Questa, studiata in ottica diacronica, manifesta il passaggio di Israele da una speranza terrena (Gb 42, 10-17; 1 Cr 29,26ss) alla fede nello *sheol*, ossia in una sopravvivenza povera e impersonale, incapace di comunicazione con Dio e con gli uomini (Is 38,17ss; Sal 88 e 90...) e infine alla partecipazione ultraterrena alla vita di Dio e alla giusta retribuzione (Sal 16,10s; 49,16...)

A. *Modelli di sopravvivenza nell'Antico Testamento*

L'Antico Testamento rivela quattro forme o modelli di sopravvivenza:

a. *Modello dello «sheol»*, secondo cui i morti scendono nel mondo sotterraneo fatto di silenzio e oblio, pur mantenendo un certo legame con il corpo.

---

[20] Per esempio A. Schmied, *Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie*, in *Theologie der Gegenwart* 23 (1980) pp. 50-55, avanza delle critiche al dettato del documento romano che metterebbe insieme dogmi e opinioni: dalla definizione dell'Assunta non deriva che si tratti di un privilegio unico, anzi la tradizione dei padri parla con frequenza dei giusti liberati dallo *sheol* da Cristo risorto e dei morti risuscitati a Gerusalemme alla morte di lui (*Mt* 27, 51-53)... L'autore conclude che si tratta di tema discusso teologicamente (p. 53). Anche D. Fernández, *Asunción y magisterio*, o.c., pensa che la Lettera della Congregazione per la fede, pur contraria alle nuove prospettive escatologiche, lascia spazio all'investigazione dei teologi (p. 107).

[21] Cfr. J. M. Hernández Martínez, *Asunción de María en el debate actual sobre la escatología intermedia*, in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) pp. 40-43.

b. *Modello del «rapimento»*, che rende possibile almeno per alcuni personaggi come Enoc ed Elia (Gn 5,24; 2 Re 2,1-11...) la traslazione fisica e definitiva al mondo divino senza passare per la morte.

c. *Modello dell'«esaltazione»*, per il quale il servo di Jahvè e i giusti ottengono vita piena, partecipano alla signoria e potere giudiziale di Dio, sono introdotti nell'immortalità beata e nella comunione con Dio subito dopo la morte (Is 52,13; 53, 8-12; Sap 3,1-10; 5, 1-16; 73,23-24...).

d. *Modello della «risurrezione»*, che si fa strada con Daniele 12, 1-3 (verso il 165 a. C.) come ferma speranza per i martiri nel senso di risurrezione immediata indipendente dal cadavere (2 Mac 7, 23. 28s implica nuova creazione del corpo).

B. *Puntualizzazioni escatologiche intertestamentarie*

Il periodo intertestamentario puntualizza alcuni dati importanti, anche per la comprensione del messaggio escatologico del N.T.: il concetto di *sheol* si evolve verso la considerazione di esseri dotati di personalità, coscienza ed emozioni; si giunge ad una progressiva differenziazione delle sorti dei malvagi e dei giusti (geenna e paradiso), si ammette l'assunzione di un corpo spiritualizzato e non necessariamente identico a quello terreno, si pensa alla risurrezione anche come ad una rivitalizzazione dell'essere diminuito...

C. *L'eschaton nel Nuovo Testamento*

Il nuovo Testamento (in cui bisogna distinguere schemi rappresentativi e messaggio) utilizza i modelli vetero e intertestamentari della *discesa nell'Ade della morte*, cioè nello *sheol* come soggiorno differenziato (Mt 12,40: come Giona...; Lc 16, 19-21: Lazzaro e ricco epulone), della *risurrezione escatologica*, come sorgere dai sepolcri, dallo *sheol*, dall'oceano... (Gv 5,28s; Ap 20,13), della *risurrezione individuale* che si realizza in Cristo risorto dai morti (1 Ts 1,10; 4,13; Rm 4,24..), della *traslazione* in paradiso o dell'*assunzione* (Lc 23,43; 1Ts 4,17; Ap 11,12). Tema centrale resta la comunione con Cristo, per cui Paolo concepisce il paradiso come luogo cristologico (stare con Cristo: Fil 1,23; 2 Cor 5,8).

Circa la risurrezione immediata, bisogna ammettere che essa non è insegnata da tutti gli agiografi, in quanto questi usano il modello dilazionista (risurrezione) e quello immediatista (assunzione). Così Ap 20, 1-6,11 distingue dalla risurrezione generale quella dei martiri nel regno millennario, che con l'immagine del vestito bianco allude

al corpo risuscitato. Più complessa è la posizione di Paolo, che in 1 Cor 15, 20-23 ('...tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi alla sua parusia, quelli che sono di Cristo') esprime chiaramente la *dilazione* della risurrezione dei cristiani. Altrove, Paolo presenta la vita dell'*eschaton* come realtà già operante e la risurrezione come già avvenuta (Gal 6,14s; 2 Cor 4, 14-17; Rm 6, 1-11; Ef 2,6; Col 2,12; 3, 1-4). Si dovrebbe ammettere un cambiamento di prospettiva in Paolo, precisamente a partire da 2 Cor 5, 1-10 ('...desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste: a condizione però di essere trovati già vestiti, non nudi...'), che implicherebbe l'idea della risurrezione immediata. La comunione personale con il Signore dopo la morte pare implicare il corpo glorioso (Fil 1, 21-23; 3,21). All'obiezione riguardante il cadavere che sarebbe escluso dalla risurrezione e cadrebbe il valore paradigmatico di Cristo risorto, Hernández risponde che il cadavere non è più «corpo» e Cristo è paradigma per il «corpo glorioso», non per la continuità con il corpo terreno esclusa in ragione della differenza radicale del corpo celeste (1 Cor 15)[22].

III. Ripercussioni del dibattito escatologico sull'Assunta

Le prospettive escatologiche moderne si ripercuotono nell'interpretazione del dogma dell'Assunta offrendo un contesto nuovo di comprensione.

1. Maria risorta al momento della morte

Come ricorda C. Pozo, il primo autore cattolico che applicò all'Assunzione l'escatologia della fase unica è stato O. Karrer. Per questo teologo, Maria sarebbe risorta al momento della morte, come tutti i cristiani, e l'assunzione non sarebbe un privilegio, né un'anticipazione (poiché tutte le risurrezioni sono simultanee in quanto avvengono fuori del tempo), ma solo un evento cui la Vergine partecipa con nuovo e proprio titolo[23].

[22] Per tutta questa sintesi biblica, *ivi*, pp. 45-77.

[23] O. Karrer, *Das neue Dogma und die Bibel*, in *Neue Züricher Zeitung*, 26 -11-1950, citato da C. Pozo, *El dogma de la Asunción...*, o.c., p. 182.

Più recentemente D. Flanagan osserva che — la formula di definizione dell'Assunta — a differenza di quella dell'Immacolata concezione — non presenta il nuovo dogma come «singolare grazia e privilegio»; e conclude che la bolla definitoria lascia aperta la questione se anche altre persone, oltre Maria, abbiano raggiunto lo stato finale di gloria[24]. Proseguendo su questa linea possibilista, Flanagan sviluppa il significato dell'Assunta in ordine alla Chiesa celeste e a quella peregrinante:

> «Maria Assunta incorpora nella sua persona la chiesa gloriosa e ne è l'espressione personale e perfetta. In lei questa comunità celeste si presenta a noi nel suo membro più perfetto e più rappresentativo... Essa esprime ciò che questa chiesa è, non ciò che sarà.
>
> ...Considerata così, l'assunzione di Maria rappresenta nel modo più chiaro lo stato effettivo della chiesa del cielo, di cui Maria è la 'impersonazione'. Essa non è la personificazione di uno stato futuro di questa chiesa celeste, ma l'espressione personale dello stato attuale di quella collettività che è la chiesa del cielo. Essa si identifica in maniera strettissima con i santi nella gloria in una comunità glorificata, tuttavia essa si differenzia da questa comunità in quanto ne è la 'impersonazione', la sola espressione completa, perfetta e personale... Maria, in questa prospettiva escatologica, appare in maniera chiarissima come la *summa Ecclesiae*...
>
> Essa esprime lo stato futuro della chiesa pellegrina, lo stato presente della chiesa celeste. Maria è 'immagine e inizio della chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura' (LG 68).
>
> Non si deve necessariamente interpretare questo passo come se tale stato di perfezione e di compimento fosse solo di Maria. Pur lasciando aperta la discussione se la chiesa gloriosa goda già del compimento finale oppure no, resta vero che Maria, come membro primo e privilegiato di questa comunità, può essere designata non solo come immagine, ma anche come l'inizio della chiesa che deve aver il suo compimento nell'età futura»[25].

[24] D. Flanagan, *L'escatologia e l'assunzione*, in *Concilium* 5 (1969)1, pp. 153-165. Annota S. M. Meo: «L'osservazione è esatta, poiché la formula della *Munificentissimus Deus* non contiene il termine 'singularis', quantunque il documento, qualche passo immediatamente prima della formula, dichiari l'assunzione di Maria 'insigne privilegium', tuttavia la sua conclusione non ci sembra pertinente. Infatti, se l'Immacolata Concezione è un privilegio esclusivo di Maria, sia per quanto riguarda la natura sia per quanto riguarda la modalità, l'assunzione al cielo non può essere considerata un privilegio esclusivo di Maria quanto alla sostanza, cioè alla glorificazione, perché questa è il destino finale comune, ma solamente quanto al tempo cioè 'expleto vitae terrestris cursu', e quanto al modo, cioè 'immunis a sepulcri corruptione' (*Riflessi...*, a.c., p. 121).

[25] D. Flanagan, *L'escatologia...*, a.c., pp. 162-164.

2. In difesa della posizione tradizionale

Di fronte a queste prospettive escatologiche, alcuni marialogi difendono la posizione tradizionale in quanto più consona al dogma dell'Assunzione. Prudentemente S. Meo costata:

> «Allo stato attuale degli studi escatologici, le ipotesi d'una risurrezione immediata degli uomini, nella morte, e l'identità nella gloria fra Maria e tutti i beati, non sono suffragate dalle enunciazioni del Magistero ecclesiastico»[26].

C. Pozo, da parte sua, raccoglie alcuni argomenti di ordine storico e marialogico che si oppongono all'escatologia della fase unica, senza lo stadio intermedio:

> « *1.* Un'interpretazione dell'assunzione di Maria che la integri in un atemporalismo escatologico del tipo Barth-Brunner, in modo che l'assunzione (risurrezione corporale) di Maria sia simultanea alla risurrezione di tutti gli uomini (O. Karrer), è contraria al senso dato al dogma da Paolo VI nella sua Professione di fede...: 'La beatissima Vergine Maria... fu assunta in corpo e anima alla gloria celeste e, resa simile a suo Figlio, che risuscitò dai morti, ricevette *anticipatamente* (in antecessum) la sorte di tutti i giusti'.
>
> *2.* L'assenza di riferimento all'assunzione come privilegio singolare di Maria nella definizione della costituzione apostolica *Munificentissimus Deus,* non significa che la risurrezione corporale abbia luogo per tutti gli uomini al momento della morte (come pensava D. Flanagan)... L' *anticipazione* della risurrezione comune indica la caratteristica del dogma mariano, ma allo stesso tempo segnala un futuro destino comune verso cui si incamminano tutti i giusti... D'altra parte, se la risurrezione all'atto di morire fosse un processo comune a tutti gli uomini, la definizione dell'assunzione...sarebbe una semplice canonizzazione di Maria... Si dovrebbe dire che la definizione dell'assunzione, supposta la tendenza escatologica dell'unica fase, costituì uno dei maggiori equivoci della storia della Chiesa...
>
> *3.* Non credo, in nessun modo, che possa conciliarsi con il dogma dell'assunzione l'esistenza di resti mortali di Maria (come ha scritto M. Schmaus). La teoria dell'identità numerica puramente formale tra il corpo che si ebbe in vita e il corpo risuscitato è una teoria con solida tradizione teologica... La teologia cristiana primitiva non concepì mai la risurrezione indipendentemente dalla carne che si corrompe nel sepolcro, quantunque fosse consapevole delle difficoltà speculative soggiacenti a questa fede»[27].

---

[26] S. M. Meo, *Riflessi...*, a.c., p. 127.

[27] C. Pozo, *El dogma de la Asunción...*, a.c., pp. 185-188. Sulla stessa linea si pone

3. A favore della corrente revisionista

Altri teologi pensano che sia urgente, sotto l'impulso dell'antropologia biblico-teologica,

> «lo studio della possibilità interpretativa del dogma dell'assunzione secondo i detti presupposti. E non crediamo che si tratti precisamente di nessuna pretesa sovversiva che attenti al dogma. Le tendenze teologiche attuali che avanzano per ciascuno di noi la risurrezione al momento della morte, obbligano a superare la singolarità esclusivista del privilegio mariano in questo senso e a cercare la sua incidenza significativa nell'ambito della storia della salvezza»[28].

In questa corrente revisionista si immette la rivista *Ephemerides mariologicae* in un numero del 1985 dedicato a *La Asunción de María desde las antropologías y la escatología actuales.* E. Barón sottolinea l'esigenza di evitare un'antropologia *dualista*, che oppone corpo e anima, e *materialista,* che confonde il corpo con la sostanza inanimata. Bisogna affermare con Merleau-Ponty che il corpo è animato e l'anima incorporata. La stessa incorruzione del corpo di Maria è vista come fatto biologico, mentre l' *aphtharsía* dei padri greci implica pienezza di vita. Quanto all'assunzione, non si tratta di onorare il corpo di Maria in ricordo del suo passato santo, né di aggiungere una glorificazione accidentale (corpo) a quella sostanziale (anima). In prospettiva antropologica unitaria, l'assunzione è «chiamare a sé tutta la persona» nella raggiunta maturità vocazionale, stabilire nel vincolo interpersonale con Dio un processo di assunzione durato tutta la vita terrena di Maria, attuare il potere dinamico obbedienziale, assumere la donazione del corpo e vincolare con il corpo di Cristo[29].

D. Fernández intravede nuove possibilità di fondazione biblica dell'Assunta, con possibili ripercussioni postive in campo ecumenico:

> «Le nuove prospettive dell'escatologia, che ammettono per tutti i salvati la vita piena dell'uomo intero che confessiamo in Maria, potrebbero risolvere la principale difficoltà che abbiamo incontrato in

---

J. A. Goenaga, *El misterio de la Asunción y la escatología cristiana.* A propósito de la Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fé *Sobre algunas cuestiones de escatología* (17-5-1979), in *Marianum* 42 (1980) pp. 13-63.

[28] S. Folgado Flórez, *La Asunción de María a la luz de la nueva antropología teológica,* in *Estudios marianos* 42 (1978) pp. 166-167.

[29] E. Barón, *La Asunción corporal de María desde la antropología,* in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) pp. 9-35.

tutti gli autori che hanno trattato del dogma dell'Assunzione: il suo carattere rivelato»[30].

Lo stesso autore è dell'avviso che l'assunzione di Maria non ha motivo di essere un «caso eccezionale, un privilegio esclusivo». La sua definizione ha apportato conseguenze positive e «potrebbe segnare una nuova era nella mariologia qualora si rinunci all'idea di una mariologia di privilegi individuali per una considerazione più ecclesiale e universale»[31].

Ugualmente favorevole all'ipotesi della risurrezione immediata, J. M. Hernández Martínez pensa che il modello biblico dell'assunzione è particolarmente adatto ad esprimere il trasferimento del giusto alla sfera della vita divina: biblicamente non è un privilegio di alcuni, ma sorte di tutti (1 Ts 4,17; Ap 11,12).

> «Per conseguenza [...] crediamo che non si può basare il carattere singolare dell'Assunzione di Maria nell'esclusione di altri santi già corporalmente glorificati con Cristo in cielo. Questa interpretazione non solo manca di fondamento positivo nella Scrittura, ma sarebbe contraria ai dati che abbiamo considerato»[32].

Neppure l'incorruzione del corpo nel sepolcro (non applicabile a tutti i cristiani) potrebbe essere privilegio esclusivo di Maria se si tiene conto del rapimento di Enoc o Elia e della sorte dei vivi alla Parusia secondo Paolo.

Né bisogna interpretare la *singolarità* dell'Assunzione di Maria nella continuità con il corpo terreno, perché si disattende la novità e trasformazione radicale inclusa nella risurrezione di Cristo e degli eletti. Questa non è «la rianimazione di un cadavere, ma la creazione di un essere rinnovato» (Benoit) o di un «corpo pneumatico» (1 Cor 15,44) che non si definisce con i suoi comportamenti naturali ('carne e sangue': v. 50) ma con lo Spirito che lo vitalizza, anima e guida. Il corpo glorioso supera i limiti naturali che impediscono la piena comunione con tutti i membri di Cristo. Perciò

> «l'Assunzione di Maria non può intendersi come qualcosa che separa — anche se per elevazione — Maria dal resto dei cristiani: essa significa al contrario la sua piena inserzione nel mistero della comunione dei santi. Così, come 'corpo pneumatico' organo e strumento dello Spirito, ella continua a cooperare alla vita e crescita della Chiesa più perfettamente di quanto poteva fare nella sua vita terrena»[33].

Come si può notare la marialogia ha sufficienti risorse per assimilare le nuove teorie, anche se non sicuramente fondate né universalmente accettate. La discussione sull'escatologia intermedia non dovrà fagocitare l'interesse marialogico, perché permangono al di là di essa i significati mariano, cristologico ed ecclesiale indicati dalla *Marialis cultus* e celebrati nella liturgia[34]. Il capitolo assunzionistico rimane aperto ad ulteriori precisazioni, verifiche e sviluppi.

---

[30] D. Fernández, *Asunción y magisterio,* a.c., p. 106.

[31] *Ivi.* L'autore aggiunge che se non ci fosse la definizione, tutto sarebbe stato uguale. Forse si sarebbero evitate le reazioni amare delle altre chiese... «Non abbiamo bisogno di più dogmi, ma di più vita cristiana». Indire campagne per nuove definizioni è atteggiamento equivoco: «Ogni dogma che si definisce è un nuovo muro che si alza tra la Chiesa cattolica e i cristiani di altre denominazioni [...]. Definire è delimitare, e la concentrazione in un aspetto della verità impedisce a volte di vedere tutto l'insieme. Si potrebbe parlare meno di dogmi e più di dottrina e culto mariani. I dogmi si impongono come obbligo, la dottrina e la pietà si accettano con amore e devozione» (*ivi,* pp. 107-108).

[32] J. H. Hernández Martínez, *La Asunción de María...,* a.c., p. 78.

[33] *Ivi,* p. 80.

[34] «La solennità del 15 agosto celebra la gloriosa Assunzione di Maria al cielo: è, questa, la festa del suo destino di pienezza e di beatitudine, della glorificazione della sua anima immacolata e del suo corpo verginale, della sua perfetta configurazione a Cristo Risorto; una festa che propone alla Chiesa e all'umanità l'immagine e il consolante documento dell'avverarsi della speranza finale: ché tale piena glorificazione è il destino di quanti Cristo ha fatto fratelli, avendo con loro 'in comune il sangue e la carne' (*Eb* 2,14; cfr. *Gal* 4,4)» (MC 6).

Capitolo XIX

VERSO UNA NUOVA SINTESI MARIALOGICA

Se un dizionario è «un barometro dei tempi», in quanto sono sue funzioni registrare, testimoniare, fare il punto della situazione, ci pare che tali compiti siano assolti in tema mariano dal *Nuovo dizionario di mariologia* uscito in prima edizione nell'ottobre 1985[1].

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

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

In realtà, il *Nuovo dizionario di mariologia* non solo colma una lacuna[2], ma si presenta come un *carrefour*, un punto di incrocio delle tre vie percorse dalla mariologia contemporanea: la *via conciliare del rinnovamento*, che rivede i clichés dell'immagine di Maria alla luce della Parola di Dio e in armonia con l'intero arco della teologia; la *via complementare del ricupero*, che sviluppa temi rimasti quasi nell'atrio del Vaticano II, come Maria e lo Spirito Santo, la Madonna nella pietà popolare e nella spiritualità cristiana; la *via inedita del confronto culturale*, che si misura con l'estetica teologica e la teodrammatica (H. U. von Balthasar), con l'antropologia e i problemi del nostro tempo per scoprire come Maria, tutt'altro che «palla di piombo al piede», come pensa qualche femminista, è una risposta liberatrice e promozionale, un rimedio alla crisi dell'idea di Chiesa, della morale, della donna. Proprio questa triplice strada sfocia nel *Nuovo dizionario di mariologia*, che mentre sintetizza i nuovi contributi e ricupera i temi tradizionali, è una finestra aperta sul mondo attuale. In esso, infatti, non si trovano soltanto voci dogmatiche o cultuali, ma anche lemmi che interessano le scienze e le arti (antropologia, psicologia, sociologia, arte, cinema, letteratura, musica, stampa) e perfino le varie categorie nelle diverse fasi della vita (bambini, anziani, giovani, famiglia, donna, laici, sacerdoti, vita consacrata).

1. Tre connotati:

Le caratteristiche del NDM, che lo distinguono da altri lavori analoghi, sono le tre seguenti[3]:

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

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

[2] Nella Presentazione (pp. VII-VIII) i direttori espongono la collocazione del NDM tra le opere similari del presente e del passato: «L'iniziativa di raccogliere secondo l'ordine alfabetico tutto quanto riguarda la Vergine non è nuova. Il Seicento conosce *l'Alphabetum marianum* di Diego del Castillo (Lione 1669) e di Emanuele di Gesù Maria (Napoli 1691), come pure il *Nomenclator marianus* di Teofilo Raynaud (Lione 1639), *l'Encyclopedia mariana* di Pierfrancesco Passerini (Piacenza 1665) e la celebre *Polyanthea mariana* di Ippolito Marracci (Colonia 1683).

All'inizio del nostro secolo troviamo il *Dictionarium marianum* (Roma 1901) del cardinale Vives, una raccolta delle frasi di padri o scrittori ecclesiali riguardanti le prorogative di Maria a scopo ascetico. Seguono i 2 volumi del *Dizionario mariano* di Ermanno Belkester (Milano 1908-1909), «ossiano esempi, riflessioni, sentenze, ricavate dai più celebri autori che scrissero in onore di Maria vergine e ordinate per comodità degli oratori sacri in ordine alfabetico». Come si vede, siamo lontani da un approfondimento sistematico: le singole voci si limitano a raccogliere acriticamente e con fine devozionale le affermazioni più incisive riguardanti Maria. Esistono grandi collezioni, come la *Summa aurea* in 13 volumi del Bourassé (Parigi 1866) o gli importanti studi raccolti negli 8 volumi *Maria* a cura di Hubert du Manoir (Parigi 1949-1971), che però non seguono l'ordine alfabetico; lo stesso vale per l'*Enciclopedia mariana 'Theotócos'* a cura di Raimondo Spiazzi (Genova-Milano 1954) e per la più recente *Enciclopedia mariana posconciliar* diretta dalla Società mariologica spagnola (Madrid 1975).

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

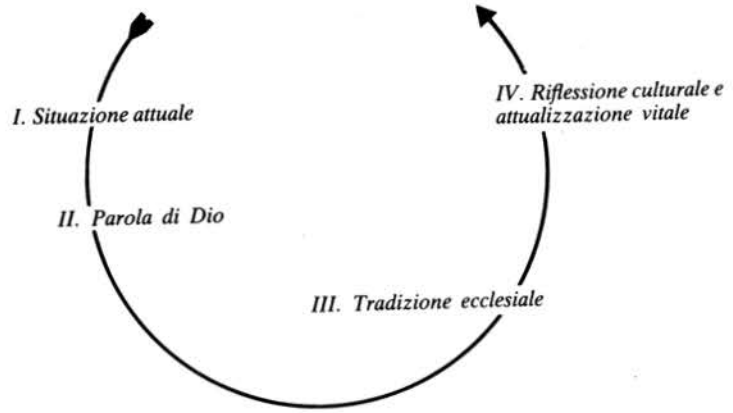
[3] *Ivi*, pp. VIII-IX. Per illustrare la dinamica prescelta dal NDM, la Presentazione

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

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

C. *Finalità vitale e impostazione teologico-pastorale.* Poiché la grande sfida lanciata dall'odierna cultura alla mariologia consiste nella presunta perdita di senso autentico della figura di Maria per gli uomini e le donne del nostro tempo, non è possibile attardarsi in sottigliezze dialettiche e perfino accademiche. Occorre misurarsi con i problemi del mondo attuale, utilizzando gli apporti sicuri delle scienze umane, adottare il linguaggio e le categorie correnti. In una parola, bisogna trattare 'responsabilmente della madre di Gesù in sintonia ed in analogia con il mondo in cui oggi si parla di Cristo, di Dio' (A. Müller). Perciò il Dizionario adotta generalmente questo cammino: muove dalla cultura contemporanea e dalla vita odierna della chiesa con particolare attenzione al riferimento mariano, risale alla parola di Dio, attraversa la tradizione ecclesiale e ritorna all'oggi per una riflessione sistematica e una presentazione di Maria in chiave attualizzante e significativa».

ricorre al seguente diagramma:



2. Il circolo ermeneutico

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

A. *Situazione attuale della Chiesa e del Mondo circa Maria*

Il NDM permette di cogliere innanzitutto il *clima dottrinale* aleggiante intorno alla marialogia. Dopo gli sviluppi codificati nei trattati o manuali scolastici, il fervore degli studi marialogici[4] cede il posto alla contestazione[5] e infine a una ripresa su nuove basi e con nuova impostazione. In realtà la teologia e la cultura contemporanea interpellano la marialogia al quadruplice inserimento nella storia della salvezza, nella teologia, nell'ecclesiologia e nella storia:

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

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

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

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

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

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

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

[6] *Ivi*, p. 894.

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

[8] A. Favale, *Movimenti ecclesiali*, in NDM, p. 983.

[9] G. Agostino, *Pietà popolare, ivi*, p. 1115.

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

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

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

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

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

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

Quanto al mondo laico, pur non affrontando direttamente il suo attuale riferimento a Maria, il NDM lascia trasparire la sua interpretazione naturalistica non sempre in chiave negativa[14]. Così la voce

[10] R. Bertalot, *Protestanti, ivi*, p. 1170. Cfr. anche G. Corr, *Anglicani, ivi*, pp. 39-50.

[11] G. Gharib, *Oriente cristiano, ivi*, p. 1031.

[12] S. Cavalletti, *Ebrei, ivi*, p. 517.

[13] G. Gharib, *Musulmani, ivi*, p. 1002.

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

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

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

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

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

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

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

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

[15] L. Pinkus, *Psicologia, ivi,* pp. 1183-1186.

[16] G. Mattai, *Sociologia, ivi,* pp. 1318-1319. Cfr. anche M. X. Bertola, *Antropologia, ivi,* pp. 87-100.

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

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

Gli apporti biblico-mariani del NDM non si lasciano facilmente riassumere: non solo si dovrebbero qui esaminare le voci complementari, come *Credente, Povera, Serva, Sapiente, Magnificat, Giuseppe,* ma quelle principalmente dogmatiche (*Madre di Dio, Vergine, Immacolata, Assunta, Madre nostra...*) o liturgiche (*Annunciazione del Signore,* ecc.), dove l'esegesi può addentrarsi nei testi biblici concernenti Cristo e in modo perspicuo anche sua Madre. Talvolta si scorge un'ermeneutica più attenta ad una lettura dei brani in contesto di globalità; per esempio, quando si inquadra l'Immacolata «nel disegno più vasto della storia della salvezza» e si vede in lei «il tocco perfettivo di questa millenaria preparazione di Israele al suo messia», cioè la realizzazione del rinnovamento di Sion-Gerusalemme, della nuova creazione, della dimora di Dio nel tempio e della sposa immacolata[19].

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

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

[17] A. Serra, *Bibbia, ivi,* p. 237.

[18] *Ivi,* p. 302.

[19] A. Serra, *Immacolata, ivi,* pp. 691-695.

[20] Citato da A. Serra, *Bibbia, ivi,* p. 302.

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

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

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

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

> «Nella ricerca del filo conduttore della vicenda terrena e postuma di Maria a noi sembra fondamentale l'interpretazione data una volta per tutte dalla parola di Dio, precisamente nel *Magnificat* (Lc 1, 46-55). Lo schema che Maria riconosce realizzato in sé nell'evento della maternità è senza dubbio quello della *bassezza-esaltazione* (Lc 1, 48-49). In questo 'cambio di situazione' dell'umile serva del Signore entrano molte dimensioni dell'azione salvifica di Dio: le grandi cose operate in Maria, la lode delle generazioni verso di lei, la predilezione dei poveri da parte di Dio misericordioso, la 'regola mirabile' (Ph. Bachmann) per cui la debolezza diventa strumento preferito della potenza di Dio (cf 2 Cor 12,9), l'inclusione della donna nel piano della salvezza... Il moto ascensionale compete quindi a Maria, purché si riconosca con lei che il protagonista assoluto rimane l'Onnipotente suo salvatore (dei 13 verbi del *Magnificat* ben 11 hanno Dio per soggetto). La crescita promozionale di Maria non si applica solo alla sua vita storica e al suo itinerario di fede, ma anche al suo passaggio alla gloria e allo sviluppo del suo culto nei secoli.
>
> La logica divina della *bassezza-esaltazione* non taglia Maria dal suo popolo né da Cristo. Infatti questo schema si applica in modo paradigmatico innanzitutto a Cristo (At 2,23-36; Gv 3,14-15; Fil 2,6-11), ma è una costante della storia della salvezza per l'AT come per il NT (Is 52, 13-53,12; 1 Sam 2,7; 2 Sam 22,28; Ez 21,31; Sir 7,11; Prv 3,34; Gc 4.6; 1 Pt 5,5; Lc 9,23-27; At 14,22). Maria è legata a Cristo e alla Chiesa, prima ancora che a livello personale, funzionale e comunionale, nello stesso itinerario predisposto dal Padre per realizzare la sua automanifestazione al mondo. La Vergine diviene così un caso speciale di quel 'paradosso della salvezza' (Sap 5,2), che percorre tutta la bibbia e offre la possibilità di comporre in una logica superiore aspetti opposti tra loro»[22].

C. *Tradizione ecclesiale*

La lettura della tradizione caratterizza le vari voci del NDM, che valorizzano la storia nel suo processo di maturazione e acculturazione. Al quadro globale tracciato dalla *Storia della mariologia,* si affianca il ponderato e brillante lemma dedicato ai *Padri della Chiesa*, dove si puntualizzano i progressivi approfondimenti nel mistero della Vergine Madre[23]. È facile osservare che il NDM privilegia il momento più arcaico della dottrina e culto mariano apportando contributi di estremo interesse. È il caso della voce *Maria di Nazaret,* in cui E. Testa pone di fronte alle scoperte archeologiche nei luoghi legati alla nascita, vita e morte della Vergine, nonché alle testimonianze letterarie della chiesa giudeo-cristiana[24]. Nel solco delle origini si colloca anche la voce *Liturgia*, che ricerca le espressioni cultuali mariane e le loro motivazioni fino al concilio di Nicea del 321 (e purtroppo non oltre!) e ne offre una sintesi inedita[25]. Del tutto nuovo è l'evoluzione semantico-strutturale del discorso su Maria dagli inizi fino al nostro tempo, così riassunta:

---

[21] S. De Fiores, *Mariologia/marialogia, ivi,* p. 907.

[22] *Ivi,* pp. 907-908.

[23] Th. Koehler, *Storia della mariologia, ivi,* pp. 1385-1405; E. Toniolo, *Padri della chiesa, ivi,* pp. 1044-1080.

[24] E. Testa, *Maria di Nazaret, ivi,* pp. 872-888.

[25] I. Calabuig, *Liturgia, ivi,* pp. 767-787.

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

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

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

Questo carattere di globalità viene verificato concretamente nella storia dell'Immacolata concezione, verso la cui definizione convergono l'influsso prioritario della fede popolare, il ruolo illuminante della teologia e l'intervento moderatore-promotore del magistero[28].

D. *Presentazione acculturata di Maria*

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

a. *liturgico,* mediante le celebrazioni delle festività mariane scaglionate lungo l'anno (il NDM le prende tutte in considerazione dopo averle inserite nel contesto globale dell'anno liturgico[29]); b. *popolare,* attraverso un culto equilibrato, aperto all'antropologia e rinnovato nelle forme espressive[30]; c. *teologico,* tramite una reinterpretazione dei dogmi e verità mariane in modo da far emergere il loro significato per il nostro tempo[31]; d. *spirituale,* proponendo una vita cristiana ispirata alla Vergine, modello evangelico di santità e presenza viva nella Chiesa. In tale scia si giunge ad un'autentica spiritualità «mariana», non in contrapposizione o alternativa a quella cristiana, ma inserita in essa quale parte integrante e funzionale, come mostra l'ardua trattazione della voce *Consacrazione*[32]; e. *antropologico,* in quanto si interpretano i dati mariani alla luce delle acquisizioni delle scienze umane[33] e delle legittime aspirazioni degli uomini e donne

---

[26] S. De Fiores, *Mariologia/marialogia, ivi,* pp. 902-903.

[27] A. G. Aiello, *Dogmi, ivi,* p. 494.

[28] S. De Fiores, *Immacolata, ivi,* pp. 681-688.

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

[30] Oltre alla voce *Culto,* dove L. Gambero offre una trattazione allargata che abbraccia la storia, i fondamenti teologici e il rinnovamento del culto verso Maria (pp. 425-443), vanno recensite le trattazioni *Preghiera mariana* (E. Lodi), *pietà popolare* (G. Agostino), *Rosario* (E. D. Staid), *Angelus* (S. Maggiani), *Litanie* e *Santuari* (G. Besutti), *Pellegrinaggi* (S. Rosso) ...

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

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

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

della nostra epoca[34]; f. *artistico/simbolico*, che valorizza sentieri non riducibili alla ragione, ma non meno incisivi e appropriati di quello razionale[35]; g. *categoriale*, cioè rivolto alle varie aggregazioni sociali ed ecclesiali o all'uomo nelle varie fasi e condizioni di vita[36].

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

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

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

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

[35] Seguendo l'indicazione di Paolo VI al congresso mariologico-mariano internazionale del 1975, il NDM percorre la *Via pulchritudinis* non solo nella voce *Bellezza* (D. M. Turoldo-S. De Fiores), ma anche in quelle che studiano Maria in relazione alle varie espressioni artistiche e letterarie: *Arte/iconologia* (P. Amato), *Letteratura* (G. Francini), *Musica* (P. Santucci), *Cinema* (R. F. Esposito). Senza valorizzare ancora la semiotica, tuttavia il NDM imbocca la via del *Simbolismo* (Ch. A. Bernard) per comprendere la Vergine attraverso le costellazioni simboliche di maggiore importanza.

[36] Cfr. le voci *Famiglia* (B. Antonini), *Laici* (M. G. Masciarelli), *Sacerdoti* (F. Franzi - J. Esquerda y Bifet), *Vita consacrata* (L. De Candido), *Bambini* (S. Cavalletti - M. X. Bertola), *Giovani* (A. Gallio), *Anziani* (G. Sommaruga), *Infermi* (F. Angelini).

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

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

L'esigenza di un discorso organico e sistematico intorno alla figura della Madre del Signore, in modo da vincere il positivismo mariologico, è avvertito in modo nuovo da alcuni trattatisti postconciliari. Tra di essi Carlos Ignacio González[38], interpretando il principio fondamentale della marialogia come «un belvedere dal quale si possa contemplare in modo organico tutto il panorama molteplice dei privilegi di Maria», sintetizza il suo trattato prendendo come guida «la vocazione di Maria a partecipare pienamente all'opera liberatrice di Cristo»[39].

A sua volta Umberto Casale[40] imbastisce «una riflessione di teologia sistematica, con la precisa intenzione di discernere una corretta interpretazione della figura di Maria — la Madre di Gesù — nel suo principio fondamentale della maternità messianica e nella forma principale in cui quel "principio" s'è inverato: la santità di Maria nel compimento della sua vita»[41].

[37] *Presentazione*, in NDM, p. VI.

[38] C. I. González, *Mariologia. Maria madre e discepola*, Casale M., Piemme, 1988, pp. 343 (titolo originale: *María evangelizada y evangelizadora*, Bogotà, CELAM, 1988).

[39] *Ivi*, p. 21.

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

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

Con perspicacia Xabier Pikaza[42] si addentra nella riflessione teo-antropologica sul mistero di Maria scoprendone il nucleo centrale nel fatto che la Madre di Gesù è prima di tutto una persona, un essere libero e in relazione. Come tale ella si realizza lungo il corso della sua esistenza (piano diacronico) e nel dialogo con le persone della Trinità e con gli altri esseri (sincronia)[43].

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

1. Statuto epistemologico

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

A. *Autonomia del trattato di marialogia*

La discussione circa la legittimità e posizione del trattato di marialogia sembra risalire agli anni 1936-1938, quando Bonnichon, Bonnefoy e Zimara protestano contro l'uso di considerare la marialogia come «scienza autonoma» e suggeriscono di reintegrare le tesi concernenti la Vergine nei diversi trattati di dogmatica[45]. Più tardi A. Müller non prevede un futuro per una «mariologia separata»[46], mentre G. Philips parla dell'esigenza di un «trattato sistematico» di marialogia da collocare tra cristologia ed ecclesiologia[47]. Dal canto suo, M. Schmaus espone vantaggi e svantaggi sia della trattazione

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

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

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

[45] Cfr. supra, cap. I, § III, 1.

[46] A. Müller. *Interrogations et perspectives en mariologie*, in Aa. Vv., *Questions théologiques aujord'hui*, t. 2, Paris, DDB, 1963, p. 156.

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

marialogica nei trattati di teologia (si eviterebbe l'isolamento, ma si trascurerebbe la connessione interna del discorso su Maria), sia dell'esposizione indipendente (pericolo di isolamento e perdita dei limiti teologici, ma vantaggio di un discorso unitario); la sua soluzione propone di smistare i riferimenti a Maria nei vari trattati e insieme di riservare un trattato organico su Maria nel piano salvifico[48]. Sulla scia dell'opzione conciliare si è preconizzato per la marialogia «un rientro nella teologia, da cui si era staccata per esigenze di organicità particolare», in vista di un suo successivo riemergere «come sintesi dei dati acquisiti nella riflessione globale senza pretesa di organicità autonoma»[49].

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

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

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

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

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

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

[49] S. De Fiores, *Mariologia*, in NDT, p. 880.

[50] S. Luigi M. da Montfort, *Trattato della vera devozione a Maria*, n. 225; Paolo VI, Discorso di chiusura della terza sessione del concilio Vaticano II, 21. 11. 1964.

scorso su di lei. Non si tratta che dell'applicazione della dottrina trinitaria, per cui le persone divine si distinguono per la relazione vicendevole[51].

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

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

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

La soluzione di Forte si ispira alla linea della LG che pone la trattazione su Maria a coronamento della costituzione sulla Chiesa; ma, considerando che Maria «riunisce e riverbera i massimi dati della fede» (LG 65), il teologo sa di dover andar oltre e propone quindi la trattazione marialogica al termine dell'intera riflessione teologica. È merito di Forte trarre tale conseguenza dalle premesse, conferendo dignità e significato alla marialogia. Questa infatti è sottratta alla possibilità di apparire un'appendice ad un trattato teologico, perché in ragione del suo carattere *relazionale*, che la unisce dall'interno agli altri dati di fede, presenta un carattere di *sintesi*: riassume il tutto unificandolo nel frammento, che diviene così un nuovo modo di guardare al Tutto stesso. La soluzione apportata da Forte rovescia la posizione metodologica tomistico-suareziana, per la quale la conoscenza della Madre precede e introduce a quella del Figlio[52] e anche l'asserto da lui citato «ad Jesum per Mariam» (p. 37). Accettando il «principio di totalità» e la «gerarchia della verità» (p. 37), Forte deve necessariamente partire da Cristo e in lui trovare tutti gli altri dati della rivelazione, compresa Maria. Il discorso su Maria quindi non è solo *secondo*, ma addirittura *ultimo*. Tuttavia ciò che qui viene dopo dal punto di vista metodologico, assume una densità assiologica in prospettiva contenutistica: non in quanto la marialogia sarebbe un riassunto sostitutivo dell'intera teologia, ma una sintesi che unisce e riverbera i massimi dati della fede rispettandone la consistenza e i livelli. È chiaro che la soluzione di Forte non può essere legittimata che a misura di un grande equilibrio teologico e di una profonda conoscenza delle dimensioni del mistero.

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

B. *Il nucleo organizzatore della marialogia*

È qui di pragmatica il rimando agli studi di C. Dillenschneider, K. Rahner o L. Boff[53] per rendersi conto della varietà di posizioni contrapposte, proprio dove si attenderebbe un accordo totale. Forte non si schiera con nessuna di esse, anche se non manca di dichiarare che la «maternità divina [...] è [...] il punto di partenza di ogni prerogativa e di ogni funzione della Vergine Madre» (p. 38). Più che un fondamento o un primo principio da cui scaturiscono tutte le prerogative mariane, egli cerca un «principio di sintesi» (p. 36) e lo trova in Maria, «la concreta donna di Nazareth, l'icona dell'intero mistero cristiano» (p. 39). Lo sforzo di Forte si avverte nella contorta esposizione delle pagine 38-39, dove il teologo è alla ricerca di un nuovo modo di impostare il discorso marialogico. Egli — con R. Laurentin — prende le distanze dal metodo deduttivo e dall'uso dell'analogia, che hanno condotto all'enfatizzazione del contenuto marialogico, e cerca di ricondurre il discorso su Maria nell'ambito della teologia e della storia della salvezza. Nulla da eccepire circa le affermazioni

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

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

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

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

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

2. Contenuti

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

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

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

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

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

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

pazione ontologica alla potenza generativa del Padre».

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

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

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

Il saggio di Forte rappresenta un apprezzato tentativo di sintesi teologica su Maria che mentre propone un'originale collocazione del trattato marialogico, fa assurgere la Madre di Gesù a segno polivalente del Dio unitrino ed a *verbum abbreviatum dell'intero disegno salvifico*[54]. Esso risponde alla «trattazione sistematica» richiesta dalla Lettera della Congregazione per l'educazione cattolica su *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, n. 28 (25. 3. 1988) e apre la via ad ulteriori interpretazioni storico-salvifiche della figura della Madre di Gesù[55].

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

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

Capitolo XX

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

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

I. Senso dell'Anno mariano

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

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

1. Interpretazione laicista-femminista.

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

[1] Giovanni Paolo II, Omelia del 1° gennaio 1987. L'intervento di L. Menapace è apparso sul *Manifesto* 3-1-1987.

donna, che in Maria scompare per diventare «puro contenitore... il più antico utero in affitto di cui si abbia notizia». Si banalizza così il mistero sublime dell'incarnazione e si vede l'Anno mariano come un'ennesima occasione per frenare la promozione della donna nella società.

2. Interpretazione sociologica.

Il noto sociologo Giuseppe De Rita diffida quanti sottovalutano l'Anno mariano o fanno le spallucce con indifferenza o ne danno interpretazioni intellettualistiche. Poiché la Chiesa «è un grande sistema di antenne radar... attrezzato per sentire il polso della società», il rilancio mariano deve rispondere a impellenti esigenze della società. Il sociologo pensa che la figura di Maria risponda a tre bisogni e valori «cui la Chiesa cerca di andare incontro con tale rilancio: l'accoglienza, la riflessione, la mediazione».

> «Siamo anzitutto una società che vuole recuperare il valore dell'accoglienza, probabilmente perché sente che la vita può esser troppo dura se non si ha rapporto con gli altri; se ci si chiude nella solitudine; se ci si prova solo nella competizione aggressiva ed invasiva; se non si accetta l'altro e l'imprevisto; se non si è in una parola «accoglienti». Ho ascoltato tempo fa preziose riflessioni alberoniane sul valore e sul bisogno dell'accoglienza; ma le riflessioni diventano cultura collettiva se assumono un volto e si impersonificano in un mito; e Maria è in gran parte l'emblema della capacità di accogliere l'imprevedibile, il totalmente altro.
>
> Siamo in secondo luogo una società che ha bisogno di riflessione. Siamo così abituati a far tutto in tempo reale (dalla fruizione televisiva alle transazioni finanziarie) che comincia a sorgerci il dubbio di non saper ritornare sulle cose, riflettere, rimeditare, fare cultura in altre parole, se è vero, come dice Hillman, che la cultura comincia con il prefisso ri-, cioè dalla capacità di non lasciar scivolar via le cose dopo averle vissute nell'attimo del tempo reale. E Maria (che «meditava in cuor suo tutte queste cose») è riproposta oggi forse in ragione di un bisogno collettivo di riflettere, di andare in profondità.
>
> E siamo infine una società che comincia a sentire il bisogno di mediazione, di mediazione con le sfide future.
>
> Il futuro ci impone un diverso rapporto fra le sicurezze della nostra soggettività e le insicurezze assolute (della vita, dell'ambiente, della guerra, ecc.); ed un rapporto con l'Assoluto implica anche un'esigenza di mediazione. Le mediazioni umane (di cultura come di associazionismo) non sembrano di buona forza, ritorniamo quindi alla mediazione di fede, se non nei santi certo in una divinità il più personalizzata possibile, quindi mariana»[2].

L'intervento di De Rita, che inserisce il rilancio mariano nel processo di interpretazione di Dio al femminile condotto recentemente dalla Chiesa[3], ha provocato reazioni di vario genere. Almeno due di esse sono da recensire.

Per Rodolfo Doni l'analisi rispettabile di De Rita è troppo ottimista per cogliere «il motivo centrale della scelta del Papa», che è costituita dai «grandi timori» dell'umanità per il futuro del mondo. Se prevarranno le forze distruttive la terra diventerà un deserto. Il Papa «dà segno e voce alle paure come alle speranze dei figli rivolgendosi alla grande madre»[4].

Questo discorso sul femminile non convince il sociologo Sabino Acquaviva, per il quale la tendenza di fondo o l'onda lunga della storia punta su altri modi di concepire Dio, al di là della vecchia esigenza di una «gran madre» o della Madonna per equilibrare la mascolinità divina:

> «Oggi (onda lunga della storia) sembra si possa facilmente sostenere che la religione non si orienta né verso la femminilizzazione, né verso la mascolinizzazione dell'immagine e dell'idea di Dio. E questo anche se, naturalmente, il discorso è un po' diverso per i Paesi del Terzo mondo.
>
> Da un lato (la documentazione a nostra disposizione lo dimostra) si tende a dare delle definizioni di Dio più astratte, con le quali il genere

---

[2] G. De Rita, *Torna la Madonna sull'onda di «Va' pensiero»*, in *Corriere della sera* 11-1-1987.

[3] Osserva De Rita nel citato articolo: «Sono infatti anni che la Chiesa cerca di riequilibrare in senso femminile il significato della divinità. E non per sentimentalismo di devozione. Si ricordi quale sia stata l'opinione di Jung sul dogma dell'Assunzione, visto come primo cenno di apertura dogmatica, ad una dimensione non solo maschile della divinità. Si ricordi quanto ebbe a scrivere poco prima di morire Teilhard de Chardin: 'La base della questione mariana è secondo me quel suo svelare un irresistibile bisogno cristiano di femminizzare un Dio (Jahwè) troppo mascolizzato'. Si ricordi l'accenno di Giovanni Paolo I al 'Dio-madre' che fece sorridere molti, ma che pure stava a significare una tappa di cammino. Ed al di là dei ricordi basta pensare a quante prediche domenicali siano ormai molto giuocate sul recupero di Maria come dimensione femminile della divinità...».

De Rita ribadisce questa tesi in una intervista rilasciata a *Jesus* (maggio 1987), dove scorge nella Madonna «un meccanismo di mediazione, un meccanismo di femminilizzazione della divinità» (p. 25), «il riflesso dei bisogni (e delle nostalgie) emergenti nella società di oggi» e «la chiave più diretta di soluzione dei problemi proprio perché vista come componente femminile della divinità» (p. 26).

[4] R. Doni, *Non si torna alla Madonna per necessità sociale*, in *Il Tempo* 15-1-1987.

(non diciamo il sesso) maschile o femminile ha sempre meno a che fare. Quindi, richiamare un culto della Madonna come risposta ad un Dio maschile, significa riferirsi ad aree culturali relativamente limitate. Da un altro lato crescono il concetto e la pratica dell'esperienza religiosa, che suggeriscono una maniera di proporre il sacro diversa da quella legata al tradizionale culto della Madonna. Inoltre, il Dio padre, o la gran madre, cui si riferivano molte religioni quasi «primitive» (che hanno lasciato una traccia profonda nella cultura contemporanea) per lo più erano personalizzati. In ambito cristiano la grande diffusione del culto della Madonna (non sto facendo un discorso teologico, per il quale mi reputo incompetente, ma culturale) era appunto espressione di una ancora non sopita necessità di attribuire un «genere» al divino. In quel quadro appariva evidente la necessità di riequilibrare con un oggetto d'amore femminile sublimato l'altro oggetto di amore o di culto. Ma in seguito? In seguito la cultura è cambiata [...]. La religione, almeno in questa società occidentale, tende a trasformarsi in una nostalgia d'infinito, nel desiderio di certezze circa il proprio destino umano»[5].

Queste contestazioni, se impediscono di assolutizzare la tesi di De Rita, non sembrano infirmarla nella prospettiva fondamentale, che individua nella società odierna alcuni tra i tanti possibili punti di contatto vitale e significativo con la figura di Maria.

3. Interpretazione protestante.

Le reazioni del mondo evangelico di fronte all'annuncio dell'Anno mariano sono differenziate. I protestanti italiani non condividono l'iniziativa del Papa, che sembra voler unilateralmente approfondire il fossato della divisione rilanciando il culto di Maria, uno dei punti controversi tra le confessioni cristiane. Essi propongono una «moratoria» che congeli i rapporti ecumenici[6]. Da un'ottica positiva osserva invece l'evento il monaco calvinista di Taizé, Max Thurian, il quale pensa che l'enciclica *Redemptoris Mater* è lungi dal frenare il movimento ecumenico:

[5] S. Acquaviva, *Ma c'è bisogno di un Dio al femminile?*, in *Corriere della sera* 28-1-1987.

[6] Nella stessa linea critica si pone un teologo valdese: «È un miscuglio di cristianesimo e marianesimo, di culto del Creatore e culto della creatura, di religione della Mamma e di mistica della Donna» dice Paolo Ricca, della Facoltà Valdese di teologia a Roma. «In questo modo si calpestano le speranze di un cristianesimo più evangelico, più biblico, e si feriscono e si incrinano comunioni interconfessionali faticosamente costruite». (G. Zizola, *Dio Madre onnipotente*, in *Panorama* 25-1-1987, p. 78).

«Si deve innanzitutto sottolineare il carattere profondamente biblico di questa riflessione, rischiarata dalla grande tradizione patristica, cosa che senz'altro farà sì che questa enciclica diventi una base solida nel dialogo ecumenico su Maria e la Chiesa»[7].

4. Interpretazione teologica.

Nell'ambito cattolico incalzano le interpretazioni. Sandro Maggiolini su *Avvenire* spiega l'Anno mariano in ragione del concetto stesso di Chiesa:

«Perché il cristianesimo apparirebbe — in ipotesi — insopportabile senza la tenerezza femminile, verginale e materna di Maria che ci dona il Cristo; perché la Chiesa apparirebbe una struttura arida e ingabbiantesi nella sua autorità e nel suo ministero, se non fosse attraversata e come inclusa nella «icona» sollecita e rassicurante di Maria. Allora il Signore Gesù si rivela vertigine e carezza. È Dio, Figlio di Maria»[8].

Per R. Laurentin il Papa propone un Anno mariano dopo aver rifiutato le effervescenze e i trionfalismi del Bimillenario della nascita della Vergine[9]. Egli scorge tre motivazioni fondamentali di tale decisione: l'esperienza mariana personale del futuro Papa Wojtyla maturata nella meditazione del *Trattato della vera devozione a Maria* del Montfort, la fruttuosa esperienza della consacrazione mariana in varie nazioni come la Polonia, il Portogallo, l'Italia e le Filippine, e infine il desiderio di concludere bene il secondo millennio nella prospettiva di un «Avvento con Maria»[10].

Questa proiezione verso il futuro viene illustrata da A. Amato alla luce dell'enciclica *Redemptoris Mater*, che intende «mettere in rilievo la singolare presenza della Madre di Cristo nella storia, specialmente durante questi anni anteriori al Duemila» (RM 3):

[7] M. Thurian, *Parole che aiuteranno il dialogo*, in *Avvenire* 26-3-1987, p. 3.

[8] Citato in *L'Apostolo di Maria* 56 (1987) 3-4, p. 2.

[9] «Giovanni Paolo II (...) quando ha rifiutato il bimillenario di Maria è stato mosso dalla scelta di non rifare un Anno mariano nello stile trionfalista del 1954. Alcuni, infatti, furono disturbati dal particolarismo locale o dall'effervescenza sentimentale. Giovanni XXIII mise bene in guardia a questo proposito». (R. Laurentin, *Anno mariano: quei dubbi li ha avuti anche il Papa*, in *Jesus* febbraio 1987, p. 4)

Bisogna precisare che la celebrazione del Bimillenario di Maria, fatta propria dal Collegamento mariano nazionale, era proposta da questo organismo in un'ottica storico-salvifica, secondo il motto programmatico lanciato nel 1978: «Con Maria incontro a Cristo verso il terzo millennio di cristianesimo».

[10] R. Laurentin, *Un anno di grazia con Maria. La sua storia, il dogma, la sua presenza*. Brescia, Queriniana, 1987, pp. 15-22.

«In tal modo, Giovanni Paolo II dà anche un 'profilo mariologico' al giubileo del Duemila, che già aveva ricevuto nella *Dominum et vivificantem* un esplicito profilo 'cristologico' e 'pneumatologico': 'Il grande giubileo, conclusivo del secondo millennio, al quale la Chiesa già si prepara, ha direttamente un *profilo cristologico*: si tratta, infatti, di celebrare la nascita di Gesù Cristo. Nello stesso tempo, esso ha un *profilo pneumatologico*, perché il mistero dell'incarnazione si è compiuto per opera dello Spirito Santo' (n. 50)»[11].

Dopo le varie interpretazioni, è necessario appurare le reali intenzioni del Papa, come appaiono soprattutto dalla sua enciclica mariana.

5. Interpretazione ufficiale di Giovanni Paolo II.

Nell'enciclica *Redemptoris Mater* il Papa dedica i numeri 48 - 50 a «il senso dell'Anno mariano», dove ne specifica gli scopi, i punti di riferimento e i compiti che propone alla Chiesa.

a. *Scopo finale* è preparare la Chiesa all'evento del Duemila. La circostanza che spinge il Papa a proclamare l'Anno mariano è il trovarci «nel periodo anteriore alla conclusione del secondo Millennio dalla nascita di Cristo» (RM 48). I fondamenti teologici sui quali si basa il Papa per far risaltare mediante l'Anno mariano la figura di Maria sono due:

— «lo speciale legame dell'umanità con questa Madre», «un legame che abbraccia, nel mistero salvifico, il passato, il presente e il futuro»;
— e il fatto che Maria «precede» la venuta di Cristo e quindi precede e prepara ogni avvento di Cristo (cfr RM 3).

b. *Finalità prossima* dell'Anno mariano è il «far risaltare la *speciale presenza* della Madre di Dio nel mistero di Cristo e della sua Chiesa» (RM 48). Ciò implica un impegno a triplice livello: fede, spiritualità e devozione. «Si tratta qui non solo della *dottrina della fede*, ma anche della *vita di fede*, dunque dell'autentica «spiritualità mariana» ... al pari della *devozione* corrispondente ...» (RM 48).

c. *Sicuri punti di riferimento* per l'approfondimento della presenza di Maria sono:

[11] A. Amato, *L'enciclica mariana «Redemptoris Mater» di Giovanni Paolo II. Problemi e interpretazioni*, in *Maria ausiliatrice madre della Chiesa. Bollettino di collegamento dell'Accademia mariana salesiana* n. 3 (1987) p. 15.

— il Concilio Vaticano II, di cui si promuove «una nuova ed approfondita lettura»;
— «l'esperienza storica delle persone e delle varie comunità cristiane, viventi tra i diversi popoli e nazioni su tutta la terra» (RM 48);
— in particolare «la figura di san Luigi Maria Grignion de Montfort» tra i tanti testimoni e maestri di tale spiritualità.

Il Papa mentre valorizza come luogo teologico-mariano l'esperienza storica del cristianesimo a raggio universale, segnala nominatamente il Concilio Vaticano II e il Montfort.

d. *Compiti della Chiesa* durante l'Anno mariano:

«Non solo *ricordare* tutto ciò che nel suo passato testimonia la speciale, materna cooperazione della Madre di Dio all'opera della salvezza in Cristo Signore, ma anche *preparare* da parte sua, per il futuro le vie di questa cooperazione» (RM 49).

In prospettiva ecumenica il Papa desidera che tutti si uniscano ai cristiani orientali che celebrano il *Millennio del battesimo* di san Vladimiro di Kiev (a. 988).

6. Originalità e significato storico-salvifico

L'Anno mariano 1987 - 1988 appare chiaramente delineato nel suo significato fondamentale: valorizzare la figura di Maria in una prospettiva cristologica e storico-salvifica. Orientato al grande giubileo del Duemila, questo Anno mariano si distingue da quello del 1954 per almeno un duplice carattere: esso è più *prolettico* o *propedeutico* che commemorativo, *meno polarizzato* su Maria e più *organicamente aperto* al mistero cristiano. Non si potrebbe pensare altrimenti [12], quando si tenga conto della svolta marialogica operata dal Vaticano II, alle precise indicazioni della *Marialis Cultus* e al vivo senso storico di Giovanni Paolo II come Papa dello scorcio finale del secondo millennio cristiano.

[12] È l'impostazione prevista nel 1979 circa un ipotetico Anno mariano e scaturita da un confronto con l'Anno mariano 1954:

«La prima parola che viene alla mente per definire il larghissimo ventaglio di celebrazioni e iniziative che hanno avuto luogo durante l'Anno mariano (1954) è «polarizzazione» o anche «concentrazione». A livello scientifico con una serie di congressi mariani diocesani, nazionali e internazionali, come a livello popolare con i pellegrinaggi e la *peregrinatio Mariae*, la Madonna è la persona che attira lo sguardo riflessivo e l'ansia degli uomini.

[...] A scanso di equivoci, bisogna subito notare che la polarizzazione sul mistero della Vergine non ha fermato a lei i fedeli.

In realtà, nella linea di una pietà mariana rinnovata si muovono gli *Orientamenti e proposte per l'Anno mariano* della Congregazione per il Culto divino [13] . Tale istruzione, divisa in 7 parti, ha lo scopo di riconoscere il primato al culto liturgico verso la Vergine Maria (favorendone la celebrazione in relazione all'anno liturgico, all'Eucaristia, ai sacramenti, alla Liturgia delle Ore) e di promuovere una retta espressione della pietà mariana popolare specialmente nei santuari.

Se l'Anno mariano 1987 - 1988 non è *ripetitivo* di quello precedente, ci si può chiedere come esso si collochi nel movimento ecclesiale marialogico contemporaneo. La risposta è evidente: l'Anno mariano di Giovanni Paolo II è il punto saliente della «ripresa» marialogica e della «riscoperta» di Maria, che ha caratterizzato la fase postconciliare più recente dopo la cosiddetta «crisi» mariana.

Nella presente fase di rigenerazione della marialogia e del suo confronto con le culture del nostro tempo — senza perdere il contatto con la Parola di Dio e con la tradizione ecclesiale — l'Anno mariano rappresenta un καιρός, un momento favorevole e salvifico, che non ritornerà facilmente. Dalla storia sappiamo che il riferimento alla Vergine in campo della teologia e del culto conosce vicende alterne. Al pari della luna, cui è stata paragonata, Maria conosce fasi di novilunio oscuro e di plenilunio sfolgorante: appare, scompare, riappare successivamente sull'orizzonte delle Chiese e del mondo. L'attuale Anno mariano costituisce la fase di plenilunio per Maria. Ella torna a risplendere a tutto tondo nel cielo oscuro e minaccioso dell'umanità, che si appresta a siglare un segmento millenario del

[...] Nel nome di Maria si è registrato un risveglio di vita cristiana: una maggiore frequenza ai sacramenti, un rifiorire della vita eucaristica, l'istituzione di opere caritative ed assistenziali.

[...] E tuttavia, se per una felice ipotesi Giovanni Paolo II proclamasse un nuovo Anno mariano — magari in ricordo del bimillenario della nascita della Vergine —, questo non potrebbe svolgersi sul paradigma di quello del 1954. La ragione più evidente di questa affermazione è che 10 anni dopo l'Anno mariano, precisamente nel 1964, il Concilio Ecumenico Vaticano II ha inserito nella costituzione sulla Chiesa un capitolo dedicato a *La beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa.* In esso si instaura un nuovo modo di parlare di Maria, una nuova impostazione del suo culto. La trattazione mariana è inserita nel tessuto della vita ecclesiale e più ancora nell'ampio quadro della storia della salvezza. Come ha precisato la *Marialis cultus* di Paolo VI (1974), si tratta di aprire maggiormente il culto verso Maria in prospettiva biblica, liturgica, trinitaria, ecclesiale, ecumenica e antropologica. È un lavoro tutt'altro che ripetitivo, poiché impegna ad impostare in modo più ampio e più profondo la catechesi». (S. De Fiores, *Ipotesi di un nuovo Anno mariano,* in *Madre di Dio* dicembre 1979, p. 33).

[13] Congregazione per il culto divino, *Orientamenti e proposte per l'Anno mariano,* Roma, Edizioni Vivere in, 1987, pp. 110.

tempo cristiano. «Noi desideriamo, o Maria — supplica Giovanni Paolo II — che Tu risplenda sull'orizzonte dell'avvento dei nostri tempi, mentre ci avviciniamo alla tappa del terzo millennio dopo Cristo»[14].

Questo risplendere di Maria è un fatale risultato della legge storica che alterna decadenza a rinnovamento oppure risponde ad una precisa intenzione divina all'interno della storia della salvezza?

Prescindiamo da ogni considerazione di tipo culturale o sociopsicologico e lasciamo la parola al Magnificat, il cantico della Vergine ritenuto «la più antica teologia mariana»[15].

Esso interpreta la vicenda di Maria secondo lo schema storico-salvifico della *bassezza-esaltazione*: «Ha guardato alla bassezza della sua serva: d'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata, poiché grandi cose ha fatto in me il Potente...» (Lc 1, 48-49).

Nell'evento della maternità verginale nei riguardi del Messia, Maria vede attuato un «cambiamento di situazione» di ordine promozionale. Sente di essere la serva innalzata, l'emarginata promossa, la sconosciuta glorificata. Con la venuta della Parola eterna nel suo seno si ripetono le «grandi cose» dell'Esodo ed inizia per lei un moto ascensionale, che la fa emergere dinanzi alla considerazione religiosa degli uomini lungo il corso di tutti i secoli. Qui è chiaramente delineato l'atteggiamento positivo di lode e onore, che caratterizzerà non solo la vita terrena di Maria, ma pure la sua esistenza postuma.

È chiaro dunque che l'Anno mariano non è un fenomeno che si colloca fuori della Bibbia, quasi concessione al sentimento popolare con tutti i rischi di esagerate espressioni o di un culto che non giunge a trasformare evangelicamente la vita. Esso invece si inserisce in una precisa profezia biblica, che vede le generazioni umane inneggiare all'umile donna di Nazareth, oggetto dell'amore gratuito di Dio e termine privilegiato della lode degli uomini.

È legittima la celebrazione di Maria, poiché

> «la sua persona non si è annullata per le grandi cose compiute in lei da Dio... Questa menzione di Maria, che ha un ruolo materno personale nell'incarnazione, esclude ogni idea secondo la quale essa non sarebbe che uno strumento impersonale e in fin dei conti trascurabile»[16].

[14] Giovanni Paolo II, Omelia del 1° gennaio 1987.

[15] R. Schnackenburg, *Il «Magnificat», la sua spiritualità e la sua teologia,* in *La vita cristiana. Esegesi in progresso e in mutamento,* Milano, Jaca Book, 1977, p. 225.

[16] M. Thurian, *Maria madre del Signore immagine della Chiesa,* Brescia, Morcelliana, 1965, p. 107.

Ci è pertanto consentito fissare lo sguardo su Maria, ma ad una condizione. Che lei costituisca per noi una freccia direzionale che ci conduca al Dio salvatore proclamato nel Magnificat. Là il protagonismo di Maria rimanda al Dio di Abramo che si rivela in lei potente, santo, misericordioso e fedele. L'Anno mariano, che ritrova in Maria un modello di vita tutt'altro che risibile o improduttivo oltre che un dono materno del Cristo crocifisso, si trasforma in opportuna occasione per glorificare Dio che esalta gli umili. Esso si risolve in una dossologia trinitaria[17].

7. Celebrazione ed eventi dell'Anno mariano

Salvo eccezioni, tutto il mondo cattolico ha recepito l'invito di Giovanni Paolo II ad innalzare lo sguardo a Maria lungo l'Anno mariano. Ne ha fatto una specie di bilancio consuntivo lo stesso Santo Padre al termine del 1988:

> «[L'Anno mariano] ha visto i cristiani stringersi con più intensa fiducia intorno alla Vergine Santissima per seguirla sempre più da vicino nel cammino della fede, nel quotidiano impegno della fedeltà a Cristo e alla Chiesa, già fin d'ora orientata verso la celebrazione del bimillenario della nascita del Salvatore.
>
> [...] Il dono di questo *tempo di grazia con Maria* ha suscitato nelle Chiese particolari tutta una fioritura di iniziative, volte ad approfondire la conoscenza della sua missione nel mistero salvifico di Cristo e a stimolare nei fedeli una maggiore corrispondenza ai suoi esempi [...].
>
> Nella prospettiva del cap. VIII della *Lumen gentium*, oltre alla valorizzazione delle feste e dei tempi liturgici, sono state poste in atto iniziative culturali e religiose, per illustrare la figura di Maria in ogni suo aspetto: interventi da parte di Episcopati e di singoli Vescovi, celebrazioni, pellegrinaggi, congressi e incontri di studio e di riflessione, pubblicazioni, rinnovato interesse per la mariologia nelle Facoltà teologiche e nei seminari.
>
> I santuari mariani sono stati le *capitali spirituali* di tutto il fervore sviluppatosi intorno all'Anno dedicato alla Vergine [...].
>
> In particolare, l'Anno mariano è stato uno stimolo per rinnovare la catechesi sulla Beata Vergine: ed ha suscitato, inoltre, una maggiore *attenzione alla Vergine nella riflessione biblica, teologica e antropologica*. Nel quadro di tale approfondito ripensamento deve essere collocata anche la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* [...].
>
> L'Anno mariano ha avuto anche una sua peculiare *dimensione ecumenica* [...]; in varie parti, infatti, ci sono state celebrazioni comuni tra cattolici e ortodossi[18].

Sulla scia tracciata da Giovanni Paolo II, fermiamo l'attenzione su alcuni punti che rivestono un significato più o meno profondo dal punto di vista marialogico.

A. *Lettere Pastorali*

Secondo il dossier raccolto dal Comitato Centrale per l'Anno mariano risultano pubblicate 12 lettere pastorali da parte di Conferenze episcopali e 59 da parte di singoli vescovi, per un totale di 71 documenti[19]. La collana che li raccoglie ne enumera 62, cui bisogna aggiungere 6 di episcopati collettivi per un totale di 70 lettere pastorali[20]. Purtroppo bisogna rilevare che questi atti magisteriali, salvo lodevoli eccezioni, non brillano né per estensione né per qualità. Forse non bisogna aspettarsi un progresso marialogico, poiché i vescovi non intendono aggiungere apporti personali al contributo offerto dalla *Redemptoris Mater*: i loro interventi, che in genere si condensano in poche pagine[21], sono di indole pastorale e organizzativa o consistono in proposte celebrative e di preghiera[22]. Tra le let-

---

[17] Per questi pensieri, cfr. S. De Fiores, *Perché Maria* (editoriale), in *Jesus* maggio 1987, pp. 3-5.

[18] Giovanni Paolo II, *Discorso ai cardinali e alla famiglia pontificia*, 22. 12. 1988. Altri bilanci dell'Anno mariano: D. Aracic, *La Vergine dell'Anno mariano 1987/88*, in *Ecclesia Mater* 27 (1989) pp. 101-111; G. Baum, *L'Anno mariano*, in *Concilium* 24 (1988) 1, pp. 11-13; G. Caprile, *Bilancio dell'Anno mariano*, in *La civiltà cattolica* 139 (1988) IV, pp. 481-490; D. M. Montagna, *Primi echi culturali dell'Anno mariano 1987-1988. Le occasioni di un ricupero dell'immaginario artistico*, in *Palestra del clero* 67 (1988) pp. 1070-1080; G. B. Proia, *Anno mariano. Testimonianze mariologiche del popolo italiano*, ivi, pp. 504-512.

[19] L'archivio del Comitato centrale per l'Anno mariano, consistente in 48 raccoglitori, è stato consegnato per disposizione di Giovanni Paolo II alla Biblioteca della Pontificia Facoltà teologica Marianum il 25. 8. 1988.

[20] Cfr. *Lettere pastorali 1986-1987*, Verona, Magistero episcopale, 1988 (?), pp. 319-417, 1766-1770, 1806-1808.

[21] Non superano le 5 pagine gli interventi delle Conferenze episcopali di Irlanda, Venezuela, Guatemala, Polonia, Kasai, Spagna...

[22] Tra i sussidi si distingue per dovizia e qualità dei contenuti, quello patrocinato dalla Conferenza episcopale italiana e preparato dall'Ufficio liturgico nazionale con la collaborazione della Pontificia Facoltà teologica Marianum e del Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa» (Roma): *In preghiera con Maria la Madre di Gesù*.

tere collettive si segnalano quella dell'episcopato dominicano, che preconizza l'impegno temporale derivante dal Magnificat con coraggiose esigenze di solidarietà e denuncia delle ingiustizie[23], e quella dell'episcopato svizzero che offre un compendio di marialogia in chiave di attualità[24]. Tra le lettere pastorali di singoli vescovi le più significative sono quelle che scelgono come tema il «cammino», vedendo Maria in proiezione con tutta la Chiesa verso il Duemila e prestando particolare attenzione alla storia della devozione mariana nella propria Chiesa locale[25].

B. *Celebrazioni liturgico-ecumeniche*

L'auspicio che la Chiesa «torni a respirare pienamente con i suoi "due polmoni": l'Oriente e l'Occidente» (RM 34), ribadito dall'Istruzione della Congregazione per le Chiese orientali[26], si è realizzato a Roma durante l'Anno mariano che fu scandito da celebrazioni secondo vari riti delle Chiese orientali, presiedute dal Santo Padre. Esse sono raccolte, compresi le omelie e i canti, in un monumentale

Sussidio per le celebrazioni dell'Anno mariano 1987-1988, Cittá del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1987, pp. 680.

[23] «En virtud de la salvación en Cristo, María pide distribución justa de los bienes existentes y dignidad enaltecedora para todos y simultáneamente contena, como causa de los desastres sociales, la avaricia, la soberbia y el abuso de poder» (Conferencia del Episcopado Dominicano, *Carta pastoral sobre el Año mariano y los Desafíos nacionales al comienzo del Año,* n. 27).

[24] *Maria. Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz,* Freiburg, Kanisius Verlag, 1988, pp. 85. Autore di questa lettera è l'abate benedettino G. Bolzeherr. Traduzione italiana: *Maria. Piccolo compendio di mariologia,* Torino, Edizioni paoline, 1989, pp. 146.

[25] Cfr. G. Agostino, arcivescovo di Crotone- S. Severina «... *E Maria si mise in cammino ...» (Lc 1, 39),* Crotone, Litografia Cusato, 1987, pp. 54; E. Tortora, vescovo di Locri-Gerace, *Sulle orme di Maria nostra madre nella fede,* s. l., 1987, pp. 18; A. Cantisani, arcivescovo di Catanzaro-Squillace, *In cammino con Maria,* Catanzaro, 1987, pp. 40; L. Chiarinelli, vescovo di Sora-Aquino-Pontecorvo, *Chiesa in cammino come Maria,* Leumann, LDC, 1987, pp. 30; A. A. Ballestrero, card. arcivescovo di Torino, *La Chiesa torinese in cammino con Maria,* Leumann, LDC, 1987, pp. 46; F. Maggioni, vescovo di Alessandria, *La Chiesa alessandrina in cammino con Maria,* in *Rivista diocesana alessandrina* 40 (1988) 1, pp. 3-32; G. Oggioni, vescovo di Bergamo, *Con Maria SS. verso il terzo millennio,* Bergamo, Tip. Secomandi, 1988, pp. 23; G. Nicolini, vescovo di Alba, *La Madre del buon cammino,* 1988, pp. 8. Ad eccezione di quella del vescovo Tortora, queste lettere non figurano nel libro citato alla nota 3.

[26] Congregazione per le chiese Orientali, *Istruzione sull'enciclica «Redemptoris Mater» e le Chiese Orientali per l'Anno mariano,* 7. 6. 1987.

volume doviziosamente illustrato[27], che resta a perenne memoria del culto reso alla Theotokos nel corso dell'Anno mariano. Tali celebrazioni sono ricche di contenuto teologico-mariano, come viene evidenziato dagli studi di riconosciuti specialisti pubblicati nel volume, che sono suddivisi in tre sezioni:

a) *Sezione storica.* Tratta dell'osmosi di riti e testi liturgici dell'Oriente cristiano nella liturgia romana, ambrosiana e ispanovisigotica[28]. Questo influsso non è cessato neppure con la separazione tra la Chiesa d'oriente e quella d'occidente, poiché permane la tradizione delle celebrazioni orientali sia nei concili ecumenici del secondo millennio, sia negli anni giubilari fino al nostro tempo[29]. Il fondamento della predetta osmosi va ricercato nella valorizzazione della grande tradizione orante della Chiesa antica e indivisa[30].

b) *Sezione celebrativo-rituale.* Opera un raffronto tra le celebrazioni orientali e quelle occidentali al fine di recuparare, nel contesto di una reciproca fecondazione per illustrare la bellezza del mistero, gesti e riti che arricchiscano i moduli celebrativi in uso nella liturgia romana. Ciò non si riferisce solo al linguaggio simbolico-rituale, ma anche all'uso delle iconi e al ruolo del coro quale parte dell'assemblea[31]. Mentre l'occidente influisce positivamente nella riforma dei riti orientali onde riportarli alle loro genuine fonti, esiste un mutuo scambio tra oriente e occidente circa le feste mariane, la cui «cinghia di trasmissione» è spesso costituita dalla pietà popolare[32].

[27] Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice, *Liturgie dell'oriente cristiano a Roma nell'Anno mariano 1987-88. Testi e studi,* Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1990, pp. XXIII-1519. I formulari liturgici, di cui diamo l'elenco, coprono le prime 750 pagine del volume.

[28] V. Peri, *La liturgia come voce e «theatron» della comunione tra le chiese,* pp. 775-806; M. Navoni, *Riti e testi orientali nella liturgia ambrosiana,* pp. 807-841; J. Gibert i Tarruell, *Influssi dell'Oriente nella liturgia ispanica,* pp. 843-880.

[29] O. Pasquato, *Le celebrazioni orientali nei concili ecumenici del II millennio,* pp. 881-926; A. Cuva, *Le celebrazioni liturgiche orientali a Roma nei giubilei del secolo XX,* pp. 927-944.

[30] E. Toniolo, *La genesi dei testi liturgico-mariani in rapporto ai Padri,* pp. 945-983.

[31] S. Maggiani, *Celebrazioni orientali in memoria di Santa Maria: aspetti simbolico-rituali,* pp. 987-1024; M. Berger, *Icone e celebrazioni liturgiche orientali dell'Anno Mariano,* pp. 1025-1072; A. R. Skeris, *Il «codice canoro» nelle celebrazioni mariane,* pp. 1073-1083.

[32] C. Gugerotti, *La riforma liturgica in Oriente e le celebrazioni orientali dell'Anno Mariano. Acquisizioni e prospettive,* pp. 1085-1125; J. Castellano Cervera, *Memorie di Maria: il mutuo scambio tra Oriente e Occidente,* pp. 1127-1145.

c) *Sezione teologico-liturgica.* Dall'esame del lucernario bizantino, della divina liturgia armena e della preghiera dell'incenso nel rito copto si deducono alcuni temi marialogici: nascita della Vergine come momento fondamentale della storia della salvezza, costante presenza della Vergine Madre nell'azione liturgica, vicinanza della Theotokos gloriosa agli uomini ancora soggetti a tribolazioni e cadute[33]. I lezionari bizantino e copto mostrano come i titoli e le funzioni della Vergine sono desunte dalla Parola di Dio letta a fondo, meditata, celebrata e assimilata[34]. Partendo dal terreno concreto della liturgia e non da una marialogia separata, l'oriente celebra i principali dogmi cristologico-mariani e li vive in una profonda spiritualità[35]. Proprio all'oriente liturgico deve guardare la pietà mariana popolare per salvaguardare la centralità dei misteri di Cristo e professare l'intervento della Trinità nel tempo per mezzo di Maria[36].

C. *Congressi*

A parte i numerosi convegni a livello locale diocesano, sono da segnalare alcuni congressi marialogici internazionali e parecchi altri a carattere nazionale. Oltre al congresso marialogico-mariano svoltosi a Kevelaer (Germania) nel settembre 1987 sul culto mariano nei secoli XIX-XX, la Pontificia Accademia mariana internazionale ha organizzato a Roma dal 23 al 25 maggio 1988 un convegno di studio sulla *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali.* Gli apporti di tale convegno verranno utilizzati nel commento all'enciclica medesima (cfr. *infra*). Con il patrocinio del Comitato centrale per l'Anno mariano la Pontificia Facoltà teologica Marianum ha celebrato a Roma il VII simposio marialogico internazionale dal 21 al 23 giugno 1988 su *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila* (Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane, 1989, pp. V-427), un tema articolato intorno a due fulcri rispettivamente antropologico e liturgico: il femminile e il culto. Un convegno ecumenico internazionale si è svolto all'Università di San Francisco su «Maria, donna per tutti i cristiani» (17-21 giugno 1988)

[33] I. M. Calabuig, *I contenuti mariologici di tre celebrazioni: il Lucernario bizantino (7 settembre 1987), la Divina Liturgia armena (21 novembre 1987), la Preghiera dell'incenso copta (14 agosto 1988),* pp. 1149-1198.

[34] T. Federici, *L'uso della Parola di Dio nelle liturgie mariane orientali. Il significato teologico liturgico spirituale,* pp. 1199-1225.

[35] T. Spidlík, *La spiritualità liturgico-mariana orientale,* pp. 1227-1240.

[36] A. M. Triacca, *«Liturgia» e «pietà popolare»: validità della loro osmosi (con riferimento alle espressioni mariane orientali),* pp. 1241-1300.

a cura della Società marialogica d'America. Anche i Domenicani hanno organizzato un congresso internazionale a Fontenellato (Parma) dal 22 al 27 settembre 1987 per sottolineare il ruolo di Maria nella Chiesa e nel loro ordine[37].

A livello nazionale notiamo che le Società marialogiche e altri centri di studio hanno continuato a svolgere la loro attività mediante convegni nazionali, incontri e simposi, sul tema della *Redemptoris Mater* e in particolare sui risvolti mariani del femminile[38].

D. *Pubblicazioni*

L'Anno mariano 1987-88 sembra aver colto di sorpresa gli studiosi, che hanno mancato del tempo necessario per produrre opere marialogiche incisive e di valore. Si notano piuttosto articoli, anzi serie di articoli, in numeri monografici che parecchie riviste hanno dedicato al tema mariano[39]. Stando alla divisione accennata sopra, selezioniamo alcuni titoli dalla produzione letteraria dell'Anno mariano nei tre ambiti della Bibbia, della teologia e dell'antropologia.

a) *Saggi biblici.* Una rivisitazione dei passi biblici concernenti Maria è compiuta dai commentatori della *Redemptoris Mater* invitati a collaborare alla rivista «Marianum»[40].

[37] Tre relazioni svolte in quel convegno sono pubblicate in *Sacra doctrina* 33 (1988) 1, pp. 6-61.

[38] Segnaliamo gli atti di alcuni convegni nel contesto dell'Anno mariano: *La spiritualità mariana della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»,* Roma, Edizioni Teresianum, 1988, pp. 189; Sociedad Mariológica Easpañola, *La encíclica «Redemptoris Mater». La Madre del Redentor en la vida de la Iglesia,* in *Estudios marianos* 54 (1989) pp. 308; Centro de Estudios Marianos, *«Redemptoris Mater» de Juan Pablo II (algunos temas fundamentales),* Sevilla, Editorial Miriam, 1989, pp. 97; Société Française d'Études Mariales, *La figure de Marie, lumière sur la femme,* Paris, OEIL, 1989; *Marie, mythe ou modèle pour la femme d'aujourd'hui?,* ibidem, 1990. All'università di Lublino in Polonia si è tenuto il 9 maggio 1988 un simposio sull'enciclica *Redemptoris Mater;* a Cracovia si è approfondito un aspetto della medesima enciclica, la mediazione di Maria (cfr. *Marianum* 50 (1988) pp. 559-560, 589-591; Aa. Vv., *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena),* Roma, LAS, 1989.

[39] Cfr. F. Millán Rokeral, *Dossier de números monográficos sobre la Virgen en el Año mariano,* in *Ephemerides mariologicae* 39 (1989) pp. 443-454, da cui risulta che nel 1987-88 hanno dedicato un numero al tema mariano le seguenti 21 testate: Catequética-Sal terrae, CIS-Centrum ignatianum spiritualitatis, Cistercium, Confer, Credere oggi, Estudios, Le lien, Lumière et vie, Killtown Studies, Misión abierta, Misión Joven, Phase, Rivista teológica limense, Sal terrae, La sapienza della Croce, La scala, Scripta theologica (due numeri), Seminarium, Testimonio, Theologisch-praktische Quartalschrift, Una sancta.

[40] I. De la Potterie, *Maria, «piena di grazia» (RM 7-11)* in *Marianum* 38 (1988)

Accanto a questi articoli, vanno segnalati almeno le seguenti pubblicazioni che apportano un reale contributo all'esegesi dei testi mariani: — A. Serra, *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2, 1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988),* Milano-Roma, Cens-Marianum, 1989, pp. V-667. Nei 10 saggi raccolti in questo volume, Serra fa avanzare il discorso biblico-mariano mediante un'accurata esegesi che si avvale anche dell'antica letteratura giudaica intratestamentaria; — I. De la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza,* Genova, Marietti, 1988, pp. 281 affronta con metodo critico-filologico, ma finalizzato a cogliere il significato teologico e spirituale, vari passi dei vangeli dell'infanzia e degli scritti giovannei riguardanti la Madre di Gesù. La figura di Maria viene identificata con la Figlia di Sion, partner umano di Dio, sicché «la struttura profonda del mistero di Maria è la struttura stessa dell'alleanza»; — A. Valentini, *Il Magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi,* Bologna, Edizioni dehoniane, 1987, pp. 140: un lavoro accurato che costituisce un punto di riferimento per l'interpretazione del cantico della Vergine.

b) *Studi teologici.* In coincidenza con l'Anno mariano sono maturate pubblicazioni di fonti[41] e di studi a carattere generale o teologico-sistematico. Accanto alle voci di dizionari[42], troviamo una

pp. 113-132; J. McHugh, *Mary's Fiat as the Commencement of the New Covenant,* pp. 133-137; M. Masini, *Il saluto di Elisabetta a Maria (Lc 1, 42),* pp. 138-158; G. Ravasi, *«Beata colei che ha creduto!» (Lc 1, 45).* L'esclamazione di Elisabetta chiave di lettura dell'Enciclica, pp. 159-175; S. Muñoz Iglesias, *La fe de María y la fe de Abraham,* pp. 176-192; A. M. Serra, *Maria, «profondamente permeata dello spirito dei "poveri di Jahvé"» (RM 37).* Testimonianze biblico-giudaiche sul trinomio «fedeltà alla legge di Dio-preghiera-liberazione», pp. 193-289; A. Valentini, *Il secondo annuncio a Maria (RM 16)* pp. 290-322; X. Pikaza, *María, la «primera de los pequeños» que conocen a Dios (RM 17),* pp. 323-346; G. Zevini, *Presenza e ruolo di Maria alle nozze messianiche di Cana (Gv 2, 1-12) nella lettura di Giovanni Paolo II,* pp. 347-365; L. Díez Merino, *María junto a la Cruz (Jn 19, 25-27).* Relectura evangélica de Juan Pablo II en la «Redemptoris Mater», pp. 366-396; R. Fabris, *La presenza della Vergine nel Cenacolo (At 1, 14): l'interpretazione di Giovanni Paolo II,* pp. 397-407; J. N. Aletti, *Une lecture de Ga 4, 4-6: Marie et la plénitude du temps,* pp. 408-421; U. Vanni, *La Donna della Genesi (3, 15) e la Donna dell'Apocalisse (12, 1) nella «Redemptoris Mater»,* pp. 422-435.

[41] Cfr. G. Gharib, E. M. Toniolo, L. Gambero, G. Di Nola (a cura), *Testi mariani del primo millennio,* 4 vol., Roma, Città nuova, 1988-1991. Sussidio fondamentale per lo studio della dottrina dei Padri su Maria, che si affianca al *Corpus marianum patristicum* di S. Alvarez Campos (8 vol., 1970-1985) e all'*Enchiridion marianum biblicum patristicum* di D. Casagrande (1974).

[42] Cfr. Institutum Marianum Regensburg, *Marienlexikon,* EOS Verlag, Erabtei St. Ottilien, 1988; R. Laurentin, *Maria,* in *Grande dizionario delle religioni,* Assisi, Cittadella, 1988, pp. 1268-1274; K. Beinert, C. J. M. Halkes, J. Lell, *Maria/mariologia,* in *Enciclopedia teologica,* Brescia, Queriniana, 1989, pp. 534-549; M. Cimosa, *Maria,* in *Dizionario di pastorale giovanile,* Leumann, LDC, 1989, pp. 558-568.

fioritura di trattati marialogici, che si pongono sulla scia del concilio Vaticano II con impostazione più o meno nuova e aperta alle odierne culture[43]. Interessanti gli studi monografici segnalati sopra e le *Miscellania* in onore di alcuni marialogi[44].

c) *Ricerche antropologiche.* A parte alcuni tentativi d'interpretazione culturale o psicologica della figura di Maria[45], l'antropologia non sembra aver puntato l'obiettivo su di lei. Quando lo ha fatto, ciò è avvenuto nel contesto della femminilità e soprattutto in relazione alla *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II (vedi *infra* nella trattazione ad essa dedicata).

[43] J. Auer, *Jesus Christus - Heiland der Welt. Maria - Christi Mutter in Heilsplan Gottes,* Regensburg, Pustet, 1988, pp. 509; D. Bertetto, *Maria la serva del Signore. Trattato di mariologia,* Napoli, Edizioni dehoniane, 1988, pp. 640; U. Casale, *Benedetta fra le donne. Saggio teologico sulla mariologia e la questione femminile,* Leumann, LDC, 1989, pp. 192; J. Esquerda Bifet, *Mariologia per una Chiesa missionaria,* Roma, Urbaniana University Press, 1988, pp. 221; B. Forte, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa,* Cinisello B., Edizioni paoline, 1989, pp. 271; J. C. R. García Paredes, *María en la comunidad del Reino. Síntesis de mariología,* Madrid, Publicaciones claretianas, 1988, pp. 297; I. Gebara - M. C. Bingemer, *Maria Madre di Dio e Madre dei poveri. Un saggio a partire dalla donna e dall'America latina,* Assisi, Cittadella, 1989, pp. 225 (ed. originale portoghese 1987); B. Gherardini, *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica,* Frigento, Casa mariana editrice, 1989, pp. 491; C. I. González, *Mariologia. Maria madre e discepola,* Casale Monferrato, Piemme, 1988, pp. 343 (ed. originale: *María evangelizada y evangelizadora,* Bogotá, CELAM, 1988); A. González Dorado, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latino-americana,* Santander, Sal terrae, 1988, pp. 142; J. Ibáñez - F. Mendoza, *La Madre del redentor,* Madrid, ediciones Palabra, 1982², pp. 399; R. Laurentin, *Breve mariologia,* Brescia, Queriniana, 1988, pp. 58; X. Pikaza, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología,* Salamanca, Sígueme, 1989, pp. 411; V. Zoccali, *Maria di Nazaret la Vergine Madre. Saggio sistematico di mariologia,* Reggio Calabria, Editrice Jason, 1990, pp. 319.

[44] Oltre alle *Festschriften* in onore di Th. Koehler e di G. Besutti (in corso di pubblicazione), cfr. *Virgo fidelis. Studi in onore di D. Bertetto,* Roma, Edizioni liturgiche, 1988, pp. 660; *Kecharitomene. Mélanges René Laurentin,* Paris, Desclée, 1990, pp. 735.

[45] Ha suscitato un certo scalpore il libro dell'antropologa I. Magli, *La Madonna,* Milano, Rizzoli, 1987, pp. 177, secondo cui la Madonna è una costruzione culturale sotto l'influsso di due bisogni: il rifiuto della donna e l'identificazione con la donna fantasmatica [cfr. la critica per es. di G. Marchesi, *La Madonna "immaginata" da Ida Magli,* in *La civiltà cattolica,* 139 (1988) I, pp. 43-48]. Sotto il profilo psicologico, dopo lo studio di L. Pinkus, *Il rito di Maria, un approccio simbolico. Materiale per la comprensione della psico-dinamica del femminile nell'esperienza cristiana,* Roma, Borla, 1986, troviamo la trattazione di X. Pikaza su *María en el mito y la psicología* con risvolti antropologici (in *La Madre de Jesús,* o. c., pp. 289-309); N. Navarro Puerto, *María, la mujer. Ensayio psicológico-bíblico,* Madrid, Publicaciones claretianas, 1987, pp. 292; H. B. Gerl, *Maria come figura biblica e simbolica,* in *Humanitas* 43 (1988) 3, pp. 328-347; e il discusso B. Staehlin, *In ogni uomo Maria. Guida medico-spirituale del cammino verso Dio,* Milano, Ancora, 1988, pp. 131.

E. *Mariologia nelle scuole di teologia:* la lettera su *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (25. 3. 1988).

Questa lettera della Congregazione per l'educazione cattolica costituisce uno dei frutti più duraturi dell'Anno mariano, in quanto richiedendo l'insegnamento della marialogia nei seminari e nelle Facoltà teologiche assicura un'adeguata formazione teologica circa Maria in vista della spiritualità e della pastorale.

Stabilito il fatto che la Vergine rappresenta «un dato essenziale della fede e della vita della Chiesa» (nn. 2-22) e che «la mariologia è oggi viva e impegnata in questioni rilevanti nella dottrina e nella pastorale» (n. 23), la lettera trae una logica conseguenza:

> «Considerata l'importanza della figura della Vergine nella storia della salvezza e nella vita del popolo di Dio, e dopo le indicazioni del Vaticano II e dei sommi pontefici, sarebbe impensabile che oggi l'insegnamento della mariologia fosse trascurato: occorre pertanto dare ad esso il giusto posto nei seminari e nelle facoltà teologiche» (n. 27).

Non ci si deve accontentare però di un discorso qualsiasi su Maria; occorre una trattazione né unilaterale, né chiusa sulla persona della Vergine, ma inserita nella visione d'insieme del mistero e aperta ad approcci interdisciplinari:

> «Tale insegnamento, consistente in una "trattazione sistematica", sarà
>
> a) *organico,* inserito cioè adeguatamente nel piano di studi del curricolo teologico;
>
> b) *completo,* in modo che la persona della Vergine sia considerata nell'intera storia della salvezza, cioè nel suo rapporto con Dio; con Cristo, Verbo incarnato, salvatore e mediatore; con lo Spirito Santo, santificatore e datore di vita; con la chiesa, sacramento di salvezza; con l'uomo — le sue origini e il suo sviluppo nella vita della grazia, il suo destino di gloria —;
>
> c) *rispondente* ai vari tipi di istituzione (centri di cultura religiosa, seminari, facoltà teologiche...) e al livello degli studenti: futuri sacerdoti e docenti di mariologia, animatori della pietà mariana nelle diocesi, formatori di vita religiosa, catechisti, conferenzieri e quanti sono desiderosi di approfondire la conoscenza mariana.
>
> Un insegnamento così impartito eviterà presentazioni unilaterali della figura e della missione di Maria, a detrimento della visione d'insieme del suo mistero, e costituirà uno stimolo per ricerche approfondite — attraverso seminari e l'elaborazione di tesi di licenza e di laurea — sulle fonti della rivelazione e sui documenti del magistero. Inoltre i vari docenti, in una corretta e feconda visione interdisciplinare, potranno utilmente rilevare nello svolgimento del loro insegnamento gli eventuali riferimenti alla Vergine.
>
> È necessario quindi che ogni centro di studi teologici — secondo la propria fisionomia — preveda nella *Ratio studiorum* l'insegnamento della mariologia in modo definito e con le caratteristiche sopra enunciate; e che, di conseguenza, i docenti di mariologia abbiano una preparazione adeguata» (nn. 28-30).

La *Lettera* lascia aperto il problema dell'autonomia del trattato di marialogia, ossia se sia meglio dal punto di vista didattico e di impostazione trattare di Maria separatamente oppure distribuire nei vari corsi di teologia quanto a lei si riferisce. Prima e durante l'VIII simposio internazionale, I. Calabuig si pronuncia a favore del «corso unitario» della marialogia invece del «corso frazionato», ossia «diluito nell'insegnamento delle varie discipline». Egli adduce, in sostanza, due argomenti: uno *estrinseco*, in quanto la proposta del «corso unitario» sembra corrispondere meglio alle «caratteristiche di organicità, sistematicità, completezza che, secondo la *Lettera* (cfr. nn. 28-29), dovrà avere l'insegnamento della mariologia»; l'altro *intrinseco*, in quanto «la mariologia è per eccellenza la disciplina teologica del 'rapporto con', del 'riferimento a'». Come la persona della Vergine è essenzialmente dialogale, «analogamente la mariologia non è disciplina teologica isolata; non è albero solitario nella steppa, ma albero boschivo: cresce insieme con gli altri alberi e con essi i suoi rami»[46].

II. L'Enciclica «Redemptoris Mater» (= RM)

1. Radici e caratteri

Se l'Anno mariano, proclamato da Giovanni Paolo II una volta assopite le spinte per la celebrazione del Bimillenario della nascita di Maria, ha suscitato sorprese tra i cattolici e proteste tra gli evangelici, non così la grande enciclica mariana *Redemptoris Mater* firmata dal Papa il 25 marzo 1987.

---

[46] I. M. Calabuig, *Il futuro della mariologia. Riflessioni su un'enciclica, una lettera, una visita,* in *Marianum* 50 (1988) p. XXI; Idem, *L'insegnamento della mariologia nei documenti ecclesiali: dal decreto conciliare «Optatam totius» alla lettera circolare (25 marzo 1988) della Congregazione per l'educazione cattolica,* in Aa. Vv., *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche: collocazione, metodo,* Atti dell'VIII simposio mariologico internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1990), in corso di pubblicazione.

«Un Papa — osserva Benny Lai — la cui pietà mariana è così viva da aver voluto sullo stemma una M con a fianco il motto latino *Totus tuus*, un Papa profondamente persuaso di aver avuto salva la vita per la particolare protezione goduta il giorno dell'attentato — 13 maggio, anniversario della prima apparizione della Madonna di Fatima — non poteva non dedicare un'enciclica alla Vergine» [48].

Se aggiungiamo che nessun Papa ha dato tanto spazio a Maria nella catechesi e nelle espressioni di culto, nessuno ha compiuto tanti pellegrinaggi in quella «geografia» della grazia costituita dai santuari mariani, nessuno ha affidato tante volte alla Madre di Dio nazioni, continenti, Chiesa e mondo intero quanto Papa Wojtyla, comprendiamo che un'enciclica mariana era richiesta da un bisogno diremmo naturale di esternare a tutti in un documento di massima ufficialità un rapporto spirituale sentito e vissuto costantemente fin dall'infanzia.

In tale contesto la RM «appare come un vasto commento, quasi un'esplicitazione teologica, del programma pastorale disegnato sullo stemma pontificio: Maria ai piedi della Croce» [49].

Più ancora la RM è la spiritualità mariana di Giovanni Paolo II fatta enciclica. È un *climax* e un momento culminante dell'itinerario mariano del Papa, che muove dalla tradizione polacca incentrata sulla Madonna di Jasna Góra (storicamente centro di unità nazionale e religioso della Polonia) e matura teologicamente quando il giovane seminarista clandestino lavora nella Solvay di Cracovia e si imbatte in un libro piccolo ma famoso: il *Trattato della vera devozione a Maria* di san Luigi Maria da Montfort. Lasciamo la parola allo stesso protagonista, che divenuto Papa, così ne parla al giornalista A. Frossard:

«La lettura di quel libro ha segnato nella mia vita una svolta decisiva. Ho detto svolta, benché si tratti di un lungo cammino interiore che ha coinciso con la mia preparazione clandestina al sacerdozio. Proprio allora mi capitò tra le mani questo singolare *trattato*, uno di quei libri che non basta 'aver letto'. Ricordo d'averlo portato con me per molto tempo, anche nella fabbrica di soda, tanto che la sua bella copertina era macchiata di calce. Rileggevo continuamente e l'uno dopo l'altro certi passi. Mi sono ben presto accorto che al di là della forma barocca del libro, si trattava di qualcosa di fondamentale. Ne è conseguito che alla devozione della mia infanzia e anche della mia adolescenza verso la madre di Cristo si è sostituito un nuovo atteggiamento, una devozione venuta dal più profondo della mia fede, come dal cuore stesso della realtà trinitaria e cristologica» [50].

[48] B. Lai, *Una devozione senza trionfalismi*, in *Il giornale* 26-3-1987.

[49] *Maria «pellegrina nella fede» secondo la nuova enciclica*, in *La Civiltà cattolica* q. 3283 (4 aprile 1987), p. 5.

Questo «nuovo atteggiamento» oltrepassa lo stadio devozionale per divenire autentica «spiritualità mariana» — come si esprime la RM. Si tratta di una realtà profonda e personale, che il Papa esprime con vari termini: «dimensione mariana della vita dei discepoli di Cristo», «affidamento» o «intimo rapporto di un figlio con la madre», quale «risposta all'amore di una persona e, in particolare, all'amore della madre». Anzi l'accoglienza giovannea di Maria «fra le cose proprie» designa una «comunione di vita» che si può esprimere spazialmente come una reciproca abitazione ed una interpersonale ospitalità:

«Affidandosi filialmente a Maria, il cristiano, come l'apostolo Giovanni, accoglie 'fra le sue cose proprie' la Madre di Cristo e la introduce in tutto lo spazio della propria vita interiore, cioè nel suo 'io' umano e cristiano: *La prese con sé*. Così egli cerca di entrare nel raggio d'azione di quella 'materna carità', con la quale la Madre del Redentore 'si prende cura dei fratelli del Figlio suo', 'alla cui rigenerazione e formazione ella coopera'...» (RM 45).

La dimensione mariana della spiritualità del Papa diventa criterio ermeneutico per determinare il carattere fondamentale dell'enciclica. Per la RM non si attaglia il significato usuale nella Chiesa da Benedetto XIV in poi, quale «lettera circolare a carattere dottrinale». La nuova enciclica è strettamente legata all'itinerario intimo del Papa almeno in quanto trasmette un'esperienza spirituale mariana molto intensa, attinta da uno dei «tanti testimoni e maestri di tale spiritualità... san Luigi Maria Grignion de Montfort» (RM 48) [51]. Questa dimensione spiega non solo il linguaggio tipico dei mistici adottato dall'enciclica, che al processo sillogistico preferisce la meditazione-contemplazione, che ritorna sui medesimi concetti per assaporarli ed assimilarli vitalmente. Da un Pontefice, che confida alla Curia romana che dopo l'attentato il suo «colloquio con Maria è stato, vorrei dire, ininterrotto» (28-6-1982), si può aspettare una testimonianza di questo continuo dialogo mariano nel commento all'antifona *Alma Redemptoris Mater* con cui termina l'enciclica, soprattutto quando invoca per la nostra epoca: «Soccorri, sì soccorri il tuo popolo che cade!» (RM 52).

[50] *A. Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*, Milano, Rusconi, 1983, pp. 157-158.

[51] A. Bossard, *L'encyclique «Redemptoris Mater» et saint Louis-Marie de Montfort*, in *Marianum* 51 (1989) pp. 261-268.

La RM non è dunque un fiore fuori stagione. Al contrario essa risponde ad una profonda esigenza personale del Papa, quale testimonianza e servizio nei riguardi della Chiesa, dopo un adeguato periodo di incubazione:

> «L'ho pensata da tempo. L'ho coltivata a lungo nel cuore. Ora ringrazio il Signore per avermi concesso di offrire questo servizio ai figli e alle figlie della Chiesa, corrispondendo ad aspettative di cui mi erano giunti vari segnali. Questa enciclica consiste sostanzialmente in una 'meditazione' sulla rivelazione del mistero di salvezza, che a Maria è stato comunicato all'alba della Redenzione ed al quale è stata chiamata a partecipare ed a collaborare in modo del tutto eccezionale e straordinario»[52].

Questo carattere spirituale-contemplativo non deve essere frainteso al punto di omologare l'enciclica ad un pio discorso su Maria sul filo di una pista personale. Rileva *La Civiltà cattolica:*

> «A scanso di equivoci o d'interpretazioni affrettate, non si tratta di una semplice esortazione alla devozione e alla pietà mariana da parte del popolo cristiano. La *Redemptoris Mater*, certo lunga e con una riflessione logica tipica di Giovanni Paolo II che ritorna più volte sugli stessi enunciati per approfondirli, è invece una trattazione biblica e teologica della dottrina mariologica, presente nel Nuovo Testamento, sviluppata dai Padri della Chiesa dell'Oriente e dell'Occidente, e messa in nuova luce dal Vaticano II, soprattutto nel capitolo VIII della *Lumen gentium*»[53].

2. La RM nel contesto marialogico contemporaneo

Appurate le radici dell'enciclica, bisogna chiedersi come essa si pone nei confronti del movimento marialogico contemporaneo. A questo proposito, la prima lettura della RM produce una certa delusione: l'enciclica non affronta il discorso su Maria riprendendo e sviluppando le prospettive della *Marialis cultus* (per esempio, quella liturgica e antropologica). Manca il proposito di spostare in avanti le frontiere marialogiche dedicando un'impegnata attenzione *ex professo* alla pietà mariana popolare, alla *via pulchritudinis* indicata da Paolo VI nel Congresso mariologico internazionale del 1975, alle marialogie inculturate...

Pare che Giovanni Paolo II abbia scartato in partenza una simile via, forse perché ritenuta meno adatta a promuovere un ritorno vitale a Maria tra il popolo cristiano. Nella sua preoccupazione di portare alle masse l'insegnamento conciliare, ancora troppo sconosciuto, il Papa ha optato per il diretto collegamento al capitolo VIII della *Lumen gentium* del concilio Vaticano II. La RM cita più di ogni altra fonte il Concilio (oltre 100 volte), mentre si riferisce 40 volte alla «storia», 20 volte alla «peregrinazione», 10 volte alla «presenza» di Maria.

Dal Vaticano II la RM mutua la struttura fondamentale: *Maria nel mistero di Cristo* (nn. 7-24), *La Madre di Dio al centro della Chiesa in cammino* (nn. 25-38) e, a guisa di completamento, *Mediazione materna* (nn. 38-50). Così pure il Concilio determina gli orientamenti *cristologico, ecclesiologico* ed *ecumenico* della RM. Soprattutto esso ispira la tematica centrale, il vero *leit-motiv* e filo conduttore dell'enciclica: la «peregrinatio fidei» di Maria.

Tuttavia una lettura più attenta della RM conduce alla conclusione che, pur non affrontando *ex professo* i più recenti temi e sviluppi marialogici, l'enciclica è tutt'altro che insensibile al cammino ecclesiale contemporaneo in rapporto a Maria. Nel documento pontificio sono convogliate le correnti marialogiche post-conciliari nella triplice divaricazione osservata nel corso del presente studio: il *rinnovamento* ispira la costante preoccupazione della RM a inserire Maria nel quadro storico-salvifico ossia nel mistero di Cristo e della Chiesa, nonché a continuare il dialogo ecumenico con tutte le confessioni cristiane; il *ricupero* dei temi tradizionali conduce la RM a sottolineare il riferimento di Maria allo Spirito Santo (nominato oltre 40 volte), l'importanza della «spiritualità mariana» e *per transennam* anche della pietà popolare mariana (n. 44); il *confronto culturale* traspare nella dimensione *antropologica* presente nell'enciclica (nn. 4, 11, 21), nel paragrafo dedicato alla *donna* e alla sua condizione (n. 46) e nella ricezione di qualche apporto della teologia della *liberazione* (n. 37).

Queste tracce sono indicative della sensibilità della RM agli stimoli offerti dal movimento marialogico contemporaneo, che attraverso vari sentieri cerca di pervenire alla scoperta di una Maria di

---

[52] Giovanni Paolo II, Udienza generale del 26-3-1987. Circa l'iter dell'enciclica R. Laurentin informa:
«Il pontefice ha scritto l'enciclica di proprio pugno e in polacco. Ha trasmesso la traduzione italiana (documento di lavoro) ad alcuni rappresentanti dei dicasteri romani (*Fede, Unità, Evangelizzazione*, ecc.) e delle Università (Marianum, Gregoriana, ecc.) utilizzandone però con parsimonia i suggerimenti e mantendo in modo rigoroso la linea e la coerenza del documento» (R. Laurentin, *Un anno di grazia con Maria*, o.c., p. 176).

[53] *Maria «pellegrina nella fede»...*, a.c., p. 7.

Nazareth più autenticamente biblica e più chiaramente significativa per il nostro tempo.[54]

3. Chiavi di lettura

La lettura dell'enciclica RM è indispensabile; ma è pure utile una riflessione sui nuclei soggiacenti che ne illuminano il dettato. La RM potrebbe essere paragonata ad una cassaforte, che contiene molti preziosi: è lì dinanzi a noi, pronta ad offrirli, ma a condizione che impariamo la formula di apertura[55].

A. *La spiritualità*

Un numero lo conosciamo già: è la spiritualità. Ci occorre un atteggiamento contemplativo al riparo dalla fretta, una sintonia con lo Spirito per porsi sulla lunghezza d'onda di Maria e comprenderne la funzione nella storia della salvezza.

Solo a patto di evitare, con la precipitazione, l'inveterato razionalismo che critica e prende le distanze invece di lasciarsi coinvolgere e trasformare, l'enciclica comincerà a dischiudere i suoi tesori. Meglio ancora, preparerà a quell'incontro con la Madre di Dio — di cui parla la RM 28 — per ricevere un consolidamento sulla fede da parte di colei che ha creduto.

---

[54] Qualcuno si rammarica che nell'enciclica «non ci sono particolari applicazioni attualizzanti». Ma essa è ricca di spunti da sviluppare, per il tipo di fede di Maria: «Di certo, non abbiamo superato lo spiritualismo. Però insorgono correzioni di rotta che possono anche essere neo-integriste, a tendenza egemonica. Come si pongono queste scelte, rispetto al modello mariano di una fede tanto spoglia da diventare kenosi?» (E. Franchini, *Un richiamo alla spiritualità*, in *Settimana* 5-4-1987, p. 1).

[55] Varie opere collettive aiutano la comprensione della RM: Aa. Vv., *«Redemptoris Mater». Un'enciclica per plasmare la Chiesa della sua dimensione mariana*, in *Presenza pastorale* 57 (1987), nn. 5-6, pp. 365-608; Aa. Vv., *Una luce sul cammino dell'uomo. Per una lettura della «Redemptoris Mater»*, Città del Vaticano 1987; J. Ratzinger-H. U. von Balthasar, *Maria il Sì di Dio all'uomo. Introduzione e commento all'enciclica «Redemptoris Mater»*, Brescia 1987; Aa. Vv., *Annus marialis. Commentaria in litteras encyclicas «Redemptoris Mater»*, in *Seminarium* 27 (1987) pp. 406-604; Societad Mariológica Española, *La enciclica «Redemptoris Mater»: La Madre del Redentor en la vida de la Iglesia*, Salamanca, 1989 (*Estudios marianos* vol. 54); Aa. Vv., *Commentaria in litteras encyclicas «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 50 (1988) pp. 113-435; 51 (1989) pp. 19-466; Aa. Vv., *Redemptoris Mater.* Atti del convegno di studio col patrocinio del Comitato Centrale per l'Anno Mariano (Roma, 23-25 maggio 1988), Roma, Pontificia Accademia Mariana Internazionale, 1988.

Scopo immediato dell'enciclica è, infatti, promuovere durante l'Anno mariano un'assimilazione del capitolo mariano del Vaticano II a un triplice livello = di *dottrina della fede*, di *devozione* e di *spiritualità* (RM 48). È necessaria la fede o verità su Maria, come pure l'espressione cultuale (liturgica e popolare) del rapporto con lei, ma in vista di una «autentica spiritualità mariana» senza la quale Maria resta all'esterno dell'io umano e cristiano. Tale spiritualità, rettamente intesa non quale via parallela e sostitutiva, ma modalità o dimensione della vita in Cristo e nello Spirito, resta un punto di arrivo, un traguardo di maturità, che il Papa propone a tutti i cristiani. Per chi sosta sulla soglia della spiritualità mariana, la testimonianza del *Totus tuus* rimane sterile ed inefficace, l'Anno mariano viene privato del suo frutto più importante e più atteso. Viceversa, la consapevolezza vitale che l'accoglienza di Maria è una necessaria dimensione della vita dei discepoli di Cristo realizza uno dei punti nuovi ed emergenti dell'enciclica: dare consistenza ad una autentica spiritualità mariana, intesa come coincidenza organica, permanente e unificante tra lo spirito umano e lo spirito della Vergine di Nazareth.[56]

B. *La storia*

Una seconda cifra della formula che ci introduce nell'enciclica è costituita dal termine *storia.*[57]Giovanni Paolo II mostra di essere pienamente in linea con il Concilio, che risolve la famosa «questione mariana» promovendo il culto verso Maria all'interno della storia della salvezza, quando imposta tutta l'enciclica in senso cristologico ed ecclesiale, cioè presenta la Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa.

È lungi dall'enciclica ogni concezione autonomistica di Maria, ogni impostazione mariocentrica che si fissa sulla persona della Vergine dimenticando lo sfondo e il contesto della storia della salvezza, dove essa assume la giusta proporzione e la retta finalità. «La Madre del Redentore — inizia l'enciclica — ha un preciso posto nel piano della salvezza...» (RM 1). E il Papa ha estrema cura di non isolarla, né

---

[56] Aa. Vv., *La spiritualità mariana della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, Roma, Edizioni Teresianum, 1988; S. De Fiores, *La «Redemptoris Mater» e la spiritualità mariana*, in Aa. Vv., *Redemptoris Mater*, Atti del convegno di studio..., pp. 55-70; L. Gambero, *La spiritualità mariana nella vita del cristiano alla luce della «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1989) pp. 239-260.

[57] A. Molina Prieto, *Una clave para la teología de la historia en la «Redemptoris Mater»*, in *Estudios marianos* 54 (1989) pp. 239-260.

di maggiorarne l'importanza, poiché la raccorda costantemente con il *tutto* della fede e con il *centro* della fede, con l'insieme dei dati che entrano nel piano di Dio e con il loro punto di consistenza che è Cristo Redentore.

L'enciclica parte dal testo paolino di Gal 4,4, le cui parole

> «celebrano congiuntamente l'amore del Padre, la missione del Figlio, il dono dello Spirito, la donna da cui nacque il Redentore, la nostra filiazione divina, nel mistero della 'pienezza del tempo'»(RM 1).

Essa prosegue sottolineando i legami intimi ed eccezionali della Madre con il Figlio, al punto che «solo nel mistero di Cristo si chiarisce pienamente il suo mistero» (RM 4). Termina con la Chiesa, che invoca Maria maternamente proiettata — al di là di ogni splendido isolamento — verso i suoi figli in cammino:

> «la vede profondamente radicata nella storia dell'umanità, nell'eterna vocazione dell'uomo, secondo il disegno provvidenziale che Dio ha per lui eternamente predisposto; la vede maternamente presente e partecipe nei molteplici e complessi problemi che accompagnano *oggi* la vita dei singoli, delle famiglie e delle nazioni; la vede soccorritrice del popolo cristiano nell'incessante lotta tra il bene e il male, perché 'non cada' o, caduto, 'risorga'» (RM 52).

Come giustamente ha osservato il card. Ratzinger,

> «l'enciclica è contrassegnata da una forte consapevolezza storica, che va alla ricerca del nesso interiore tra passato, presente e futuro, al fine di cogliere meglio le specifiche sfide dell'attuale momento storico e di trovare la risposta ad esse più adeguata»[58].

Lo sguardo di Papa Wojtyla spazia su tutto l'arco dell'orizzonte biblico «dai suoi esordi alle simboliche visioni dell'Apocalisse, cariche di mistero, sul mondo che verrà» (Udienza generale 26-3-1987) e ne coglie due caratteristiche significative: la *drammaticità* e il *dinamismo*.

La storia del mondo offre tutt'altro che una visione idillica e rassicurante. Alla luce della Genesi e dell'Apocalisse la storia è un *dramma con tre personaggi* in lotta tra loro: da una parte la Donna e il bambino, dall'altra il serpente o drago. Il Papa nota che:

> «la vittoria del Figlio della donna non avverrà senza una dura lotta, che deve attraversare tutta la storia umana. [...] Maria, Madre del Verbo incarnato, viene collocata *al centro di quella inimicizia*, di quella lotta che accompagna la storia dell'umanità sulla terra e la storia stessa della salvezza» (RM 11).

[58] J. Ratzinger, *Un'interpretazione dei segni dei tempi per il cammino della Chiesa e dell'umanità*, in *L'Osservatore romano* 26-3-1987.

Questo «segno della donna» manifesta l'intenzione di Dio che non si rassegna ad un equilibrio storico o all'alterne vicende tra il bene e il male, la vita e la morte, la salvezza e la perdizione. Con l'entrata di Maria nel mistero di Cristo come 'benedetta fra le donne' è deciso che la benedizione trionferà sulla maledizione:

> «Maria rimane così davanti a Dio, ed anche davanti a tutta l'umanità, come il segno immutabile ed inviolabile dell'elezione da parte di Dio, di cui parla la Lettera paolina: 'In Cristo ci ha scelti prima della creazione del mondo, ... predestinandoci a essere suoi figli adottivi' (Ef 1,4.5). Questa elezione è più potente di ogni esperienza del male e del peccato, di tutta quella 'inimicizia', da cui è segnata la storia dell'uomo. In questa storia Maria rimane un segno di sicura speranza» (RM 11).

Questa drammaticità non si attenua nella nostra epoca di vigilia dell'appuntamento storico del Duemila, né esonera dal prendere decisione attiva e responsabile poiché la svolta salvifica si propone costantemente agli uomini in ogni tempo:

> «L'umanità ha fatto mirabili scoperte e ha raggiunto risultati portentosi nel campo della scienza e della tecnica, ha compiuto grandi opere sulla via del progresso e della civiltà, e nei tempi recenti si direbbe che è riuscita ad accelerare il corso della storia; ma la svolta fondamentale, la svolta che si può dire 'originale', accompagna sempre il cammino dell'uomo e, attraverso le diverse vicende storiche, accompagna tutti e ciascuno. È la svolta tra il 'cadere' e il 'risorgere', tra la morte e la vita. Essa è anche *una incessante sfida* alle coscienze umane, una sfida a tutta la coscienza storica dell'uomo: la sfida a seguire la via del 'non cadere' nei modi sempre antichi e sempre nuovi, e del 'risorgere', se è caduto» (RM 52).

La seconda caratteristica della storia, che apre ampio spazio a Maria, è il *dinamismo*.

La missione della Chiesa «si compie — precisa l'enciclica — in un grande processo storico e, per così dire, in un cammino» (RM 6). Tutt'altro che fermarsi ad una visione positivistica, che si limita a registrare il cammino della Chiesa a livello esteriore e fenomenico, la teologia della storia induce il Papa ad inoltrarsi verso uno strato più segreto e decisivo:

> «Il cammino riveste un *carattere* anche *esterno,* visibile nel tempo e nello spazio, in cui esso storicamente si svolge. [...] Tuttavia, il *carat-*

tere essenziale del suo pellegrinaggio è *interiore:* si tratta di un *pellegrinaggio mediante la fede,* «per virtù del Signore risuscitato», di un pellegrinaggio nello Spirito Santo, dato alla Chiesa come invisibile Consolatore (*parákletos*) (cf. Gv 14,26; 15,26; 16,7)» (RM 25).

Qui si tocca il nucleo centrale della storia, che è costituito dalla libertà dell'uomo nella sua opzione per Cristo sotto l'influsso dello Spirito. Più di ogni altra realizzazione conta la «storia delle anime» (RM 25).

> «Proprio *in questo cammino-pellegrinaggio ecclesiale* attraverso lo spazio e il tempo, e ancor più attraverso la storia delle anime, *Maria è presente,* come colei che è 'beata perché ha creduto', come colei che avanza nella peregrinazione della fede, partecipando come nessun'altra creatura al mistero di Cristo» (RM 25).

La parola «presenza» qui riferita si trasforma in un'ulteriore cifra per la formula di apertura della RM.

C. *La presenza*

Mentre nel concetto scolastico la presenza è legata all'occasione («id in cuius praesentia aliquid fit») ed evoca il semplice fatto di essere in un luogo, per la filosofia personalistica di G. Marcel bisogna superare questo modo di pensare. Non basta stare vicini materialmente per essere davvero presenti. È necessaria una relazione interna, un influsso positivo scambievole, non circoscritto ad un luogo ed extratemporale. Presenza è la coscienza che qualcuno sta con me in una reale intimità[59].

Il tema della presenza di Maria, che costituisce un oggetto di riflessione preferenziale da parte di Giovanni Paolo II, può rivendicare origini patristiche. In sant'Ambrogio († 397) troviamo già l'espressione «praesentia Mariae», mentre il massimo testimone di essa resta s. Germano di Costantinopoli († 733): «Tu dimori spiritualmente con noi. La potente protezione di cui ci copri è un segno della tua presenza tra noi»[60]. Quanto si afferma nell'enciclica circa la presenza di Maria nel mondo e nella storia delle anime trova antecedenti nella tradizione ecclesiale, che con s. Bernardo proclama: «Tutto il mondo risplende per la presenza di Maria»[61]. La spiegazione teologica che interpreta più adeguatamente tale presenza è quella pneumatologica, che applica a Maria la dottrina biblica dei corpi risuscitati:

> «Al seguito di Cristo, l'assunzione inaugura per Maria una vita nuova, una presenza spirituale non più legata ai condizionamenti del tempo e dello spazio, un influsso dinamico capace di raggiungere 'hic et nunc' i suoi figli»[62].

Alla luce di questo concetto di presenza è agevole comprendere in tutta la loro intensità le asserzioni dell'enciclica circa la presenza di Maria nel mistero di Cristo e nel cammino della Chiesa.

Il Papa asserisce in riferimento all'Anno mariano:

> Ora, seguendo la linea del concilio Vaticano II, desidero far risaltare la *speciale presenza* della Madre di Dio nel mistero di Cristo e della sua Chiesa» (RM 48).

Certamente non si può interpretare questa «presenza» come uno stare vicino, senza influsso. Sia nella vita di Cristo, per esempio a Cana, «Maria è presente» e aggiunge la RM «in modo significativo *contribuisce*» all'inizio dei segni (RM 21), sia nella vita della Chiesa la presenza di Maria è specificata da aggettivi che esprimono «comunione di vita» e influsso efficace: il Papa intende riflettere sulla «presenza *attiva* ed *esemplare* [di Maria] nella vita della Chiesa» (RM 1).

In base al principio dell'esemplarità del mistero della pentecoste, che si prolunga in tutti i tempi, consegue che essendo «presente Maria... in mezzo agli apostoli nel cenacolo» (n. 26), ella continuerà ad essere presente nella Chiesa di ogni epoca. E poiché il cammino della Chiesa ha un carattere anche esteriore, che si svolge nel *tempo* e nello *spazio*, la presenza di Maria «trova molteplici mezzi di espressioni al giorno d'oggi come in tutta la storia della Chiesa» e «possiede anche un multiforme raggio d'azione» (n. 28).

Lo sguardo del Papa si allarga smisuratamente per abbracciare gli innumerevoli segni della presenza di Maria nella storia della Chiesa, considerata nei suoi singoli componenti (i fedeli) e nelle sue strutture o istituzioni (famiglia, diocesi, parrocchia, istituti religiosi, santuari).

---

[59] Cfr. R. Troisfontaines, *La notion de présence chez Gabriel Marcel,* in *Existentialisme chrétien,* Paris 1947, pp. 203-267.

[60] S. Germano di Costantinopoli, *Sermo I in Dormitione Deiparae,* PG 98, 344.

[61] S. Bernardo, *Sermo I in Assumptione B.M.V.,* PL 183, 415.

[62] A. Pizzarelli, *Presenza,* in *Nuovo dizionario di mariologia,* Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1986², p. 1167. Cfr. anche S. De Fiores, *Presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il terzo millennio cristiano,* in *Una luce sul cammino dell'uomo...,* pp. 68-73; A. Ambrosanio, *La presenza di Maria nella Chiesa, ivi,* pp. 89-94; S. De Fiores, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»,* in *Marianum* 51 (1989) pp. 110-144.

Con particolare compiacenza e sull'onda di dolcissimi personali ricordi, il Papa rileva «la forza attrattiva e irradiante dei grandi santuari» e introduce ipoteticamente nel linguaggio teologico la «*geografia* della fede e della pietà mariana, che comprende tutti questi luoghi di particolare pellegrinaggio del popolo di Dio, il quale cerca l'incontro con la Madre di Dio per trovare, nel raggio della materna presenza di 'colei che ha creduto', il consolidamento della propria fede» (n. 28). I santuari, ormai entrati nella nuova legislazione ecclesiale (CIC can. 1230-1234), assurgono nell'enciclica a luoghi di incontro personale e comunitario con Cristo mediante la particolare presenza della Theotokos, cui nella stragrande maggioranza sono dedicati.

La presenza di Maria quindi si manifesta nell'ordine *spaziale* (o geografico) e *temporale* (o storico), ma rimane un fatto *interpersonale*, un incontro di fede e d'amore, che risponde alla sua riconosciuta maternità ed esemplarità.

Se Maria «coopera con amore di madre alla rigenerazione e formazione» dei fedeli (LG 63), si deve concludere che ella

> «è presente nella Chiesa come madre di Cristo, ed insieme come quella madre che Cristo, nel mistero della redenzione, ha dato all'uomo nella persona di Giovanni apostolo. Perciò, Maria abbraccia, con la sua nuova maternità nello Spirito, tutti e ciascuno *nella* Chiesa, abbraccia anche tutti e ciascuno *mediante* la Chiesa» (RM 47).

Tale presenza attiva e materna determina una *reciproca ed irrepetibile relazione* della madre col figlio e del figlio con la madre, un *intimo rapporto* che trova concretezza nell'«affidamento filiale nei riguardi della Madre di Dio» (RM 45).

Un ultimo tipo di presenza è quello che si riferisce all'itinerario di fede di Maria partecipato alla Chiesa. Ma anche qui ci troviamo di fronte ad un nuovo numero indispensabile della formula. Dobbiamo afferrarne la portata.

Come la fede di Maria diventi un modo di «presenza» nel popolo di Dio, il Papa lo dimostra in modo originale, anche se alquanto complesso.

Per capire l'importanza del tema occorre riferirsi alla storia della marialogia contemporanea. Quando negli anni '30 il Willam scrisse la sua celebre *Vita di Maria* suscitò scandalo la sua affermazione che la Madre di Gesù aveva bisogno di «credere» come noi alla divinità del Figlio, dato che dal Vangelo non appare che la sapesse per scienza infusa o per chiara costatazione. Il tema della fede di Maria, che ha conosciuto pagine immortali in Romano Guardini, è assunto e ufficializzato dal concilio Vaticano II con le «parole tanto dense ed evocatrici» (RM 2) da impressionare il futuro autore della RM: Maria «avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio fino alla Croce» (LG 58).

L'enciclica non solo assume e sviluppa come nessun altro documento magisteriale il tema della «peregrinatio fidei» di Maria, ma — novità assoluta in campo marialogico — lo trasforma nel classico principio fondamentale del discorso sulla Vergine. In realtà mentre la ricerca dei marialogi ha collocato il principio primo o nucleo organizzatore della marialogia in linea *cristologica, ecclesiologica* e *antropologica*, nessuno ha pensato alla «fede» come alla struttura profonda della personalità di Maria.

D. *L'itinerario della fede*

Il Papa è convinto che

> «nell'espressione 'Beata colei che ha creduto' possiamo trovare *quasi una chiave* che ci schiude l'intima realtà di Maria» (RM 19).

Ed aggiunge:

> «Queste parole si possono affiancare all'appellativo 'piena di grazia' del saluto dell'angelo. In entrambi i testi si rivela un essenziale contenuto mariologico, cioè la verità su Maria, che è diventata realmente presente nel mistero di Cristo proprio perché 'ha creduto'» (RM 12).

Pertanto l'enciclica approfondisce la fede di Maria sia in direzione diacronica o evolutiva, sia nel suo significato spirituale.[63] Maria compì un duro cammino di fede, che ha conosciuto una «particolare fatica del cuore» o «notte della fede»[64] (RM 17) e perfino «la più profonda kenosi della fede nella storia dell'umanità» (RM 18), quando partecipò alla «tragica esperienza del Golgota» (RM 26). La sua fede fu come quella di Abramo «sperando contro ogni speranza» (RM 14), sicché ai piedi della croce essa divenne eroica (RM 18).

---

[63] J. Castellano Cervera, *Itinerario di fede in una particolare fatica del cuore*, in *Una luce sul cammino dell'uomo...*, Città del Vaticano 1987, pp. 52-59; L. Gambero, *Itinerario di fede della Madre del Signore (RM nn. 12-19)*, in *Seminarium* 27 (1987) pp. 498-513; C. Pozo, *La peregrinación de fe de María y de la Iglesia en la «Redemptoris Mater»*, in *Redemptoris Mater. Atti..., pp. 177-190;* J. Galot, *L'itinéraire de foi de Marie selon l'encyclique «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1989) pp. 33-55.

[64] S. Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo* l. 2, cap. 3, nn. 4-6, in *Opere*, Roma, Postulazione generale dei carmelitani scalzi, 1963, pp. 72-73.

La fede di Maria fu un costante «contatto con l'ineffabile mistero di Dio» (RM 17), ma soprattutto un «abbandono» a Dio senza riserve e una consacrazione totale di sé a lui (RM 13).

Attualmente — ammette la RM — «la peregrinazione della fede non appartiene più alla genitrice del Figlio di Dio» (RM 6) che ha ormai superato la soglia della visione a faccia a faccia. Come dunque può parteciparla alla Chiesa?

Il Papa risponde ricordando la definizione dell'io profondo della Vergine di Nazareth:

> «Nella Chiesa di allora e di sempre Maria è stata ed è soprattutto colei che è 'beata perché ha creduto': *ha creduto per prima*» (n. 26).

Questa precedenza di Maria sulla fede di tutta la Chiesa, è di ordine *temporale, qualitativo* e *tipologico.* Il cammino di fede di Maria precede quello della Chiesa, lo incontra nel cenacolo e continua come corrente sotterranea e viva lungo il tempo:

> «Proprio questa fede di Maria... *'precede' la testimonianza* apostolica della Chiesa, e permane nel cuore della Chiesa, nascosta come uno speciale retaggio della rivelazione di Dio» (n. 27).

I nessi fra la fede di Maria e quella della Chiesa sono intrinseci, tanto da dover ricorrere ai concetti di *partecipazione* e di *identificazione.* Tutti i fedeli testimoni di Cristo *«in un certo senso, partecipano alla fede di Maria»* (n. 27), anzi — prosegue il Papa — «in qualche modo la fede di Maria... diventa incessantemente la fede del popolo di Dio in cammino» (n. 28).

La cautela con cui è presentata la partecipazione dei cristiani alla fede di Maria («in certo senso ... in qualche modo») vuole evitare l'idea di una identità o di una trasmissione meccanica. Si suppone invece il carattere misterioso di questa realtà, che fa sì che la Vergine continui ancora il suo pellegrinaggio di fede all'interno del cammino storico della Chiesa. Perciò cade a proposito la nota mistagogica dell'enciclica:

> «È una fede che si trasmette ad un tempo mediante la conoscenza e il cuore; si acquista o riacquista continuamente mediante la preghiera» (n. 28).

Su questa linea si è posto anche uno dei testimoni e maestri della spiritualità mariana, s. Luigi Maria da Montfort, menzionato espressamente dall'enciclica (n. 48), quando ha indicato tra gli effetti meravigliosi della perfetta devozione mariana la partecipazione alla fede di Maria:

> «La Vergine santa ti farà partecipe della sua fede: una fede che vinse, quaggiù, quella dei patriarchi, dei profeti, degli apostoli e dei santi»[65].

Se con il termine «presenza» il Papa getta un ponte verso l'Oriente cristiano, per il quale «la Vergine è una presenza permanente in tutta l'estensione del mistero salvifico» (RM 31), con Maria «la credente» egli porge la mano ai fratelli della riforma, che amano vedere in Maria la discepola di Cristo.

E. *Il segno della donna*

La causa della «crisi mariana» scoppiata nella Chiesa postconciliare verso gli anni '70 è ricondotta dalla *Marialis cultus* al

> «divario tra certi contenuti [del culto mariano] e le odierne concezioni antropologiche e la realtà psicosociologica profondamente mutata in cui gli uomini del nostro tempo vivono ed operano» (MC 34).

Si tratta di colmare lo *hiatus* tra cultura e vangelo superando l'impressione di Marina Warner che il «codice morale» presentato dalla Madonna si sia svuotato e che quindi Maria come le antiche dee (Iside, Ishtar) arretri nella leggenda e nel mito. Il problema è di estrema gravità, poiché se Maria non è ritenuta significativa per gli uomini e le donne del nostro tempo, la sua figura viene scartata come un modello banale e vuoto.

La RM ricupera Maria come modello significativo e interpellante, quando la presenta *itinerante nella fede* come essenza segreta della Chiesa, che tanto più è Chiesa quanto più si identifica e partecipa alla fede di Maria. Estremamente attuale è la presentazione della Vergine del Magnificat, che non solo «proclama con forza la non offuscata verità su Dio: il Dio santo e onnipotente...», ma anche spinge la Chiesa a

> «salvaguardare accuratamente l'importanza che 'i poveri' e 'l'opzione in favore dei poveri' hanno nella parola del Dio vivo. Si tratta di temi e problemi organicamente connessi col *senso cristiano della libertà e della liberazione.* 'Totalmente dipendente da Dio e tutta orientata verso di lui per lo slancio della sua fede, Maria, accanto a suo Figlio, *è l'icona più perfetta della libertà e della liberazione* dell'umanità e del cosmo. È a lei che la Chiesa, di cui ella è madre e modello, deve guardare per comprendere il senso della propria missione nella sua pienezza'» (RM 37).

---

[65] S. Luigi M. da Montfort, *Trattato della vera devozione a Maria,* Roma, Edizioni monfortane, 1981[36], n. 214, p. 165.

E chi potrebbe misconoscere l'importanza della figura di Maria nel cammino della Chiesa, oggi più che mai «marcata dal segno dell'ecumenismo» (RM 29)? Oggi i teologi protestanti riaprono il *dossier* su Maria, ricercano le cause dell'occultamento del tema mariano nella loro teologia, individuano un terreno di pluralismo dove è possibile evitare lo scontro fra le confessioni. Anche se i protestanti sembrano trovarsi nella situazione di Giuseppe, che temeva di accogliere Maria nella sua casa, alcuni di essi imitano Giovanni riconoscendo, con Ulrich Wickert, che l'esistenza cristiana è fondamentalmente una «marianische Grundexistenz».[66]

Pur convinto che la Chiesa deve tornare «a respirare pienamente con i suoi 'due polmoni': l'Oriente e l'Occidente» (RM 34), il Papa sembra voler ricostituire l'unità cristiana a cominciare dalle antiche Chiese orientali «profondamente unite dall'amore e dalla lode per la Theotokos» (RM 31). Dopo un paragrafo dedicato alle Chiese e comunità ecclesiali di Occidente, in cui audacemente (perché fondato biblicamente) il Papa invita a «guardare a lei tutti insieme come alla *nostra madre comune*» (RM 30), egli dedica 3 numeri alle vicende complesse delle Chiese orientali, contrassegnate sempre da una «storia di fedeltà al Signore» e da una «illimitata fiducia» nella Madre di Dio (RM 31). Nel contesto della teologia delle Icone sulla scia del concilio Niceno II (787), il Papa propone «*l'Icona della Vergine del Cenacolo*» come «segno di speranza per tutti quelli che, nel dialogo fraterno, vogliono approfondire la loro obbedienza della fede» (RM 33).

Infine — last but not least — la RM non tralascia di presentare il significato di Maria, anzi della «dimensione mariana della vita cristiana ... in rapporto alla *donna* e alla sua condizione» (RM 46).

[66] Circa l'aspetto ecumenico, cfr. A. Amato, *L'enciclica mariana «Redemptoris Mater» di Giovanni Paolo II*, in *Salesianum* 49 (1987) pp. 813-833; P. Duprey, *L'importanza ecumenica della «Redemptoris Mater»*, in *Una luce sul cammino dell'uomo...*, pp. 74-80; J. Willebrands, *L'enciclica «Redemptoris Mater» nel cammino verso l'unità di tutti i cristiani* (RM nn. 29-30), in *Seminarium* 27 (1987) pp. 534-540; K. Koch, D. Papandreou, V. Wilckens, G. Voss, *Redemptoris Mater. Zur Enzyklika von Papst Johannes Paul II. über die selige Jungfrau Maria in Leben der pilgernden Kirche*, in *Una Sancta* 42 (1987) pp. 223-38; H. Gorski, *Die Enzyklika ans luterischer Sicht*, in *Lebendiges Zeugnis* 43 (1988) pp. 16-30; J.-M. Hennaux, *Les aspects oecuméniques de l'Encyclique «Redemptoris Mater»*, In *Nouvelle revue théologique* 111 (1989) pp. 24-45, 161-175; E. Llamas, *dimensión y valores ecuménicos de la Encíclica «Redemptoris Mater»*, in *Estudios marianos* 54 (1989) pp. 225-241; G. Cereti, *Il problema dell'unità dei cristiani nei nn. 29 e 30 dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1989) pp. 293-304; J.-P. Gabus, *Le cheminement de la foi de Marie et le nôtre. Une lecture protestante de «Redemptoris Mater»*, *ivi*, pp. 305-320.

È facile notare come il Papa da una parte sembra essere restio a liquidare con una battuta «la relazione singolare» che la femminilità intrattiene con la Madre del Redentore (RM 46); perciò afferma che questo argomento «potrà essere approfondito in altra sede»(RM 46).[67] D'altra parte egli offre nel corso dell'enciclica una interessante risposta alle attese femministe (ad esclusione dell'attribuzione a Maria del sacerdozio ministeriale), presentando una Maria ben lontana dal bloccare la vera promozione della donna (RM 46), ma comprensibile autenticamente solo nell'ambito di un discorso di fede.[68]

In quest'ambito si colloca Papa Wojtyla quando interpreta Maria come uno specchio che rivela il vero volto della donna secondo il piano di Dio:

> «Qui desidero solo rilevare che la figura di Maria di Nazareth proietta luce sulla *donna in quanto tale* per il fatto stesso che Dio, nel sublime evento dell'incarnazione del Figlio, si è affidato al ministero, libero e attivo, di una *donna*. Si può, pertanto, affermare che la donna, guardando a Maria, trova in lei il segreto per vivere degnamente la sua femminilità ed attuare la sua vera promozione. Alla luce di Maria, la Chiesa legge sul volto della donna i riflessi di una bellezza, che è specchio dei più alti sentimenti, di cui è capace il cuore umano: la totalità oblativa dell'amore; la forza che sa resistere ai più grandi dolori; la fedeltà illimitata e l'operosità infaticabile; la capacità di coniugare l'intuizione penetrante con la parola di sostegno e di incoraggiamento» (RM 46).

Interessante è la posizione di Giovanni Paolo II circa la figura di Maria. È noto che la marialogia oggi si trova sballottata tra Scilla e Cariddi: tra l'esigenza *femminista* di riconoscere la persona di Maria come centro di decisione e di responsabilità e quella *protestante* di mantenere Maria in subordine al Cristo unico mediatore e in funzione all'intero piano salvifico di Dio.[69]

[67] Il papa riprenderà l'argomento *ex professo* nella lettera apostolica «Mulieris dignitatem» (15. 8. 1988); cfr. *infra*.

[68] Cfr. C. Militello, *Maria e il femminile nella «Redemptoris Mater», in Redemptoris Mater. Atti...*, pp. 219-261; M. Navarro Puerto, *Vocación y dignidad de la mujer en el n. 46 de la «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1989) pp. 188-228.

[69] Il papa affronta il problema della mediazione di Maria con scelta terminologica diversa da quella del Concilio Vaticano II. Egli precisa il carattere specifico della mediazione di Maria che è «mediazione in Cristo» ma «scaturisce dalla sua maternità divina» (RM 38), intitolando la terza parte dell'enciclica «Mediazione materna» (RM 38-49). Cfr. i commenti: J. Galot, *Mediazione materna*, in *Una luce sul cammino dell'uomo...*, pp. 84-88; S. Meo, *La «mediazione materna» di Maria nell'enciclica «Redemptoris Mater»*, in *Redemptoris Mater. Atti...*, pp. 131-157; Id., *La «mediazione materna» di Maria nell'enciclica «Redemptoris Mater»*, In *Marianum* 51 (1989) pp.

La RM coniuga egregiamente le due esigenze: colloca innanzitutto Maria nel contesto della storia della salvezza e al servizio del Signore, relativizza la maternità biologica di Maria a favore del primato assiologico dell'ascolto della Parola (anche se la beatitudine del grembo e quella della fede vengono «a coincidere nella persona di questa Madre-vergine» RM 20), restituisce Maria alla sua verità biblica di pellegrina nella fede dietro al Messia maestro di sapienza e unico mediatore della nuova alleanza. Anche la mediazione di Maria — che il Papa pone in primo piano con scelta linguistica differente dal Concilio, il quale aveva optato per un progressivo arretramento del termine «mediatrice» — mantiene il suo carattere di «mediazione partecipata» e subordinata all'unica mediazione di Cristo (RM 38).

Niente tuttavia è così alieno dalla mente del Papa che una riduzione di Maria ai margini della storia salvifica o addirittura della piena umanità. Maria appare in tutta l'enciclica come un elemento del piano di Dio, dove agisce la donna protagonista. Ella è «al centro» delle inaccessibili vie di Dio (RM 14), «al centro» dell'inimicizia stabilita agli inizi della storia (RM 11), «al centro della Chiesa in cammino» (RM — titolo della Parte II), «al centro» del mistero dell'umanizzazione di Dio e della divinizzazione dell'uomo (RM 51). Secondo il parametro delle grandezze spirituali la figura di Maria è inarrivabile, poiché

> «ella porta in sé come nessun altro tra gli esseri umani, quella 'gloria della grazia che il Padre ci ha dato nel suo Figlio diletto' e questa grazia determina la straordinaria grandezza e bellezza di tutto il suo essere» (RM 11).

La RM evita il monofisimo marialogico dando consistenza all'umanità di Maria: «Concepisce Gesù nel suo grembo, lo dà alla luce, lo allatta maternamente» (RM 20); risponde a Dio «con tutto il suo 'io' umano, femminile» decidendo «dal lato umano il compimento del mistero divino» (RM 13). Nello stesso tempo la sua presenza è attiva, materna, singolare ed eccezionale. Maria rimane una persona, una figura protagonista della storia della salvezza.

Atteggiamento di spiritualità, dimensione storica, concetto di presenza, itinerario nella fede, il segno della donna per il nostro tempo: sono alcune cifre di una formula di apertura per accedere ai tesori mariani dell'enciclica. Con esse sarà possibile realizzare l'incontro autentico con la vera Maria della rivelazione biblica presentata dalla RM. L'Anno mariano avrà così ottenuto il suo principale scopo: consolidare i cristiani nella fede, preparandoli a risolvere le «formidabili questioni che agitano le radici della civiltà sul confine tra i due millenni» e a vivere responsabilmente con Maria «la tappa bimillenaria della nascita di Cristo, che si avvicina a grandi passi»[70].

145-170; J. Ordóñez Márquez, *Hacia una visión integral de la Mediación de María, in Estudios marianos* 54 (1989) pp. 51-85.

III. Maria e la donna secondo la «Mulieris dignitatem»

La Lettera apostolica «Mulieris dignitatem» (= MD)è legata, oltre che al Sinodo sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa (1987), all'Anno mariano, come è detto espressamente all'inizio e alla fine del documento (nn. 2 e 31). L'impulso derivante dall'Anno mariano spinge ad inoltrarsi oltre l'evento transitorio per scoprire la «eterna verità sull'uomo, uomo e donna» e «l'eccezionale legame tra questa donna [Maria] e l'intera famiglia umana» (RM 2).

La lettera ha ricevuto vasta risonanza extra e intra-ecclesiale, con valutazioni differenziate che vanno dal plauso incondizionato alla critica serrata. Una femminista cattolica afferma che la MD

> «costituisce una grande e solenne riconciliazione del cristianesimo con il femminile dell'umano, per antica tradizione oggetto invece di tabuizzazione, condanna, svalutazione»[71].

In genere prevalgono i giudizi positivi che salutano nella MD il primo documento della Chiesa cattolica dedicato *ex professo* alla questione femminile:

> «Nell'ambito del cattolicesimo potremmo dire che la MD sta al mondo femminile, come la *Rerum novarum* di Leone XIII (15. 5. 1891) sta al mondo operaio»[72].

[70] Giovanni Paolo II, Udienza generale, 26-3-1987.

[71] M. Cristina Bartolomei, *Una voce positiva ma ancora tutta maschile,* in *cnt* suppl. al n. 23 (18. 12. 1990) sul tema: *Al vaglio delle donne. Un'analisi a più voci della «Mulieris dignitatem»*, p. 10. Più avanti la stessa autrice bolla di «strabismo androcentrico» il parallelismo «tra l'identificazione in Cristo dell'analogato divino dell'uomo maschio e la proposta di Maria come analogato della donna nell'area prossima alla divinità» (p. 12).

[72] A. Serra, *La «Mulieris dignitatem». Consensi e dissensi,* studio da pubblicare in *Marianum* 53 (1991). Ringrazio l'autore per l'autorizzazione a citare questo studio. Tra i commenti alla MD, cfr. Aa. Vv., *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della «Mulieris dignitatem»*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1989; *Famiglia oggi* 38 (1989) pp. 59-84; Aa. Vv., *La dignità della donna,* Roma, Logos, 1989; *Rivista di scienze dell'educazione* 27 (1989) 1, pp. 11-66; *Presenza pastorale* 49

Non sono mancate le obiezioni alla MD, per lo più fondate sul sospetto o pregiudizio che Giovanni Paolo II sia stato condizionato dalla cultura maschilista; questa spiegherebbe la sua insistenza sulle doti costitutive e sullo specifico femminile (vergine-sposa-madre), l'omissione del *mea culpa* per millenni di denigrazione della donna, il no al sacerdozio della donna[73].

A noi interessa cogliere nella struttura della MD le sue valenze mariane, in particolare quelle che fanno progredire il discorso marialogico, dopo avere stabilito il momento culturale in cui si colloca l'intero documento.

1. La nuova autocoscienza femminile

La svolta della civiltà che va sotto il nome di post-moderno[74] coinvolge anche il movimento femminista in una crisi di identità e di metodi. Ora si parla di «un altro femminismo»[75], dopo quello del passato, che aveva percorso una triplice fase: a) *riformista,* volta a rivendicare l'uguaglianza sul piano culturale, professionale e politico; b) *rivoluzionaria,* propugnante i cambiamenti economici e sociali; c) *anarchica,* militante per il libero amore e le libere convivenze[76]. In tale itinerario si susseguono, ma intrecciandosi tra loro in una compresenza, l'istanza *emancipatoria* che muove alla ricerca della parità, quella *separatista* che privilegia la differenza e lo specifico femminile, e infine quella della *reciprocità* che favorisce l'uguaglianza nell'accoglienza della diversità[77]. Oggi in modo sempre più cosciente si cammina sulla via della riconciliazione tra uomo e donna per costruire insieme una società umana nella bipolarità sessuale accolta come ricchezza:

> «La riflessione femminista più matura in questa ricerca sottolinea l'uguaglianza e la diversità, l'unità nella varietà, la reciprocità, la genitorietà, superando le prospettive separatiste e discriminatorie, anche quelle al femminile»[78].

La MD si colloca in questa precisa temperie culturale di integrazione tra il femminile e il maschile, di reciprocità nella parità e nella differenza, ed apporta il suo autorevole contributo mediante la proposizione dell'antropologia biblica ed il riferimento, generalmente trascurato, alla figura di Maria che svela in modo eminente alla donna la sua dignità e vocazione.

2. Valenze marialogiche della MD

Quantunque si ponga in continuità con l'enciclica *Redemptoris Mater,* la MD non appare sotto il segno della ripetizione, ma opera un progresso marialogico nel contesto di una «sorta di rilettura *al femminile* dell'*historia salutis*»[79].

È necessario evidenziare le valenze marialogiche innovative nell'ambito del ciclo storico-salvifico e dell'antropologia cristiana, che costituiscono la tela di fondo della MD.

A. *Maria la Donna-Theotokos nel cuore della storia*

Colmando una lacuna delle trattazioni sul femminile, che omettono generalmente il riferimento a Maria, Giovanni Paolo II punta subito il suo obiettivo, dopo le battute introduttive, sulla «Donna-Madre» (parte seconda, nn. 3-5). La motivazione inerente a questa precisa scelta consiste nella posizione centrale che la donna assume con Maria nel disegno salvifico di Dio. Infatti, poiché nella pienezza

(1989) 1, pp. 94; Aa. Vv., *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica «Mulieris dignitatem» di Giovanni Paolo II,* Leumann, LDC, 1989; Aa. Vv., *Donna: genio e missione. Atti del convegno nazionale... sulla «Mulieris dignitatem»* (Roccaporena, 1-3 giugno 1989), Milano, Vita e pensiero, 1990; Aa. Vv., *Come si manifesta in Maria la dignità della donna,* Roma, Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa», 1990; J. Ratzinger - E. Gössmann, *Il tempo della donna. Sulla lettera apostolica di Giovanni Paolo II «Mulieris dignitatem»,* Brescia, Queriniana, 1990.

[73] Per queste critiche cfr. per esempio, oltre la citata *cnt,* alcuni interventi di *Progetto donna* 7 (1989) 2-3, pp. 64.

[74] Cfr. F. Jameson, *Il post-moderno o la logica culturale del tardo capitalismo,* Milano, 1989; G. Vattimo, *La fine della modernità,* Milano, Garzanti, 1983.

[75] M. Hendricxx, *Un autre femminisme?* in *Nouvelle revue théologique* 112 (1990) pp. 67-79.

[76] *Ivi,* pp. 76-77.

[77] Cfr. G. P. Di Nicola, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna,* Roma, Città nuova, 1988; C. Militello, *Dall'uguaglianza alla reciprocità nella Chiesa,* in Aa. Vv., *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità,* Cinisello B., Edizioni paoline, 1990, pp. 156-169.

[78] M. Farina, *La «Mulieris dignitatem»: il progetto di Dio appella ad una nuova autocoscienza femminile. Approccio teologico-fondamentale,* in *Rivista di scienze dell'educazione* 27 (1989) 1, p. 25.

[79] P. Vanzan, *Genere letterario e linee biblico-teologiche della «Mulieris dignitatem» di Giovanni Paolo II,* in Aa. Vv., *Donna: genio e missione,* Milano, Vita e pensiero, 1990, p. 61. L'importanza marialogica della MD è percepita da E. Franchini, *Femminilità come profezia,* in *Settimana* 9. 10. 1988, p. 8: «Questa lettera apostolica, senza dubbio, è uno dei grandi documenti mariani».

del tempo «Dio mandò il suo Figlio, nato da donna» (Gal 4, 4), l'incarnazione implica la presenza materna e consapevole di Maria «al punto chiave della storia dell'uomo sulla terra, intesa come storia della salvezza» (MD 3). Il papa ribadisce la partecipazione decisiva di Maria all'incarnazione, considerata centro della storia:

> «Proprio quella "donna" è presente nell'evento centrale salvifico, che decide della "pienezza del tempo": questo tempo si realizza in lei e per mezzo di lei» (MD 30)[80].

Ne consegue che non si può tracciare l'identità della donna senza riferirsi a quanto Dio rivela in Maria Theotokos come all'indispensabile orizzonte di comprensione:

> «Tale realtà [donna-Madre di Dio] determina l'essenziale orizzonte della riflessione sulla dignità e sulla vocazione della donna. Nel pensare, dire o fare qualcosa in ordine alla dignità e alla vocazione della donna non si devono distaccare il pensiero, il cuore e le opere da questo orizzonte» (MD 5).

Nel considerare la donna di Nazareth, la MD opera una dilatazione di orizzonti che va al di là delle prospettive della *Redemptoris Mater*. Infatti il papa interpreta l'evento dell'incarnazione non solo all'interno della storia della salvezza del popolo d'Israele, ma anche «a partire dalla storia spirituale dell'uomo intesa nel modo più ampio, così come si esprime attraverso le diverse religioni del mondo» (MD 3). Ciò significa che nell'annuncio a Maria si ha «l'inizio di quella risposta definitiva, mediante la quale Dio viene incontro alle inquietudini del cuore dell'uomo» (MD 3). L'autorivelazione di Dio all'umanità consiste nella «imperscrutabile unità della Trinità... contenuta nelle sue linee fondamentali nell'annunciazione di Nazareth», ma essa implica anche la rivelazione della finalità ultima dell'esistenza umana, cioè «l'elevazione soprannaturale all'unione con Dio» che trova la massima espressione creaturale in Maria Theotokos (MD 3-4).

La MD può quindi indicare nella donna di Nazareth la manifestazione della straordinaria dignità della donna. Ciò avviene ad un duplice piano: uno condivisibile con l'uomo, l'altro specifico per la donna:

[80] Questo pensiero coincide con quello di S. Luigi M. da Montfort, che afferma: «Il Figlio di Dio si è fatto uomo per la nostra salvezza, ma in Maria e per mezzo di Maria» (*Trattato della vera devozione a Maria*, n. 16).

> «Questa dignità consiste, da una parte, *nell'elevazione soprannaturale all'unione con Dio* in Gesù Cristo, che determina la profondissima finalità dell'esistenza di ogni uomo sia sulla terra che nell'eternità. Da questo punto di vista, la "donna" è la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano: *rappresenta l'umanità* che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne. D'altra parte, però, l'evento di Nazareth mette in rilievo una forma di unione col Dio vivo, che può *appartenere solo alla "donna"* Maria: *l'unione tra madre e figlio*. La Vergine di Nazareth diventa, infatti, la Madre di Dio» (MD 4).

Questo modo di procedere del papa rompe la dicotomia dei paradigmi, propria di chi presenta Gesù come modello degli uomini e Maria come modello per le donne. Nell'annunciazione Maria è vista come «la rappresentante e l'archetipo» sia degli uomini che delle donne. Non viene però trascurato l'aspetto personalistico e biologico della donna-Theotokos, che implica «la piena partecipazione dell'"io" personale e femminile», in quanto la grazia porta a perfezione in Maria *«ciò che è caratteristico della donna... ciò che è femminile»* (MD 5). In questo senso il papa può affermare che Maria diviene «soggetto» del dialogo con Dio e dell'unione massima con lui: ella costituisce «l'archetipo della personale dignità della donna» (MD 5).

B. *Maria nuova Eva segno dell'antropologia originaria*

Si è osservato giustamente che nella MD

> «il punto focale non è soltanto la connessione donna Maria e Maria come manifesto di autentica femminilità (cfr. RM 46), ma è il disegno del Creatore, che in principio ha posto in essere uomo e donna entrambi creati a sua immagine, entrambi esemplati sul mistero delle divine persone»[81].

In realtà la MD ritorna con molteplici variazioni al principio biblico dell'uomo creato maschio e femmina ad immagine di Dio (Gen 1, 27), che «costituisce l'immutabile *base di tutta l'antropologia cristiana*» (MD 6). Tale principio fonda la parità tra i due sessi: *«L'uomo è una persona, in eguale misura l'uomo e la donna»* (MD 6), ma insieme stabilisce «l'unità dei due» nella distinzione, perché «essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta anche un esistere in re-

[81] C. MILITELLO, *La donna «segno dei tempi»? Linee evolutive dalla «Pacem in terris» alla «Mulieris dignitatem»*, in *Riparazione mariana* 74 (1989) 4, p. 6.

lazione, in rapporto all'altro 'io'» (MD 7). Si tratta di una comunione interpersonale che prelude alla rivelazione di Dio uno e trino.

Storicamente parlando, tale comunione ha subìto una rottura mediante il peccato, che ha «offuscato» e in un certo senso «diminuito» l'immagine di Dio nell'essere umano. Ne consegue che al posto della comunione subentra il dominio che strumentalizza: la donna in particolare «rimane svantaggiata e discriminata per il fatto di essere donna» (MD 10). Il protovangelo (Gen 3, 15) annuncia la vittoria sul peccato mediante «"la donna", la progenitrice di colui che sarà il redentore dell'uomo». Poiché «si congiungono sotto il *nome della donna* le due figure femminili: *Eva* e *Maria*», la MD tratta del celebre confronto Eva-Maria che attraversa tutta la patristica.

Mentre ordinariamente ci si sofferma sulla contrapposizione Eva/causa di rovina — Maria/causa di salvezza, la MD riabilita Eva scorgendo in lei non solo la dimensione amartiologica, ma anche quella protologica del progetto di Dio sull'essere umano:

> «Eva, come "madre di tutti i viventi" (Gen 3, 20), è testimone del "principio" biblico, in cui sono contenute le verità sulla creazione dell'uomo ad immagine di Dio e la verità sul peccato originale» (MD 11).

Il progetto originario offuscato in Eva dopo il peccato torna a risplendere in modo definitivo in Maria «nuova Eva», che si trova all'inizio della nuova Alleanza come segno del superamento della contrapposizione tra uomo e donna:

> «Maria è testimone del nuovo "principio" e della "nuova creatura" (cfr. 2Cor 5, 17). Anzi ella stessa, come la prima redenta nella storia della salvezza, è "creatura nuova": è la "piena di grazia"» (MD 11).

Questa novità si comprende pensando alle «grandi cose» operate in lei dall'Onnipotente, che consistono non solo nel concepimento di Gesù, ma pure in «tutta la risorsa personale della femminilità» che si esprime «mediante un dono sincero di sé» (MD 11). La figura di Maria acquista un significato tipologico, in quanto secondo il papa ella «assume in se stessa e abbraccia il mistero della "donna", il cui inizio è Eva»; anzi in lei si attua «la rivelazione piena di tutto ciò che è compreso nella parola biblica "donna"», sicché si può affermare che «Maria è "il nuovo principio" della dignità e vocazione della donna, di tutte le donne e di ciascuna» (MD 11).

C. *Nella Vergine-Madre il significato della maternità-verginità*

Dopo aver trattato della prassi liberatrice di Gesù, nel cui insegnamento e comportamento «nulla si incontra che rifletta la discriminazione, propria del suo tempo, della donna» (MD 13), Giovanni Paolo II affronta il problema dello specifico della donna ricorrendo alla triplice funzione di madre-vergine-sposa. In questo campo la sensibilità femminista è quanto mai all'erta perché non tollera la riduzione dell'essere donna entro categorie biologiche[82].

Cosciente della delicatezza dell'argomento, il papa non rinuncia ad affermare, anche sulla base dell'analisi scientifica, «come la stessa costituzione fisica della donna e il suo organismo contengano in sé la disposizione naturale alla maternità»; ma si premura di aggiungere che non bisogna limitarsi «ad un'interpretazione esclusivamente biofisiologica della donna e della maternità» (MD 18). Avanzando in profondità, la MD ribadisce che la maternità «è legata con la struttura personale dell'essere donna e con la dimensione personale del dono» (MD 18). Essa impegna più della paternità, in quanto «è la donna a "pagare" direttamente per questo comune generare, che letteralmente assorbe le energie del suo corpo e della sua anima» (MD 18).

L'esperienza di Maria come madre conduce la maternità ad ulteriori livelli. Essa è espressione del «dono sincero di sé» e della «accoglienza della vita», ma più ancora è finalizzata all'ordine dello spirito, cioè all'Alleanza eterna e definitiva in Cristo: la maternità «è segno dell'Alleanza con Dio... Tale è soprattutto la maternità della Madre di Dio» (MD 19), anche perché Maria partecipa al mistero pasquale con un dolore paragonato al travaglio del parto (cfr. Gv 16, 21). Questa partecipazione all'Alleanza deve estendersi ad ogni maternità umana (MD 19).

Pure la verginità, seconda dimensione o strada della vocazione della donna, che assume nuova consapevolezza in Maria (MD 20), si comprende nell'ambito della sequela di Cristo e dell'antropologia cristiana. In base a questi due principi: essa «è un segno speciale del

---

[82] La reazione alle affermazioni del papa è immediata: «E c'è chi ancora una volta stabilisce, circoscrive e confeziona il loro essere donna: vergine-sposa-madre, ovvero sancisce in molti casi la loro schiavitù» (Lidia Giorgi, pastore battista); «Il fondamentale motivo di disagio nei confronti del recente documento pontificio è proprio il fatto che in esso le donne sono ancora una volta riassunte sotto l'universale-donna, identificato esaurientemente dal suo incarnare il femminile dell'umano, a sua volta specificato dalla biologia sessuale e dalla destinazione alla procreazione» (M. Cristina Bartolomei, teologa cattolica). Ambedue le affermazioni si trovano in *cnt* sopra citato, pp. 9.

Regno di Dio che deve venire» e contemporaneamente «realizza il valore personale della propria femminilità, diventando "un dono sincero" per Dio che si è rivelato in Cristo [...], un dono sponsale» (MD 20).

La Vergine-Madre illumina anche il mistero della Chiesa caratterizzato esso pure dalla maternità e dalla verginità, sicché — come ha insegnato il concilio Vaticano II — «se non si ricorre alla Madre di Dio, non è possibile comprendere il mistero della Chiesa, la sua realtà, la sua essenziale vitalità» (MD 22).

D. *Il principio mariano della Chiesa*

La terza prerogativa del mistero della donna, la sponsalità, si radica nella realtà biblica della comunione tra l'uomo e la donna, «entrambi chiamati ad un amore di carattere sponsale» (MD 23). Tale amore sponsale, espressione dell'amore di Dio per la donna-sposa Israele, trova il suo coronamento nell'amore di Cristo per la Chiesa (Ef 5, 23-32).

A questo punto inizia una diversificazione dei ruoli nella Chiesa, dove uomini e donne partecipano alla sua sponsalità nei confronti di Cristo Sposo. Essa avviene secondo «una dimensione simbolica», secondo cui «il simbolo dello sposo è di genere maschile». E ciò spiega perché Cristo abbia «in modo libero e sovrano», e non per adeguarsi alla cultura del suo tempo, chiamato solo uomini «al servizio sacerdotale» conferendo loro potere per l'eucaristia, che è «il sacramento dello sposo» (MD 26)[83]. Con ciò è stabilita la «dimensione petrina» o struttura gerarchica della Chiesa (MD 27).

Con Maria, tutte le donne vengono così escluse dal sacerdozio ministeriale, come era stato stabilito dalla dichiarazione *Inter insigniores* (1976). Ma esse vengono con lei recuperate «nella gerarchia della santità», dove la donna Maria precede tutti nella via della santità: «In questo senso si può dire che la Chiesa è insieme "mariana" ed "apostolico-petrina"» (MD 27). Non si tratta di una santità solo interiore, perché tante donne nella storia della Chiesa «ebbero parte attiva ed inportante [...] mediante i propri carismi e il loro multiforme servizio» (MD 27). La donna dovrà dunque segnalarsi «nel vero ordine dell'amore che costituisce la vocazione della donna stessa» (MD 30). E siccome Dio «affida l'uomo» alla donna, «soprattutto i nostri giorni attendono la manifestazione di quel "genio" della donna che assicuri la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza» (MD 30).

Maria ha dunque illuminato il «mistero della donna» e di questo la Chiesa ringrazia la SS. Trinità (MD 31).

[83] Si discute da taluno sul valore probativo delle argomentazioni addotte per escludere le donne dal sacerdozio ministeriale, pur riconoscendo al magistero della Chiesa il compito di definire la questione.

Capitolo XXI

FUTURO DELLA MARIALOGIA

È quanto mai azzardata la pretesa di prevedere il futuro, ora che la storia ci fa toccare con mano che esso è imprevedibile al punto di sconvolgere non solo le fantasticherie di maghi e astrologi, ma pure le proiezioni di sociologi e futurologi avanzate talora con spavalda sicumera. È un dato costatabile come il futuro ci sorprenda con la sua novità, con i suoi ritorni al passato, le sue oscillazioni e contraddizioni. La stessa teologia post-conciliare ha conosciuto alterne vicende, tra cui il periodo degli «spiazzamenti» che l'ha posta dinanzi a fenomeni e problemi al di fuori del suo campo visivo.

Nonostante che il futuro sia globalmente imprevedibile, possiamo da certi movimenti e caratteri del presente, arguire ad una legittima e sia pure parziale proiezione verso l'avvenire.

I. Verso la palingenesi della marialogia?

Quanto alla marialogia, tutto lascia pensare che essa non sia da considerare un pezzo da museo o uno sterile gioco accademico per gente nostalgica e disimpegnata. Varie voci autorevoli e certamente non tacciabili di massimalismo mariano, affermano una rinnovata era marialogica per il prossimo futuro:

> «...la mariologia — asserisce K. Rahner — non è giunta alla fine. Essa possiede anche oggi una storia orientata al futuro che è tutta da scoprire. In tale storia la chiesa cerca l'essenza della donna, di Maria e pure di se stessa»[1].

In connessione con questa motivazione di ordine ecclesiologico e antropologico, H. Küng aggiunge una derivante dal vangelo e orientata a non lasciare il nostro tempo fuori del concerto della lode a Maria — che però deve ottemperare a determinati imperativi di rinnovamento e di ecumenicità:

> «Ma una cosa dovrebbe già risultar chiara: ben lungi dallo sminuire, e più ancora dal distruggere il significato che Maria riveste per la teologia, per la chiesa e la storia della pietà, con questo fascicolo vogliamo offrire una nuova interpretazione della figura di Maria adatta al nostro tempo, libera dai *cliché* e raffigurazioni ormai fruste, aperta ad una *dimensione veramente ecumenica,* dove per *tutte* le chiese cristiane possa nuovamente valere il detto lucano sulla madre di Gesù: 'E tutte le generazioni mi chiameranno beata'»[2].

Anche la considerazione storica del fenomeno mariano (sebbene questo sia sottoposto ai momenti di stato nascente e di ordinamento istituzionale, alla tentazione di *hybris* e ai duri contraccolpi dei cambiamenti culturali) conduce a prendere atto della sua consistenza, che non mancherà di trovare le vie per continuare il suo cammino nel futuro:

> «Considerando la storia della mariologia con le sue ricorrenti crisi e il suo continuo riemergere, non è da prevedere un accantonamento di Maria nel prossimo futuro. La ripresa postconciliare è una conferma dell'ineludibilità del discorso mariano: all'incrocio delle varie vie di riflessione sul mistero cristiano s'incontra Maria, solidamente legata al Cristo, alla Chiesa e all'umanità.
>
> La teologia non guadagnerebbe nulla con un ossequioso silenzio o con una posizione negativa nei riguardi di Maria; perderebbe invece un elemento importante della storia della salvezza la cui funzione è essenziale come verifica della cristologia e chiave per la comprensione della Chiesa.
>
> Fin dall'antichità si è valorizzato il significato cristologico del dato mariano tanto che si può affermare che la 'chiesa primitiva formuli il dogma cristologico di preferenza in chiave mariana'[3]. Anche oggi la mariologia non ha perso questa funzione noetica: 'Una sana mariologia rivela una sana cristologia, la verità su Maria è un appoggio alla verità sul Cristo: e ne abbiamo un grande bisogno in un tempo in cui il legame tra la divinità e l'umanità del Cristo è talvolta oscurato nel pensiero dei cristiani'[4]. Attualmente infatti la teologia, impegnata nel problema di Cristo, incorre in due pericoli gravissimi: 'Siamo sul punto di sacrificare la proposizione *il Verbo si fece carne*... Stiamo avvicinandoci al docetismo, cioè a un Cristo che è semplice idea'[5], e siamo nel rischio di negare la divinità di Cristo nel tentativo di affermare solo la presenza salvifica di Dio nell'uomo Gesù[6]. La confessione di fede della mater-

[1] K. Rahner, *Maria e l'immagine della donna,* in *Dio e rivelazione*, Nuovi Saggi VII, Roma, Edizioni paoline, 1981, p. 446.

[2] H. Küng, *Maria nelle chiese* (Editoriale I), in *Concilium* 19 (1983) 8, p. 20.

[3] J. Feiner-Vischer L., *Nuovo libro della fede,* Brescia, Queriniana, 1975, p. 541.

[4] M. Thurian, *Marie et l'Eglise,* in *La maison-Dieu* 1975, n. 121, p. 104.

[5] J. Jeremias, *Il problema del Gesù storico,* Brescia, Queriniana, 1964, p. 20.

[6] Cfr. J. Galot, *L'attuale problema cristologico,* in *Correnti teologiche postconciliari,* Roma, Città Nuova, 1974, pp. 191-207.

nità divina di Maria è un antidoto a questi pericoli e insieme una verifica dell'ortodossia nel senso del vero uomo e vero Dio.

Anche l'ecclesiologia riceve la luce dalla figura di Maria, che rivela il suo mistero nella forma più genuina; è l'immagine della Chiesa serva e povera, madre dei fedeli, sposa del Signore, che cammina nella fede, medita la Parola, proclama la liberazione, unifica nello Spirito e s'impegna nella salvezza in attesa della glorificazione finale: 'Non si potrà d'ora innanzi parlare della Chiesa, della sua maternità, della sua umanità, della sua fede, della sua gioia... senza veder apparire Maria come sua immagine, suo archetipo, sua realizzazione primaria: Maria-Ecclesia'[7]. Una Chiesa spiritualmente mariana rifletterà la gloria del Cristo senza deviare in connivenze col potere di marca naturalistica e senza evadere in un misticismo disincarnato. Maria è offerta agli uomini come 'modello del discepolo del Signore: artefice della città terrena e temporale, ma pellegrino solerte verso quella celeste ed eterna; promotore della giustizia che libera l'oppresso e della carità che soccorre il bisognoso, ma soprattutto testimone operoso dell'amore che edifica Cristo nei cuori' (MC 37).

La rilevanza antropologica della figura della Vergine sta nel fatto che la 'benedetta fra le donne' nella sua relativa autonomia di persona umana dignificata dalla grazia propone all'uomo il compimento profetico del suo avvenire dando senso definitivo all'esistenza umana: 'Ella, la *Donna nuova*, è accanto a Cristo, l'*Uomo nuovo*, nel cui mistero solamente trova vera luce il mistero dell'uomo (GS 22), e vi è come pegno e garanzia che in una pura creatura, cioè in lei, si è già avverato il progetto di Dio, in Cristo, per la salvezza di tutto l'uomo. All'uomo contemporaneo... la beata Vergine Maria, contemplata nella sua vicenda evangelica e nella realtà che già possiede nella città di Dio, offre una visione serena e una parola rassicurante: la vittoria della speranza sull'angoscia, della comunione sulla solitudine, della pace sul turbamento,... delle prospettive eterne su quelle temporali, della vita sulla morte' (MC 57)»[8].

Con visione sintetica, il card. J. Ratzinger può elencare «sei motivi per non dimenticarla» (Maria), che a loro volta presuppongono una funzione essenzialmente unitiva e comunionale della Vergine in rapporto ai misteri della fede, alla Bibbia e tradizione, all'antico e al nuovo Testamento, alla ragione e al cuore, all'uomo e alla donna:

«*Primo* punto: 'Riconoscere a Maria il posto che il dogma e la tradizione le assegnano significa stare saldamente radicati nella cristologia autentica. (Vaticano II: 'La Chiesa, pensando a lei con pietà filiale e

[7] M. Thurian, *Marie et l'Eglise,* o.c., p. 106.

[8] S. De Fiores, *Mariologia,* in *Nuovo dizionario di teologia* (a cura di G. Barbaglio e S. Dianich), Roma, Edizioni paoline, 1977, pp. 879-880.

contemplandola alla luce del Verbo fatto uomo, con venerazione penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'Incarnazione e si va sempre più conformando con il suo Sposo', *Lumen Gentium* n. 65). È del resto al servizio diretto della fede nel Cristo — non dunque, innanzitutto, per devozione alla Madre — che la Chiesa ha proclamato i suoi dogmi mariani: prima la verginità perpetua e la maternità divina e poi, dopo una lunga maturazione e riflessione, il concepimento senza la macchia del peccato originale e l'assunzione al cielo. Questi dogmi mettono al riparo la fede autentica nel Cristo, come vero Dio e vero uomo: due nature in una sola Persona. Mettono al riparo anche l'indispensabile tensione escatologica, indicando in Maria assunta il destino immortale che tutti ci attende. E mettono al riparo pure la fede, oggi minacciata, in Dio creatore che (è tra l'altro uno dei significati della più che mai incompresa verità sulla verginità perpetua di Maria) può liberamente intervenire anche sulla materia. Insomma, come ricorda anche il Concilio: 'Maria, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede' (*Lumen Gentium* n. 65).

A questo primo punto, Ratzinger ne fa seguire un *secondo:* 'La mariologia della Chiesa suppone il giusto rapporto, la necessaria integrazione tra Bibbia e Tradizione. I quattro dogmi mariani hanno la loro base indispensabile nella Scrittura. Ma qui vi è come un germe che cresce e dà frutto nella vita calda della Tradizione così come si esprime nella liturgia, nell'intuizione del popolo credente, nella riflessione della teologia guidata dal Magistero'.

Terzo punto: 'Nella sua persona stessa di fanciulla ebrea divenuta madre del Messia, Maria lega insieme in modo vitale e inestricabile antico e nuovo popolo di Dio, Israele e cristianesimo, Sinagoga e Chiesa. È come il punto di giunzione senza il quale la fede (come oggi succede) rischia di sbilanciarsi o sull'Antico Testamento o soltanto sul Nuovo. In lei possiamo invece vivere la sintesi della Scrittura intera'.

Quarto punto: 'La corretta devozione mariana garantisce alla fede la convivenza dell'indispensabile 'ragione' con le altrettanto indispensabili 'ragioni del cuore', come direbbe Pascal. Per la Chiesa l'uomo non è solo ragione né solo sentimento, è l'unione di queste due dimensioni. La testa deve riflettere con lucidità ma il cuore deve essere riscaldato: la devozione a Maria ('esente da qualunque falsa esagerazione ma anche da una grettezza di mente che non consideri la singolare dignità della Madre di Dio', come raccomanda il Concilio) assicura alla fede la sua dimensione umana completa'.

Continuando nella sua sintesi, Ratzinger indica un *quinto* punto: 'Per usare le espressioni stesse del Vaticano II, Maria è 'figura', 'immagine', 'modello' della Chiesa. Allora, guardando a lei, la Chiesa è messa al riparo da quel modello maschilista di cui parlavo che la vede come strumento di un programma d'azione socio-politico. In Maria, sua figura e modello, la Chiesa ritrova il suo volto di Madre, non può dege-

nerare in una involuzione che la trasformi in un partito, in un'organizzazione, in un gruppo di pressione a servizio di interessi umani, anche se nobilissimi. Se in certe teologie ed ecclesiologie Maria non trova più posto, la ragione è semplice: hanno ridotto la fede ad una astrazione. E un'astrazione non ha bisogno di una Madre'.

Sesto e ultimo punto di questa sintesi: 'Con il suo destino, che è insieme di Vergine e di Madre, Maria continua a proiettare luce su ciò che il Creatore ha inteso per la donna di ogni tempo, il nostro compreso. Anzi, forse soprattutto il nostro, dove — come sappiamo — è minacciata l'essenza stessa della femminilità. La sua Verginità e la sua Maternità radicano il mistero della donna in un destino altissimo da cui non può essere scardinata. Maria è l'intrepida annunciatrice del *Magnificat*; ma è anche colei che rende fecondi il silenzio e il nascondimento. È colei che non teme di stare sotto la croce, che è presente alla nascita della Chiesa; ma è anche colei che, come sottolinea più volte l'evangelista, 'serba e medita nel suo cuore' ciò che le avviene attorno. Creatura del coraggio e dell'obbedienza è (ancora e sempre) un esempio al quale ogni cristiano — uomo e donna — può, deve guardare'»[9].

Dal canto suo, S.C. Napiórkowski individua e focalizza con acutezza «sette grandi problemi della mariologia contemporanea»: rapporto con la teologia, acccettazione del Vaticano II, cristocentrismo, mediazione, mariologia popolare, gerarchia delle verità, relazione con l'immagine di Dio[10]. Dinanzi al grave compito di risolvere que-

[9] V. Messori a colloquio con J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede,* Cinisello Balsamo, 1985, pp. 107-109.

[10] S. C. Napiórkowski, *La mariologie et ses problèmes dans notre siècle,* in Aa.Vv., *La mariologia di s. Massimiliano M. Kolbe. Atti del congresso internazionale* (Roma, 8-12 ottobre 1984), Roma, Ed. Miscellanea francescana, 1985, pp. 564-575. L'autore puntualizza i sette problemi della mariologia con analisi che vale la pena in parte riferire: 1. «La mariologia cerca la sua identità. Vuole trovare il suo posto nella famiglia delle discipline teologiche [...]. L'isolazionismo e l'autonomismo finiscono per degradare la mariologia agli occhi dei teologi d'altre discipline. Dopo il Concilio, la mariologia prese il cammino di una riabilitazione teologica, ma procede con molta fatica» (p. 565). Due problemi sono costituiti dall'eventualità di un «trattato mariologico distinto» e dalla transizione da una «mariologia concettualista» ad una storico-salvifica (p. 566). 2. Di fronte alla teologia conciliare si sono delineate tre mariologie: *accademica,* aperta coraggiosamente alle istanze del Concilio; *dei movimenti mariani,* che resta perplessa e in tensione tra la fedeltà al loro carisma e l'apertura cordiale al Vaticano II; *dei predicatori,* non ancora raggiunta dalla dottrina mariana conciliare (pp. 566-567). 3. Il cristocentrismo, ammesso da tutti i mariologi, deve essere precisato nei diversi suoi significati: *ontico, formale, diretto* e *indiretto, affettivo* ed *effettivo.* Escludendo quello indiretto, gli altri aspetti devono realmente essere applicati nel discorso mariologico (pp. 567-569). 4. La mediazione di Maria deve essere reinterpretata, passando dal modello tradizionale *per gradus* (da Maria a Cristo, al Padre), a quello *in Christo* (concilio Vaticano II) o *in Spiritu Sancto* (H. Mühlen) o *per homines* (K. Rahner) (pp. 569-570). 5. La mariologia popolare si trova dinanzi ad una «religione viziata che si tratta di evangelizzare senza posa. Due dinamismi opposti determinano questa religiosità: l'acculturazione e la purezza del vangelo». Un doppio compito attende la mariologia: «appoggiare la devozione mariana popolare» e insieme « vegliare sulla purezza del vangelo» (pp. 571-572). 6. La gerarchia delle verità, ricordata dal Concilio, esige che nella liturgia e nella mariologia si riconosca il primo posto alla «prima e più importante verità mariologica che è quella della maternità divina» (pp. 572-574). 7. Il rapporto all'immagine di Dio, la mariologia deve risolvere due problemi: quello dell'opposizione tra misericordia di Maria e giustizia di Dio e quello della maternità di Dio (pp. 574-575).

sti (ed altri) problemi, il teologo polacco conclude che «la disoccupazione non minaccia affatto i mariologi»[11].

Aggiungiamo un'ulteriore prospettiva. Se è valida la via segnalata dal NDM quando reputa sia giunto per la marialogia il momento di abbandonare una razionalità troppo umana o la priorità della ragione e di immettersi nella logica superiore di Dio, rivelata nelle sue leggi storico-salvifiche attraverso la Bibbia[12], in tal caso ci è consentito affermare che in un certo senso la marialogia nasce adesso. Attraverso le angustie di un parto doloroso (spinte contestative, esodo culturale, perdita d'impatto sulle nuove generazioni...), sta per nascere una marialogia più vera, cioè più adeguata al piano salvifico di Dio[13] e quindi essenzialmente biblica, potenzialmente ecumenica, vitalmente significativa per ogni tempo.

Giovanni Paolo II, in un suo discorso al Marianum (10. 12. 1988) riconosce la «nuova e promettente fioritura» della mariologia e ne traccia i compiti nei settori biblico, teologico e spirituale:

> «Oggi la mariologia, alla luce del Vaticano II, si rinnova, stabilisce fecondi contatti interdisciplinari, affronta problemi nuovi, si sente investita di nuovi compiti.
>
> Negli ultimi decenni sono stati conseguiti risultati rilevanti *nel campo della mariologia biblica:* sono stati individuati nuovi temi ed altri sono stati rinnovati alla luce di una approfondita esegesi; sono stati esplorati promettenti campi di ricerca, quale la letteratura intertestamentaria; è stato avvertito il legame che unisce armoniosamente gli scritti biblici con la letteratura patristica del II secolo fino agli autori medievali; il che costituisce un caso rilevante di tradizione viva riguardante la santa Madre del Signore. Ma è necessario proseguire lo studio della "presenza" di Maria nella Sacra Scrittura. Ne deriveranno innu-

[11] *Ivi,* p. 575.

[12] S. De Fiores, *Mariologia/marialogia,* in NDM, pp. 906-908.

[13] Intendiamo «verità» secondo la prospettiva biblica: adeguazione non tra l'intelletto e la realtà (verità filosofica), ma tra la vita e la divina rivelazione concentrata in Gesù Cristo «verità» (Gv 14,6). Cfr. I. De La Potterie, *Gesù Verità,* Torino, Marietti, 1973.

merevoli vantaggi non solo per la stessa mariologia, ma anche per la causa ecumenica. La beata Vergine è, peraltro, dopo l'Apostolo Pietro e dopo il Precursore Giovanni, il personaggio più citato nei Vangeli canonici.

Nel campo della teologia dogmatica i compiti che attendono la mariologia sono numerosi e ardui. Maria, infatti, "riunisce in sé e in qualche modo riverbera i massimi dati della fede" (*Lumen Gentium, 65*). Oggi la Chiesa chiede agli studiosi di mariologia di compiere uno sforzo per comporre armonicamente l'immutabile sostanza delle verità dogmatiche definite con i problemi che, in riferimento ad esse, vengono posti dalla scienza del linguaggio o dalle scoperte scientifiche. Tale armonizzazione, salvo il carattere trascendente delle realtà oggetto della fede e della singolare natura della scienza teologica, è auspicabile perché l'uomo contemporaneo possa conoscere più compiutamnete le meraviglie del progetto salvifico di Dio. Occorre, tra l'altro, approfondire questioni e argomenti gravi e delicati, quali:

- la natura del peccato originale e i suoi rapporti con il dogma della Concezione Immacolata di Maria;
- il mistero dell'Incarnazione del Verbo nel grembo della Vergine di Nazaret, la quale, per il suo atteggiamento obbediente e libero, è divenuta l'espressione più alta e paradigmatica della cooperazione dell'uomo alla grazia divina;
- il problema del destino dell'uomo che, nella luce della Pasqua di Cristo, trova nella glorificazione piena di Maria una compiuta risposta;
- la natura della molteplice presenza della Vergine nella vita della Chiesa;
- le modalità dell'interazione tra l'opera della Chiesa e l'opera della Vergine, ambedue madri nell'ordine della grazia, perché ambedue ci generano alla vita divina;
- la questione ecumenica che, come ho rilevato nella enciclica *Redemptoris Mater,* segna profondamente il cammino della Chiesa nel nostro tempo (cfr. n. 29). A questo proposito, le ricerche, approfondite nei contenuti e rispettose nella esposizione, dovranno mostrare ai fratelli delle Chiese dell'Ortodossia e della Riforma che la dottrina sulla beata Vergine è, nella sua essenza, *veritas biblica, veritas antiqua* e quindi non può essere motivo di divisione.

Nel campo della spiritualità, che oggi suscita un vasto interesse, i cultori di mariologia dovranno mostrare la necessità di un inserimento armonico della "dimensione mariana" nell'unica spiritualità cristiana, perché essa si radica nella volontà di Cristo»[14].

[14] Giovanni Paolo II, *Discorso alla Pontificia Facoltà teologica Marianum*, in *L'Osservatore romano* 12-13 dicembre 1988, p. 4. Sullo «status nascendi» della teologia mariana, cfr. S. De Fiores, *Palingenesi della marialogia,* in *Marianum* 55 (1990) pp. 201-209.

II. Condizioni per la futura marialogia

La «vera» marialogia o discorso vitale su Maria ispirato alla Parola di Dio, perché non abortisca, ma nasca davvero nel nostro tempo è necessario che obbedisca ad alcuni postulati, senza i quali è difficile ipotizzare un suo lieto evento.

1. Riconoscere il primato assiologico della Parola di Dio

Data la coscienza acuta dell'importanza della sacra Scrittura per costruire una vera teologia cristiana di cui essa «deve essere come l'anima» ((DV 24; OT 16), risulta acquisito che anche il discorso su Maria deve essere animato dalla Parola di Dio in misura più grande e in modo qualitativamente nuovo che non nel passato:

> «I brani biblici in cui Maria è implicata non vanno utilizzati per provare delle tesi (come i manualisti), né come capitolo introduttivo (alla stregua di F. Suarez). Essi devono permettere il ricupero dell'inizio radicale (del momento povero e non sviluppato, ma ricco qualitativamente) nel suo rapporto con il centro e con il tutto: cioè Maria di Nazareth come personaggio della costellazione di Gesù, mentre partecipa alla 'drammatica teologica', ossia all'agire di Dio per la salvezza dell'uomo. Non è l'affastellamento dei testi che conta, quanto il senso profondo di essi alla luce dei temi biblici dell'AT e del mistero pasquale. Qui si dà spazio ad un'autentica teologia biblica circa Maria (la cui importanza come base di un consenso ecumenico non potrà venire sottovalutata), ricorrendo opportunamente all'applicazione della logica divina, che fa scoprire il nesso interiore alla vicenda della madre di Gesù. Lo studio biblico di Maria, che si avvale dei vari metodi esegetici, se condotto in prospettiva di globalità, diventerà criterio di discernimento in ordine a tutta la storia del fenomeno mariano nelle chiese»[15].

Con questo necessario riferimento alla Bibbia non si intende bloccare la varietà delle metodologie e impostazioni nel campo della marialogia: non è questione di priorità, che potrebbe essere consentita per esempio all'analisi critica della realtà ecclesiale e culturale, ma di primato assiologico da riconoscere alla testimonianza privilegiata (costituita dalla Scrittura ispirata) della rivelazione perfetta in Gesù Cristo. Una futura marialogia esige una conoscenza approfondita dell'Antico e Nuovo Testamento, onde comprendere i brani mariani e dare all'intero discorso marialogico una base biblica esegetica-

[15] S. De Fiores, *Mariologia/marialogia,* in NDM, p. 909.

mente seria e solida; ma si aprirà al dialogo con le altre religioni per stabilire il significato di Maria nella storia spirituale dell'umanità[16].

2. Accettare le sfide culturali

Una marialogia ripetitiva, incapace di mettersi in questione e imboccare nuovi cammini, non ha futuro, perché rende cronica la crisi invece di risolverla. Il marialogo dovrà essere un'antenna sensibile alle interpellanze contemporanee: valorizzerà le varie correnti culturali che si susseguono cogliendone i valori atti a purificare, maturare, riscoprire tanti aspetti del riferimento dottrinale e cultuale alla Vergine; adotterà i diversi modelli di pensiero e indagine evidenziati nell'epoca recente (modello *linguistico-analitico, socio-critico, ermeneutico*[17]); percorrerà i cammini alternativi (e complementari) a quello razionale, come la via del *simbolismo,* della *tipologia,* dell'*estetica teologica*...

Solo restando inserita nel movimento storico, la marialogia potrà presentare una figura di Maria davvero significativa: «un referenziale vivente» che non ritarda ma promuove un futuro migliore, anzi offre spiragli per una soluzione a livello più profondo delle problematiche contemporanee.

Per questo, il marialogo del futuro sarà una persona ecumenica, saldamente ancorata alla Parola di Dio, pronta a cogliere i segni dei tempi e degli spazi senza lasciarsi incapsulare in unilaterali e provvisorie mode culturali; saprà districarsi dalle maglie delle opposte esigenze trovando il loro punto di incontro[18].

3. Aprirsi all'esperienza ecclesiale di Maria

Se nel passato si poteva scrivere di marialogia senza far trasparire il proprio atteggiamento verso Maria, che veniva considerata come oggetto di studio razionale,

> «nel futuro non saranno gli accademici a parlare di Maria, ma i testimoni, coloro che sul paradigma di lei s'impegnano a realizzare il regno di Dio con l'ascolto e con la vita»[19].

Ci si convince ogni giorno di più che il parlare di Maria, anche in modo rigoroso e sistematico, presuppone una sintonia spirituale con la sua persona viva, maternamente operante nella Chiesa e modello compiuto dei discepoli del Signore. La marialogia deve conseguire all'incontro con la Madre di Gesù, divenendo testimonianza di quanto nello Spirito e in connessione con il tessuto globale della vita cristiana si è sperimentato.

Tale compito, come mostra la storia dei dogmi mariani, rischia di percorrere una strada individualistica qualora non lo si viva e condivida con il popolo di Dio in tutte le sue componenti.

Ciò implica che il discorso marialogico consideri «luogo teologico» il popolo di Dio nella sua esperienza di Maria e non pretenda di costituirsi al di fuori del *sensus fidelium*. Poiché l'esperienza ecclesiale va intesa senza restrittive discriminazioni, la marialogia deve operare un esodo dalle sacche elitarie dell'Europa verso le prospettive delle teologie autoctone: un necessario tentativo di fondere gli orizzonti in vista di un ricupero dell'universalità dell'esperienza mariana.

> «Ugualmente è indilazionabile (e non solo circa la maternità) che dopo le molte voci, per lo più di teologi celibi, che lungo i secoli hanno illustrato i vari aspetti della maternità di Maria, essa sia illustrata anche dalla voce di donne portatrici della stessa esperienza antropologica»[20].

Il marialogo non può considerarsi un pensatore solitario, che cammina sul filo dei suoi ragionamenti, ma piuttosto un carismatico ecclesiale, che pone la sua preparazione culturale e i doni suscitati o comunicati dallo Spirito al servizio della Parola di Dio e della comunità degli uomini. Egli costruirà il discorso su Maria in comunione con la Chiesa in tutte le sue componenti,

---

[16] Cfr. MD 3 e gli atti del VI simposio mariologico internazionale *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi,* Roma-Bologna, Marianum-Edizioni Dehoniane 1986, pp. 191.

[17] Cfr. A. Müller, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea,* Brescia, Queriniana, 1983, pp. 22-28.

[18] «A questo proposito la mariologia si trova costretta tra gli scogli di Scilla e Cariddi. Se la visione conciliare storico-salvifica si oppone vigorosamente ad ogni tentativo di fare della Vergine un assoluto o una realtà autonoma e non-relazionale, la spinta femminista combatte con forza la riduzione androcentrica della personalità di Maria ad un 'essere-di-relazione' o alla funzione di sposa e di nuova Eva. La marialogia deve resistere a queste pressioni componendo autonomia e relazionalità della persona della Vergine» (S. De Fiores, *Mariologia/marialogia,* in NDM, p. 911).

[19] S. De Fiores, *Mariologia,* in *Nuovo Dizionario di teologia,* o.c., p. 881.

[20] *Fate quello che vi dirà,* o.c., n. 22.

dal papa e vescovi fino alla più umile gente del popolo. La sua voce, mentre non si stacca dal coro dei fedeli, deve trovare risonanza vitale nel loro cuore e insieme riproporre il timbro dottrinalmente ortodosso proprio dell'autentica tradizione ecclesiale.

Così insensibilmente siamo passati dalla marialogia al marialogo, guidati dal presentimento che prima di imbastire un nuovo discorso su Maria sia necessario pensare alla persona in grado di assolvere tale compito. Spetta in modo speciale a lui — al di là degli interventi straordinari della stessa Madre di Gesù mediante le mariafanie — illuminare e testimoniare che «la beata Vergine Maria è un 'bene' che appartiene all'intera Chiesa e a tutte le generazioni»[21]. Egli procederà nel suo severo e impegnativo lavoro ermeneutico e spirituale, sostenuto prima ancora che dalla prospettiva di una immancabile ricompensa — secondo gli effati della teologia medioevale[22] — dalla convinzione che

> «privare il mondo di questa bellezza di nome Maria è contribuire a renderlo più povero; farla conoscere in modo teologico e senza equivoci è trarre dalla comunità storica degli uomini un motivo stupendo di lode al Dio dell'alleanza, che compie 'grandi cose' nell'umile sua serva Maria (cf Lc 1, 48-49)»[23].

III. Maria nell'avvenire del mondo

Sull'arco dei progetti umani si aderge il disegno salvifico di Dio, che porta a compimento la storia in modo sovranamente libero (e quindi imprevedibile), ma anche con estrema coerenza con la rivelazione consegnata nell'antico e nuovo Testamento (per cui si possono prevedere alcuni eventi o almeno il movimento globale della storia). La presenza di Maria, nelle sue modalità di appariscenza carismatica o di influsso vitale e misterioso, domanda con imprevista insistenza di essere riconosciuta come un elemento costitutivo dell'avvenire del mondo.

[21] *Ivi*, n. 17.

[22] «[Maria] glorificabit in futuro servientes sibi et honorificantes se in praesenti» (Riccardo di S. Lorenzo, *De laudibus Beatae Mariae Virginis*, l. 2, c. 1, n. 43). Prima di lui e di altri autori medievali un inno bizantino del sec. VI canta: «Deipara a mundo universo celebratur; / eam enim magnificantes salvamur/ edocti pietatis magno mysterio» (Cfr. S. Alvarez Campos, *Corpus marianum patristicum*, vol. IV/2, p. 189).

[23] S. De Fiores, *Mariologia/marialogia*, in NDM, p. 914.

1. Le mariafanie contemporanee

Al di là del fenomeno della proliferazione delle apparizioni della Vergine[24], si pone il fatto innegabile che dal 1830 in poi parecchie mariafanie (rue du Bac, Lourdes, Pontmain, Fatima, Banneux, Beauraing, Siracusa...) sono state riconosciute o permesse dal magistero della Chiesa. Esse si presentano con i caratteri dell'autenticità ed esercitano un profondo e vasto influsso sui cattolici, specie a livello popolare.

Questo intensificarsi delle apparizioni di Maria nell'età contemporanea, mentre è accettato da larghi strati con mistica semplicità, diventa problematico per altri ambienti più critici e attenti al quadro globale della rivelazione:

> «Molti si meravigliano di queste apparizioni — osserva H. U. von Balthasar —. Perché deve essere sempre Maria? Non ci sono altri santi? Non potrebbe il Signore della Chiesa stesso rivelare la sua volontà?»[25].

Il medesimo teologo offre una risposta a questi interrogativi, che perdono dinanzi al suo sguardo ogni consistenza:

> «Chi si meraviglia in questo modo non ha capito chi è veramente Maria. Ella è il prototipo della Chiesa, la Chiesa nella sua forma più pura, la Chiesa come dovrebbe essere o (poiché siamo tutti peccatori), come dovrebbe cercare d'essere. Maria non è una persona privata, Ella è, si potrebbe dire, una persona universale.
>
> (...) Quale Serva del Signore che si può a tutto adoperare, Ella è ora disponibile anche per il Figlio suo, per mostrare ai cristiani ciò che la Chiesa è in realtà — e dovrebbe essere —. Proprio perché Ella è la perfetta umile, non ha alcun timore nel rimandare a se stessa, nell'apparire con un rosario, nel fungere da intermediaria al Figlio. Tutto in Lei è grazia, perché dovrebbe esitare a presentare al mondo questo miracolo di Dio, fare ammirare non già se stessa, ma manifestare la potenza di Dio e del proprio Figlio?
>
> La parola 'rivelazione privata' non è molto felice. Essa è giustificata se si considera che oltre alla Parola di Dio del Nuovo Testamento non c'è da aspettarsi per il mondo nessuna rivelazione del Dio uno e trino. Ma l'abbiamo compresa nella sua profondità e pienezza? Non abbiamo bisogno sempre di nuove spiegazioni per capire ciò che in essa è

[24] Cfr. B. Billet, *Le fait des apparitions non reconnues par l'Église*, in Aa.Vv., *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Paris-Montréal, Lethielleux-Bellarmin, 1976², pp. 7-58.

[25] H. U. von Balthasar, *Aprite i cuori all'Immacolata, ecco appare la Madre di Dio*, in *Il sabato*, 3-9 dicembre 1983, p. 19.

contenuto in profondità di grazia ma anche in richiesta di grazia? In che misura ne siamo assorbiti? E chi sarebbe più competente a darci questa mai conclusa spiegazione se non la *Ecclesia immaculata?*»[26].

Le mariafanie si spiegano dunque per von Balthasar sulla triplice base della funzione storico-salvifica cui Dio ha chiamato Maria, della spiritualità di servizio che la caratterizza, del bisogno permanente di esegesi vitale della Parola da parte di colei che personifica la *Ecclesia immaculata*.

Non è solo il passato a spiegare i segni di una più assidua presenza di Maria nel nostro tempo. La nuova comprensione del concetto di rivelazione che non è semplice comunicazione di verità, ma intervento di Dio nella storia, attraverso «eventi e parole» intimamente congiunti (DV 2), conferisce legittimità e attualità alle mariafanie come segni offerti da Dio al mondo contemporaneo. Esse appaiono

> «segni interpellanti di Dio che si interessa personalmente della salvezza umana, appelli di stile profetico che scuotono dall'inerzia e infondono speranza, richiami alla conversione e alla vita evangelica, [...] manifestazioni della materna sollecitudine di Maria verso i suoi figli in particolari momenti storici»[27].

Senza assolutizzare o isolare la mariafanie, oggi si è propensi a valorizzarle secondo una giusta prospettiva e perfino ad aderirvi «per fede divina» — secondo una suggestiva proposta di K. Rahner[28] — e a riconoscervi un'espressione della presenza «pneumatica» del corpo glorificato di Maria[29].

Poiché il messaggio della Vergine ai suoi diversi veggenti comporta generalmente una proiezione sul futuro con toni apocalittici, le mariafanie non possono comprendersi fuori della prospettiva dell'avvenire della Chiesa e del mondo. I ripetuti inviti alla conversione, come prerequisito per la pace nel mondo o per il trionfo del Cuore immacolato di Maria (Fatima), indicano nella Vergine la «donna» dell'Apocalisse (12,1) che scende in lizza nella Chiesa contro il «drago», simbolo delle forze attuali disgregatrici della società e del cosmo. Maria diviene l'estremo tentativo — intriso di maternità

[26] *Ivi.*

[27] S. De Fiores, *Veggente,* in *Nuovo dizionario di spiritualità* (a cura di S. De Fiores e T. Goffi), Roma, Edizioni paoline, 1985⁴, p. 1675.

[28] K. Rahner, *Les révélations privées,* in *Revue d'áscétique et mystique* 25 (1949) p. 508.

[29] Cfr. A. Pizzarelli, *La presenza di Maria nella vita spirituale,* Roma, Pontificia università gregoriana, 1984, pp. 27-68 e 90 (estratto della tesi di laurea).

— che Dio compie per provocare il ritorno al vangelo della salvezza, impedire il folle cataclisma nucleare e ispirare fiducia nelle sue promesse.

La presenza carismatica di Maria nel nostro tempo non dipende dalla «marialogia», ma dal libero disegno di Dio, che si manifesta in modo «femminile e materno» per unificare il mondo in Cristo mediante il richiamo irresistibile della Madre. Per l'ortodossia il futuro è chiaramente legato a Maria, poiché

> «se il Cristo salva il mondo, è la Theotokos che lo protegge ed introduce nel suo 'disumanesimo' l'attenzione che si fa sensibile alla grazia»[30].

Il ruolo della donna nell'avvenire consiste nel dare un'anima religiosa al mondo, nel proteggere la vita e i deboli, nell'esprimere la tenerezza di Dio e nell'unificare maternamente gli uomini[31]. Similmente Maria svolge una funzione vitale unificante ed è invocata in oriente dall'antica liturgia:

> «'Con il tuo amore [o Theotokos] lega l'anima mia', rendimi coerente; dall'aggregato, dall'ammasso degli stati psichici, fa nascere l'unità, l'anima»[32].

La marialogia deve prendere atto del piano di Dio, non misconoscendo ma valorizzando nella giusta misura la missione della Vergine nel futuro della Chiesa e del mondo.

2. Maria e gli ultimi tempi

Un'intuizione di S. Luigi Maria da Montfort afferma un crescendo della missione di Maria nei secoli futuri e specialmente alla fine dei tempi:

> «In unione con lo Spirito Santo Maria ha collaborato all'opera dei secoli, vale a dire all'incarnazione del Verbo. Di conseguenza ella compirà anche le più grandi meraviglie degli ultimi tempi. La formazione e l'educazione dei grandi santi, che vivranno verso la fine del mondo, so-

[30] P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo,* Milano, Jaca Book, 1980, p. 155.

[31] *Ivi,* pp. 156-169.

[32] *Ivi,* p. 159. L'autore aggiunge: «Il destino del mondo nuovo è tra le braccia della madre, come dice meravigliosamente il Corano: 'Il paradiso sta ai piedi della madre'» (p. 188).

no riservate a lei, perché soltanto questa Vergine singolare e miracolosa può produrre, insieme con lo Spirito Santo, le cose singolari e straordinarie»[33].

Questa partecipazione di Maria all'opera dello Spirito si fonda — secondo il Montfort — nel «principio di continuità e omogeneità della condotta di Dio nel suo piano di salvezza»[34], cioè nell'armonia e corrispondenza tra i due fulcri della pienezza dei tempi: quello dell'evento-Cristo e quello dell'escatologia. Il Montfort colloca Maria nel grandioso scenario degli ultimi tempi, da lui descritti come un'era meravigliosa per la Chiesa, che «conoscerà non solo un'estensione numerica, poiché i pagani e gli ebrei si convertiranno (*Preghiera infocata,* nn. 5, 17, 35; *Trattato della vera devozione a Maria*, nn. 48, 50, 59), ma anche un salto qualitativo nel senso che la Chiesa sarà rinnovata e riformata (*Preghiera infocata,* n. 17)»[35].

Consapevole dell'importanza di questo tema difficile e poco approfondito, la *Société française d'études mariales* ha deciso di dedicare le sessioni degli anni 1984-1986 al tema «Maria e la fine dei tempi»[36]. L'inchiesta biblica circa il ruolo della Vergine nell'ultima venuta di Cristo, conclude con un bilancio sfumato, che non impedisce un lavoro teologico di esplicitazione:

> «La Scrittura non offre una risposta esplicita a tale questione. Essa manifesta soltanto che Maria, pienamente impegnata nella dinamica della storia della salvezza e nello slancio escatologico della Chiesa, non può essere estranea all'ultima escatologia»[37].

La teologia ortodossa, che converge nel suo massimo rappresentante contemporaneo Serghiej Bulgakov, concepisce la storia come una tragedia spirituale, dove si oppongono due forze contrastanti: la donna vestita di sole e la grande prostituta di Babilonia. Prima della vittoria finale di Cristo sulla rivolta dell'anticristo, si verificherà

[33] S. Luigi Maria di Montfort, *Trattato della vera devozione a Maria (Preparazione al regno di Gesù Cristo),* Roma, Edizioni monfortane 1983[37], n. 35, pp. 44-45.

[34] S. De Fiores, *Le Saint Esprit et Marie chez Grignion de Montfort,* in *Cahiers marials* 20 (1975) p. 207; *Le Saint Esprit et Marie dans les derniers temps selon Grignion de Montfort,* in *Études mariales* 43 (1986) pp. 131-171. Questo studio è pubblicato in italiano in *Quaderni monfortani* 4 (1986) pp. 3-48.

[35] *Ivi,* p. 208.

[36] Cfr. *Marie et la fin des temps.* I. *Approches bibliques,* Paris, O.E.I.L., 1985, pp. 96; II. *Approches patristiques, ivi,* 1986, pp. 128; III. *Approches historico-théologiques,* 1987, pp. 221.

[37] R. Laurentin, *Marie dans la dernière économie selon les textes du Nouveau Testament, ivi,* I, p. 89.

un'era di trionfo del bene: è il «millennium» di cui parla il cap. 20 dell'Apocalisse, da interpretare non in senso materialistico, ma come un periodo in cui le anime, gratificate della prima risurrezione, collaborano con i santi ancora viventi al regno di Cristo.

Quanto alla parusia, Bulgakov è convinto che essa è caratterizzata dalla presenza di Maria, come è documentato non dalla Scrittura, ma dalla tradizione iconografica orientale: la Madre di Dio è sempre raffigurata dell'ultimo giudizio, come opera perfetta dello Spirito Santo e segno di materna misericordia. Del resto Maria è sempre presente nel mondo, come testimoniano le sue visite o apparizioni, l'ultima delle quali preparerà la parusia di Cristo[38].

Alla luce di queste proiezioni sui tempi futuri, è probabile che il riferimento a Maria non subisca battute d'arresto (a parte il coinvolgimento in crisi culturali, volta per volta superabili e ordinate a nuovo rapporto spirituale con lei), ma conosca piuttosto una progressiva maturazione ed una più vitale incidenza. L'epoca finale sarà l'era del parossistico scontro tra il bene e il male, in cui lo Spirito Santo con la collaborazione di Maria e della Chiesa intera preparerà la seconda venuta di Cristo, professata nel Credo quale conclusione divina della vicenda storica degli uomini. Tale epoca coinciderà verosimilmente non solo con i grandi santi e apostoli, previsti dal Montfort[39], ma pure con i «marialogi degli ultimi tempi», che come novelli «discepoli amati» accoglieranno Maria nello spazio della comunione con Cristo e ne illumineranno il ruolo archetipico e materno alle estreme generazioni destinate all'incontro con «il Signore della gloria» (cfr. 1 Cor 2,8).

[38] A. Wenger, *Marie et la fin des temps dans la tradition orientale grecque et russe, ivi,* II, pp. 80-84.

[39] S. Luigi Maria di Montfort, *Trattato della vera devozione a Maria* , o.c., nn. 46-59, pp. 50-59.

bianca

Acquaviva S.: 535-536.
Adams H.: 343.
Afanassief N.: 160, 185, 269.
Agostino G.: 56, 347, 453, 516, 523, 544.
Agostino (s.): 204, 207, 453.
Aiello G. A.: 39, 41, 85, 498-499, 522.
Alastruey G.: 30, 33.
Alberts J.: 267.
Albrecht B.: 151.
Albrecht G.: 30.
Aldazábal J.: 231.
Alejandro de Villalmonte: 468-470.
Aletti J. N.: 548.
Alfaro J.: 31, 319, 323-324.
Alfonso de' Liguori (s.): 219.
Allende Luco J.: 350.
Alonso J. M.: 250, 259, 274, 284, 443, 455, 461, 462, 480, 488.
Alszeghy Z.: 41, 69, 146, 438, 454, 463-464.
Alting von Geusau L.: 14, 47.
Alvarez A.: 67.
Alvarez J.: 66.
Alvarez Campos S.: 483, 485, 548, 588.
Amantini C.: 151, 489.
Amato A.: 6, 158,159, 177, 178, 180, 181-183, 195, 261, 263, 288-289, 386, 391, 435, 437, 480, 489, 523, 537-538, 566.
Amato P.: 524.
Ambrogio (s.): 55-56, 204, 312, 436, 560.
Ambrosanio A.: 561.
Amedeo di Losanna: 280, 362.
Amorth G.: 327.
Amoussou J.: 394-395.
Ancilli E.: 296.
Ancillotti A.: 266.
Andrea di Creta (s.): 206.
Andrés Ortega A.: 259.
Andreassalomé L.: 525.
Angelini F.: 524.
Angelini G.: 12, 31-32.
Anselmo di Canterbury (s.): 209.
Antipatro di Bostra : 283.
Antón A.: 160-161.
Antonini B.: 524.
Aracic D.: 201, 202.
Ardusso F.: 12, 69, 144, 146, 454.
Arnold J.: 420.
Arras V.: 501.
Asensio F.: 49.
Asmussen H.: 88, 91-92.
Atanasio (s.): 190.
Aubert R.: 35, 38, 49, 57, 58, 68, 125.
Auer J.: 151, 198, 302-303, 549.
Augé M.: 201, 231.

Bachelard G.: 428.
Bagatti B.: 202-203, 500, 501.
Balić C.: 110, 113, 123, 201, 202, 234, 443.
Ballestero A.: 544.
Baratta R.M.: 345.
Baraúna G.: 108, 109, 112, 114.
Barbaglio G.: 150, 580.
Barberi D.: 29.
Baron E.: 509.
Baron R.: 76.
Barré H.: 310.
Barret K.: 285.
Barth K.: 12, 21, 37, 83, 86, 87, 91, 160, 195, 198, 238-239, 243, 354, 364, 404, 413, 415, 452, 503, 508, 531.
Bartmann B.: 30.
Bartolomei M.C.: 569, 575.
Basilio (s.): 56.
Bauer E.: 354, 444, 445.
Bauer J.B.: 444, 447, 452.

Bäuerle M. von Beukirch: 30.
Baum : 339.
Baus K.: 481.
Bavaud G.: 208, 214, 472.
Bea A.: 315.
Beauduin L.: 59-60.
Beaufays I.: 43.
Becker G.: 12, 221.
Behr-Siegel E.: 14.
Beinert K.: 548.
Beinert W.: 132, 221, 226, 241, 372.
Bellarmino R. (s.): 260.
Bellenzier M.T.: 412, 426, 524.
Belkester E.: 512.
Benedetti U.: 138, 144.
Benedetto XIV: 553.
Benko S.: 36, 250.
Bengoechea I.: 210.
Beni A.: 160.
Benny L.: 549.
Benoit P.: 49, 503, 510.
Berdjaev M.: 410.
Bergamini A.: 229.
Berger M.: 545.
Bernard Ch. A.: 524.
Bernardino da Siena (s.): 262.
Bernardo (s.): 210, 560.
Bertalot R.: 234, 254, 494, 517.
Bertetto D.: 30, 31, 112, 151, 204, 206, 223, 225, 277, 281, 282-283, 335, 549.
Bertola M.: 223, 417, 424-425, 518, 524.
Bérulle P.: 198, 218, 278, 279.
Besutti G.: 6, 12, 14, 19, 39, 41, 108, 109, 110, 112, 113, 122, 172, 201, 209, 224, 317, 345, 346, 441, 523, 549.
Biagi R.: 14.
Biel G.: 212.
Billet B.: 14, 225, 589.
Billot C.: 32.
Bingemer M.C.: 549.
Bittremieux J.: 39.
Blanke F.: 83.
Blasi A.: 309.
Blat V.M.: 268.
Boc : 345.
Boccazzi C.: 30.
Boff L.: 124, 145, 148, 182, 277, 281, 287, 288, 315, 379-381, 424, 426, 437, 475-476, 479, 503, 529.
Bolgiani F.: 345.
Bolzeherr G.: 544.
Bonaventura (s.): 54.
Bonazzi A.: 416, 426, 437.
Bonhoeffer D.: 177, 415.
Bonino J.M.: 343, 344.
Bonnefoy J.: 35, 526.
Bonnichon : 35, 526.
Bonoso : 441.
Bordoni M.: 177-178, 194.
Boros L.: 503.
Borowsky W.: 81, 83, 242-243, 250, 251, 256.
Börresen K.:420.
Borriello L.: 292.
Bosc J.: 91.
Bossard A.: 220, 294, 326-331, 553.
Bostio A.: 211.
Boudon H.: 217.
Bouman A.: 66.
Bourassé J.: 19, 23, 316, 513.
Bourgy P.: 106.
Bouyer L.: 66, 74-76, 160, 162, 165-166, 269.
Bover J.M.: 20, 32, 39.
Boyer C.: 30.
Brady C.J.: 417.
Brandenburg A.: 82, 123.
Braun F.M.: 45-46.
Breuning W.: 261.
Brinktrine J.: 31.
Brown R.E.: 443.
Brunner E.: 160, 503, 508.
Bujanović: 29.
Bukenya-Biribonwa J.M.: 396.
Bulgakov S.: 94-95, 184, 282, 287, 592-593.
Bultmann R.: 160, 177, 444-445.
Büntig: 344.

Calabuig I.: 39, 131, 221, 222-223, 227, 229, 231, 521, 546, 551.
Caldaropoli G.: 205.
Calvino G.: 214, 342.
Camelot T.: 482, 487.
Campana E.: 30.
Cantinat J.: 49.
Cantisani A.: 544.
Capelle B.: 66.
Capitolo Gen. Servi di Maria: 8, 14, 136, 225, 228-231, 306, 362, 426, 587-588.
Caplain M.: 84.
Caporale V.: 479.
Cappellazzi: 30.
Carrol: 123.
Carroll E.R.: 14, 31, 211.
Casagrande D.: 548.
Casale U.: 525, 549.
Casanovas R.: 172.
Cascante Dávila J.: 208, 445.
Casel O.: 60-64.
Castellano Cervera J.: 226-228, 229, 338, 545, 563.
Castiglione M.: 343.
Cavalletti S.: 517, 524.
Cazelles H.: 49, 123, 261, 310, 329.
Celso : 441.
Cereti G.: 566.
Ceuppens F.: 41.
Charlier C.: 44.
Chavannes H.: 214, 250-252.
Chenu B.: 13.
Chiarinelli L.: 544.
Chomjokov : 185.
Cimosa M.: 548.
Ciola N.: 502.
Cipriani S.: 329.
Cirillo Allessandrino (s.): 56, 186, 204, 436, 481.
Clary M.B.: 29.
Clemente Alessandrino: 51.
Clemente VI: 273.
Cognet L.: 129.
Cole J.J.: 14.
Cole W.J.: 235.
Colombo C.: 204.
Colombo G.: 260.
Combes A.: 479.
Commissione Anglicana-Cattolico Romana: 249.
Commissione «Fede e costituzione»: 232.
Commissione Teologica internazionale: 192, 194, 199, 200, 438.
Concilio di Calcedonia: 489.
Concilio di Efeso: 481-488.
Concilio Vaticano II: 18, 132, 137, 139, 147, 149, 150, 160, 161, 201, 221, 226, 232, 258, 261, 278, 283-284, 292-294, 297, 368, 396, 398, 425, 438, 441, 473, 488, 513-514, 516, 528, 530, 539, 540, 542, 549, 555, 562-563, 582, 583.
Condren : 278.
Conferencia del Episcopado Dominicano: 544.
Conferencia Episcopal Latinoamericana: 177, 182, 183, 374, 383-384, 387-391.
CongarY.M.: 12, 68, 128, 138, 160, 162, 259, 261, 269, 434.
Congregazione per la dottrina della fede: 382, 420-421, 441, 503-504, 576.
Congregazione per le Chiese Orientali: 544.
Congregazione per l'educazione cattolica: 532, 550.
Congreg. per il culto divino: 540.
Contenson V.: 27-29.
Coppens J.: 47.
Corrado di Sassonia: 280.
Cosmas Vestitor: 279.
Costantini C.: 392.
Courth F.: 15, 241-242, 256.
Cox H.: 145, 339, 340-343, 515.
Cromazio di Aquileia (s.): 209.
Cullmann O.: 160, 177.
Curty C.: 151.
Cuva A.: 545.

Dalmais I.H.: 61.
Daly M.: 416-417.
Dawson C.: 68.
De Aldama J.A.: 14, 20, 31, 113, 123, 130, 170, 173, 259, 296, 443, 449, 526.
De Beauvoir S.: 417.
De Candido L.: 301, 309, 523, 524.
De Finance J.: 319-320, 325.
De Fiores S.: 5-6, 15, 18, 19, 30, 41, 44, 113, 117-119, 122, 134, 136, 150, 173, 200, 214, 217, 225, 227, 231, 252, 254, 258, 275, 292, 295, 296-301, 307, 311, 315, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 336, 337-338, 339, 345, 347, 352, 361, 362, 405, 434, 449, 451, 452, 453, 474, 478, 494, 512, 515, 520, 522, 523, 524, 527, 530, 540, 542, 557, 561, 580, 583, 584, 585, 587, 590, 592.
Deiss L.: 49, 55.
De La Broise R.: 43.
De la Potterie I.: 46, 329, 449, 530, 547-548, 583.
De La Zerda J.: 258-259.
Del Castillo D.: 512.
Delius W.: 15, 84.
De Lubac H.: 7, 52-54, 117, 145, 160, 353, 354, 456.
Demaret : 30.
De Monléon A.M.: 268.
De Muñana R.J.: 31.
Denis H.: 12.
De Rita G.: 534-536.
De Rosa G.: 345.
De Satgé J.: 214, 248.
De Urkiri T.: 229.
Der Linde H.: 460.
Deyrieux S.: 225.
Diadoco: 356.
Dianich S.: 150, 160-161, 580.
Díez Merino L.: 548.
Di Fonzo L.: 15, 291.
Dillenschneider C.: 27, 32, 36, 41, 52, 529.
Di Nicola G. P.: 570.
Di Nola G.: 548.
Dodd H.: 329.
Domanski J.M.: 15, 335.
Dondeyne A.: 176.
Doni R.: 535.
D'Onorio De Meo G.: 225.
Döring H.: 241.
Douglas C.A.: 417.
Doumith M.: 66.
Düfel H.: 82, 251-252.
Du Manoir H.: 16, 20, 36, 41, 55, 66, 67, 76, 108, 116, 233, 259, 392, 513.
Dunn J.D.G.: 269.
Duns-Scoto: 210, 431, 490.
Dupont J.: 309, 383.
Duprey P.: 566.
Dupuis J.: 266.
Duquoc C.: 176, 177.
Ebeling G.: 87.
Eck M.: 214.
Ecolampadio: 214.
Efrem (s.): 186, 312.
Elizondo V.: 216, 385.
Elpidio: 441.
Emanuele di Gesù Maria: 512.
Epifanio (s.): 414.
Epis S.: 292, 316, 327.
Episcopato Campano: 339.
Episcopato Svizzero: 544.
Erasmo di Rotterdam: 213.
Erbetta M.: 501.
Esposito R.F.: 524.
Esquerda y Bifet J.: 524, 549.
Evagrio: 310.
Evdokimov P.: 185-186, 278, 287, 362, 409-411, 530, 591.
Evely L.: 444.
Ewig E.: 481.
Eyquem J.: 294.

Fabris R.: 548.
Falsini R.: 231.
Falvo S.: 267.
Farina M.: 571.
Favale A.: 269, 292, 516.
Federici Airoldi G.: 405.
Federici T.: 227, 546.
Feiner J.: 529, 579.
Fenicki S.: 218.
Fernández D.: 15, 178, 205, 274, 284, 288, 296, 436, 443, 466-470, 480, 481, 482, 483, 484, 487, 489, 502, 504, 509-510.
Ferretti G.: 69, 146.
Feuillet A.: 49, 286, 303-304, 310, 426, 519.
Fichte J.: 358.
Filthaut T.: 61.
Fiolet H.: 460.
Flanagan D.: 123, 131, 507, 508.
Flick M.: 41, 69, 146, 438, 454, 461, 463-464.
Flicoteaux E.: 66.
Florenskij P.: 184-185.
Florowskij G.: 160, 186-187.
Foglio D.: 268.
Folgado Flórez S.: 509.
Forte B.: 6, 12, 146, 148, 176, 193, 194, 525-532, 549.
Foti E.: 346.
Fourier C.: 401.
Fragiacomo D.: 209.
Francesco d'Assisi (s.): 211, 279, 280.
Franchini E.: 556, 571.
Francini G.: 524.
Franzi F.M.: 325, 335-336, 524.
Frehen H.: 44.
Frénaud G.: 66, 203.
Friedan B.: 404.
Frossard A.: 552-553.
Fuerst C.: 151.
Fulberto di Chartres: 209.
Gabus J.P.: 239-241, 255-256, 399, 566.
Gadamer H.: 140.
Gaechter P.: 43.
Galilea S.: 344, 375, 384, 391-392.
Galileo G.: 216.
Galli A.: 392.
Gallio A.: 524.
Galot J.: 49, 114, 169, 173-174, 177, 197, 205, 412, 413, 414, 417, 424, 434, 435, 436, 449, 481, 484, 488-489, 490, 563, 567, 579.
Gamba P.: 397-398.
Gambero L.: 517-518, 523, 548, 557, 563.
García Garcés M.: 32, 113, 123.
García Paredes J.C.R.: 549.
Garrigou-Lagrange R.: 30, 313.
Gaspari S.: 67.
Gebara I.: 549.
Geffré C.: 13, 139, 143, 145, 304-305.
Gelin A.: 43.
Gelineau J.: 66.
Gemelli S.: 345.
Gendrot M.: 220.
George A.: 44.
Geremia II di Cp.: 215-216.
Gerl H.B.: 549.
Germano di Cp. (s.): 206, 312-313, 560.
Gersone: 210.
Gharib G.: 517, 548.
Gherardini B.: 13, 21, 81, 85, 87-89, 91, 93, 94, 95, 160, 161, 234-235, 549.
Giacometti G.: 317.
Giamberardini G.: 203, 206.
Giammancheri E.: 137.
Giampiccoli F.: 333.
Giannoni P.: 345.
Gibert i Tarruell J.: 545.
Gibieuf: 278.
Gila A.: 205.
Gillet H.M.: 204, 248.
Gioacchino da Fiore: 210-211, 280.
Giorgi L.: 575.

Giovanna d'Arco: 294.
Giovanni Crisostomo (s.): 56.
Giovanni Damasceno (s.): 10, 206, 530, 488.
Giovanni della Croce (s.): 292, 563.
Giovanni II: 208.
Giovanni VII: 208.
Giovanni XXIII: 124, 143, 400, 438, 537.
Giovanni Paolo I: 535.
Giovanni Paolo II: 6, 9, 10, 147, 148, 175, 192, 232, 241, 258, 274-277, 280, 295, 309, 316-318, 331, 332-333, 335, 351, 437, 473-474, 484-485, 486, 497, 533-549, 551-577.
Giovenco: 203.
Girardello R.: 15.
Girardi G.: 376.
Girolamo (s.): 205.
Girones G.: 151.
Giustino (s.): 55, 367, 441, 447.
Glinka L.: 188, 216.
Godefroid J.: 67.
Godspell: 176.
Goenaga J.A.: 509.
Goethe W.: 7.
Goffi T.: 122, 310-311, 523, 590.
Goguel M.: 285.
González C.I.: 525, 549.
González de Cardedal: 177.
González Dorado A.: 549.
Gonzáles Martín: 443.
Gordillo M.: 31.
Gorr: 214.
Görres I.F.: 134.
Gorrino A.: 30.
Gorski H.: 566.
Gössmann E.: 570.
Gouhier A.: 362.
Gozzelino G.: 224, 334-335, 464-466.
Graef H.: 15.
Gragnic F.: 30.
Grand'Maison J.: 328.
Greeley M.: 339, 426.
Gregorio Nazianzeno (s.): 56, 190.
Gregorio Nisseno (s.): 258, 354, 356.
Gregorio Taumaturgo (s.): 203.
Grelot P.: 296, 327, 448.
Grémillon J.: 137.
Grillmeier A.: 194, 267, 481-482, 484.
Gualerni G.: 10, 15.
Guardini R.: 7, 69-73, 76, 562.
Guéranger P.: 59, 473.
Guerra S.: 15.
Guerrero J.R.: 197.
Gugerotti C.: 545.
Guillet J.: 197.
Guindon H.M.: 204.
Guitton J.: 205, 239.
Gutberlet: 30.
Gutiérrez G.: 141-142, 177, 374, 375-376.

Haehlein A.G.: 29.
Halbfas H.: 442.
Halkes C.: 416, 418-419, 548.
Hamel E.: 309, 313.
Hamer J.: 160, 161.
Hamilton W.: 145.
Häring B.: 461.
Hazard P.: 39.
Hegel : 358.
Hémery J.: 198.
Hendricxx M.: 570.
Hennaux J.M.: 566.
Hentrich G.: 39.
Herbert G.: 47.
Hernández-Martínez J.M.: 504, 506, 510.
Herrán L.M.: 205, 208, 209.
Herrmann J.: 30.
Holböck F.: 160, 319.
Holstein H.: 41.
Hoornaert E.: 216, 385.
Horvath T.: 206.
Howell C.: 66.
Hulsboch H.: 457-458.
Hunt M.E.: 415.
Hurter H.: 24, 29.

Ibáñez J.: 487, 549.
Idelfonso de Toledo (s.): 208, 209.
Ignazio di Antiochia (s.): 55, 450.
Ildefonso de la Inmaculada: 315.
Insolera V.: 319.
Ireneo (s.): 55-56, 367, 465.
Isacco della Stella: 54.

Jameson F.: 570.
Janssens A.: 30.
Jelly F.M.: 206.
Jeremias J.: 579.
Joseph de Sainte Marie: 328, 331.
Jouassard G.: 55-56.
Jounel P.: 225.
Journet C.: 160, 162-165.
Jugie M.: 39.
Jung C.G.: 85, 488.
Jungmann J.A.: 57-58.

Kaiser P.: 196.
Karrer O.: 506, 508.
Kasper W.: 144, 159, 160, 176, 177, 260-261, 438.
Kassel M.: 8, 18, 420.
Kauffmann G.: 13.
Kern P.: 258.
Kern W.: 7.
Keuppens J.: 30.
Kniazef A.: 66.
Knox J.: 67.
Koch K.: 566.
Koehler T.: 15, 123, 218, 296, 480, 497, 521, 549.
Kolakowski L.: 7.
Koser C.: 131.
Köster H.M.: 16, 38, 39, 40, 94, 112, 123, 131, 219.
Kraszewski Z.: 151.
Küng H.: 94, 145-146, 160-161, 177, 178-180, 198, 235, 442-444, 578-579.
Label: 203.
Lachenschmid R.: 191, 196, 198.
Lack R.: 33, 44, 198.
Lafaye: 216.
Lagrange P.: 382.
Lai B.: 552.
Lambert B.: 345.
Landucci P.C.: 43, 130.
Langevin P.E.: 205.
Larrañaga I.: 305.
Laurenceau J.: 208.
Laurentin R.: 12, 16, 19, 23, 30, 31, 39-40, 44, 47, 48, 56, 67, 76, 85, 93, 99-102, 109, 113, 114, 116-117, 120, 123, 125, 127, 129-130, 131, 151, 154-156, 205, 208, 216, 218, 222, 234, 251, 252, 260, 261-262, 265, 267, 268, 279, 280, 286, 291, 296, 339, 344, 386, 393, 413, 416, 417, 433, 434, 435, 440, 443, 446, 449, 450, 451, 461, 501, 520, 522, 529, 537, 548, 549, 554, 592.
Lavarino F.: 431.
Lebon J.: 34.
Le Braz B.M.: 266.
Le Fort P.: 304.
Le Guillou M.J.: 81, 84, 86, 96, 233.
Lehmann K.: 76.
Lell J.: 548.
Lemmo N.: 49.
Lengsfeld P.: 458.
Lennerz H.: 30.
Lenz A.: 29.
Leone XIII: 259, 262-263, 569.
Lépicier A.M.: 30.
Lercher L.: 31.
Lévi-Strauss: 424.
Llamas E.: 16, 212, 217-218, 294, 296, 439, 566.
Llamera M.: 113, 526.
Lodi E.: 523.
Lombardi Satriani L.M.: 346-347.
López Martín: 231.
Lorenzo B.: 211.

Lorenzo da Brindisi (s.): 32, 211.
Los Rios B.: 218.
Lossky V.: 95, 163, 187-188.
Lossow H.: 258.
Luigi da Montfort (s.): 208, 218, 219-220, 279, 317, 320, 326, 336, 349, 527, 537, 539, 552, 553, 564, 565, 572, 591-593.
Luis S.: 219, 248.
Lustrissimi P.: 208.
Lutero M.: 82, 88-90, 213-214.
Lyonnet S.: 47.
Lyraeus H.: 23.

Macca V.: 296, 523.
Maertens Th.: 66.
Maggiani S.: 231, 523, 545.
Maggiolini S.: 537.
Maggioni F.: 544.
Magli I.: 417, 549.
Magrassi M.: 229.
Malena R.: 345.
Malet A.: 444.
Malo A.M.: 203.
Maloney G.A.: 488.
Manfredini E.: 229.
Manio: 30.
Manns F.: 501.
Manteau-Bonamy H.M.: 16, 113, 218, 281, 283-285, 287, 436, 472-473.
Maquarrie: 248.
Marananche A.: 422-423.
Marcel G.: 560.
Marchesi G.: 198, 549.
Marcione: 491.
Marins J.: 386.
Maritain J.: 68, 145, 160.
Maron G.: 243-244.
Marracci I.: 23, 512.
Marranzini A.: 69, 78, 319, 326, 328, 454.
Marrou H.: 96.
Martimort A.G.: 59, 61.
Martin A.: 360.
Martina G.: 13, 144.
Martínez Sierra A.: 16, 203, 474.
Marx K.: 141, 340, 341, 382.
Marxsen: 177.
Marydas T.: 31.
Mascall E.L.: 246, 248, 250, 251.
Masciarelli M.G.: 524.
Masimi M.: 548.
Massimiliano Kolbe (s): 280, 335, 436, 478-479.
Massimo il Confesore: 354.
Masson P.: 212.
Massonat A.M.: 66.
Martellán S.: 312.
Mattai G.: 518.
Maury: 86.
McHugh J.: 548.
Meaolo G.: 336.
Meckenzie J.L.: 304.
Medina Estévez J.: 114.
Mehl R.: 82.
Meinhold P.: 210, 213.
Mejía J.: 388.
Melado P.: 201.
Melotti L.: 151.
Menapace L.: 533.
Mendes Arceo: 338.
Mendoza F.: 487, 549.
Meo S.: 5, 18, 113, 166-167, 195, 196, 203, 208, 214, 231, 252, 481, 482, 485-486, 488, 503, 507, 508, 512, 567.
Mercier E.: 39, 250.
Merkelbach H.: 30, 32.
Merleau-Ponty: 509.
Messori V.: 175, 434, 582.
Metz J.B.: 140, 145, 177, 180.
Michele di S.Agostino: 218.
Miegge G.: 31, 82, 83, 239.
Milburn J.: 214.
Milet J.: 198.
Militello C.: 567, 570, 573.
Millán Rokeral F.: 547.
Mina G.M.: 23.
Mitterer A.: 441.
Modesto di Gerusalemme: 206.
Moeller C.: 16, 128-129.
Möhler J.A.: 260.
Moioli G.: 198.
Molari C.: 139, 140, 142, 144, 175, 438.
Molette C.: 440.
Molina Prieto A.: 557.
Mollat D.: 329.
Moltmann J.: 145, 160, 161, 177, 243-245, 377-379, 381, 415.
Moltmann-Wendel E.: 415.
Mondin B.: 13, 69, 70, 76, 77, 86, 106, 160, 162, 170-171,177, 355.
Mongillo D.: 76.
Mongitore A.: 23, 25, 26.
Monloubou L.: 309.
Monni P.: 135.
Montagna D.: 65, 225, 226, 263, 412.
Montague G.T.: 266.
Moos G.: 39.
Moos M.F.: 66.
Moraldi L.: 501.
Morán J.M.: 20.
Morreale G.M.: 16, 136, 222.
Morris M.F.: 16, 123.
Mottu H.: 343.
Mouroux J.: 196.
Mühlen H.: 16, 110-111, 120, 133, 160, 259, 262-264, 265, 269-274, 275, 277, 287, 289, 527, 582.
Müller A.: 16, 51, 55, 132-133, 148, 152-154, 235, 315, 361, 366, 449, 494-496, 515, 526, 586.
Müller J.: 30, 33.
Muñoz Iglesias S.: 305, 548.
Muratori L.A.: 219.
Mussner F.: 204, 241.

Nadile V.: 345.
Napiórkowski S.C.: 16, 82, 83, 85, 86, 96, 110, 214, 233, 234, 235-238, 251, 316, 582.
Navarro Puerto N.: 549, 567.
Navoni M.: 545.
Nazarius: 473.
Nestorio: 481-486.
Neubert E.: 30, 315.
Neunheuser B.: 59, 61.
Neumann C.W.: 16, 123, 488.
Neusch M.: 13.
Neyron G.: 20.
Nicola di Clairvaux: 280.
Nicolas M.J.: 36, 150, 151, 259, 491-494.
Nicolini G.: 544.
Nigido P.: 23-26, 29, 217.
Nissiotis N.: 188-191, 195, 259, 494.
Nocent A.: 225.
Nollet G.: 66.
Nuovo Catechismo Olandese: 441-442, 447, 460-461.
Nuovo Dizionario di Mariologia: 512-525.
Nutini U.G.: 386.

O'Carrol M.: 214, 513.
O'Connor E.: 455.
O'Connor J.T.: 16, 419, 461, 480, 488.
Odilone di Cluny: 208, 209.
O'Donnel O.: 269.
Oggé E.: 392.
Oggioni G.: 315, 544.
O'Grady J.F.: 176.
Ohlig K.H.: 194.
Olier : 278.
Ordóñez Márquez J.: 568.
Origene: 56, 354.
Ormisda, papa: 208.
Ortega y Gasset: 126.
Ortega R.: 16, 383.
Ortensio da Spinetoli: 49, 123, 131, 444, 451.
Ortiz De Urbina J.: 207, 481.
Ossanna T.F.: 309, 523.
Oswald H.: 29.
Ott H.: 256.
Oursel R.: 345.
Oury G.-M.: 225.

Paladini A.: 66.
Palamas G.: 186.
Pannemberg W.: 176, 177, 199.
Pannet R.: 346.
Paoli A.: 377.
Paolo diacono: 209.
Paolo VI: 18, 119, 132, 134-135, 147, 169, 171-172, 173, 201, 221-224, 232, 241, 261, 263-265, 274-277, 279, 293, 297, 315, 327, 344, 361, 401, 420, 421-422, 425, 508, 511, 524, 527, 539, 554-555, 565.
Papandreou D.: 566.
Papas Georgiu S.: 494.
Papini Giovanni: 138-139.
Papini G.M.: 16, 83.
Parente P.: 160.
Parka T.M.: 95.
Parrado H.: 340.
Pasqualetti G.: 222.
Pasquato O.: 545.
Passerini P.: 512.
Pastore A.M.: 146.
Pattaro G.: 13.
Pauleser S.: 66.
Peelman A.: 354.
Penna R.: 346.
Pepler C.: 95.
Peretto E.: 439.
Pérez N.: 31.
Peri V.: 545.
Perrone U.: 69, 146.
Pérouas L.: 125.
Petavio: 436.
Peter P.L.: 339.
Petri H.: 175.
Pfaller L.: 267.
Philipon P.: 31.
Philippe T.: 36.
Philips G.: 16, 52, 55, 73, 108, 110, 113, 115, 116, 123, 130-131, 171, 172, 262, 263, 278-279, 296, 412, 414, 526.
Piacentini E.: 479.
Pier Canisio (s.): 19, 214, 316.
Pier Damiani (s.): 209.
Pietro de Alcantara (s.): 274, 292.
Pietro di Alessandria: 441.
Pikaza X.: 277, 281, 285-288, 310, 433-434, 435, 443, 526, 548, 549.
Pinkus L.: 133, 280-281, 518, 523-524, 549.
Pintard J.: 214, 220, 310.
Pio X (s.): 59, 173.
Pio XI: 413.
Pio XII: 261, 263, 335, 413, 438, 498.
Pironio E.: 340, 386.
Pirrus R.: 23.
Pizzarelli A.: 228, 312-315, 523, 561, 590.
Pizzuti D.: 345.
Plaskow J.: 415.
Plessis A.: 30.
Pohle J.: 30.
Pompei A.: 326-327.
Pourrat M.P.: 67.
Pozo C.: 17, 150, 212, 213, 215-218, 252, 443, 480, 502, 506, 508, 563.
Prentice R.P.: 17.
Prudenzio: 203, 279.
Przybylski B.: 212.
Pseudo-Idelfonso: 280.
Pseudo-Olimpio: 280.
Pyfferoen I.: 211.

Quanbeck W.: 81, 82.
Quiley R.: 30.

Raalemacher A.: 68.
Ragazzini S.M.: 291, 312, 314.
Rahner H.: 50, 57, 58.
Rahner K.: 7, 37, 69, 76-80, 137, 142, 144, 156-160, 165, 177-178, 180, 181, 192-193, 195, 196, 318-319, 320-323, 354, 423-424, 470-472, 481, 523, 529, 578, 582, 590.
Rambla P.: 31.
Ramoni F.S.: 30.
Ramos F.F.: 310.
Ranwez P.: 17.
Ratzinger J.: 17, 133, 145, 151, 160, 372, 382, 434, 438, 447, 448, 449, 450-451, 476-477, 530, 556-557, 558, 570, 580-581, 582.
Ravasi G.: 548.
Raynaud T.: 512.
Régeard P.: 176.
Renwart L.: 191.
Retel: 393.
Rétif S.: 392.
Rey B.: 192.
Ricca P.: 333, 536.
Riccardo di S. Lorenzo: 588.
Ricoeur P.: 174.
Riesenhuber K.: 76.
Righetti M.: 65.
Rinaldi B.: 113.
Ripalda: 28.
Ritschl A.: 364.
Rivera A.: 173, 201, 204, 252, 288, 317, 412.
Rivers C.: 417.
Robinson J.A.T.: 145, 177, 446.
Rocca G.: 443.
Roguet A.M.: 66, 225.
Rondet H.: 412, 413, 459.
Rosage D.E.: 267.
Rosanas J.: 31.
Roschini G.: 17, 23, 30, 31, 32, 33, 36, 43, 57, 123, 130, 151, 209, 277, 280, 513.
Rossi A.: 345, 346.
Rossi L.: 408.
Rosso S.: 522, 523.
Rousseau O.: 59.
Roux H.: 84, 87, 94.
Royo Marín A.: 151, 291.
Ruether Radford R.: 418-419, 426.
Rum A.: 203, 208, 220, 316.
Russel L.M.: 415, 416, 420.
Ryan E.A.: 380.
Sahlin H.: 47.
Salaville S.: 66.
Salgado J.M.: 202, 215, 274, 284.
Sánchez-Céspedes P.: 31.
Santucci P.: 524.
Sanz A.: 17.
Sartor D.: 231, 522.
Sartore D.: 59, 226, 345.
Sartori L.: 160, 161, 166, 168, 333.
Sartory T.: 86, 96, 160.
Sauras E.: 480, 489.
Sauter G.: 260-261.
Scarvaglieri G.: 332.
Scheeben M.: 29, 32, 270, 278, 366, 436.
Scheffczyk L.: 259, 474.
Scheifler R.: 443.
Schelkle K.H.: 49.
Schillebeeckx E.: 103-107, 139, 142, 143, 145, 160, 177, 178, 318-319, 444.
Schimmelpfennig R.: 88.
Schmaus M.: 30, 31, 97, 99, 107, 151, 451, 508, 526, 527.
Schmidt H.: 67.
Schmidt P.: 426.
Schmied A.: 504.
Schnackenburg R.: 302, 307-309, 329, 382-383, 541.
Schoof T.M.: 13.
Schoonenberg P.: 158, 176, 177, 197, 443, 446-447, 449, 459-462, 489.
Schürmann H.: 382.
Schuster A.I.: 64-65.
Scipioni L.I.: 482, 484, 487.
Sebass H.: 328.
Sebastián Aguilar F.: 130.
Secondin B.: 292.
Secretariato Attività Ecumeniche: 254.
Seethaler P.: 66.
Segovia A.: 24.
Segundo J.L.: 344, 375.
Semmelroth O.: 51-52, 113, 117, 160, 169-170, 366.
Senghor L.: 393.

Serenthà M.: 175, 176.
Serra A.: 47, 305-306, 310, 333, 449, 474, 477, 518-519, 523, 548, 569.
Serrano F.: 17.
Sesboüé B.: 193.
Sessa P.: 317.
Silic R.: 44.
Silúm L.: 66.
Skeris A.R.: 545.
Sobrino J.: 182.
Socrate: 483, 484.
Sodi M.: 231.
Söll G.: 17, 135, 150, 205, 213, 258, 439, 449, 463, 482, 487, 488, 500-501.
Soloviev V.S.: 184.
Solzenicyn : 360.
Sommaruga G.: 524.
Sommavilla G.: 404.
Sonelli A.: 239.
Song C.S.: 240.
Sotillo L.R.: 66.
Spadafora F.: 43, 44.
Sperna Weiland J.: 13.
Spiazzi R.: 174, 513.
Spidlík T.: 282, 310, 546.
Staehlin B.: 549.
Stählin W.: 93, 240.
Staid E.D.: 426, 523.
Stakemeier E.: 88.
Stamm C.: 29.
Stano G.M.: 325-326.
Stauffer R.: 256.
Stokmeier P.: 194.
Sträter P.: 30, 123.
Stuart Mill J.: 414.
Suarez F.: 20-23, 26, 28, 32, 33, 215, 217, 338, 473, 490, 529.
Subilia V.: 239.
Suenens L.J.: 265, 268, 277.

Tallerico D.M.: 211.
Tanquerey A.: 291.
Tappolet W.: 88.
Teilhard de Chardin P.: 60, 68, 177, 195, 198, 455-457, 535.
Tekeyan P.V.: 66.
Teofane Niceno: 280.
Teresa di Lisieux (s.): 54.
Terrien J.B.: 30.
Tertulliano: 55-56.
Testa E.: 202, 203, 500, 501, 521.
Thils G.: 291.
Thurian M.: 49, 86, 90, 93-94, 95, 221, 245-247, 302, 536-537, 541, 579, 580.
Tillard M.R.: 269.
Tillich P.: 160, 177.
Tommaso d'Aquino: 20, 21, 25, 35, 251, 367, 472, 490, 502, 529.
Toniolo E.: 207, 210, 215, 310, 347, 477, 521, 545, 548.
Tortora E.: 348-349, 544.
Toschi P.: 346.
Toynbee A.: 126.
Triacca A.: 59, 225, 546.
Troisfontaines R.: 560.
Tromp S.: 174.
Tshibangu F.: 392.
Tucci R.: 413.
Turoldo D.: 362, 524.
Tylor E.B.: 421.

Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del S. Pontefice: 545.

Vagaggini C.: 65, 67, 68.
Valentini A.: 306-307, 309, 328-329, 383, 548.
Valsecchi A.: 408.
Van Asseldonk O.: 211, 280.
Van Buren P.: 145, 177.
Van Combrugghe C.: 30.
Vanhoye A.: 46, 304, 497.
Van Lierde P.: 275.
Vanneste A.: 462.
Vanni U.: 548.
Vanzan P.: 571.
Vargas M.: 216.
Vassalli G.: 204.
Vattimo G.: 570.
Veliath D.: 17.
Vigani E.: 120, 261, 264.
Viganò E.: 333-334.
Villier G.: 67.
Viret: 214.
Vischer L.: 239, 579.
Vives : 512.
Vodopivec G.: 167, 174.
Volk H.: 86.
Völker W.: 242.
Von Allmen J.J.: 84, 86.
Von Balthasar H.U.: 7, 9, 133, 145, 147, 160, 169, 170, 177, 269, 270, 287, 295, 353-372, 443, 448, 501-502, 513, 524, 525, 556, 589-590.
Von Le Fort G.: 401-405.
Vorgrimler H.: 355.
Voss G.: 225, 241, 566.

Warner M.: 400, 418, 426, 565.
Weber J.J.: 66.
Weinrich H.: 140.
Weisgerber F.: 67.
Wenger A.: 500, 593.
Wickert U.: 5, 566.
Widenfeld A.: 29, 218.
Wiesner W.: 452.
Wilckens V.: 566.
Willebrands J.: 566.
William F.M.: 42, 562.
Winling R.: 13, 149, 373, 415.
Wittkemper K.: 258.

Zahrnt H.: 13, 86, 339.
Zanon Gilmozzi C.: 418.
Zarri A.: 405-409.
Zerini G.: 548.
Zimara C.: 35, 526.
Zizola G.: 536.
Zobel Ph.: 84.
Zoceali V.: 549.
Zwingli: 214.

bianca

INDICE GENERALE

Presentazione 5

INTRODUZIONE 7
Un saggio sulla marialogia del nostro tempo 7
Una precisa scelta metodologica 8

Traccia bibliografica 12
Abbreviazioni 18

Capitolo I

MARIALOGIA MANUALISTICA (1900-1962): MARIA NEL MISTERO DI CRISTO 19

I. ORIGINE DEL TRATTATO SISTEMATICO CIRCA MARIA 19
1 . L'opera di F. Suarez († 1617) 20
2. La «mariologia» di P. Nigido († ca. 1640) 23
3. La «marialogia» di V. Contenson († 1674) 27

II. MANUALI DI MARIALOGIA DEL XX SECOLO 29
1. Trattato a sé stante scientificamente strutturato 31
2. Elaborazione del trattato in relazione alla cristologia 33
3. Promozione delle verità mariane 34

III. VALUTAZIONE CRITICA 34
1. Rischi del trattato marialogico autonomo 34
2. Eccesso cristotipico 36
3. Carente confronto culturale 37

Capitolo II

SPINTE INNOVATRICI PRE-CONCILIARI (1920-1962): MARIA NEL MISTERO DELLA CHIESA 38

Evoluzione della marialogia negli anni 1920-1962 38

I. MOVIMENTO BIBLICO 40
1. La condizione terrena di Maria 41
2. Unione di Maria con Cristo nel rispetto della trascendenza messianica di Lui 44
3. La dimensione tipologica di Maria: Figlia di Sion 47

II. RINASCITA PATRISTICO-MARIANA 49
1. «Maria e la Chiesa» di H. Rahner 50
2. «Archetipo della Chiesa» di O. Semmelroth 51
3. «Meditazione sulla Chiesa» di H. de Lubac 52

III. Teologia kerigmatica e storia della salvezza 57
IV. Maria nel movimento liturgico 58
1. Origini 59
2. Fase classica 59
3. Le prime riforme 65
V. Dimensione antropologica della marialogia 68
1. Immagine esistenziale di Maria in R. Guardini 69
2. «Umanesimo mariano» di L. Bouyer 74
3. Marialogia e antropologia in K. Rahner 76
VI. Problematica ecumenico-mariana 80
1. Contestazione della marialogia nel mondo evangelico 80
A. *Marialogia simbolo della teologia naturale in evoluzione* 81
B. *Marialogia simbolo della tradizione nella sua autonomia* 83
C. *Marialogia simbolo della cooperazione dell'uomo con Dio* 86
2. Ricupero protestante di Maria 87
A. *Ritorno alle origini della Riforma* 88
B. *Riflessione teologica sull'Incarnazione* 91
C. *Posizione ecumenica ufficiale* 94
VII. Trattati della marialogia in trasformazione 97
1. «Dogmatica cattolica» di M. Schmaus 97
2. «Compendio di teologia mariana» di R. Laurentin 99
3. «Maria Madre della Redenzione» di E. Schillebeeckx 103

Capitolo III

LA SINTESI DEL CONCILIO VATICANO II (1964): MARIA NEL MISTERO DI CRISTO E DELLA CHIESA 108

I. L'opzione del Concilio: Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa 108
1. Discussione conciliare 108
2. Nuova impostazione 110
II. Commenti al Capitolo VIII della «Lumen Gentium» 112
1. Prospettiva storica 113
2. Indagine teologica 115
III. Problemi aperti dal Concilio 119
1. Approfondimento pneumatologico 120
2. Confronto culturale 121
3. Maria e Dio Padre 121
4. Lacuna antropologica 122

Capitolo IV

CRISI POST-CONCILIARE DELLA MARIALOGIA (1964-1974) 123

I. Fatto e atteggiamenti 123
1. Integrismo arcaizzante 123
2. Futurismo evasivo 124
3. Accettazione responsabile 125
A. *La crisi è una categoria essenziale della vita* 125
B. *La crisi ha una funzione catartica e rinnovatrice* 127
II. Cause della crisi marialogica 128
1. Isolamento teologico della marialogia 128
2. Dissociazione di due correnti complementari 129
3. Il secondo illuminismo e l'indebolimento del registro ritualista 130
4. Il divario culturale 133

Capitolo V

MARIA NELLA TEOLOGIA POST-CONCILIARE (1965-1985) 137

I. Nuova epoca della teologia 137
1. Storicità 138
2. Ortoprassi 140
3. Ermeneutica 142
II. Diagramma della teologia post-conciliare 144
1. L'ora del rinnovamento 144
2. La fase degli «spiazzamenti» 145
III. Cammino della marialogia post-conciliare 146
1. Via conciliare del rinnovamento 147
2. Via complementare del ricupero 147
3. Via inedita del confronto culturale 147

Capitolo VI

MARIA NEL RINNOVAMENTO TEOLOGICO POST-CONCILIARE (1965-1985) 149

I. Rientro della marialogia nella teologia 149
1. Maria nel «Mysterium salutis» 151
2. Maria nel «Corso fondamentale sulla fede» 156
II. La marialogia nell'ecclesiologia post-conciliare 159
1. Omissione di Maria nei trattati di ecclesiologia 161
2. La Vergine nel cuore della Chiesa (C. Journet, L. Bouyer) 162

3. Verso una lettura ecclesiologica di Maria 166
A. *Inserimento nella storia della salvezza* 167
B. *Radicamento nel mistero trinitario* 168
C. *Relazione tipologica tra Maria e la Chiesa* 169
D. *Il titolo di «Mater Ecclesiae»* 171
E. *Regolazione del linguaggio* 174

III. Maria nella riflessione post-conciliare sull'evento Cristo 175
1. Maria nelle cristologie metadogmatiche 178
2. Implicanze marialogiche della cristologia trascendentale 180
3. Maria nella cristologia latino-americana 182
4. La Theotokos nelle cristologie ortodosse 183
A. *Cristologia sofiologica* 184
B. *Cristologia ecclesiale e Maria* 185
C. *Cristologie neo-patristiche* 186
D. *Verso una sintesi cristologico-mariana* 188
5. Nuclei della cristologia contemporanea e loro incidenza marialogica 191
A. *Impostazione metodologica: cristologia dal basso* 192
B. *Processo a Calcedonia* 193
C. *Kénosi e coscienza di Cristo* 196
D. *Cristocentrismo e piano salvifico* 198

Capitolo VII

INSERIMENTO DI MARIA NELL'UNICO CULTO CRISTIANO 201

I. Gli apporti storici dei Congressi mariologici internazionali 201
1. Lisbona (1967): Il culto di Maria nei primi secoli 202
A. *Documentazione circa il culto di Maria nel bacino mediterraneo prima del Concilio di Efeso (431)* 202
B. *Fondamenti biblico-patristici del culto di Maria* 204
C. *Rapporto del culto di Maria con il mito e gli apocrifi* 205
2. Zagabria (1971): Il Culto di Maria nei secoli VI-XI 206
A. *Epoca aurea in Oriente* 206
B. *Sviluppi cultuali in Occidente* 207
3. Roma (1975): Il culto di Maria nei secoli XII-XV 210
4. Saragozza (1979): Il culto di Maria nel secolo XVI 211
5. Malta (1983): Il culto di Maria nei secoli XVII-XVIII 217
A. *Culto mariano nel mondo culturale barocco* 217
B. *Culto mariano nel Settecento illuministico* 218

II. Maria nel culto liturgico della Chiesa 221
1. L'Esortazione Apostolica «Marialis Cultus» (1974) 221
A. *Promozione del culto «specialmente liturgico» verso Maria* 222
B. *Rinnovamento delle forme di pietà mariana* 223
C. *Un culto a dimensione antropologica* 223
2. Contributi post-conciliari su Maria nella Liturgia 225
A. *Fondamenti teologici della presenza di Maria nella liturgia* 225
B. *Puntualizzazioni liturgico-mariane del documento «Fate quello che vi dirà»* 228

Capitolo VIII

MARIA NEL DIALOGO ECUMENICO POST-CONCILIARE 232

I. Superamento del fissismo e riapertura ecumenica del dossier su Maria 233
1. In ambiente cattolico 233
A. *Radici metodologico-teologiche* 235
B. *Radici teologiche* 236
C. *Radici metodologiche* 237
2. In campo evangelico 238
A. *Riapertura del dossier su Maria* (J. P. Gabus) 239
B. *Maria è anche evangelica* (Chiese tedesche evangelico-luterane) 241
C. *Le tre aree del dialogo ecumenico* (W. Borowsky) 242
D. *Criteri per una mariologia ecumenica* (G. Maron, J. Moltmann) 243
E. *Approccio complessivo alla figura di Maria* (Max Thurian) 245
3. In zona anglicana 247

II. Alcuni punti d'incontro nel dialogo ecumenico su Maria 250
1. Mediazione di Maria 250
2. Posto di Maria nel culto cristiano 252

III. Bilancio e prospettive 255
1. Riappropriazione ecumenica di Maria 255
2. Dalla «Maria-eulogia» alla «marialogia» 255
3. Attenzione ai presupposti 256
4. Pronunciamenti ufficiali e consenso popolare 257

Capitolo IX

RICUPERO PNEUMATOLOGICO DELLA MARIALOGIA 258

I. L'oblio dello Spirito Santo nella teologia occidentale 259

II. Carenze pneumatologiche in marialogia 261
1. Attribuzione a Maria dei titoli dello Spirito Santo 261
2. Sostituzione di Maria al posto dello Spirito nella teoria dei tre gradini 262
3. Lacune pneumatologiche del Capitolo VIII della «Lumen Gentium» 263
III. Riscoperta di Maria nei gruppi di rinnovamento dello Spirito 265
1. Maria nell'esperienza dei gruppi di rinnovamento nello Spirito 266
A. *Maria tipo della Chiesa ricettiva dello Spirito* 267
B. *Maria è prototipo dei battezzati nello Spirito* 267
C. *Maria è tipo di vita carismatica* 267
2. Atteggiamenti mariani della preghiera 268
IV. Apporti teologici post-conciliari circa lo Spirito Santo e Maria 269
1. La fase Mühlen 269
A. *Il soggetto della Chiesa e Maria* 270
B. *Il titolo di mediatrice* 271
2. Gli interventi di Paolo VI 274
3. I contributi post-conciliari dei teologi 277
A. *Tre vie impercorribili* 278
B. *La «sinergia» dello Spirito e della Vergine* 281
C. *Missione visibile dello Spirito in Maria* 283
D. *Maria trasparenza dello Spirito* 285
4. Rilievi conclusivi 288

Capitolo X

PRESENZA DI MARIA NELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA 291

I. «Spiritualità mariana» alla luce del Concilio 292
1. Elementi della spiritualità tradizionale 292
2. Elementi della spiritualità nuova 293
II. Verso una nuova trattazione su Maria nella vita spirituale 296
1. Diagramma della situazione attuale 297
2. Confronto con la Parola di Dio 298
A. *Riconoscimento di Maria nella storia della salvezza* 298
B. *Profilo spirituale di Maria* 298
C. *La lode a Maria e l'accoglienza del discepolo* 299
3. Ristrutturazione del rapporto cristiano con Maria 299
A. *Culto di Maria organicamente inserito nella vita spirituale* 300
B. *Rapporto con Maria vissuto specialmente nella liturgia* 300
C. *Identificazione con Maria e i problemi del nostro tempo* 301
III. La spiritualità di Maria 301
1. Profilo biblico della Vergine 302
A. *La fede di Maria* 302
B. *Il silenzio di Maria* 305
C. *Spritualità del Magnificat* 306
2. Interpretazioni teologiche 309
A. *Lo Spirito Santo guida dell'itinerario di Maria* 310
B. *Esperienza pasquale di Maria* 310
IV. Presenza pneumatica di Maria 312
1. Presenza intellettiva 313
2. Presenza affettiva 313
3. Presenza operativa 313
4. Presenza reale 314
5. Presenza pneumatica 314
V. Problematica della consacrazione/affidamento a Maria 316
1. Fase della revisione critica 318
A. *«Un modo eccellente di consacrarsi a Cristo» (J. de Finance)* 319
B. *«Momento dell'eternità del tempo» (K. Rahner)* 320
C. *«Professione della trascendenza divina» (J. Alfaro)* 323
2. Fase del ricupero attualizzato 325
A. *Uso analogico di «consacrazione»* 325
B. *Acquisizioni biblico-teologiche* 328
C. *Problema della consacrazione collettiva* 330
3. Fase del lancio dell'affidamento a Maria 332
A. *Tesi della distinzione* 333
B. *Tesi dell'identità* 335
C. *Tesi della dimensione mistica* 336

Capitolo XI

MARIA NELLA RIVALUTAZIONE DELLA PIETÀ POPOLARE 339

I. Una scoperta di Cox: Maria è viva nel popolo 340
II. Il popolo «luogo teologico» del culto a Maria 343
1. Espressioni popolari mariane 345
2. La Madonna folklorica 346
3. «Per una devozione popolare autentica verso la Madre di Dio» 348
III. Linee teologico-pastorali 349
1. Accettare la pietà popolare 349

2. Dare priorità alla comunione sulla tipologia 350
3. Favorire l'incontro tra pietà popolare e liturgia 350
4. Evangelizzare la pietà mariana popolare 351
5. Collegare la pietà mariana al mistero pasquale e alla vita 352

Capitolo XII

MARIA NELL'ESTETICA TEOLOGICA
E NELLA TEODRAMMATICA DI VON BALTHASAR 353

I. Maria nell'estetica teologica 353
1. Esperienza archetipa di Maria 356
2. Maria splendore della Chiesa 358
II. Maria nella teodrammatica 362
1. Maria persona teologica del teodrama 363
A. *Elezione di Maria* 363
B. *Nella costellazione cristologica* 364
C. *Una risposta al femminile* 365
2. Prolegomeni alla marialogia 366
A. *Il principio fondamentale* 366
B. *Le oscillazioni storiche* 367
3. Marialogia: la drammatica persona di Maria 369
A. *Tra paradiso terrestre e caduta* 369
B. *Tra antico e nuovo Patto* 369
C. *Tra tempo ed eternità* 371

Capitolo XIII

MARIALOGIE INCULTURATE 373

I. Marialogia in contesto latino-americano 374
1. Maria nella «Teologia della liberazione» 374
A. *Il canto rivoluzionario di Maria (A. Paoli, J. Moltmann)* 377
B. *Maria donna profetica e liberatrice (L. Boff)* 379
C. *Rilievi critici* 382
2. Maria nella pastorale dell'America Latina 383
A. *Il volto meticcio di Maria e la prima evangelizzazione* 384
B. *Marialogia e acculturazione latino-americana* 386
a. *Maria segno materno del Dio vicino* 387
b. *Maria paradigma dinamico della Chiesa* 388
c. *Maria progetto dell'uomo nuovo* 390
II. Maria nella teologia africana 392
1. Il culto di Maria nella spiritualità del Dahomey 394
2. La devozione a Maria in Uganda 396
3. Maria nell'evangelizzazione del Malawi 397

Capitolo XIV

MARIA E LA DONNA
NEL MOVIMENTO CULTURALE CONTEMPORANEO 400

Introduzione: marialogia e femminismo 400
A. *Nesso storico-culturale* 400
B. *Provocazione femminista* 400
C. *Un dato di fatto* 401
I. Il primo femminismo e la teologia della donna 401
1. «La donna eterna» di G. von Le Fort 401
2. «Ontologia della sessualità» di A. Zarri 405
3. «La donna e la salvezza del mondo» di P. Evdokimov 409
4. Punti acquisiti della teologia della donna 412
A. *Uguaglianza creazionale e cristiana dell'uomo e della donna* 412
B. *Differenziazione (e subordinazione) della donna rispetto all'uomo* 413
C. *Esclusione della donna dal sacerdozio ministeriale* 414
D. *Maria immagine ideale della donna (e della Chiesa)* 414
II. Il neo-femminismo sfida la marialogia 414
1. Maria modello ambiguo e pericoloso 416
2. Esigenza di una marialogia alternativa 418
III. Una marialogia fondata sul femminile 421
1. L'apporto della «Marialis cultus» 421
2. Il contributo dei teologi 422
3. «Il volto materno di Dio» (L. Boff) 426
A. *L'approssimazione analitica al femminile* 428
B. *La riflessione filosofica* 429
C. *La meditazione teologica* 429
D. *Ipotesi dell'unione ipostatica dello Spirito con Maria* 431
E. *Rilievi critici* 433

Capitolo XV

MARIA SEMPRE VERGINE:
PUNTO SCOTTANTE DELLA TEOLOGIA POST-CONCILIARE 438

Premessa: la revisione dei dogmi 438
I. Il dibattito teologico sulla verginità di Maria 441
II. I presupposti culturali 444
1. Demitizzazione 444
2. Svalorizzazione della verginità 446
III. Chiarificazioni progressive 447
1. Al di là del mito della teogamia 447

2. Un dogma stabile e fondato 448
3. Un mistero da credere 450

IV. Significato teologico 451
1. Prospettiva cristologica 452
2. Prospettiva salvifica 452
3. Prospettiva esistenziale 453

Capitolo XVI

L'IMMACOLATA CONCEZIONE
ALLA LUCE DELLA PROTOLOGIA E SOTERIOLOGIA 454

I. Teorie moderne sul peccato originale
e loro ripercussioni sull'Immacolata 455
1. Interpretazione evoluzionista 455
2. Interpretazione sociologica 459
3. Interpretazione esistenziale 462

II. Teologia dell'Immacolata Concezione 466
1. La dimensione cristocentrica e caritocentrica 466
2. L'inserimento teologico ed il significato antropologico 470
3. Immacolata simbolo della nuova umanità 475
4. Maria «resto santo» e Chiesa immacolata 476
5. Immacolata nome proprio di Maria 477

Capitolo XVII

LA THEOTOKOS
NELLA REVISIONE STORICO-TEOLOGICA POST-CONCILIARE 480

I. Indagine storica sul concilio di Efeso 481
1. Chiaroscuro del Concilio 482
2. Giudizi sui protagonisti 482
3. Carattere primariamente cristologico 484
4. Theotokos punto fondamentale del Concilio 486
5. Valore dogmatico 487

II. La Theotokos nella riflessione post-conciliare 488
1. Implicazioni teologiche del concetto di maternità 489
2. Dogma fondamentale 494

Capitolo XVIII

L'ASSUNTA
NEL DIBATTITO ESCATOLOGICO POST-CONCILIARE 498

I. Storia del dogma e testimonianze archeologiche 498

II. Il cantiere escatologico contemporaneo 501

1. La questione dell'escatologia intermedia 502
2. La tradizione biblica 504
A. *Modelli di sopravvivenza nell'Antico Testamento* 504
B. *Puntualizzazioni escatologiche intertestamentarie* 505
C. *L'eschaton nel Nuovo Testamento* 505

III. Ripercussioni del dibattito escatologico sull'Assunta 506
1. Maria risorta al momento della morte 506
2. In difesa della posizione tradizionale 508
3. A favore della corrente revisionista 509

Capitolo XIX

VERSO UNA NUOVA SINTESI MARIALOGICA 512

I. Il «Nuovo Dizionario di Mariologia»
alla confluenza degli sviluppi mariani post-conciliari 512
1. Tre connotati 513
2. Il circolo ermeneutico 515
A. *Situazione attuale della Chiesa e del mondo circa Maria* 515
B. *Maria alla luce della Parola di Dio* 518
C. *Tradizione ecclesiale* 521
D. *Presentazione acculturata di Maria* 522

II. La sintesi mariologica di B. Forte:
«Maria, la donna icona del mistero» 525
1. Statuto epistemologico 526
A. *Autonomia del trattato di marialogia* 526
B. *Il nucleo organizzatore della marialogia* 529
2. Contenuti 530

Capitolo XX

L'ANNO MARIANO 1987-1988:
L'ENCICLICA «REDEMPTORIS MATER»
E LA LETTERA APOSTOLICA «MULIERIS DIGNITATEM» 533

I. Senso dell'Anno Mariano 533
1. Interpretazione laicista-femminista 533
2. Interpretazione sociologica 534
3. Interpretazione protestante 536
4. Interpretazione teologica 537
5. Interpretazione ufficiale di Giovanni Paolo II 538
6. Originalità e significato storico-salvifico 539
7. Celebrazione ed eventi dell'Anno Mariano 542
A. *Lettere Pastorali* 543
B. *Celebrazioni liturgico-ecumeniche* 544

C. *Congressi* 546
D. *Pubblicazioni* 547
E. *Marialogia nelle scuole di teologia: la lettera su La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale (25.3.1988)* 550

II. L'Enciclica «Redemptoris Mater» (=RM) 551
1. Radici e caratteri 551
2. La RM nel contesto marialogico contemporaneo 554
3. Chiavi di lettura 556
A. *La spiritualità* 556
B. *La storia* 557
C. *La presenza* 560
D. *L'itinerario della fede* 563
E. *Il segno della donna* 565

III. Maria e la donna secondo la «Mulieris Dignitatem» 569
1. La nuova autocoscienza femminile 570
2. Valenze marialogiche della MD 571
A. *Maria la Donna-Theotokos nel cuore della storia* 571
B. *Maria nuova Eva segno dell'antropologia originaria* 573
C. *Nella Vergine-Madre il significato della maternità-verginità* 575
D. *Il principio mariano della Chiesa* 576

Capitolo XXI

FUTURO DELLA MARIOLOGIA 578

I. Verso la palingenesi della marialogia? 578

II. Condizioni per la futura marialogia 585
1. Riconoscere il primato assiologico della Parola di Dio 585
2. Accettare le sfide culturali 586
3. Aprirsi all'esperienza ecclesiale di Maria 586

III. Maria nell'avvenire del mondo 588
1. Le mariafanie contemporanee 589
2. Maria e gli ultimi tempi 591

L'AUTORE

P. Stefano De Fiores, nato a S. Luca (RC) nel 1933, entra nella Compagnia di Maria (Missionari Monfortani) nel 1953 ed è ordinato presbitero nel 1959 nella basilica lauretana. Nel 1973 consegue la laurea in Teologia spirituale «summa cum laude» presso la Pontificia Università Gregoriana con la tesi: *Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort (1673-1716) nel periodo fino al sacerdozio (5 giugno 1700),* pubblicata nel 1974 dalla University of Dayton. Docente di Marialogia contemporanea e di spiritualità mariana alla Pontificia Università Gregoriana , all'Università Pontificia Salesiana e alla Pontificia Facoltà Teologica Marianum, è membro della Pontificia Accademia Mariana Internazionale, della Société Française d'Études Mariales e dell'Accademia Mariana Salesiana. Fondatore dell'Associazione Centro Mariano Monfortano, è direttore del Collegamento Mariano Nazionale dal 1977 al 1986, quando è eletto per un triennio Provinciale dei Missionari Monfortani d'Italia. Socio fondatore dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI), ne è eletto presidente nel 1990. Collabora a varie riviste italiane e internazionali. Ha diretto il *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (1979) e il *Nuovo Dizionario di Mariologia* (1985) delle Edizioni Paoline. Ha pubblicato presso le Edizioni Monfortane i seguenti libri: *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento al capitolo mariano del Concilio Vaticano II,* 1984³, pp. 250; *Maria presenza viva nel popolo di Dio,* 1980, pp. 450; *Sulla lunghezza d'onda di Maria. 31 attualizzazioni per vivere con Maria la consacrazione a Cristo,* 1983, pp. 227; *A colei che ci ascolta. Preghiere di tutti i secoli a Maria,* 1983², pp. 159; *Maria cammino di fedeltà. Meditazioni,* 1984, pp. 103; *Vangelo con Maria. Il rosario rinnovato,* 1984⁴, pp. 78. A Malta, durante il Congresso Mariologico Internazionale del 1983, gli è stata conferita la Medaglia mariana che la Marian Library of Dayton destina ogni quattro anni allo studioso più meritevole nel campo della marialogia. Il 2 maggio 1990 la Facoltà Teologica Marianum gli ha assegnato il Premio Laurentin «Pro Ancilla Domini».

Finito di stampare
«ad gloriam Trinitatis salvificae et ad laudem Virginis Dominae»
l'8 settembre 1991, Natività della Beata Vergine Maria