

LA FEDE DI MARIA
NELLA CHIESA IN CAMMINO
VERSO IL III MILLENNIO

di André Joos

INTRODUZIONE:
UN «PERNO» MARIANO PER IL III MILLENNIO?

Questo contributo vorrebbe illustrare come la meditazione su Maria nei due primi millenni, con le conseguenti polemiche che suscitò tra le comunità cristiane, fu il frutto di certe accentuazioni diversamente percepite nei momenti e luoghi della storia ecclesiale. Concludendo questo secondo millennio, alcuni superamenti si sono delineati per una migliore intesa tra le tradizioni delle Chiese. Spuntando il III millennio si potrebbero, forse, cogliere delle ulteriori possibilità di approfondimento e di maturazione cristiana comune in chiave mariana? Quali ne sarebbero le premesse?

Parlando di «millenni» si sa che esiste il rischio di scivolare nel «millenarismo» di un tipo o l'altro (chissà se parlando di «secoli» si è convogliati a muoversi nel «secolarismo»?...)! Questa tentazione riguardo alle varie appropriazioni del tema «anni 2.000» si può certo individuare in alcune iniziative od organizzazioni di recente costituzione un uso del «2.000» non esente di fondamentalismo (cattolico o di altri ambiti evangelici). Cercando di superare tali «cortocircuiti storici ed antropologici», si può scegliere di non parlare affatto di «millenni» o si può decidere di trattarne «in un altro senso». Si vorrebbe, qui, evocare questa fraseologia «in un altro senso», consapevoli che le spinte simboliche si

impongono comunque e che sia più incerto lasciare lo spazio «vuoto» che nutrire la simbolica in modo più pieno e costruttivo¹. Non parleremo, dunque, del «matematico anno duemila» ma dei ritmi profondi dell'esperienza storica cristiana ricapitolati nel linguaggio simbolico dei «millenni».

Come potremmo iniziare il riferimento mariano in questo contesto? Forse, partendo dalla stessa liturgia (rinvio sempre prudente anziché ispirativo di una meditazione cristiana!)... Una cosa colpisce nella liturgia romana della festa mariana, che ha trovato più difficoltà di consenso intercristiano (si intende da parte delle altre Chiese): e cioè nella liturgia dell'Immacolata concezione. Le letture bibliche fanno apparire un confronto fondamentale tra due «risposte»: quella di Adamo a Dio (Gen 3,10) e quella del Messaggio-messaggero a Maria (Lc 1,30). Due prospettive si aprono: «ho avuto paura, perché ero nudo» e «non temere, perché hai trovato grazia»... Ecco il capovolgimento più biblicamente esplicito e «semplice» che si riscontra dalla «fede di Maria». Sarà, forse, pregio del III millennio trarre le conseguenze sostanziali — finalmente! — di questo rovesciamento (ben più che «millennico» (cioè in termini di millenni) dato che si tratta della stessa sorgente della coscienza umana nascente, quanti millenni fa?) Cosa nasconde e promette questo «non temere»? La fede di Maria, che schiaccia sotto i suoi piedi «la strisciante paura dell'umanità». La paura verso Dio, la paura del destino ultimo, come un serpente si infila e penetra quasi ovunque e ci fa stare nell'angoscia. Si sa, la paura genera l'aggressività. Perché interpretare questa limpidezza interiore di Maria in modo direttamente «battagliero»? O il «non temere» è diventato una promessa per

¹ Sull'antropologia dei linguaggi e della comunicazione, particolarmente sui simboli, si veda: A. Joos, *Comunicazione oggi*, Verona 1988 (4 vol., 1.200 pp.), parte V^a: *I simboli* (prospettiva dell'opera: «alle sorgenti (linguistiche) della comunicazione, per un inserimento cristiano oggi»).

² L. J. SUENENS, *Renouveau et puissances des ténèbres*, Vesoul 1982, p. 110.

tutti in Maria, non soltanto la sicurezza dei «vincitori»? Quale senso ha il modo di proporre la fede di Maria sotto forma di «vittoria» nella simbolica (anche questa eventualmente ambigua) della esaltazione militare?) Per fortuna, vediamo che le stesse raffigurazioni ed illusioni militaresche vengono sempre più escluse dal consapevole consenso umano di oggi... Magari, la stessa sensibilità del III millennio riuscirà a smantellare questi simboli come prettamente inespessivi nell'ambito della fede?

Il terrore ha aggravato l'allontanamento della coscienza umana da Dio. Egli non poteva essere percepito diversamente che come il «tutt'Altro». Ma la Sua radicale diversità doveva necessariamente ispirare una ulteriore paura, simile a quella che l'individuo umano ha per coloro che lo superano in potenza e violenza? Perché la persona umana ha immaginato Dio secondo le sue paure? E perché il terrore è rimasto un elemento non del tutto superato nella dinamica della fede specificatamente cristiana? Quale qualità di «non contrasto» e di «non diametralmente opposto» viene suggerito nel «non temere» della fede di Maria? Sarà, questa fede di Maria, senza terrore, l'avvio di una decisiva purificazione del nostro rapporto con Dio, aldilà dei semplicismi precristiani? La paura fa erigere le barriere di difesa e di protezione: mura di cinta e porte saldamente chiuse quando scendono le tenebre della notte... La Gerusalemme celeste si presenta — non è vero? — con le porte sempre aperte (Ap 21,22-27) e senza tenebre...

Stranamente, nell'esperienza cristiana, la meditazione su Maria non sembra aver valorizzato tutte le potenzialità di questo «non temere». Quanta aggressività si è celata e quanta esagerata carica emotiva (con tutte le incognite di scoppio violento) si sono manifestate intorno a questo tema³! Il «non temere» si mutò, talvolta, in esasperato sospetto verso

³ M. JOUSSE, *La manducation de la parole*, Paris 1975, pp. 72-73.

tutti coloro che non si lasciavano coinvolgere nella gara di lirica esaltazione dello statuto di Maria⁴.

La Chiesa sa, a questo proposito, che le stesse tentazioni più incalzanti nella storia ecclesiale indicano di per sé l'importanza della messa in gioco. E se il «non temere» è stato così spesso coperto dallo sfogo aggressivo, vuol dire che esso — il «non temere» — implica qualche dimensione particolarmente vitale per il messaggio evangelico. Potrà, forse, la meditazione sulla fede di Maria liberarsi da questo peso e da questa inclinazione a dividere il Popolo di Dio in temibili spaccature, nel corso dell'annunciato III millennio?

Il «non temere» ci riporta alla sorgente stessa dell'articolazione storica della esperienza di fede più prettamente biblica: la liberazione decisiva dalla «paura» della schiavitù in Egitto⁵, e la radicale «novità» presentata come pienezza della Torah nell'evento della Pentecoste⁶. Non sarà, anzi, l'argomento della situazione di terrore che riesce, immaginariamente, a convincere gli angeli, da parte di Mosè, di dare la Torah liberatrice al popolo degli umani raccolti intorno al profeta-fondatore⁷? Là dove la Torah «protegge», la novità di fede «toglie la ragion d'essere della paura». Là dove la Torah viene data «perché» il popolo umano è una truppa assassina (con tanti altri difetti), la fede di Maria annuncia una consapevolezza ulteriore, e quale? Qualche teologo del nostro secolo ha intuito questo passaggio come «trasparenza unica» (e Dio sa se la parola trasparenza, «grasnost» ecc. acquista importanza oggi!) nella quale nascesse l'alleanza

⁴ La recente visita del patriarca ecumenico Dimitrios I ci ha ricordato questa mancata e pacata reciprocità nella meditazione su Maria. Cf. *Primi vesperi della II Domenica di avvento presieduti dal Santo Padre con la partecipazione del patriarca ecumenico*, in *Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede*, n. 522/87, sabato, 5 dicembre 1987, pp. 2/5.

⁵ B. PASTERNAK, *Doktor Živago*, Milano 1957, (Milano 1970), pp. 422-423 (pp. 477-478).

⁶ M. JOUSSE, *op. cit.*, p. 195.

⁷ GRUPPO DI STUDIO II, *Le costanti antropologiche della comunione biblica*, in *Regno come comunione*, Torino 1980, p. 206.

nuova⁸. Nella trasparenza unica della verginità di Maria, non troviamo, forse, questo punto di partenza che rende senza oggetto la paura: la santità di Dio non più estranea all'umanità di una persona⁹? Il miracolo coinvolge la natura, affinché la «natura» diventi miracolo...

Ecco il punto di aggancio per il nostro percorso di riflessione sul cammino ecclesiale e sulle eventuali prospettive che si potessero aprire. Non è difficile capire che sia stato particolarmente arduo, per la maturazione evangelica, uscire dalla «non paura come protezione della Legge» verso una assenza di paura come annuncio e messaggio di Dio stesso nel passo ulteriore di riconciliazione che sta preparando e compiendo. Potremmo, chissà, intravedere questo sofferto itinerario, considerando i due millenni cristiani già vissuti?

Si vorrebbe dunque qui dare riassuntivamente uno sguardo sull'esperienza cristiana di due millenni, nel tentativo di cogliere alcuni nodi centrali di questo cammino, che potrebbero spiegare e sdrammatizzare opposizioni passate e lasciare via libera per consensi futuri. Con ciò non esauriamo, in ogni caso, l'interpretazione dei traumi vissuti, che, come già accennato sopra, svelano i nervi vitali (e sempre vulnerabilmente esposti) della dinamica di fede evangelica.

Come ricapitolare i due primi «millenni» cristiani o ecclesiali? Esistono delle travi portanti della sensibilità e dell'approfondimento della fede, capaci di essere cristallizzati in formule evocative? E, nel caso fosse possibile tracciare uno schema che ne semplifica la visuale dal punto di vista del nostro studio, potrà esso chiarire e sciogliere malintesi del passato al fine di renderci disponibili per compiti futuri?

Concentrandoci sulla maturazione cristiana della fede, ecco come ci sembra articolarsi il pellegrinaggio evangelico nei due primi millenni di presenza ecclesiale in seno al mon-

⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin*, Paris 1957, p. 168.

⁹ MAX THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*, Taizé 1962, pp. 34-35.

do. Senza far combaciare, ovviamente, i millenni con date cronologiche numericamente formali (ma tenendo conto piuttosto della chiave simbolica di questa espressione), due momenti fondamentali ci sembrano delinearci dal «non temere» di Maria fino ad oggi.

Il primo millennio ci pare principalmente preoccupato del confronto-penetrazione del «messaggio nuovo» nel «mondo conosciuto» e già culturalmente configurato nell'impero (unico, bifocale, o nell'accostamento degli imperi). Il problema maggiore potrebbe essere formulato nell'interrogativo seguente: «quale è la legittimità di questa nuova "religione" tra tante forme di culto già esistenti?»... Dagli imperi ostili fino all'impero cristianizzato, l'argomentazione della chiave di legittimità verrà sistematizzata intorno alla figura del «Fondatore divino» della Chiesa: fondamento di ogni legittimità e di ogni superiorità di fronte ad altri culti e credenze. Il «Pantokrator» riassumerà iconograficamente questa sottolineatura riguardo alla figura di Cristo. I grandi concili cristologici-trinitari ne svilupperanno le implicazioni. Questo primo passo dovrebbe essere sviluppato e commentato nel primo capitolo della nostra indagine.

Avvenuta l'evangelizzazione in modo esteso, ma di fronte a pressioni dal «mondo non conosciuto» (la lontana e prossima Asia, il profondo Medio oriente arabico...), gli imperi si sgretolano e lo smarrimento mentale sulla coerenza del cammino umano farà porre un ulteriore interrogativo nelle sventure medievali: «qual è la finalità di una fede che non ha capovolto il destino di ognuno in meglio?»... Qui apparirà un'altro trampolino di apertura ecclesiale al cuore della consapevolezza umana: la finalità sostanziosa della scelta di fede sorge dalla «grazia salvatrice» nel destino di ogni individuo. Appare una particolare attenzione verso la «tenerezza» nella iconografia cristiana (sia nelle icone sia nell'arte religiosa occidentale). La Riforma d'occidente centerà la sua discussione intorno alla tematica della «finalità» della vita cristiana dalla unica fede, scrittura, grazia. Questo

secondo passo costituirà la problematica del nostro secondo capitolo. Uno schema prospettivo potrebbe essere tracciato nei termini seguenti:

1° MILLENNIO:

LA LEGITTIMITÀ DELLA CHIESA DI CRISTO

Preoccupazione cristiana iniziale
(inculturazione imperiale):

AFFERMARE LA LEGITTIMITÀ DELLA CHIESA
NELLA DIVINITÀ DELLA PERSONA DI CRISTO

V secolo / Calcedonia
"homoousios"
(una persona - due nature)

Difficoltà specifica:

CONCEPIRE L'UNITÀ DI CRISTO CON DIO
(dal Cristo-composito al Pantokrator)

Approfondimento nuovo:

CRISTO NELLA TRINITÀ DI DIO
(originalità cristiana pan-culturale)

2° MILLENNIO:

DIO DI FRONTE AL DESTINO DELL'INDIVIDUO UMANO

Preoccupazione umana prioritaria
(sgretolamento medievale, rinascita rinascimentale):

INTERROGARE SULLA FINALITÀ DELLA CHIESA
VALORIZZANDO LA CENTRALITÀ
DELLA GRAZIA DI DIO

XVI secolo / Riforma
(sola grazia / fede / scrittura)

Difficoltà specifica:

CONCEPIRE LA SOLIDARIETÀ DI DIO
CON L'UMANITÀ

(dalla Chiesa-garanzia alla predestinazione in Dio)
(dalla finalità in Dio alla finalità autosufficiente nell'uomo)
(il Rinascimento verso l'età moderna)

Approfondimento nuovo:

LA CHIESA IN FUNZIONE
DEL DESTINO STORICO IN DIO
(piena comunione ecumenica
come credibilità ecclesiale)

Il «propter magnam gloriam suam» del primo millennio sarà succeduto dal «propter nos et nostram salutem» del secondo millennio. La dovuta «doxa» da rendere a Dio in Cristo, come un «rendere giustamente gloria» diventerà la base della «ortodossia»; tale angolatura si ritrova addirittura nella dicitura «pravoslavie» della iniziale tradizione russa.

Il «propter nostram salutem» evoca coerentemente quella finalità della fede e del messaggio evangelico, particolarmente sentito nel secondo millennio. Quale sarà il peso di questa prioritaria preoccupazione di legittimizzare o di finalizzare l'offerta di fede in seno all'umanità? Quale ne sarà l'effetto e le implicazioni per la prospettiva mariana? In che modo queste eventuali accentuazioni hanno orientato, ma anche limitato, la valorizzazione della meditazione cristiana ed ecclesiale sul mistero della riconciliazione con Dio?

Prima parte

LA MATURAZIONE CRISTIANA DEL 1° MILLENNIO E LA TEMATICA DELLA FEDE DI MARIA

La storia, si dice, guizza oggi così velocemente che occorre guardarla nella sua complessiva dinamicità¹⁰, per poter discernere nuove sintesi capaci di risolvere vecchi problemi.

L'affermazione del valore pan-umano dell'esperienza cristiana del primo millennio fa parte di questo discernimento storico che nasce con la presa di coscienza del comune cammino dell'umanità verso il «Regno di Dio»¹¹. La qualità universale di questo processo non si limita alla realtà delle cose ma costituisce un «presupposto» per un approfondimento di comprensione della storia¹². La capacità di interpretare «organicamente» ed «anticipativamente» questa storia complessiva permetterà di lasciar sorgere un intuito più prospettivo su questo «divenire» talvolta inafferrabile¹³.

Questa incidenza «universale» dell'annuncio della buona novella non sarà — considerando la polemica mai estinta su questa prerogativa — il punto di confronto più penosamente rilanciato nei vari bilanci sulla nascita del cammino ecclesiale¹⁴? Da Paolo alla scelta dell'Impero come piattaforma di confronto, non ci volle molto. Poi si passò dall'opposizione a un fatto travolgente: la «cristianizzazione di Cesare»¹⁵. Impero romano, spostamento verso la 2ª Roma, inse-

¹⁰ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis «Gaudium et spes»*, Romae 1967, p. 687, n. 5.

¹¹ E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, p. 42.

¹² E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, p. 502.

¹³ P. TILICH, *Systematic Theology*, V. III, London 1968, p. 326.

¹⁴ F. CAPRIGLIONE, *Il pretesto biblico*, Innsbruck 1982, p. 66.

¹⁵ N. AFANAS'EV, *Tserkov' Ducha svjatovo*, Paris 1971, p. 284; ID., *Le pouvoir de l'amour*, in *Le Messager orthodoxe*, 29 (1967) p. 6.

rimento barbarico, impero romano-germanico, pressioni extra imperiali alle frontiere, tutto ciò non fa che sottolineare l'immagine della centralità sotto le sembianze dell'articolazione imperiale¹⁶.

La grande preoccupazione iniziale sarà quella di proporre l'iniziativa evangelica come unica, universalmente valida, pienamente originale nella sua novità. La via per tale affermazione era quella di una delucidazione sul ruolo, sul significato, sulla persona stessa di Cristo: Fondatore esclusivo della Chiesa. Ed ecco che i primi secoli, nelle regioni orientali dove il confronto religioso-culturale era più nutrito, si dedicano a chiarire questo fondamento nella travagliata storia dei concili ecumenici cristologico-trinitari¹⁷. Verso la metà-millennio si arriva al confronto nevralgico: Cristo è — sì o no — pienamente Dio e pienamente persona umana? Non si può sognare un Fondatore più inedito e dunque più unico ed originale! E siamo all'«homouosios: una persona in due nature»¹⁸.

Sembra che possa essere proprio questa «legittimità» religiosa e umana della Fondazione ecclesiale a formare la cerniera non solo della prima presentazione articolata del Messaggio cristico, ma ad includere anche l'angolatura mariologica. Maria appare come una delle radici di questa legittimità nella prima percezione teologica del suo ruolo. In questa luce, si è detto che la fondamentale incognita di soffocamento cristiano non erano le persecuzioni (con l'esaltazione della dottrina sul martirio), ma proprio il rischio di «non legittimità» nel parallelismo sincretista tra fede evangelica ed intuiti religiosi esistenti¹⁹.

¹⁶ FEDE E COSTITUZIONE. «Unità della Chiesa, unità del genere umano», (Incontro di Lovanio, documento di base), Bologna 1972, p. 127.

¹⁷ J. LORTZ, *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba 1958, pp. 25-28.

¹⁸ W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, p. 280; S. BULGAKOV, *Le Verbe incarné*, Paris 1943, pp. 110-111.

¹⁹ J. GUITTON, *La Vierge Marie*, Paris 1949, p. 96.

Dal primo millennio al secondo, il passaggio della preoccupazione, degli interrogativi e delle obiezioni fondamentali passerà dai quesiti sulla legittimità a quelli sulla finalità individualmente storica del Messaggio cristiano. Non saremo qui in presenza di una «cristologia dall'alto» e di una «cristologia dal basso», ma nel bel mezzo di un confronto centrale e vitale tanto «divino», quanto «umano», secondo i vari momenti di una complessiva ed organica maturazione. Partendo da questa prospettiva, dovremmo vedere, ora, quale campo si apre ulteriormente per la meditazione su Maria verso il terzo millennio.

Se la legittimità della nuova iniziativa cristiana in seno all'impero allora esistente fu una priorità nevralgica, come individuarne le chiavi centrali? Forse, ne emergono alcuni che si potrebbero articolare così:

La filiazione

Kyrios, Figlio di Dio.

L'Incarnazione

Realmente uomo.

La mediazione

Centralità e rappresentatività.

L'universalizzazione

Logos, Caput, primo, nuovo.

A queste chiavi di valorizzazione, potrebbero corrispondere quattro aspetti della nascente mariologia:

L'Annunciazione - Rivelazione

Annunciazione, «fiat».

La Maternità divina

Theotokos, Madre di Dio.

La Concezione «sigillata»

Verginità, semper virgo.

L'Assunzione

Dormizione, traslazione.

* * *

Il primo millennio ci offre così un primo sviluppo o approfondimento sull'evento cristico e cristiano. La prospettiva di filiazione, incarnazione, mediazione, universalizzazione, daranno pieno rilievo alla legittimità ecclesiale da sottolineare. L'accostamento dei nodi interpretativi su Cristo, con quelli su Maria, ci potrà dare qualche luce riguardo alla specifica valorizzazione data da questo primo passo di maturazione cristiana. Evochiamo brevemente la prospettiva che si delinea dalle quattro prime chiavi di legittimazione cristiana.

1. *Filiazione — Annunciazione*

La filiazione pienamente divina di Cristo — con l'appoggio mariano a questa unicità evangelica — acquista il suo significato di decisiva conferma della validità della «nascente religione» nell'ambito del primo millennio. I contenuti dottrinali di questa formulazione sono chiari e noti. «Una volta per tutte» si realizzarono in Cristo-Figlio-di-Dio le tappe preparatorie anteriori della salvezza²⁰.

Dalla frammentarietà si passa alla personalizzazione stessa della rivelazione²¹. Il Signore è Figlio in quanto «figlio-unico»²². Si tratta — a questo livello — di un nuovo e radica-

²⁰ W. KASPER, *op. cit.*, p. 191.

²¹ INTERORTHODOX COMMISSION, *Introductory Reports, «Towards the Great Council»*, London 1972, p. 1.

²² K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, Zürich 1975, p. 426.

le punto di partenza, tanto che tutto il precedente è superato (si potrebbe dire: diventa illegittimo). La filiazione unica di Cristo esige un contesto umano capace di garantirne la consistenza. L'annunciazione esemplificherà la diretta rivelazione del fatto straordinario che si sta preparando e compiendo.

La rivelazione diretta diventa parte integrante di questa pienezza dei tempi in cui si realizza la salvezza decisiva. La rivelazione a Maria è rivelazione dell'opera direttamente divina²³. In questa rivelazione si prospetta una benedizione universale²⁴. Dalla originalità unica dell'evento cristico si intuisce il delinarsi di una universalità che sarà poi ulteriormente ribadita. L'annunciazione è come il riassunto di tutte le benedizioni e di tutte le rivelazioni dell'antica Alleanza²⁵.

Quale sarà il tenore della rivelazione data nell'annunciazione? Abbiamo già visto che essa si inaugura con il «non temere, Maria». Questo «non temere» include una benedizione estesa a tutta l'umanità. In termini di legittimità vorrà dire, questo, che tutti ormai devono riconoscere e sottometersi alla nuova iniziativa di Dio? O la benedizione estensiva suggerirà un superamento di frontiere nella misericordiosa compassione di Dio, oltre ogni paura?

La soglia del terzo millennio si presenta con delle caratteristiche simili-dissimili in paragone con l'inizio dell'itinerario ecclesiale. Da una parte, vi è un accostamento delle religioni dell'umanità (amplificata dal superamento delle distanze umane ad opera della comunicazione tecnologica di massa). D'altra parte, si delinea una differenza in quanto alla situazione attuale di ampia affermazione della presenza cristiana nel mondo. Ci si potrà, dunque, chiedere quale sarà l'ulteriore punto di interesse che questa fase esprimerà verso

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Redemptoris Mater»*, n. 9.

²⁴ *Ibidem*, n. 8.

²⁵ CH. MOELLER, *Mentalité moderne et évangélisation*, Bruxelles 1973, p. 254.

il Messaggio cristiano e quale apertura ciò potrebbe portare in campo mariologico. Si sa che la filiazione ha avuto una sua prima fase di interpretazione in senso «esclusivo» (Cristo-figlio-unico-di-Dio come assolutamente estraneo a qualsiasi altro contributo religioso). Potrà la filiazione ricevere una valorizzazione più «inclusiva», ora che la grande preoccupazione della «legittimizzazione» non si presenta più come preoccupazione primaria? Si potrà, cioè sviluppare l'intuito di un incontro non polemico con le altre tradizioni religiose (nello spirito e seguendo l'esempio dell'incontro tra responsabili e rappresentanti di varie religioni ad Assisi del 27 ottobre 1986)²⁶?

2. Incarnazione — Maternità

L'incarnazione sarà un secondo passo fondamentale dell'approfondimento cristologico del primo millennio. Non soltanto nella filiazione si discerne l'unicità e l'originalità di Cristo, ma soprattutto nella sua qualità di «vero Dio» e «vero uomo». Il travaglio centrale del millennio consisterà nel trovare una formulazione adeguata di questa dimensione della fede. I grandi concili cristologici-trinitari ne svilupperanno la ricerca ed il consenso ecclesiale.

L'incarnazione non riguarda soltanto la questione dell'individuo Gesù. In questa formulazione, si dirà oggi, viene coinvolta tutta la questione dei rapporti tra Dio nel suo mistero e l'universo umano: si tratta di una espressione dottrinale che specifica lo «statuto pubblico» dell'inserimento della salvezza nella esperienza umana. Questo «statuto pubblico» marcherà una doppia frontiera per difendere la legittimità della Fondazione religiosa nuova. Da una parte essa si trincererà tra mondo cristiano e non cristiano e, d'altra

²⁶ Cf. *In prayer for peace*, (World Day of prayer with Representatives of Churches and ecclesial Communities and of World Religions at the invitation of Pope John Paul II), Assisi 1986.

parte, tra mondo cristiano ed anti-cristiano²⁷. La differenziazione ed il distanziamento dei due «mondi» (cristiano-pagano) riappare nella memoria dell'immagine mentale formulata come «incarnazione» da opporre alla «trasmutazione»²⁸. Non trasmutazione del dio, ma «trasformazione» della storia pubblica nell'incarnazione²⁹. La legittimazione di Cristo a livello «pubblico» coinvolge sua madre³⁰. Dall'incarnazione come punto di riferimento obbligato, si arriverà a prospettare un concentramento «iper-umano» dei flussi vitali dell'universo attraverso Cristo, e ciò aldilà della sua persona individuale-privata³¹. Nella ulteriore riflessione teologica recente si porrà l'interrogativo sulla possibile incarnazione «in altri mondi» nel contesto della legittimità cristica ormai sanzionata³².

Anzi, ci si meraviglierà, nella riflessione contemporanea, dell'accostamento incarnazione-contrastività, quando essa ci sembra, oggi, dover ispirare la compenetrabilità³³.

L'evocazione «legittimizzante» riappare nelle sottolineature sulla maternità come «evento pubblico» della storia della salvezza³⁴. Pure in quanto alla maternità di Maria, la preoccupazione per la non convergenza con le «nascite straordinarie orientali» sembra aver ispirato la necessità di una solida meditazione sul significato della maternità di Maria, da parte cristiana³⁵.

²⁷ W. KASPER, *op. cit.*, pp. 234-235.

²⁸ P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963.

²⁹ H. J. SCHULTZ, *Konversion zur Welt*, Hamburg 1964, p. 24.

³⁰ S. BULGAKOV, *Le Verbe incarné*, *op. cit.*, pp. 128-129.

³¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ*, Paris 1965, p. 88.

³² P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. II, London 1968, p. 111.

³³ L. RICHARD, *Anthropology and Theology: The Emergence of Incarnational Faith According to Mary Douglas*, in *Eglise et Théologie*, 2 (1984) pp. 146-147.

³⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1961, p. 225.

³⁵ J. GUITTON, *La Vierge Marie*, *op. cit.*, pp. 86-87.

La legittimità riceve, a questo punto, una sua qualifica di autenticità bipolare: umana e divina³⁶. L'accettazione «con riserve» della dicitura «Theotokos», da parte dei nostri fratelli cristiani della riforma occidentale³⁷, illustra, poi, convergentemente che la priorità centrale e la massima preoccupazione deve essere data all'affermazione cristologica³⁸. Qui tocchiamo un punto che riprenderemo nella seconda parte di questo studio: la tematica dell'approfondimento cristiano della Riforma come interrogativo sulla «finalità» cristica, più che sulla sua legittimità. Riguardo, però, alla riflessione su Maria, quasi tutto viene mantenuto a livello delle questioni di legittimità dell'inserimento mariano nell'affermazione cristologica. Anche da parte cattolica ufficiale viene ribadito il legame incarnazione-maternità³⁹.

Pure per questo aspetto ci si potrà chiedere quale sia la ulteriore disponibilità inter-cristiana e quale sarà il risultato o le possibilità offerte da una problematica codificata riguardo ai quesiti fondamentali posti ai cristiani da parte dell'umanità in cammino. L'incarnazione e la maternità sviluppano un tipo di non-equiparabilità tra Cristo ed ogni altro fondatore personale di religione. Oggi, lo sappiamo, sarà piuttosto il rimprovero di un eccessivo «unicitarismo» che lascerà perplesso, nella misura in cui si potrebbero confondere dati marginali unici e riferimento nevralgico immerso nella concretezza dell'esperienza. Quale colorazione propria darà l'annunciato millennio a questo secondo «momento» del pensiero cristiano su Maria?

³⁶ È interessante notare che l'intesa ecumenica riprospetti la priorità iniziale dei cristiani su questo punto: *Accord oecuménique sur le rôle de Marie dans la rédemption*, in *La Documentation catholique internationale*, 1975, n. 1680, p. 677 (nn. 3-4).

³⁷ R. BERTALOT, *Maria "Madre di Dio" nel pensiero protestante*, in *Maria nella comunità ecumenica*, Roma 1982, pp. 52-53.

³⁸ MAX THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, *op. cit.*, p. 114.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Redemptoris Mater»*, n. 4.

La tematica dell'incarnazione, con l'implicazione sulla maternità di Maria, veniva proposta in termini «segregativi»: cioè in modo da poter ben dividere l'evento cristico da tutte le altre forme di incontro tra la persona umana ed il mondo divino. Sorgono, oggi, delle voci che chiedono una visione della incarnazionalità maggiormente «integrativa»: cioè che tenga conto della dinamica intima della unione estensiva di Dio con l'umanità, nei suoi aspetti più variegati, dalla preparazione fino alla multiforme espressione. Il «non temere» di Maria sarà, nel corso del terzo millennio, un «non temere» Dio, ma anche un «non temere» gli altri nella loro ricerca religiosa e in ciò che Dio ha già preparato in essi? Il superamento della fase di legittimizzazione libererà, forse, la meditazione cristologica e quella su Maria da una sistemica messa in contrasto dei vari passi della misericordiosa riconciliazione di Dio con l'umanità?

3. Mediazione — Concezione verginale

Figlio unico di Dio, il Signore è anche Verbo incarnato ed unico mediatore tra Dio e l'universo umano. La centralità di Cristo si esprime come «passaggio obbligato» dell'unica mediazione, escludendo tutte le altre. La mediazione sarà un'altra dimensione della legittimità di Cristo, da valorizzare ed esemplificare. Il primo millennio svilupperà questa chiave di approccio del mistero della rivelazione in Cristo, coinvolgendo anche la persona di Maria in questa ulteriore via interpretativa. Non è difficile immaginare quanto l'unico mediatore rendi irrilevante tutte le altre modalità di accesso a Dio...

Unire ciò che sembrava insuperabilmente «distante» o «irconciliabile», tale sarebbe il nocciolo della identità di mediatore⁴⁰. Il mediatore è anche un «concentratore» esclusivo

⁴⁰ F. JÜRGENSMEIER, *Das mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn 1938, p. 71.

sivo del passaggio verso Dio⁴¹, la sua legittimità si trova nella sua insostituibilità. La sua qualità è non soltanto di legare Dio e l'umanità, ma di poter accedere al Padre per indirizzargli l'umanità e di poter «mandare» lo Spirito alla comunità umana⁴². La mediazione diventa il trampolino della universalità del Kyrios⁴³. Ma questa così accentuata legittimità non erigerà, forse, una semi-divinità invece di chiarire la unicità teocentrica del messaggio cristiano⁴⁴? La mediazione che voleva garantire la legittimità d'accesso potrebbe insinuarsi come «tertium quid»... Tale sarà la preoccupazione cristiana riproiettata in un altro contesto di priorità e di riespressione teologica.

La non-confondibilità di Cristo con qualsiasi altro iniziatore o realizzatore di «rivelazioni» od «interventi divini» ci porta a questo terzo nodo mariologico: la esclusività del tipo di nascita tramite il riferimento a Maria come «hortus conclusus»⁴⁵. Sarà la pietà ortodossa a mostrare una via di massima valorizzazione mariana senza offuscare l'unica mediazione di Cristo⁴⁶. Maria, si dirà, è l'unica porta verso l'unica mediazione⁴⁷. Si tratta di dare piena risonanza alla «trasparenza» del passaggio tra Dio e l'umanità⁴⁸. Questa trasparenza offre l'unico accesso alla trascendenza divina inconfondibile. Maria non indebolisce ma accentua la funzione mediatrice di Cristo...

La verginità di Maria sarà il primo segno riconosciuto dalla fede, nell'intento di dare piena eco all'unicità di filiazione divina. Innanzitutto ci fermiamo sulla verginità come

⁴¹ *Ibidem*, p. 89.

⁴² H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963, p. 259.

⁴³ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, het verhaal van een levende*, op. cit., p. 496.

⁴⁴ P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. II, pp. 195-196.

⁴⁵ J. GUITTON, *La Vierge Marie*, op. cit., p. 102.

⁴⁶ CH. MOELLER, *Monde moderne et évangélisation*, op. cit., p. 224.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 225; K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. I, op. cit., p. 226.

⁴⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'univers*, Paris 1961, p. 244.

condizione iniziale della esperienza di fede di Maria: si dirà che essa esemplifica il no radicale ad ogni forma di idolatria⁴⁹. Ecco, dunque un primo accenno, ecumenicamente confermato, al problema della legittimità cristiana, superando la situazione precedente bollata come «paganesimo» ed «idolatria». La verginità di Maria sarà segno della radicale ed unica scelta da parte di Dio: espressione della sua santità come pienezza di grazia e di «non necessità» di sussidi umani superflui⁵⁰.

Il terzo millennio sarà, chissà, il millennio meglio familiarizzato con le attese e le perplessità sulla «mediazione»⁵¹. La compenetrazione tra messaggio e mediazione è già stata — nella nostra maturazione delle scienze umane (linguistiche, comunicative) — antropologicamente esemplificata. Come si presenterà una meditazione sulla mediazione-concezione per la quale la mediazione non «esclusivizza» più ma diversifica illimitatamente? A questo punto un «tertium quid» in quanto tale non appare più come rischio per la purezza originale cristiana. Quale apertura alle urgenze della presenza evangelica nel III millennio ci sarà permessa? Si insisterà sempre più fortemente su questa mediazione «monistica», cioè che integra tutto in sé, o la mediazione cristiana imparerà dalla esperienza mediativa umana della odierna comunicazione ad abbozzare un suo taglio tipicamente «relazionale»?

⁴⁹ MAX THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, op. cit., pp. 43-44.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁵¹ Vedere A. JOOS, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, parte I, *Alle sorgenti dei linguaggi per un inserimento cristiano oggi*, cap. II, *La Mediazione*, vol. I, op. cit.

4. Universalizzazione — Assunzione

Arriviamo così all'ultimo nodo di affermazione della legittimità cristiana nel I millennio: la statura universalmente centrale della persona di Cristo. La mediazione del Figlio incarnato coinvolge la dinamica complessiva della creazione. Si supera il panteismo con questo «pan-cristismo», nella prospettiva della universale presenza divina⁵². E, di nuovo, vediamo come la legittimità cristiana riappare alla radice della presente formulazione, e come i teologi odierni hanno intuito il nodo legittimo della universalizzazione (in quali termini, cioè, si possono esprimere i presupposti della universale presenza di Dio nel mondo). Non vi è altra possibilità di valorizzare la dimensione «cosmica» della espressione di fede⁵³. Nel riferimento cristico della universalità, si supera un rinvio troppo simbolico (non abbastanza personalizzato) alla presenza divina. L'inesprimibile deve passare attraverso una esperienza — certo non scientificamente verificabile — ma senz'altro umanamente concretissima.

Non a caso si è collegato la cristologia del Logos, degli antichi padri, a questo intuito più recente, o meglio a questa rivalorizzazione e riscoperta odierna⁵⁴. Ciò che i primi padri vedevano come «logoi spermatikoi» potrà forse essere completato, oggi, dopo l'asestamento di due millenni della configurazione ecclesiale cristiana? Il «Verbo» viene presentato come «fine» della storia⁵⁵: con questo accenno ben esplicito al «giudizio» finale.

Si tratta, nella intenzione divina riguardo alla storia, di «sottomettere tutto a Cristo»⁵⁶. Così Cristo appare come

⁵² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ*, op. cit., p. 87.

⁵³ *Id.*, *Comment je crois*, op. cit., p. 190.

⁵⁴ W. KASPER, *Jesus der Christus*, op. cit., p. 17.

⁵⁵ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis «Gaudium et spes»*, op. cit., p. 750 (n. 45).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 751 (n. 45).

fondamento e compimento di ogni realtà⁵⁷. Per evitare una accentuazione esagerata di una sottomissione strutturale della creazione e dell'umanità a Cristo, si parlerà oggi di una attuazione complessiva del «grande Io», nel senso di Cristo considerato come «kefalè» o «capo» del corpo totale⁵⁸.

Se vogliamo guardare a questa sottolineatura, ritroviamo, ci sembra, anche una chiave di coerenza per la meditazione sulla esaltazione di Maria nella sua dormizione. I nostri fratelli d'Oriente chiameranno il suo passaggio «dormizione», la sua «traslazione»⁵⁹. Dalla incorruttibilità nella quale «nasce» Gesù, si prospetta l'incorruttibilità (con varie modalità) di colei che è stata «fonte di vita» per il Figlio di Dio.

L'universalizzazione del ruolo cristico trova il suo aggancio di possibile «pan-umanità» nella «radicale e totale umanizzazione» tramite Maria⁶⁰. Questa umanizzazione ha una risonanza «escatologica» e non soltanto lineare⁶¹. Nell'assunzione si trova la sorgente della sottomissione di tutto e tutti a Cristo⁶². Ecco, dunque, che viene ulteriormente sottolineato il diritto legittimo di Cristo a vedere la realtà tutt'intera messa ai suoi piedi. L'assunzione, in questa prospettiva, si delinea come l'inizio di una universalizzazione, non più soltanto dalla sola iniziativa divina, ma come integrazione umana in via di realizzazione.

Il terzo millennio si aprirà, forse, con una più esplicita coscienza dei pericoli e rischi nel formulare la specificità migliore della iniziativa umana in termini di potente sottomis-

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 693-694 (n. 10).

⁵⁸ H. MÜHLEN, *L'Esprit-Saint dans l'Eglise*, op. cit., vol. I, p. 187.

⁵⁹ S. P. GEORGIU, *Maria nella vita liturgica ortodossa*, in *Maria nella comunità ecumenica*, op. cit., pp. 90-91.

⁶⁰ MAX THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, op. cit., pp. 136-137.

⁶¹ CH. MOELLER, *Mentalité moderne et évangélisation*, op. cit., pp. 265-266.

⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica «Redemptoris Mater»*, n. 41.

sione (nella quale, ormai si sa, si evita difficilmente l'implicazione di violenza nascosta o vivacemente apparente)? La universalizzazione pan-cristica ha potuto essere pensata, nei tempi trascorsi, come una universalizzazione «di conquista» da parte di Cristo, con l'ausilio dei suoi seguaci.

Si capisce senza difficoltà quanto la preoccupazione di evidenziare la legittimità della fondazione ecclesiale abbia dato una colorazione talvolta aggressiva alla interpretazione cristologica iniziale. Si può anche capire come siano apparse le intransigenze tipiche della struttura cristiana nel primo e all'inizio del secondo millennio. Il «non temere» di Maria sarebbe, forse, diventato un «attenzione a voi», indirizzato a tutti coloro che non si sentissero coinvolti nel nuovo piano-alleanza di salvezza di Dio? O la universalizzazione riceverà una sua dimensione di inderogabile «compassionevole misericordia», proprio nella assunzione di Maria? In essa, cioè, niente verrà distrutto o corrotto: primo segno concreto di una riconciliazione senza presupposti violenti?

RIFLESSIONE RIASSUNTIVA SULL'APPROFONDIMENTO CRISTOLOGICO - MARIANO DEL PRIMO MILLENNIO

Il primo millennio riuscì a rispondere positivamente all'interrogativo posto dall'umanità su questa nuova presenza religiosa in seno alle varie istituzioni e credenze già esistenti. Da un momento di impatto particolarmente sofferto, si passò ad una fase di riflessione e di argomentazione articolata. La legittimità di Cristo come Fondatore, unico e superiore a qualsiasi altro iniziatore religioso, apparve assai chiara. Nel contesto dell'impero cristiano, questa legittimità venne sanzionata e trovò delle analogie illustrative, per far capire come la convergenza di tutto e di tutti faceva parte integrante del piano della salvezza.

Una delle chiavi esplicative era, in questo senso, il riferimento della interpretazione cristologica alla particolare «dignità» di Cristo, proprio nella legittimità di riconoscerla universalmente. Diversi titoli della particolarissima «dignità» di Cristo verranno formulati: unico Figlio di Dio, Verbo incarnato, Mediatore perfetto, Capo universale... La dignità e la legittimità sono strettamente legate: anzi, la *doxa* o la *giusta doxa* da attribuire implicherà allo stesso tempo la legittimità unica e la dignità insuperabile del Signore di fronte a qualsiasi altra realtà.

La dimensione mariana verrà, evidentemente, espressa in modo intimamente connesso alle formulazioni sulla «dignità» di Cristo. Sembrerà farsi strada la possibilità di riferirsi a Maria come a con-fondatrice della nuova presenza ecclesiale. Ciò costituirà una difficoltà fondamentale per la Riforma d'occidente⁶³. L'eventualità di evocare il ruolo di Maria come con-fondatrice verrà ulteriormente qualificato nel rifiuto di includere nella sua funzione quella di «apostola»⁶⁴. La legittimità della fondazione include, certo, questo taglio femminile riguardo al quale si è, oggi, particolarmente sensibili. Ma la dimensione femminile fondamentale non interessa, allora, la stessa vita ecclesiale nella sua gestione totale?

Seguendo questo binario, si vede subito verso quale stretta ci si orienta e quali difficoltà sorgeranno per il consenso ecclesiale odierno... Qual è, allora, lo spiraglio per una via d'uscita nel corso del terzo millennio? Non sarà, forse, nel riesame del contesto stesso nel quale si sono posti gli interrogativi iniziali su Cristo e Maria? Non sarà, in tal caso, utile prendere atto del taglio prioritario sulla legittimità sviluppata nella risposta cristiana alle perplessità del mondo, con le implicazioni concernenti un linguaggio, valorizzando soprattutto le «dignità» dello statuto cristico e mariano?

⁶³ J. GUITTON, *La Vierge Marie*, op. cit., pp. 142, 187.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica «Redemptoris Mater»*, n. 26.

Se ci si rende conto che oggi le questioni di fondo possono essere ben diverse dal quesito di partenza dell'esperienza ecclesiale, cosa cambierebbe se si riuscisse a formulare le prospettive dell'approfondimento su Cristo e Maria, fuori dalla incalzante preoccupazione sulla «legittimità» da evidenziare? Non si supererà, forse, la incertezza attuale sul fatto di sapere se si possa o no dare a Maria il «titolo» di con-fondatrice o il «titolo» di apostola? Discernendo le urgenze del passato, non si intuiranno forse meglio le possibilità per il futuro? Vi sarà una disponibilità del terzo millennio per una ri-proposta del contesto e della problematica complessiva degli interrogativi sulla fede?

Seconda parte

IL 2° MILLENNIO E L'ULTERIORE ESPRESSIONE DELLA FEDE CRISTIANA SU MARIA

Il secondo millennio si apre, diranno certi autori, con un cambiamento della sensibilità in funzione di un modificato quadro e di una diversa configurazione dell'esperienza storica dell'umanità. Uno dei segni della trasformazione in atto sembra essere proprio la «scoperta della donna», con tutta la lirica medievale dell'«amour courtois» e ciò che esso metterà in moto⁶⁵.

Dalla prevalente attenzione per la sua visione di totalità (sia come Chiesa, sia come società), si passa all'affermazione dell'insostituibile priorità dell'individuo e alla valorizzazione dell'individualismo spirituale (non solo ai margini della Chiesa, ma attraverso la stessa mentalità cristiana)⁶⁶. Dal medioevo ancora abbastanza «chiuso»⁶⁷ (nel senso statico)

⁶⁵ J. GUITTON, *La Vierge Marie*, op. cit., p. 111.

⁶⁶ R. ALLEAU, *La science des symboles*, Paris 1982, p. 166.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 169.

il rinascimento offrirà una ulteriore percezione della realtà; il mondo nel quale si muove l'individuo è un «universo in movimento»⁶⁸.

Quale fu l'effetto di questa scoperta che si infiltrò implicitamente e poi più esplicitamente nella mentalità del secondo millennio? L'individuo in un mondo che si muove: ciò significa anche l'individuo che deve farsi ed inserirsi in un movimento che lo travolge. Il movimento è quello della realtà stessa, non dell'ambito ecclesiale. Il «mondo moderno» prenderà atto di questo movimento autonomo, riguardo al quale la Chiesa sembra sempre più «immobile». La crisi di confronto, o la crisi religiosa in seno a questo cambiamento, si farà presto viva⁶⁹. Si dirà che la suscettibilità per «scismi», «eresie» o «paganesimo» scompaiono? Forse, sarebbe meglio dire che essi vengono valutati diversamente, in funzione di altre urgenze vissute nel passaggio da un millennio all'altro.

Progressivamente, gli imperi cristiani vengono a trovarsi confrontati con pressioni del «mondo sconosciuto» e di altre religioni, addirittura più recenti (come l'Islam) della stessa Chiesa cristiana. La sventura sembra appesantire il destino di ognuno. L'isolamento si avverte nello sgretolamento delle articolazioni politiche ormai incancrenite. Più che partecipare ad una unità o globalità spirituale, si guarda alla vita più immediata⁷⁰. Magari, si tratterà della primaria preoccupazione di sopravvivere...

In questo contesto, apparirà un altro interrogativo posto alla Chiesa; e sarebbe questo: In presenza di tanta incertezza e di tante contraddizioni, quale è la *finalità* della proposta evangelica? Nel «martirio bianco» della situazione medie-

⁶⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La place de l'homme dans l'univers*, Paris 1956, p. 149.

⁶⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ*, op. cit., p. 157.

⁷⁰ VL. SOLOV'EV, *Sobranie sočinenie* (Raccolta delle opere), Brjussel' 1956, vol. III, pp. 3-4.

vale ci si chiede quale sarà il destino di ognuno, così poco aiutato dalla totalità cristiana. Quale sarà lo scopo di quella Chiesa, forse del tutto legittima, ma che non riesce ad instaurare un ambiente rinnovato di esistenza?

La risposta ecclesiale, nei suoi esponenti migliori, dovrà approfondire un'altra dimensione della iniziativa di Dio nel mondo: l'opera della sua *grazia*. La metà-millennio si incentrerà sulle priorità riguardo alla grazia; la riforma d'occidente sarà, anzi, un inno alla finalità di grazia della vita cristiana evangelica: «sola gratia, sola fides, sola Scriptura»...

Quale potrà essere, in questa prospettiva, l'ulteriore approfondimento cristologico, e dunque anche mariano? Non si insisterà più sulla legittimità di Cristo sottolineata dai suoi titoli di dignità divino-umana. Si guarderà alla «via» cristica. A che pro le sofferenze umane? Guardiamo ciò che ha vissuto Gesù e comprenderemo come la grazia attua in modo inatteso l'intenzione divina...

Il secondo millennio vede delinearci alcuni nodi paralleli a quelli del primo millennio, riguardo alla meditazione su Cristo e Maria. La «salvezza» alla quale partecipare individualmente ne ispira i passi successivi. Riassumendo si discerne facilmente il cambiamento di sensibilità. Proponiamo nel modo seguente le quattro chiavi di approccio:

L'umiliazione

La kenosis, il «fallimento» umano di Gesù.

Il sacrificio

La passione, la croce, l'espiazione.

La redenzione

Il riscatto / ristabilimento.

La storicità

Il Gesù reale, storico.

Nell'ambito mariano, si scorge un quadruplice sviluppo della presentazione della via della grazia in colei «che ha creduto». Gli aspetti salienti sembrano i seguenti:

La santità di obbedienza

Fede, umiltà, povertà.

La sofferenza salvifica

Spada nel cuore, intercessione, sacrificialità.

L'Immacolata Concezione

Salvezza anticipata, perfezione di redenzione.

Madre della Chiesa

Qualifica concreta nella storia.

Vi sarà forse una «ipnosi del dolore» nel corso di questo millennio? Dai flagellanti fino alle spiritualità della sofferenza, segni miracolosi di sofferenza, centralità del «cuore» nella sofferenza sacrificale, si assiste a una valorizzazione notevole della «passione» come «via» verso la finalità della grazia, seguendo l'esempio di Cristo e di Maria. Questa esaltazione farà forse sorgere la reazione rinascimentale e «moderna» che si distacca da questa «via», proponendone un'altra: la persona umana si fa individualmente da sé... Il destino di ognuno si trova in se stesso, non nella grazia. Dall'umanesimo al secolarismo, vi sarà una coscienza sempre più vivace della auto-sufficienza umana. Ma anche la versione secolaristica dell'angoscia umana tenta di rispondere al quesito incalzante: quale finalità c'è nella vita, poi nella persona, poi nella Chiesa?

I riformatori non opporranno, forse, alla legittimità formale della Chiesa istituzionale la loro sfida: A che pro questa legittimità romana se non si «vive» la finalità di grazia che Gesù ci ha offerto?... Percorriamo, nella riflessione odierna, queste quattro chiavi cristologiche.

1. *Umiliazione — Santità di obbedienza*

«La dottrina su Cristo comincia col silenzio»⁷¹: con questa affermazione si riassume bene la sensibilità del secondo millennio: silenzio di Cristo, silenzio in Cristo, silenzio da Cristo. Quando si dice «silenzio», ciò concerne tutti i «silenzi»: quelli del corpo e dello spirito. La figura cristica «non parla» più nel modo in cui riusciva a suscitare ammirazione nel primo millennio. Al Cristo Pantokrator succederà un Cristo «di Grünewald»... Dio è diventato un povero, miserabile, sconosciuto, sciagurato individuo⁷². La sua umiliazione è rivelativa di una finalità non esprimibile nelle categorie abituali della finalità umana. C'è chi ricorderà come la stessa prospettiva del concilio di Calcedonia (vero Dio - vero uomo, due nature in una persona senza divisione né confusione) implicava l'esperienza cristica della «kenosis»⁷³.

L'umiliazione di Cristo potrebbe apparire soltanto esterna, nella sofferenza fisiologica, nella estrema tensione fisiologica della pena subita. I numerosissimi crocifissi — dal medioevo fino al capovolgimento dell'arte moderna — non arriveranno, a forza di indagare da parte degli artisti su questa esperienza corporale della somma violenza esercitata su Cristo, a presentarci una «bellezza» o attrazione di questo «momento»? Bisognerà dunque spingere più in là l'evocazione della umiliazione di Cristo: l'arte moderna avrà un suo filone espressivo che ne accentuerà gli aspetti più travolgenti.

La meditazione orientale slava suggerirà una sua formulazione sull'annientamento interiore di Cristo. Dostoevskij ne riassumerà la sostanza nei suoi personaggi, tra cui il «principe idiota»⁷⁴. L'umiliazione di Cristo va fino a questo

⁷¹ D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, München 1966, vol. III, p. 167.

⁷² *Ibidem*, p. 32.

⁷³ S. BULGAKOV, *Le Verbe incarné*, op. cit., p. 166.

⁷⁴ L. A. ZANDER, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 154.

«idiotismo» che avrà come solo accesso rivelativo la «semplicità nella bontà»⁷⁵. Sarà meglio tratteggiare una tale umiliazione che fermarsi alla descrizione della «distruttività cieca» che i quadri sul «Cristo morto» hanno accuratamente riprodotto⁷⁶. Nell'ambito delle correnti teologiche tipiche del nostro secolo, la via kenotica sembra presentarsi come l'unica pienamente coerente con le implicazioni dell'affermazione sulla piena esperienza umana vissuta da Cristo⁷⁷.

Parallelamente alla umiliazione di Cristo, tutti sanno quanto spazio si è dato alla meditazione sull'umiltà di obbedienza di Maria nella sua fede⁷⁸. Anzi, la voce ufficiale della Chiesa si dilungherà su questo aspetto della ubbidienza totale, che porta a compimento, nel fiat, quella disponibilità totale di Abramo⁷⁹. Essere «prima» nella fede⁸⁰ significa anche essere pienamente povera ed umile⁸¹: tale sarebbe in qualche modo il legame tra umiltà nella fede e verginità liberamente acconsentita. Addirittura, l'autorità ecclesiale non esiterà più, oggi, a parlare di kenosis, di spogliazione, riguardo a Maria⁸². Maria diventa così un esempio di come seguire radicalmente la rivelazione evangelica, per indicare la strada a tutti coloro che cercano una risposta sul destino della propria esistenza. Il «non temere» diventa un «non temere» i condizionamenti restrittivi della vita individuale. La kenosis concerne piuttosto il non usufruire delle «perfezioni» umane che una cosiddetta messa tra parentesi di una onnipotenza divina (che riapparirà, poi, come eventuale vendetta con-

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 154-155.

⁷⁶ F. DOSTOEVSKIJ, *Idiot* (L'Idiota), Paris 1946 (Milano 1980), pp. 104-105 (vol. I), 403-404.

⁷⁷ J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, London 1965, pp. 74-75.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica «*Redemptoris Mater*», nn. 12-13.

⁷⁹ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica «*Redemptoris Mater*», n. 13.

⁸⁰ M. THURIAN, *Marie, mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, op. cit., pp. 90-91.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 48-49.

⁸² GIOVANNI PAOLO II, Enciclica «*Redemptoris Mater*», nn. 18-19.

tro chi non ha colto il messaggio della umiliazione!)... Il «non temere» apparirà proprio come un non temere di non avere tutti i mezzi atti alla realizzazione umana della Promessa.

Al termine del secondo millennio, la coscienza cristiana vive il riassunto dell'eredità di queste due ampie «fette» di esperienza ecclesiale. L'annunciazione con il suo «fiat» comprendeva la radicale ubbidienza che porta alla prostrazione interiore di spogliazione. Quale sarà il tenore di questa umiliazione? Essa è stata presentata maggiormente come «strumentale» (una via da percorrere, sull'immagine delle pene vissute nel profondo medioevo da tanta gente isolata e senza possibilità di ricorso). Potrà, questo «annientamento spirituale», questa kenosis o umiliazione, superare il livello strumentale per diventare essa stessa «rivelativa» (cioè insegnandoci qualcosa non solo sulla «via» ma sulla «consistenza» stessa del mistero di Dio)? Ci si chiederà, pertanto, se la proposta evangelica sia soltanto «adesso subiamo e soffriamo, dopo ricuperiamo tutto» o se essa ci prospetta un dono come umiliazione.

2. Sacrificio — Sofferenza salvifica

Se i primi secoli del primo millennio hanno faticato a discernere nella croce un valido elemento per l'espressione della originalità di Cristo, il secondo millennio ne ha fatto un uso abbondante. Dall'espiazione, alla passione, fino al patibolo della croce, tutto ciò viene emotivamente evocato ed ampiamente commentato. La chiave centrale del «sacrificio cruento» serve a far capire quali siano state le modalità della totale umiliazione, del dono di sé, dell'assumere tutti i peccati dell'umanità. Il peccato-fonte-di-castigo sarà al centro dell'attenzione, con la risposta della grazia nella finalità di salvezza di Dio.

Il sacrificio culturale esterno (corporale) è espressione della sacrificialità interiore di Cristo⁸³. Il sacrificio culturale (si fa addirittura riferimento ad Hegel!) è un atto religioso pubblico... Scompare, dunque, il timore di una somiglianza tra sacrifici cruenti delle religioni e l'unicità cristiana legittimizzata da una «diversità» religiosa fondamentale. Altri autori odierni, riconsiderando il percorso cristiano, sottolineeranno maggiormente il «tono minore» della sofferenza totale: Gesù ha «dovuto» soffrire, tragica necessità se si vuole portare avanti il messaggio al quale l'umanità non è ancora accessibile⁸⁴. Nel confronto centrale della riforma, si tenterà di riesprimere questa sofferenza estrema come «pietra angolare dell'Amore»⁸⁵. Con Lutero, la sofferenza diventa davvero rivelativa su Dio stesso. Per il primo millennio, sembrava senz'altro fonte di scandalo accostare sofferenza e mistero della gloria divina. Si dirà che il sacrificio è «paradosso» rivelativo⁸⁶. Si tratta, cioè, di una contraddizione insita nel mistero, necessità di capovolgere i nostri «valori», così facilmente considerati come «ultimi». Per evitare il parallelismo con i «sacrifici passati» si proverà a dire che Gesù si sacrificò a se stesso come Cristo⁸⁷, tipo di antinomia (di contraddittorietà) all'interno stesso dell'esperienza cristiana, rivelativa di ogni attuazione evangelica⁸⁸.

La devozione a Maria seguirà ovviamente le linee che la meditazione su Cristo ha aperte. Si parlerà di una «cooperazione speciale al sacrificio di Cristo»⁸⁹. Croce e Maria, croce e Eucaristia, gli aspetti fondamentali vengono collegati alla dimensione sacrificale. Ci si richiamerà alla totale contraddittorietà tra promessa e spada che ferirà il cuore di Maria. In questa sofferenza partecipativa si trova la radice della intercessione che Maria può compiere a favore dei credenti e del mondo.

Quale sarà l'ulteriore cammino da prospettare, partendo dalla sacrificialità nel mistero di Cristo, verso il terzo millennio? La spiritualità del «cuore», con tutta la carica di profondo sentimento che include, è fiorita nel corso progressivo di questo millennio. Si è insistito sulla necessità del sacrificio, di fronte a un mondo che rischiava di non comprendere più (col progresso del benessere) la rilevanza della sacrificialità. Ma, sul finire di quest'ultimo secolo, si è preso coscienza del peso indileguabile della sofferenza nella vita di ognuno, e soprattutto delle comunità. Si avverte già l'interrogativo che si sta enunciando: la sofferenza totale è soltanto «normativa» (fa parte cioè dell'ordinamento previsto per la fede), o ha in sé una sorgente creativa? Essa è solo contestualità della incarnazione nella nostra condizione umana, o è anche parte della nuova nascita e offerta «materna» al compimento finale? Dal «sacrificio che espia» si aprirà forse una consapevolezza sulla «sofferenza che genera»?

3. *Redenzione — Immacolata Concezione*

Nella linea della umiliazione-kenosis e del sacrificio-espiazione, si iscrive l'approfondimento cristiano di questo millennio sulla redenzione. Dal riscatto al ristabilimento dei rapporti con Dio, il nostro presente millennio ha particolarmente sentito questa dimensione della iniziativa di salvezza. La finalità del sacrificio e della umiliazione di annientamento consiste senz'altro nella redentività verso tutti.

3. Redenzione — Immacolata Concezione

La redenzione è libera decisione divina nella grazia d'amore⁹⁰. La redenzione è la grande «Opera» di Cristo,

⁹⁰ F. JÜRGENSMEIER, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, p. 88.

⁸³ W. KASPER, *Jesus der Christus*, op. cit., pp. 313-314.

⁸⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, het verhaal van een levende*, op. cit., p. 238.

⁸⁵ M. LUTHER, *Kommentar zur Galaterbrief*, p. 231.

⁸⁶ P. TILICH, *Systematic Theology*, op. cit., vol. I, p. 149.

⁸⁷ ID., *Ultimate Concern*, London 1962, p. 76.

⁸⁸ ID., *Systematic Theology*, op. cit., vol. II, p. 202.

⁸⁹ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, «QQCTC» in *Documentation catholique internationale*, 1981 n° 1803.

per la quale la sua umanità divenne «strumento»⁹¹ di attuazione. La libera scelta morale di Cristo nella sua morte ha reso possibile l'opera di Dio. Lo sviluppo dottrinale sembra coerente con l'esperienza del secondo millennio. L'importanza di una visuale che voglia attirare l'attenzione su ciò che è già stato compiuto come finalità per il destino umano appare limpidamente nella grande riflessione sulla redenzione. La mediazione del Signore verrà valorizzata sotto l'angolazione sofferta e vissuta individualmente della redenzione.

La riflessione teologica attuale ha valorizzato l'aspetto della riedificazione e della ricreazione, implicato nel messaggio della redenzione⁹². Quale sarà lo spazio dato a questa proposta ormai avviata nello Spirito divino? Si è preso coscienza che una interpretazione troppo legata all'idea di una «redenzione da» — cioè come prezzo pagato al nemico per una liberazione — non poteva dare piena risposta alle attese dell'umanità oggi. Non a caso, i nostri fratelli cristiani di altre Chiese avranno delle riserve sull'uso di questo termine nella maturazione inter-culturale odierna⁹³. E notiamo, anche, come essi colgono la connessione tra la versione di «redenzione» e quella di «mediatore». Così, i due millenni si trovano un'altra volta coinvolti nella riflessione cristiana che continua il suo itinerario di ricerca per la risposta migliore alle urgenze di ogni tappa umana.

Dalla redenzione alla persona pienamente redenta, l'aggancio teologico appare assai diretto⁹⁴. Maria, la prima redenta, si presenta come anticipativamente redenta nel mistero della riconciliazione finale. Sembra quasi che il tempo non abbia questo ineludibile impatto al quale tutti si devono sottomettere. Nella Immacolata Concezione, si anticipa «prima» con «la prima» che ha creduto, pur senza porre

⁹¹ *Ibidem*, p. 83.

⁹² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Christ évolutif*, Paris 1965, p. 24.

⁹³ P. TILICH, *Systematic Theology*, op. cit., vol. II, p. 196.

⁹⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, op. cit., vol. I, p. 234.

un'ipoteca sul tempo e i suoi ritmi. Perciò Maria è un «esempio» e un «modello»⁹⁵, senza situarla al di fuori della salvezza. La redenzione di salvezza in Maria è perfezione della grazia⁹⁶. Ecco che si riprende — nel riassunto teologico del nostro secolo — quel punto centrale attraverso tutto il secondo millennio: la grazia. Eppure la redenzione sarà «l'opera» per eccellenza di Cristo. Grazia e opera si confrontano, così, per poter essere ripensate in modo più ampio e più totale nel mistero di misericordia. L'Immacolata Concezione si trova sul bivio tra «preservazione» e «ricreazione» anticipata. La cooperazione unica di Maria alla redenzione si radica non soltanto nell'«opera», ma innanzitutto nella sua esperienza «al di là di se stessa».

Quale ulteriore apertura ci chiederà il terzo millennio, e quale sarà la risposta da dare a questo livello? Si intuisce, nella ricerca teologica, l'accentuazione progressivamente data all'aspetto non più «restaurativo» della redenzione (come, poi, la risurrezione non verrà proposta come «un ritorno alla vita» *sic et simpliciter*), ma prettamente «prospettico» che si rivela in essa. L'Immacolata Concezione insegna, forse, qualcosa di molto più esteso del solo caso individuale di Maria, come persona? C'è chi già ci suggerisce questo ampliamento di visuale⁹⁷. Anzi, vediamo collegarsi nell'Immacolata Concezione le varie dimensioni di annientamento, avvio di vita nuova maternamente preparata, e totale affidamento all'imprevedibilità di Dio... Si sente, in questo brano, quanta ansia per ciò che verrà (sia come bambino, sia come complessivo orizzonte di vita). Se tutto viene proiettato in avanti (non nell'esaltazione del «progresso» o «sviluppo», ma come interrogativo di massima perplessità), come potrà essere ricontestualizzata la redenzione, oltre i suoi limiti restaurativi? L'Immacolata Concezione prolunga, certo, la ri-

⁹⁵ CH. MOELLER, *Mentalité moderne et évangélisation*, op. cit., p. 265.

⁹⁶ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, op. cit., vol. I, p. 229.

⁹⁷ B. PASTERNAK, *Doktor Živago*, op. cit., pp. 290 / 327-328.

flessione sulla concezione verginale del Mediatore unico. Ma dalla preoccupazione sulla legittimità si passa ora a quella sulla finalità nell'anticipazione della piena redenzione in Maria. Vi sarà un'altra «questione-chiave» del terzo millennio ai cristiani, tanto da poter approfondire ulteriormente la risposta da dare?

4. Storicizzazione — Madre della Chiesa

Il Gesù-storico divenne una delle zone calde del secondo millennio. Dal grande confronto della riforma, con l'esigenza del ritorno verso il Gesù della Parola di Dio, fino alla messa in questione radicale della legittimità e finalità cristiana della mentalità «moderna» anti-ecclesiale, la necessità della valorizzazione storica si è imposta come parte indispensabile della risposta cristiana alle urgenze del tempo.

Il tentativo di integrare la piattaforma storica ha come primario obiettivo di non spaccare la cristologia ecclesiale dall'evento di Gesù di Nazareth⁹⁸. La ricerca sul Gesù della storia sarà una ricerca sulla qualità del messaggio evangelico stesso⁹⁹. Si tratta di superare le trascuratezze della teologia liberale. Il Gesù della storia non rivela soltanto se stesso tramite la storia, ma «fa storia» e «comincia una storia»¹⁰⁰. Già si colgono gli echi della universalizzazione di Cristo: Cristo, cioè, che nel primo millennio veniva progressivamente scoperto come chiave, fondamento e fine del cosmo e della storia.

Vi sarà o non vi sarà un'autonomia storica fuori di Cristo? Le posizioni saranno estreme; c'è chi dirà che Gesù non è mai esistito storicamente, c'è chi affermerà che tutto è storicamente inconsistente se non si salvaguarda il riferimento

⁹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, het verhaal van een levende*, op. cit., pp. 69, 61.

⁹⁹ W. KASPER, *Jesus der Christus*, op. cit., p. 39

¹⁰⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, het verhaal van een levende*, op. cit., p. 14.

storico a Gesù. La riscoperta teologica del nostro secolo partirà dalla posizione del «padre della teologia del XX secolo», che afferma senza esitazione che la storia non può avere senso autonomo, fuori di Gesù il Signore¹⁰¹. Verranno portate delle sfumature a questa formulazione, indicando che il senso della storia nella sua complessità sarà quello di una «nuova era»¹⁰² storica. Si tratta, dunque, di un senso dato da un evento nuovo e non dalla negazione di una realtà umana in quanto tale, con la sua legittima configurazione.

Dal Gesù della storia al cammino storico in Gesù: ecco che appare il pellegrinaggio ecclesiale in riferimento alla finalità della salvezza in Cristo. Coerentemente, la meditazione su Maria avrà un suo sviluppo nel campo di questa storicizzazione dell'azione di Maria. Maria è madre della Chiesa e madre tramite la Chiesa¹⁰³. La Chiesa è madre in Maria¹⁰⁴. Dall'attualità «di allora» si guarda all'attualità «di adesso», quella della Chiesa nell'oggi.

Maria non deve essere distaccata dalla concretezza della vita ecclesiale nella fede della gente. Si tratta di evidenziare la finalità del ruolo di Maria nella storia. Esiste una equiparazione da Maria alla Chiesa e dalla Chiesa a Maria? O sarà preferibile riferirsi sempre a Maria nell'ambito della pienezza ecclesiale¹⁰⁵? Partendo sempre dal mistero ecclesiale, si dirà: l'aspetto femminile della Chiesa viene addirittura sanzionato, dalla Nuova Eva a Maria (senza che si possa fare della Chiesa una realtà derivata da Maria, con caratteristiche non necessariamente legate alla femminilità di Maria, come sarebbe il caso per una progenitura maschile o femminile da una stessa madre). Anzi, Maria, secondo alcuni, propone la

¹⁰¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, op. cit., vol. II, 1, p. 181.

¹⁰² R. BULTMANN, *Glauben und verstehen*, München 1965, vol. I, p. 210.

¹⁰³ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica «*Redemptoris Mater*», n. 47.

¹⁰⁴ *Ibidem*, n. 43.

¹⁰⁵ CH. MOELLER, *Mentalité moderne et évangélisation*, op. cit., p. 263.

«qualità» del ruolo della Chiesa e si presenta come ruolo qualitativo nella Chiesa, l'Orante per eccellenza¹⁰⁶. La finalità riappare, nella sottolineatura dell'accompagnamento materno di Maria, nell'ambito del cammino storico ecclesiale.

Nella esperienza materna di Maria si trova riassunto tutto il percorso che ognuno dovrà fare nella fede, affidandosi alla sua intercessione e al suo aiuto diretto e storicamente incisivo. L'esempio-modello con la particolare funzione di Maria nella Chiesa permetterà di superare le ansie e i terrori che la sventura non mancherà di suscitare nelle vicende umane. Il «non temere» indirizzato a Maria si estende, attraverso di lei, a tutti coloro che vorranno seguire la «via mariana» di affidamento, per giungere fruttuosamente verso la finalità pienamente attuata dell'itinerario evangelico.

Quale sarà, a quest'ultimo livello, l'eventuale ampliamento della problematica in funzione di altre urgenze nel terzo millennio? Come verrà ripresa o riprospettata la «storicizzazione» del riferimento a Cristo e a Maria? Si percepisce — facendo il riassunto dell'esame storico su Gesù — come esso sia stato una necessaria conferma della finalità cristiana in Cristo: conferma di verificabilità dell'offerta cristiana trasmessa dall'eredità ecclesiale. Dalle numerose apparizioni, fino al tentativo di esprimere questa continua sollecitudine di Maria lungo il cammino ecclesiale, si nota l'incessante richiamo a questa «conferma» dell'opera di Cristo, portata a termine attraverso l'impegno ecclesiale. Rimarrà questa storicizzazione una «conferma» o diventerà l'interrogativo storico, una più estesa indagine sulla scommessa di «compenetrabilità» concreta tra il mistero di Dio e i travagliati tentativi umani (storia non più considerata come sintesi di ciò che è stato, ma come crogiuolo di ciò che può accadere)?

¹⁰⁶ B. SCHULTZE, *La mariologie sophianique russe*, in H. DU MANOIR, *Maria*, vol. VI, Paris 1964, p. 234.

Il secondo millennio si impegnò a rispondere dettagliatamente al quesito posto dall'umanità — ormai raggiunta dall'invito del messaggio ecclesiale — sulla finalità complessiva di una specificità cristiana non sempre capace di distinguersi, nei suoi modi di agire, dai modi di fare secolari o genericamente umani (anche nel senso meno edificante). Se l'atteggiamento ecclesiale non fu sempre all'altezza della originalità evangelica, si ribadirà che la grazia supera ogni debolezza, infedeltà, incoerenza o degrado umani. Là dove la legittimità provata ed illustrata poteva ispirare una esagerata fiducia in se stessi ed una eventuale arroganza verso gli altri, la finalità dell'avventura di fede ricorda più problematicamente la necessità di un totale affidamento nelle mani del Signore.

Non ci si dilungherà più sulla sola dignità unica di Cristo-Fondatore. Si passerà invece a commentare la sua *opera* a servizio della illimitata finalità di ristabilimento della persona umana nel suo antico e felice destino presso Dio. L'opera del Signore, nella contraddittorietà dell'esperienza umana e storica, diverrà la fonte di ogni grazia offerta a chi vuole convertirsi e seguire ciò che Cristo ci indica come «metodologia di vita». Vi sarà dibattito crudelmente acceso sul punto di sapere in quale misura Cristo ha compiuto radicalmente tutto, o se invece la collaborazione umana nel coinvolgimento (grazie a meriti individuali e «opere» da parte di ognuno) si avveri insostituibile. La grande controversia tra la riforma e ciò che viene chiamato «contro-riforma» coprirà buona parte del millennio, sia in fase preparatoria, sia scoppiando nelle polemiche del confronto acceso, sia nelle conseguenze degli allontanamenti tra cristiani.

Anche a livello mariano, si guarderà alla particolarissima partecipazione di Maria all'opera di Cristo. Si svilupperan-

no le tappe convergenti della sua esperienza individuale. Si delineerà una proposta di considerare Maria come *consalvatrice* nella finalità che appare dalla iniziativa di redenzione in Gesù. Si intuirà, nella salvezza, tutta una dimensione prettamente mariana e più ampiamente femminile. Inutile dire quanto una formulazione di questo tipo susciterà come riserve da parte degli altri cristiani, specialmente da parte della riforma d'occidente, che aveva puntato tutto soltanto sulla finalità in Cristo e che considera assai ambiguo qualsiasi accostamento o sdoppiamento del compimento cristico della salvezza.

Eppure, la partecipazione all'opera della redenzione implica non soltanto un tipo di collaborazione nell'ambito umano, ma pone anche la questione, tramite il contributo unico di Maria, sulla dimensione femminile nel mistero stesso di Dio¹⁰⁷. A Maria è stato rivelato e Maria diventa rivelativa di un taglio particolare del messaggio evangelico di Dio su se stesso. Il «non temere» diventa un'apertura di affidamento all'interno stesso della femminilità, nel suo riferimento non più estrinseco ma intrinseco al mistero della misericordia di Dio. Il secondo millennio ha vissuto la profonda emotività del ricordo del percorso di annientamento interiore di Cristo, per attuare la finalità della riconciliazione. Questa angolatura era particolarmente adatta per un approfondimento mariano sostanziale. La presa di coscienza, piena di commozione, riguardo all'impegno insostituibile nell'opera di riabilitazione dell'umanità ha potuto liberare dalle spinte talvolta insofferenti verso tutti coloro che non condividessero questa carica di intima sensibilità mariana. Quale sarà la via di un possibile superamento dei dissensi passati o delle suscettibilità reciproche nell'avvicinarsi del terzo millennio?

¹⁰⁷ J. GUITTON, *La Vierge Marie*, op. cit., p. 102.

Conclusione

ANDANDO VERSO IL TERZO MILLENNIO

Il primo millennio si è applicato a dare i chiarimenti essenziali sulla persona di Cristo. È interessante notare che l'esame umano sulla persona individuale e su tutto ciò che comprende sarà portata avanti soltanto nel secondo millennio. Dalla riflessione sulla ragione umana fino all'indagine psicanalitica dell'individuo, il campo si allargherà notevolmente. Il primo millennio avrà, dunque, lavorato su una questione riguardo alla quale non aveva a disposizione tutti gli strumenti umani di interpretazione e di espressione. Dalla preoccupazione sulla legittimità della nuova fondazione, si passò al quesito sulla costituzione intrinseca di questa persona così specifica ed unica. È stata questa ricerca a favorire l'estensione di «chi è la persona umana» al punto di chiederse a proposito di ogni individuo? O è stato prematuro il tentare di dare una risposta all'interrogativo posto sulla persona individuale di Cristo senza avere tutti gli strumenti atti ad aiutare efficacemente?

Il secondo millennio ha voluto rispondere all'urgente angoscia riguardo al destino umano. La spaccatura del rinascimento — tra destino in Dio o destino in se stessi — ha pesantemente orientato il tenore e il tono del dialogo tra ambito cristiano e mondo secolare. L'esaltazione del mondo (nella ragione, nel progresso, nella autonomia...) contrastava con il radicale ridimensionamento di qualsiasi consistenza umana (segnata, nella interpretazione della riforma d'occidente, dalla irrimediabile corruzione del peccato). Però, pure qui, si nota una cosa strana: e cioè, è soltanto sul finire del secondo millennio che si comincia a concentrarsi più sistematicamente sul destino ulteriore dell'umanità, anzi a studiare quali sono i requisiti, le possibilità, i rischi nella prospettiva del destino a venire. Sarà riservato al terzo millennio la capacità sistematica di indagare sul destino dell'uma-

nità? E, nell'ambito della risposta nel corso del secondo millennio, avremo, forse, una situazione ecclesiale paragonabile a quella del primo millennio (di una risposta che anticipa la piena conoscenza umana della dimensione di esperienza da esaminare)?

Se, dunque, il secondo millennio ha dovuto affinare la risposta data dal primo, tenendo conto delle conoscenze maggiori del secondo millennio, è verosimile che il terzo millennio debba affinare le risposte date anticipativamente dal secondo. E già si delineano all'orizzonte interrogativi ulteriori sui quali l'umanità vorrà ottenere delle risposte. Saranno, anche in questo caso, delle risposte da dare prima che si abbiano gli strumenti necessari e utili per una indagine, una ricerca ed una espressione umana complessiva del problema posto?

Come cogliere un possibile accenno ad una problematica ulteriore nel millennio che si annuncia? Forse, un rapido sguardo su alcune osservazioni fatte a proposito del nostro tempo ci aiuteranno ad intuire se si abbozza qualche quesito fondamentale.

Un primo accenno — che ne riassume altri in questa linea — di pensatori attuali o recenti, si ferma alla questione: «perché il secondo millennio si è dimostrato progressivamente a-religioso?»¹⁰⁸.

È certo uno dei problemi più acuti della maturazione odierna dell'umanità. La risposta data dall'autore appare interessante: non perché abbiamo presentato Dio in modo erroneo, non perché abbiamo presentato l'universo in modo erroneo, ma perché non abbiamo saputo collegare mistero di Dio e dinamica universale della vita... Anzi, si dirà che uno dei punti centrali della grande sfida superata nel corso dell'«inumano medioevo» è stato proprio quella della opposizione tra aldilà e aldiqua sotto forma di «forze demonia-

¹⁰⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ*, op. cit., p. 149.

che», per arrivare finalmente non alla «vittoria» contro di esse (chi le erige a personalità entra nel loro gioco), ma al discernimento che il problema si trova altrove: cioè che il problema è la persona umana¹⁰⁹. Il catastrofismo storico non è scomparso totalmente e continua ad opporre il «Giustiziere» (Cristo redentore) e l'universo¹¹⁰.

L'incompatibilità tra Dio e universo o storia umana può dare sicurezza a chi odia il mondo in nome di Dio, tanto da sentirsi rassicurato che «tutto verrà stroncato». Ma, d'altra parte, «Dio ha tanto amato il mondo»... Dove rimane il «non temere» detto a Maria, se si deve terrorizzare ognuno a proposito di ogni avvenimento del mondo «che sarà stroncato»?

L'estrema difficoltà del quesito si abbozza lentamente: non vi è niente di positivo di per sé o di negativo di per sé nella storia. E, colmo di perplessità, non vi è niente di «neutro» nella storia: tutto è «da fare», niente è scontato, ogni passo è rischioso, tutto può sempre essere messo in questione¹¹¹. La storia ha uno scopo dentro di sé. Vi è una sorgente nella storia che non dovrà essere «stroncata»... La facoltà di perfezionarsi della persona e della comunità umana¹¹² appare particolarmente vulnerabile.

La «modernità» tenderà a «strumentalizzare» tutto in vista della auto-crescita, compresa tante volte in termini di potere¹¹³. Questa sete di potere svuotava addirittura il tenore culturale della civiltà¹¹⁴. Il soffocamento, esemplificato dell'ambito germanico, del riferimento aperto dell'universo

¹⁰⁹ P. TILlich, *Auf der Grenze*, op. cit., pp. 169-170.

¹¹⁰ J. HÖFFNER, *Alle fonti della evangelizzazione*, CRIS, Roma 1975, p. 12.

¹¹¹ S. BULGAKOV, *Otsarstve Bož'em*, in *Put'*, 1928, n° 11, pp. 26-28.

¹¹² E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, op. cit., p. 79.

¹¹³ P. RICOEUR, *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno*, in *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, p. 165.

¹¹⁴ P. TILlich, *Theology of Culture*, op. cit., pp. 163-164.

verso Dio e di Dio verso l'universo giungeva al culmine. «Qualcosa non combaciava in questa teologia e filosofia», ricorda l'autore tedesco appena citato: si era separato esageratamente Dio dal mistero presente nel profondo dell'umanità...

Qual è il risultato più pregnante di tutto ciò? Si noterà innanzitutto nella persona moderna questo senso di tristezza¹¹⁵, nutrita da una indefinibile angoscia... Apparentemente, la mentalità attuale è ben lontana dal «non temere» vissuto da Maria. La separazione così radicale tra Dio e l'umanità vede aumentarsi le capacità di potenza dell'umanità e nello stesso tempo allontanarsi uno «scopo»¹¹⁶ per l'impegno creativo. Non si tratta soltanto della decadenza di una particolare civiltà, ma diventa un problema planetario: lo smarrimento coglie un po' tutti. Quale sarà la «molla» capace di far rialzare la disponibilità umana, al di là delle sue proprie contraddizioni?

Guardando alle recenti crisi — negli anni 70-80 — gli stessi ispiratori delle azioni di ritorsione sono presi in una spirale che rivela l'estrema «fragilità», ormai, di tutti i contesti di convivenza umana¹¹⁷. Si dirà «adesso tutti sono terrorizzati». Non a caso si ricorderà che per uscire dalle difficoltà occorre una riscoperta della fondamentale autenticità di vita, autenticità che tutti esigono oggi¹¹⁸, anche se non si intuisce il suo scopo complessivo. La caratteristica dell'atteggiamento odierno potrebbe essere detto quello della esitazione sul da farsi¹¹⁹.

Là dove prima l'impegno maggiore consisteva nel «rendere più umana la vita», adesso si comincia a vedere che bi-

¹¹⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, Paris 1965, p. 390.

¹¹⁶ ID., *Science et Christ*, op. cit., pp. 134-135.

¹¹⁷ J.-J. SERVAN SCHREIBER, *Le défi mondial*, Paris 1980, pp. 130, 145-146.

¹¹⁸ H. KÜNG, *Wahrhaftigkeit*, Freiburg 1968, p. 31.

¹¹⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, Paris 1956, p. 327.

sogna ulteriormente rendere «più umana l'umanità»¹²⁰. Come si attuerà questa nuova tappa?

Assisteremo, forse, a un ritmo dialettico di morte e di rinascita¹²¹. Come passare ad una più aperta consapevolezza verso il futuro senza trascurare la forza insoffocabile dei simboli basilari della sensibilità umana¹²²? Si dice che l'umanità ha saputo, in certi momenti — due mila anni fa e forse oggi — rifare delle sintesi riassuntive atte a permettere nuove scoperte sostanziali¹²³. Si aggiungerà che i nuovi intuizioni umani nascono proprio dalla dislocazione delle vecchie configurazioni¹²⁴.

Cercando di cogliere il messaggio della situazione attuale, molti elementi ci orientano verso una questione sostanziale: Pur di salvare la specificità di Dio, non lo abbiamo, forse, talmente distaccato dal mistero dell'universo, tanto da farne un estraneo o minaccioso o superfluo? Ed è qui che entra in considerazione la tematica cristologico-mariana dei due millenni trascorsi. Infatti, i due stili espressivi riguardo a Cristo e a Maria, nel primo millennio riguardo alla «dignità» e nel secondo millennio riguardo alla esclusiva «opera», dei protagonisti non era assai «distaccante» in quanto alla significativa «presenza» divina in seno al mondo? Tutta la dignità veniva riferita a Cristo (e Maria), tutta l'opera a Cristo (e Maria): in questo senso quale «ulteriore umanizzazione» in Dio sarebbe possibile? Di fronte alla dignità che dà legittimità ci si sottomette, di fronte all'opera che compie la finalità si esegue (con meriti o come applicazione della sola Scrittura).

¹²⁰ ID., *Le Christ évolutif*, op. cit., p. 17.

¹²¹ P. ARRUPE, *Le monde contemporain et son exigence envers l'Eglise missionnaire*, in *Documents «Omnis Terra»*, 1974, n° 102, p. 3.

¹²² M. ELIADE, *Images and Symbols*, London 1961, p. 19.

¹²³ CL. LÉVI-STRAUS, *Race et histoire*, Paris 1961, p. 63.

¹²⁴ H. LEFEBVRE, *Langage et société*, Paris 1966, p. 25.

Il divario tra «religione» e «convivenza» si radica, forse, in questa problematica troppo ristretta nella quale Dio sta per conto suo e l'umanità altrettanto? Quale sarà il «non temere» da indirizzare a tutta l'umanità oggi? Quale sarà la ragione di un maggiore entusiasmo da ispirare alla comunità umana per il compito da portare a termine in modo responsabile e non soltanto da esecutori puntuali di decreti (quasi degli «ukasi») predeterminati? L'esitazione e lo smarrimento attuale non è, forse, dovuto al fatto che l'umanità si sente ancora rilegata «sulla piazza pubblica» senza che si sia chiesto autenticamente la sua «umanizzata» collaborazione («non più servi ma fratelli»)? Il tipo di collaborazione estremamente prospettica di Maria non potrà servire da chiave illuminante per l'impegno del terzo millennio? «Ciò che attuerai sorge dallo Spirito»... Ecco che Maria «non teme più»...

La compenetrabilità tra Dio e l'umanità, in Maria, è sconvolgente. Il modo di esprimerla nei millenni passati è stato il risultato di certe urgenze proprie delle tappe dell'esperienza umana. La dignità e l'opera di Maria sono due aspetti fondamentali, che ricevevano, però, una loro colorazione ben accentuata dalla preoccupazione sulla legittimità e finalità cristiane. Potremo superare queste preoccupazioni per affrontarne delle altre, tipiche del cammino che potrebbe aprirsi nell'avviarsi del terzo millennio?

La tradizione orientale e cattolica non ha mai voluto distogliere Maria né dal mistero di Dio né dalla dinamica prettamente umana. Purtroppo, l'effetto vissuto dal popolo di Dio si è manifestato prevalentemente a livello devozionale: sentirsi più umanamente vicino a Dio in Maria, e cogliere la presenza più divinamente vicina di Dio alla persona umana in Maria.

I nostri fratelli cristiani della riforma d'occidente hanno espresso delle riserve sulla esagerata «dignità» e sulla sproporzionata estensione dell'«opera» di Maria. Non potremo, forse, raggiungere più significativi consensi in campo maria-

no grazie a un riesame delle priorità di «legittimità» e di «finalità» che hanno colorato le espressioni cristologiche e mariane dei due millenni quasi alle nostre spalle? Si potrà superare le incomprensioni tra tradizioni cristiane rivedendo questi perni di preoccupazioni anteriori? Come esprimere la partecipazione mariana in termini non soltanto di legittimità-dignità e di finalità-opera?

D'altra parte, se gli accenni alla maturazione attuale dell'umanità si verificano, sembra proprio che la comunità umana (nel suo senso migliore) voglia o attenda una offerta più responsabilizzante nel cammino da compiere, verso l'attuazione ultima del compito universale (prendendo atto anche di tutte le ansie che ciò include). La legittimità non sarebbe più tanto quella del contesto cristiano di fronte all'umanità, ma dell'umanità in seno al contesto cristiano. E così pure per l'opera nella finalità: non più solo di Cristo verso l'individuo, ma dell'impegno umano in seno all'iniziativa di riconciliazione divino-umana. Non basterà, dunque, dire «no» alla dignità e «no» all'opera (o ridurre ogni dimensione al massimo). Come si potrà riprospettare l'inserimento pienamente partecipativo in Maria? Tale potrebbe essere una delle disponibilità iniziali del terzo millennio, magari in collaborazione di ricerca tra tutti i cristiani, con lo sguardo di simpatia trasparentemente aperto verso le attese dell'umanità di oggi, sia a livello degli intuiti religiosi, sia tenendo conto degli scambi inter-culturali, sia considerando le varie esigenze scientifiche e comunicative (informative) del domani... La «chiave di passaggio» appare assai importante, per meglio annodare gli sforzi e meglio rispondere alle urgenze che si stanno preparando.

* * *

Il contributo del Prof. Mons. André Joos, che qui abbiamo trascritto, era corredato da ampie citazioni di testi nelle lingue originali, compreso il russo. Dato il carattere pastorale-divulgativo della nostra collana, abbiamo preferito limitarci alla sola citazione delle fonti.