

MARIA NEL DIALOGO ECUMENICO
CONTEMPORANEO IN ITALIA

Giancarlo M. Bruni, o.s.m.

PREMESSA

Cronaca di un dialogo. Questo intende essere la mia relazione che si limita a segnalare i momenti salienti di un difficile dialogo che volutamente circoscrivo al rapporto con l'evangelismo italiano più tipico, il valdismo associato al metodismo e alle Chiese battiste; un dialogo normalmente occasionato dagli interventi papali, soggetto ad alti e bassi, a una singolare traiettoria.

L'enfaticizzazione mariana degli anni Cinquanta¹, contraddetta in campo evangelico da un saggio divenuto celebre² diventa in ambito cattolico fatto problematico negli anni successivi, almeno fino alla *Marialis cultus* e nonostante il capitolo VIII della *Lumen gentium*. Una crisi legata all'incalzare del ritorno alle fonti biblico-patristico-liturgiche, all'imporsi dell'esigente e rigorosa dimensione ecumenica, drastica nel protestantesimo nei confronti di Maria, e al mutato orizzonte culturale³. Ragioni che mentre scuotono le fondamenta del prima, creando un insospettato silenzio intorno a Maria, nel contempo ne preparano e ne favoriscono una nuova e più consona

¹ Alcune date: 1950, dogma dell'Assunta; 1954, *Anno mariano*. Alcune manifestazioni: la *peregrinatio Mariae*. Senza dimenticare la consacrazione al Cuore immacolato di Maria del 1942.

² G. MIEGGE, *La Vergine Maria*. Saggio di storia del dogma, Torre Pellice, Claudiana, 1950, con la seconda edizione, ampliata e riveduta, del 1959.

³ Una problematicità segnalata da R. LAURENTIN in *La question mariale*, Paris, Ed. du Seuil, 1963, con versione italiana del 1964 da parte della Morcelliana (Brescia) dal titolo *La Madonna. Questioni di Teologia*. L'A. coglie nel cattolicesimo di quegli anni, area francese ma estendibile, una duplice tendenza: una pietà (e forzosamente una teologia) senza riferimento a Maria, una pietà esasperatamente e polemicamente concentrata su Maria (indipendentemente dagli orientamenti di una equilibrata teologia mariana). Cf. inoltre S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma, Centro di cultura mariana *Mater Ecclesiae*, 1987, 123-136.

ubicazione nel quadro della pietà e della riflessione. Un discorso che inizia a sistematizzarsi intorno alla metà degli anni Settanta, giorni di una ripresa misurata della «questione Maria» e, simultaneamente, giorni che covano un «marianesimo massimalista montante» che costringerà evangelici e cattolici a un confronto serrato a partire dagli anni Ottanta: in un'atmosfera di sufficiente serenità fino all'enciclica mariana di Giovanni Paolo II e arroventata a seguito dell'indizione dell'Anno mariano.

Il dialogo interconfessionale contemporaneo su Maria in Italia risente e va inserito in questa ampia parabola che a grandi linee può essere suddivisa in tre fasi: dalla *Lumen gentium* alla *Marialis cultus*, dalla *Marialis cultus* alla *Redemptoris Mater* e all'indizione dell'Anno mariano, da dopo l'Anno Mariano alla fine degli anni novanta, contraddistinti da un certo qual ritorno al silenzio mariologico.

Cronaca di un dialogo dunque soprattutto attenta al versante evangelico.

1. DALLA «LUMEN GENTIUM» ALLA «MARIALIS CULTUS»: 1964-1974

Il 21 novembre 1964 il Concilio ecumenico Vaticano II approva la Costituzione dogmatica sulla Chiesa, con il capitolo VIII su *La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*, e contemporaneamente il decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*. Un accostamento felice. La Chiesa cattolica presenta se stessa alle Chiese sorelle rispecchiandosi in Maria, suo *typus et exemplar* (LG 53).

Il capitolo VIII rappresenta sicuramente una svolta sia dal punto di vista metodologico, in quanto la mariologia da discorso a sé viene ricollocata all'interno del mistero cristico-ecclesiale; sia dal punto di vista criteriologico, perché alla mariologia viene richiesta una correzione di rotta in obbedienza ai criteri biblico (LG 5-59), antropologico (LG 3) e pastorale (LG 67). Solo così acquista senso il riferirsi a lei come a presenza che intercede per l'unità dei credenti (LG 69).

Svolta senza effetti immediati in ambito ecumenico. Al contrario causa di una risposta tagliente da parte evangelica che merita, anche se in maniera estremamente sintetica, di essere segnalata.

1.1. *La reazione evangelica*

L'evangelismo italiano che ha seguito giornalmisticamente l'evolversi del dibattito conciliare su Maria⁴ ritornandovi successivamente sopra⁵, in V. Subilia esprimerà un giudizio decisamente negativo⁶. Una valutazione ripresa in seguito dal settimanale *La Luce* che, riproponendo in parte l'intervento di Subilia relativo al paragrafo VIII della *Lumen gentium*, lo introdurrà con queste parole:

«Nel suo ampio saggio dedicato all'analisi critica del Decreto conciliare *De Ecclesia...* il prof. V. Subilia individua il cuore di questo documento, che esprime in modo pieno e normativo la concezione cattolica della Chiesa, in un trasferimento sulla Chiesa di quella «fiducia» di cui parlava Lutero in rapporto al Cristo giustificante: «siamo in presenza della versione odierna, ecclesiologica, di quella *incurvatio hominis in se* (ripiegamento egocentrico dell'uomo) che il Riformatore aveva denunciato nella antropologia cattolica rinascimentale». Se l'ecclesiologia cattolica tocca sempre più l'ecclesiologia, è

⁴ Vedi il corsivo di fondo del settimanale delle Chiese evangeliche valdesi e metodiste *La Luce*, n. 47, 30 novembre 1962, p. 1, e una serie di articoli di P. RICCA, *Cronaca del Concilio. Paolo VI e la seconda sessione del Vaticano II*, in *La Luce*, n. 38, 27 settembre 1963, p. 1.4; P. RICCA, *Cronaca del Concilio. Cattolicesimo mariano: la strana geometria di monsignor Roschini e un significativo discorso di Paolo VI. C'è mariologia e mariologia, ma resta un elemento estraneo al cristianesimo*, in *La Luce*, n. 42, 25 ottobre 1963, p. 1-2; *Cronaca del Concilio. Mariologia: si preferisce l'equivoco del silenzio al rischio della divisione*, in *La Luce*, n. 45, 15 novembre 1963, p. 1-2.

⁵ Vedi l'appendice di A. SOGELLI dal titolo *Aggiornamento* all'opera ristampata di G. MIEGGE, *op. cit.*, Torino 1982. In particolare il par. 11 dal titolo *Il dibattito su Maria al Concilio Vaticano II*, p. 271-302.

⁶ V. SUBILIA, *La ecclesiologia del Concilio Vaticano II. La "Constitutio dogmatica de Ecclesia"*, in *Protestantesimo 2* (1965), 65-124, con uno specifico commento al *De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*, p. 118-124.

logico che la mariologia che ne è il cuore e il culmine, divenga a tutti i livelli sempre più mariolatria»⁷.

In sintesi, sempre più ancorati al proprio ruolo di cooperatori-mediatori liberi e attivi alla salvezza di Dio in Gesù Cristo, sul fondamento del *Fiat* di Maria. Una autoesaltazione, ecclesiologica-mariologica insieme, a scapito dell'unico Dio, la sola sorgente da cui proviene ogni salvezza in Cristo mediatore unico, Egli l'epifania perfetta del manifestarsi in forma debole di Dio attraverso la via della croce⁸.

Il merito di V. Subilia è stato quello di ricordare che non è possibile un ecumenismo a basso prezzo su Maria. La sua figura non è marginale, ma evocatrice delle ragioni profonde che stanno alla base della divisione. In questa prospettiva l'eclisse della Madre del Signore nel mondo protestante è un fatto altamente eloquente, è un «silenzio teologico», teso a salvaguardare la Chiesa dal rischio di autoidentificarsi come mediatrice di salvezza «bella e buona» agli occhi del Signore. Alla luce di questi criteri vanno compresi altri due interventi dell'evangelismo italiano in questo lasso di tempo. L'uno è una comunicazione dei giovani evangelici romani a proposito del viaggio di Paolo VI a Fatima:

«Di fronte al forte richiamo alla devozione mariana significata dal viaggio di Paolo VI a Fatima, riaffermiamo il carattere estraneo all'Evangelo del culto di Maria, che si risolve in una glorificazione indebita della natura umana e in una esaltazione della Chiesa, contribuendo a distogliere la fede da Cristo, vero Dio e vero uomo, solo Signore e redentore dell'umanità.

Confermiamo la nostra persuasione che l'unità delle Chiese potrà realizzarsi soltanto quando tutte le Chiese saranno disposte a riconoscersi nell'errore e a lasciare di conseguenza gli errori passati per convertirsi al loro solo Signore Gesù Cristo e lasciarsi da lui riformare.

⁷ *Maria figura della Chiesa*, in *La Luce*, n. 22, 1° giugno 1966, p. 5.

⁸ L'evangelismo italiano fa proprie le ragioni del no protestante alla mariologia, ribadito da K. BARTH in *Una lettera sulla Mariologia* a conclusione di *Domande a Roma*, Torino, Claudiana, 1967. Sull'insieme di queste ragioni vedi S. DE FIORES, *op. cit.*, 80-87.

Riteniamo che il viaggio e le parole di Paolo VI, conformi del resto alla tradizionale linea dogmatica della Chiesa di Roma, vadano contro questo criterio: non soltanto non lasciando gli errori passati, ma negando che quella Chiesa che continua a ritenersi l'unica esistente di diritto, oltre che di fatto, possa commettere errore alcuno»⁹.

Il secondo è una presa di posizione a proposito del discorso tenuto da Paolo VI al santuario della Madonna di Bonaria in Sardegna il 24 aprile 1970:

«A proposito di Maria Paolo VI ha esordito affermando la necessità di “comprendere nuovamente le ragioni della nostra venerazione e della nostra fiducia verso la Madonna”. Nuovamente? Sì, perché secondo il pontefice, “fra i tanti sconvolgimenti spirituali” del nostro tempo, bisogna annoverare anche una “eventuale diminuita devozione” verso Maria, una “pericolosa esitazione” a renderle il culto che i cattolici, sempre secondo il papa, le devono, per motivi che “sono validi oggi come e più di ieri”. Questi motivi che Paolo VI ha brevemente rievocato sono i soliti: il primo è che Maria, secondo il papa, conduce a Gesù; il secondo è che Maria, sempre secondo il papa, è l'immagine che meglio d'ogni altra rispecchia Gesù, per cui chi vuole imitare Cristo deve guardare a Maria; il terzo è il ruolo di protezione e intercessione che essa, ancora secondo il papa, svolge a favore degli uomini, di cui sarebbe la “massima Protettrice”.

Non è il caso di mettersi a confutare ad una ad una queste ragioni del culto mariano, così caro a Paolo VI e così congeniale con la fondamentale dottrina cattolica della cooperazione umana alla salvezza, ma così estraneo all'Evangelo e alla fede cristiana originaria, e quindi inconciliabile con una dottrina e una pietà che vogliano attenersi alla regola di fede del Nuovo Testamento e della Chiesa apostolica. C'è però una frase pronunciata da Paolo VI che conviene citare e brevemente commentare. È questa: “Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani, cioè dobbiamo riconoscere il rapporto essenziale, vitale, provvidenziale che unisce la Madonna a Gesù”. Probabilmente Paolo VI dicendo “cristia-

⁹ *La Luce*, n. 21, 26 maggio 1967, p. 1.

ni” intendeva dire “cattolici romani”, altrimenti l’intera proposizione del pontefice difficilmente reggerebbe al confronto con l’Evangelo. Difatti, è vero che se uno vuol essere cattolico romano (almeno nel senso in cui lo è il papa) deve essere mariano. Ma l’affermazione secondo cui per essere cristiani occorre essere mariani è apertamente smentita e contraddetta proprio dai primi cristiani che, secondo la testimonianza unanime del Nuovo Testamento, furono tutti cristiani senza essere mariani. Quindi non solo si può essere cristiani senza essere mariani ma, stando al Nuovo Testamento, se si è cristiani non si è mariani e viceversa»¹⁰.

Che concludere? Negli anni tra il Sessanta e i primi del Settantaquattro, anni di crisi mariana, l’evangelismo italiano si contraddistingue per due no: al capitolo VIII della *Lumen gentium* e a determinati gesti e discorsi se tesi a rinvigorire il discorso mariologico a partire da una ritrovata pietà mariana. Nella lucida consapevolezza che la ripresa culturale è inevitabile traino a quella teologica. Ripresa letta come errore da cui convertirsi in quanto innovazione difforme dall’evangelo nel suo glorificare indebitamente la natura umana, nel suo esaltare la Chiesa e nel suo contribuire a distogliere la fede da Cristo Signore e redentore dell’umanità pentita. Il non essere mariani è condizione forte per essere cristiani.

1.2. *La gestazione cattolica*

Il tessuto cattolico in questi anni post-conciliari è assorbito da altre problematiche: intraecclesiali, interconfessionali e in rapporto al mondo. Su questi temi l’incontro tra cattolici ed evangelici è intenso, mentre marginale resta la figura e il significato di Maria.

Non si può ancora parlare di dialogo in senso proprio ma, in ambito cattolico, l’istanza ecumenico-mariologica non tace. Ne sono prova l’urgenza di risalire alle fonti del pensiero della

¹⁰ P. RICCA, *Avvocato di Maria, non dei poveri*, in *La Luce*, n. 18, 30 aprile 1970, p. 2. Ritorna una preoccupazione già espressa: *Discorso mariocentrico di Paolo VI*, in *Protestantesimo*, 17 (1963) 242-244.

Riforma¹¹ e di approfondirle¹², il bisogno di visioni d’insieme¹³ e la ricerca di nuovi, stimolanti e incoraggianti segnali provenienti dal protestantesimo d’Oltralpe¹⁴. Un bisogno espresso inoltre da una serie nutrita di articoli di diverso valore su Maria e l’ecumenismo¹⁵ e in un convegno dedicato al tema¹⁶, indici comunque di una esigenza di incontro che nei primi anni Settanta comincerà a farsi realtà. Ricordo, non unici, l’intervento di L. Santini, pastore della Chiesa valdese di Firenze, al Primo simposio mariano per l’Umbria¹⁷, e quello del pastore battista E. Paschetto al Centro studi mariologico-ecumenici di Torino¹⁸.

Incontri ravvicinati di un dialogo in cui, avanti ogni altra considerazione, l’importante stava proprio nel loro effettuarsi e su un tema di così radicale divergenza. Frammenti di un inizio che meritano di essere sottratti all’oblio. Una germinazione nata nel tempo della grande crisi mariologica, a grandi linee dal 1960 al 1974. Crisi da non identificarsi necessariamente ed esclusivamente come dismissione, ma anche come tempo di ripensamen-

¹¹ Versione in lingua italiana di M. LUTHER, *Commento al Magnificat*, Sotto il Monte (Bergamo). Centro studi ecumenici Giovanni XXIII, 1967.

¹² B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, Roma, Città Nuova, 1967.

¹³ G. PAPINI, *Linee di teologia ecumenico-mariana in Oriente e in Occidente*, Roma, ed. Marianum, 1974; FRANQUESA A., *Fede e pietà mariane nel protestantesimo*, in *La Madonna nel culto della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1966, 179-207.

¹⁴ Traduzione del libro di M. THURIAN, *Maria madre del Signore immagine della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1964; B. GHERARDINI, *Un segno dei tempi. Orientamenti mariologici nel protestantesimo moderno*. In *Mater ecclesiae* 1 (1965) 164-169. Dello stesso autore *Maria nella concentrazione teologica di K. Barth*, in *Sacra Doctrina* 18 (1973). Infine ricordiamo la versione in lingua italiana di tre importanti saggi di T. HARJUNPAA - P. MEINHOLD - W. BOROWSKY, raccolti in un libretto dal titolo *Maria ancora un ostacolo insormontabile all’unione dei cristiani? Testimonianze di evangelici sul mistero della Vergine*, Torino, Centro studi mariologico-ecumenici, 1970.

¹⁵ Rimandiamo al settore «ecumenismo» dell’opera G. BESUTTI, *Bibliografia Mariana*, I, 1958-1966, Roma, ed. Marianum, 1968; II, 1967-1972, *op. cit.*, 1974; III, 1973-1977, *op. cit.*, 1980.

¹⁶ *La Madonna e l’Ecumenismo*. Atti della V settimana Mariana nazionale, Loreto 5-9 luglio 1965, Roma, ed. Opera Madonna del Divino Amore, 1966.

¹⁷ L. SANTINI, *La Madonna nella teologia protestante*, in *La Madonna e l’ecumene. Primo simposio mariano per l’Umbria* (20-23 settembre 1971), S. Gabriele (TE), ed. Eco, 1972, 65-74.

¹⁸ E. PASCHETTO, *I rapporti Maria-Chiesa nell’odierno pensiero protestante (nella prospettiva ecumenica)*, Torino, Centro studi mariologico-ecumenici, 1973.

to, di acquisizioni e di purificazione. Non basta più «esporre con animo pacato e sereno ai protestanti i fondamenti della nostra fede e del deposito rivelato»¹⁹, ma, senza tradire la sostanza, si tratta del coraggio di una autentica catarsi mariologica come rinuncia alla sua «autonomia strutturale»; come radicamento nel dato biblico; come sfrondata dell'«ipertrofia degenerativa» del devozionalismo che mostra la distanza tra dottrina e culto unicamente colmabile da un ritorno sobrio alla grande Liturgia; come ripensamento del dato mariologico all'interno dell'enunciato conciliare della «gerarchia della verità»; come sottolineatura e insistenza su ciò che unisce, e infine come «ricerca avvalorata dagli apporti delle altre confessioni»²⁰. In breve si è compreso che il discorso mariologico ha senso solo se inserito nel mistero di Cristo e della Chiesa, ancorato ai criteri indicati dal Concilio: biblico-antropologico-ecumenico-pastorale. Indicazioni riprese dalla *Marialis cultus* del 2 febbraio 1974, ideale punto d'avvio di un risveglio particolarmente fiorente negli anni Ottanta. Compreso il settore ecumenico.

2. DALLA «MARIALIS CULTUS» ALLA «REDEMPTORIS MATER»: 1974-1987.

2.1. Verso il dialogo faccia a faccia

La *Marialis cultus*, sottolineate le note che devono «contraddistinguere una valida devozione a Maria», le note trinitaria-cristologica-pneumatologica-ecclesiologica, «espone alcuni orientamenti che deve seguire l'opera di rinnovamento della Chiesa in fatto di culto mariano», orientamenti biblico-liturgico-ecumenico-antropologico. Dimensione ecumenica attenta a evitare malintesi (MC 32) e a recepire e a rispecchiare nel culto

¹⁹ C. BALIC, *De motu mariologico-mariano et motione oecumenica saeculis XIX et XX*, in AA. VV., *De mariologia et oecumenismo*, Roma, PAMI, 1962, 556.

²⁰ Sull'insieme di queste valutazioni, cf. S. DE FIORES, *op. cit.*, 230s. con note; B. GHERARDINI, *Maria e l'ecumenismo*, in AA. VV., *Maria mistero di grazia*, Roma, Teresianum, 1974, 241-269.

a Maria la ricchezza interconfessionale (MC 32), nella speranza che «l'umile ancella del Signore... divenga non un ostacolo, ma tramite e punto di incontro per l'unione di tutti i credenti in Cristo» (MC 33)²¹.

La reazione dell'evangelismo italiano è in linea con un *non possumus* mai venuto meno²², un rifiuto che investe non solo l'esortazione di Paolo VI ma ogni possibile «risveglio mariologico»:

«Rilancio della mariologia, in termini nuovi? Difficile fare previsioni di alcun genere. Certo la mariologia è profondamente radicata non solo nella pietà ma nella teologia cattolica ed è strettamente collegata alla dottrina di Cristo, alla dottrina dello Spirito Santo (certi attributi e «privilegi» attribuiti a Maria sono assegnati dal Nuovo Testamento allo Spirito Santo) e alla dottrina della Chiesa. Non si tratta dunque di un aspetto marginale e secondario del cattolicesimo romano. Esso può certo cadere ma non da sé: la mariologia potrà diminuire e anche svanire del tutto a mano a mano che crescerà nel cattolicesimo la comprensione evangelica, biblica di Cristo, dello Spirito Santo e della Chiesa.

Quanto a noi, la nostra posizione è nota: non vogliamo sapere e dire di Maria altro che quello che la bibbia ne dice. Nel Nuovo Testamento c'è Maria ma non c'è una dottrina di Maria, né una pietà mariana, né un culto mariano, né una preghiera mariana. Nel Nuovo Testamento non c'è una mariologia come non c'è una giuseppologia, o una abramologia o una paologia o altre stravaganze del genere. Perciò, riprendendo l'affermazione di p. Koser, fare il mariologo oggi può anche essere «un atto di coraggio», ma certo non un atto di coraggio *evangelico*, cioè comandato dall'evangelo. Il coraggio cristiano, oggi, non passa certo per la mariologia, o una abramologia o una paologia: se però ci dovesse passare, l'atto di coraggio sarebbe semmai non quello di fare il mariologo ma di non farlo più»²³.

²¹ Vedi L. GAMBERO, *Culto*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia* (NDM), Roma, ed. Paoline, 1985, 438-442.

²² Vedi *La Luce*, n. 18, 10 maggio 1974, p. 3.5.

²³ P. RICCA, *Rilancio o declino della mariologia?*, in *La Luce*, n. 20, 23 maggio 1974, p. 3. È la risposta a due congressi mariologici tenuti a Roma in questo

In altri termini, non è possibile composizione alcuna fra la Maria neotestamentaria e la Maria della fede e del culto. Fra i due momenti non vi è continuità, ma profonda frattura, la seconda è barthianamente una escrescenza da amputare. La prima invece è patrimonio caro all'evangelismo italiano che a partire dalla metà degli anni Settanta si distinguerà per un triplice atteggiamento: critico²⁴ di rivisitazione biblica della figura di Maria nel tempo di Avvento privilegiando la Visitazione e il *Magnificat*²⁵; di incontri ravvicinati²⁶ che aiuteranno a capire che vi è un terreno comune da cui partire, il recupero della Maria evangelica:

«Mi spiego: per paura di eccedere in una forma di mariolatria, per paura di un eccesso di pietà, i protestanti si sono spesso

periodo, l'uno dal titolo «Il culto della Madre di Dio nei secoli XII-XIV» (12-17 maggio), l'altro immediatamente successivo, «Lo Spirito Santo e Maria».

Dello stesso articolista vedi *Mariologia, femminismo e altre cose*, in *La Luce*, n. 41, 31 ottobre 1975, p. 1-2.

²⁴ Limitatamente agli anni 1975-1980, oltre agli articoli già citati, ricordo A. SONELLI, *Immacolata concezione. Perché Maria*, in *La Luce*, n. 49, 7 dicembre 1979, p. 1.3; e un dibattito tra il cattolico S. ANDREATTA, *Esigenze di autodifesa?*, in *La Luce*, n. 8, 22 febbraio 1980, p. 4, e N. DE MICHELIS, *Mariologia*, in *La Luce*, n.14, 4 aprile 1980, p. 3.

²⁵ Si tratta di una serie di riflessioni nel tempo di Avvento di G. Tourn, introdotte da frammenti di commento di Lutero, di Calvino e di K. Barth al *Magnificat* e alla Visitazione di Maria a Elisabetta e Giovanni. Vedi *La Luce*, n. 46, 5 dicembre 1975, p. 1; n. 47, 12 dicembre 1975, p. 1; n. 48, 19 dicembre 1975, p. 1. Questa peculiare attenzione all'Avvento e al *Magnificat* la ritroviamo già in precedenza: cf. P. RICCA, *Le cose grandi di Dio: Luca 1,46-55*, in *La Luce*, n. 50, 1 dicembre 1972, p. 1; *Ancora sul cantico di Maria. Luca 1,46-55. La «controvertoria con Dio»*, in *La Luce*, n. 51, 15 dicembre 1972, p. 1. E la ritroveremo in seguito: F. GIAMPICCOLI, *I potenti e gli umili. Ha tratto giù dai troni i potenti, ed ha innalzato gli umili (Lc 1,52)*, in *La Luce*, n. 49, 7 dicembre 1979, p. 1; M. BERRUTI, *Dio inizia con due donne. Luca 1,26-45*, in *La Luce*, n. 49, 4 dicembre 1981, p. 1.6.

²⁶ Tra questi mi riferisco in particolare all'incontro tenuto a Torre Pellice il 20 giugno 1980 sul tema *Maria nella fede dei cristiani oggi*, relatori il pastore A. Sonelli e il domenicano M. Laconi. Positivo il resoconto in *La Luce*, n. 18, 2 maggio 1980, p. 9. A seguito di questo incontro, quasi a sottolineare che il detto «Non abbiamo Madonna» vuol dire «non abbiamo culto di Maria», G. Tourn dedicherà tre piccoli saggi alla Madre del Signore, *Maria nella prospettiva protestante -1. Singolare Maria!*, in *La luce*, n. 18, 2 maggio 1980, p. 1; *Maria nella prospettiva protestante -2. Maria riconoscente*, in *La Luce*, n. 19, 9 maggio 1980; *Maria nella prospettiva protestante -3. Maria, credente gioiosa*, in *La Luce*, n. 20, 16 maggio 1980, p. 1, concludendo il tutto con una intervista dal titolo *Recuperare la Maria evangelica*, in *La Luce*, n. 22, 30 maggio 1980, p. 4.

radicalmente privati di questa figura, con la conseguenza di perdere un riferimento evangelico che comunque esiste. Se Luca e Matteo hanno riflettuto su Cristo facendo anche riferimento a Maria vuol dire che a loro giudizio essa occupa un posto rilevante. Il protestantesimo ha così finito per abbandonare in mano cattolica la figura di Maria. Mentre è doveroso e legittimo affermare che Maria ha il suo posto nella teologia evangelica, come molte altre figure bibliche.

Insomma come i profeti, come gli apostoli, come Pietro così Maria appartiene alle Chiese evangeliche nella misura in cui appartiene all'Evangelo e non è proprietà dei cattolici.

Si tratta quindi di operare un recupero di Maria entro i limiti imposti dal testo evangelico?

Guardiamo gli Evangelii: in positivo... tra le figure che gravitano intorno a Gesù Maria è una delle più significative perché essa dimostra l'autenticità della fede di fronte all'Incarnazione, la sua totale disponibilità è segno di una fede profonda e reale. Non è un caso che i riformatori abbiano parlato di Maria con molta più libertà di quanto abbiano fatto i teologi protestanti posteriori²⁷.

Il dialogo faccia a faccia, da tempo operante a più livelli e sui temi ecclesiali e sociopolitici più diversificati, nel suo ordine del giorno pone ormai chiaramente anche la «questione Maria». D'altra parte, pronunciamenti del vertice cattolico e il lievitare mariano nell'ambito cattolico non potevano passare inosservati nelle relazioni tra cristiani di diversa confessione in dialogo. E ciò che già accadeva, timidamente e in maniera circoscritta, diventa fatto pubblico, «evento» da tutti leggibile.

2.2. Maria nella comunità ecumenica

Evento di grazia è stato l'incontro delle Facoltà Protestanti di teologia dei paesi di lingua latina, ospitato e organizzato dal 3 al 5 settembre 1981 dalla Facoltà Valdese in Roma, sul tema *La teologia di fronte agli studi mariologici e alla pietà mariana*,

²⁷ Intervista di G. PLATONE a G. TOURN, *Recuperare la Maria evangelica...*, in *La Luce*, n. 22, 30 maggio 1980, p. 4.

visto da tre distinte angolature: cattolica (S. Meo del *Marianum*), protestante (J.P. Gabus di Bruxelles), antropologico-culturale (I. Magli dell'Università di Roma)²⁸. Grazia inoltre è stata la prolusione d'apertura dell'anno accademico 1981 della Pontificia Facoltà Teologica *Marianum* da parte del pastore valdese Renzo Bertalot²⁹. Il quale, accomunando il suo agli inviti fatti ai prof. Meo e Serra al convegno delle Facoltà protestanti di Mariologia, dirà:

«È importante il fatto, come segno evidente di una metodologia in formazione nel campo della ricerca teologica. Già nella lontana conferenza di *Fede e Costituzione*, tenutasi a Losanna nel 1927, si proponeva alle Chiese di andare a scuola le une dalle altre. Quest'auspicio oggi non è più un sogno, una speranza, ma una realtà»³⁰.

Questi incontri non solo hanno contribuito ad aprire un dialogo teologico su Maria ad ampio e profondo respiro, ma hanno indicato con quale spirito affrontarlo: discepoli gli uni degli altri, provocatori e provocati nel contempo³¹ da orizzonti che costringono ad una revisione del proprio spazio mentale ed esistenziale. Per un futuro diverso.

²⁸ Resoconto di P. RICCA, *Protestanti e Mariologia*, in *La Luce*, n. 39, 25 settembre 1981, p. 3.

²⁹ Prolusione tenuta il 16 novembre 1981 dal titolo: *Ecumenismo in Italia: Protestantismo e Maria*, in *Marianum* 43 (1981) 419-428.

³⁰ R. BERTALOT, *art. cit.*, 421-422.

³¹ Tale è stata sicuramente la relazione di J.P. GABUS, *Point de vue protestant sur les études mariologiques et la piété mariale*, in *Marianum* 44 (1982) 475-509. Scrive S. DE FIORES, *op. cit.*, 238-239: «Quanto alle questioni controverse, Gabus compie un notevole sforzo per avviarle ad una soluzione. Il titolo *Madre di Dio* non attira le simpatie di Calvino perché può indurre il popolo in errore, ma il pensiero 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 recuperate 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 comunione

Ma il fatto più rilevante che questo «tempo favorevole» registra è «una serie di studi biblico-teologici in chiave di testimonianza, esposti agli incontri del Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) di Roma durante l'anno 1980-1981», e raccolti in un libro dal titolo *Maria nella comunità ecumenica*³², «nuovissimo e coraggioso... La densità dei valori umani e cristiani di Maria, simbolo di ubbidiente disponibilità al Signore ed emblema della Chiesa, trovano concordi i relatori delle diverse confessioni, senza che nulla sia tolto alla identità di ciascuno. Ci sembra per questo un libro di speranza»³³, riassunto delle voci del panorama cristiano italiano: cattolici, evangelici, ortodossi, anglicani e un membro della comunità ebraica di Roma.

Un libro che condensa una vicenda di sicuro valore dialogico e di cui riportiamo parte della conclusione congiunta, *Maria nel cammino verso l'unità*:

«Maria è un argomento controverso nel dibattito interconfessionale. Spesso si preferisce lasciarlo ai margini. Gli incontri

tra la Chiesa visibile e la Chiesa invisibile, un dialogo e una comprensione reciproca sono divenuti possibili". Infine, pur rifiutando ogni mariolatria e mariologia (autonoma), 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 (credibilità, 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"».

Ha inoltre spezzato una lancia a favore di una «poetica teologica» che dia spazio all'immaginario fondamentale maschile-femminile.

³² SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE (=SAE), *Maria nella comunità ecumenica. Conferenze-meditazioni bibliche*, Roma, ed. Monfortane, 1982. L'opera si suddivide in due parti. Nella prima, *Conferenze*, si fa il punto del posto che occupa Maria nel dialogo ecumenico e in ciascuna confessione e nell'ebraismo; nella seconda, *Meditazioni bibliche*, si passano in rassegna i brani neotestamentari in cui è presente Maria.

³³ Così la recensione di F. SFREDDA PICCOLI, *Maria nella comunità ecumenica*, in *La Luce*, n. 22 28 maggio 1982, p. 2. Recensione di G. SCODERI anche in *Protestantesimo*, 2 (1984) 124-126.

promossi dal SAE nel 1981 hanno inteso affrontarlo in modo sereno, alla luce della Parola di Dio, senza pretesa alcuna di esaurirlo. Si è coscienti che i lavori svolti e qui pubblicati rappresentano una goccia d'acqua nel mare dell'ecumenismo: unita alle altre del medesimo genere potrebbe sensibilizzare un po' circa la presenza di Maria nella comunità ecumenica.

Leggendo i saggi precedenti ci si accorge facilmente che il "problema mariano" è lontano dall'essere risolto. Affiorano qua e là alcuni pregiudizi tradizionali. Le difficoltà circa la Madre del Signore sono reali e possono ricevere una soluzione solo nel contesto globale di tutta la teologia. L'ascolto attento delle esigenze delle varie confessioni cristiane è già un primo passo per un ecumenismo che non sia inversione della rotta altrui ma conversione di tutte le comunità ecclesiali verso l'unico Signore Gesù, presente e operante in esse con il suo Spirito.

Negli incontri ecumenici su Maria si esprimono e si percepiscono chiaramente tali esigenze. Ortodossi e cattolici comprendono che il dialogo circa Maria per procedere deve tener conto del primato di Cristo, della grazia e della Scrittura, inequivocabilmente affermato dai fratelli evangelici. Questi, da parte loro, si persuadono che un cristianesimo senza la Vergine e indifferente alla sua maternità divina, santa e verginale, non trova udienza presso cattolici e ortodossi. Similmente anglicani e evangelici si accorgono come sia difficile per i cattolici ridurre all'area facoltativa i due dogmi mariani recentemente definiti (Immacolata e Assunta).

Se le attuali difficoltà impediscono il consenso ecumenico su Maria, perché creare occasioni per riproporle?

La nostra persuasione è che gli incontri ecumenici, nonostante il permanere di diversità e contrasti, costituiscono dei "passi spirituali verso l'unità". Essi – come osserva la commissione mista cattolica e luterana – ci permettono di "scoprire, nel passato come nel presente delle altre Chiese, una grande ricchezza spirituale e, nell'incontro con loro, di ricevere anche noi doni, provocazioni alla riflessione e aiuti a orientarci. Scopriamo che, nonostante la divisione provocata dai nostri peccati, l'opera dello Spirito Santo nelle nostre Chiese ha conservato una sostanziale comunicazione che costituisce la preme-

sa indispensabile di tutti i nostri sforzi per giungere a una unità visibile della Chiesa"³⁴.

Anche gli incontri ecumenici sulla Madre di Gesù dovrebbero costituire dei "passi spirituali verso l'unità". Dalla reciproca informazione intorno a lei scaturiscono notevoli vantaggi.

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 a "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.

In secondo luogo si costata l'esistenza di una zona di consenso delle confessioni cristiane riguardo a Maria. 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

³⁴ *Vie verso la comunione* (23-2-1980), in *Il regno-documenti* 26 (1981) 230.

del Signore, è riconosciuta in base alla testimonianza degli evangelisti; 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.

Nell'accostarsi alla Parola di Dio nei brani riguardanti anche Maria ci si accorge che la bibbia unisce nel riconoscimento della figura *biblica* della Madre del Signore. La meditazione degli episodi evangelici in cui Maria è implicata fa cadere tanti diaframmi interpretativi, aumentando le convergenze sul ruolo materno ed esemplare della Vergine e sull'attualità della sua ispirazione³⁵.

L'importanza di questa esperienza consegnata alla scrittura in ragione di ulteriori approfondimenti e di condivisione sta nel suo fare il punto.

a. In rapporto al *dialogo* è stato pienamente rispettato il *par cum pari*, l'uguale dignità e diritto, in un atteggiamento attento, accogliente e riconoscente dell'altro e della sua visione, nella serena accettazione della diversità.

b. In rapporto ai *pregiudizi o falsi giudizi* «circa l'atteggiamento verso Maria» nelle diverse confessioni, è emersa l'importanza della conoscenza diretta come via di superamento di essi.

c. In rapporto al *metodo* è stato sottolineato il superamento della «prospettiva di un discorso mariano autonomo»³⁶ da parte cattolica, essendo Maria un frammento incastonato «nel piano divino della salvezza», in cui solo trova posto e ruolo, cioè senso. Per questo il «dato biblico», la Sacra Scrittura, diventa il punto di partenza e di riferimento insostituibile per ogni discorso su Maria. Per i protestanti si tratta di riscoprire Maria *mediante* la Scrittura, per i cattolici di riscoprirla nella Scrittura³⁷.

³⁵ SAE, *Maria nella comunità ecumenica*, 181-183.

³⁶ S. DE FIORES, *Maria nelle prospettive post-conciliari*, in SAE, *op. cit.*, 70.

³⁷ G. CERETI, *Maria nel dialogo ecumenico*, in SAE, *op. cit.*, 23 con citazioni di R. Laurentin.

d. In rapporto alla definizione di una *zona di consenso* come piattaforma comune in cui riconoscersi e da cui partire è stato privilegiato l'«approccio esemplare» alla Madre del Signore. In lei ogni Chiesa e ogni credente possono vedere e auto-comprendere se stessi come servi del Signore, popolo dell'ascolto della parola, insieme di chiamati all'obbedienza nella fede e umanità orante, con Maria l'orante. Una esemplarità convertita in «lode» per le grandi opere compiute da Dio in Maria.

e. In rapporto al *dogma*, riconosciuta la reale possibilità di una confessione comune di Maria *Vergine Madre di Dio*, l'attenzione si è spostata sul come affrontare le divergenze.

Il pastore R. Bertalot, riferendosi a Borowsky, ritiene che i due ultimi dogmi mariani appartengono a quel «di più» che i cattolici ritengono di sapere nei confronti dei protestanti, i quali non trovano addentellati biblici sufficienti per un assenso. Tuttavia non sono tali da rompere l'unità della Chiesa, fanno parte di una legittima diversità³⁸ che non esclude, come hanno bene sottolineato J.P. Gabus e M. Thurian, un cercare di capire che cosa essi possono indicare in profondità³⁹. Ciò in

³⁸ R. BERTALOT, *Come impostare un discorso ecumenico su Maria*, in SAE, *op. cit.*, 14-15.

³⁹ Su Gabus vedi n. 31 del seguente saggio relativamente a verginità, immacolata, assunzione. Su M. Thurian la citazione che qui riportiamo è riferita da G. CERETI, *art. cit.*, 27-28: «I testi evangelici ci rivelano Maria oggetto di una scelta totalmente libera e gratuita da parte di Dio. Essa riceve dall'angelo un titolo che definisce la sua vocazione ed il suo essere: "Rallegrati, colmata-di-Grazia, il Signore è con te" (Lc 1,28; cf. la nota della TOB). In un mondo corrotto, in mezzo al suo popolo tentato dall'infedeltà, fra i poveri di Israele, Iddio sceglie un essere non appariscente per farne la propria umile serva e la madre del Figlio nella sua incarnazione. La Vergine Maria è stata predestinata, sin da prima della sua concezione, ad essere la santa Madre di Dio, la Colmata-di-Grazia, la Figlia di Sion nella quale si realizzerà la speranza di Israele. Maria è, nella sua vocazione e nella sua esistenza, il segno certo della *predestinazione gratuita di Dio*, che non attende la nostra buona volontà e le nostre opere di giustizia per sceglierci, chiamarci e darci la salvezza. La Vergine Maria è il segno luminoso – nell'ordine della salvezza, come in quello della creazione – che tutto viene da Dio, tutto è per mezzo suo, tutto è per Lui. È singolare che la Riforma, che ha tanto insistito sulla sola gloria di Dio, sulla salvezza per mezzo della sola grazia di Dio ricevuta per la sola fede che giustifica l'uomo, non abbia maggiormente sviluppato una dottrina ed una pietà mariane, che sarebbero state nella linea esatta dei fondamentali principi riformatori! È altresì singolare che certi sviluppi intorno al dogma cattolico dell'Immacolata Concezione facciano così poco riferimento alla dottrina paolina

ambito evangelico. Da parte cattolica poi la questione può considerarsi aperta sia dal punto di vista della «facoltatività» (in che misura alla luce del principio della gerarchia delle verità sono un *necessarium* per un non cattolico), che della «re-interpretazione» legata alla rivisitazione in atto del peccato originale e dell'al di là⁴⁰.

2.3. Nel frattempo

Nel frattempo la teologia cattolica, in questi anni dal 1980 al 1987, si distingue per alcune iniziative mariologiche rilevanti anche ecumenicamente. E questo nel campo dei simposi⁴¹, delle traduzioni⁴² e dei saggi⁴³, oltretutto di una più o meno con-

della predestinazione! È venuto il momento di riprendere insieme le nostre convinzioni relative a Maria, sviluppate nella separazione, per discernerne l'origine nella Parola di Dio, approfondirle insieme e ritrovarci così più vicini alla fede».

⁴⁰ Vedi G. CERETI, *art. cit.*, 27: «A proposito per esempio dell'Immacolata, la concezione del peccato originale che era sottesa alla definizione del dogma non coincide perfettamente con quella della teologia di oggi. A proposito dell'Assunta "Karl Rahner pensa che la natura dell'eternità (durata senza successione) ed il carattere contro natura dell'esistenza di un uomo allo stato di anima separata invitano a pensare che la risurrezione dei corpi è immediata alla morte di ogni uomo. In questa prospettiva, l'Assunzione non avrebbe più il carattere di un privilegio". Si tratta di presupposti culturali discutibili; ciò mostra però che in campo cattolico è in corso un movimento di ricerca e di riflessione».

⁴¹ Mi riferisco ai Simposi mariologici internazionali della Facoltà teologica Marianum, in cui il settore ecumenico non è solo presupposto, ma esplicitamente trattato. Cf. R. BERTALOT, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il Mondo protestante, in Il Salvatore e la Vergine-Madre. Atti del III Simposio Mariologico Internazionale* (Roma, ottobre 1980), Roma-Bologna, ed. Marianum-Dehoniane, 1981, 113-136; L. GLINKA, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo ortodosso*, in *op. cit.*, 137-177; A. AMATO, *Lo Spirito santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, specificatamente il par. VII: *Lo Spirito Santo e Maria nell'area non cattolica*. In *Maria e lo Spirito Santo. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale* (Roma, Ottobre 1982), Roma, ed. Marianum-Dehoniane, 1984, 9-103; T. SPIDLIK, *Maria e lo Spirito Santo nella Chiesa Orientale*, in *op. cit.*, 104-132. E ancora: *Maria e la Chiesa. V Simposio Internazionale Mariologico*, Roma, ottobre 1984, Marianum-EDB, 1985; *Maria nella Chiesa in cammino verso il 2000. VII Simposio internazionale Mariologico*, Roma, giugno 1988, Marianum-EDB, 1989, preceduto da un salto nel mare transconfessionale: *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi. VII Simposio Internazionale Mariologico*, Roma, ottobre 1986, Marianum-EDB, 1987.

⁴² Versione di A.U. Giannangeli di G. ECOLAMPADIO, *La lode di Dio in Maria*, Roma, ed. Monfortane, 1983 con una proposta ecumenica di S. De Fio-

sistente serie di articoli⁴⁴. Un insieme che ha trovato il suo apice espressivo nel *Nuovo Dizionario di Mariologia*⁴⁵ confluenza degli sviluppi mariani post-conciliari e porta aperta al futuro nell'evocare la rilevanza del frammento-simbolo Maria in ordine alla teologia, alla cristologia, alla pneumatologia, all'escatologia, all'ecclesiologia, all'antropologia e all'ecumenismo in senso ampio, tale da includere, oltre le confessioni cristiane, il giudaismo, l'islam, i processi di liberazione, la donna... Un futuro sottoposto al primato e al discernimento unico della Parola letta nello Spirito dalla comunione dei santi ancorata ad ogni luogo e ad ogni tempo della fede⁴⁶.

Contemporaneamente, sempre in ambito cattolico, si levano voci critiche dinanzi ad un rilancio mariano sganciato dalla radice biblica e dai criteri teologici⁴⁷. Un fenomeno che finirà

res. Testo ripreso da S. DE FIORES, *Il Sermone "De laudando in Maria Deo" di Giovanni Ecolampadio, riformatore di Basilea (1482-1531)*, in *Acta Congressus Mariologici-Mariani Caesar-Augustae 1979*, vol. III: *De cultu Mariano Reformatorum saec. XVI et Ecclesiae Orthodoxae doctrina*, Roma 1985, 177-199. Segnaliamo inoltre la versione di P. Florio Quercia dell'opera di B. SCHLINK, *La via della Madre del Signore*, Milano, ed. Ancora, 1983.

⁴³ Tra i saggi meritano una particolare citazione B. GHERARDINI, *Lutero-Maria. Pro o contro?* Pisa, Giardini editori e stampatori, 1985. Con una recensione di E. CAMPI in *Protestantesimo* 3 (1986) 156-162, e con una controrisposta di B. GHERARDINI, *A proposito di Lutero e Maria*, in *Protestantesimo* I (1987) 35-36. Un dibattito che merita di essere segnalato.

Spazio notevole trova poi il dossier ecumenico su Maria nel saggio di S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma, Centro di cultura mariana *Mater Ecclesiae*, 1987.

Vedi inoltre per la loro attenzione ecumenica G. BRUNI, *Rallegrati Maria. Lectio divina sull'Ave Maria*, ed. Paoline, Milano 1986, e *Mi chiameranno Beata*, Bose, ed. Qiqajon, 1987; E. TONIOLO, *Maria vincolo di unità. Presenza della Vergine nelle Chiese di Cristo*, Roma, Centro di cultura mariana *Mater Ecclesiae*, 1986.

⁴⁴ Cf. il settore ecumenico di G. BESUTTI, *Bibliografia Mariana*, IV, 1978-1984, Roma, ed. Marianum, 1988.

⁴⁵ S. DE FIORES - S. MEO (a cura), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Milano, ed. Paoline, 1985. In particolare la voce *Ecumenismo* è stata affidata a S.C. Napiórkowski, 518-527; *Oriente cristiano* a G. Gharib, 1030-1043; *Protestanti* a R. Bertalot, 1169-1179.

⁴⁶ Per una valutazione globale del NDM in ambito cattolico vedi S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 510-535.

⁴⁷ P.A. GRAMAGLIA, *Verso un rilancio mariano? Voci d'oltreterra*, Torino, Claudiana, 1985.

in breve tempo per gettare un'ombra di sospetto e di discredito sul cammino ecumenico intrapreso. Il mondo evangelico, che in questo periodo ripropone la terza edizione con aggiornamento di A. Sonelli dello studio su Maria di G. Miegge⁴⁸ e una pregevole versione di *Una predica sulla Vergine* di U. Zwingli⁴⁹, accanto a una sommaria svalutazione del *Nuovo Dizionario di Mariologia*⁵⁰, fiuta l'ondata mariana fatta di apparizioni, di consacrazioni, di pellegrinaggi e di devozioni e continua ad opporvisi.

Una resistenza senza mezzi termini che, in attesa del suo culminare in occasione dell'indizione dell'Anno mariano, trova chiara esplicitazione in un intervento di P. Ricca a seguito dell'«affidamento» del mondo a Maria da parte di Giovanni Paolo II il 25 marzo 1984. Un «resistere in faccia» con franchezza come adempimento del mandato della «correzione fraterna» dinanzi a un gesto che «è un ibrido inconcepibile, un miscuglio inqualificabile di cristianesimo e marianesimo, di culto del Creatore e culto della creatura, di religione della Mamma e di mistica della Donna... un miscuglio di fede e superstizione... Uno spettacolo incongruo con l'Evangelo... con l'ecumenismo... In questo modo si calpestano le speranze di un cristianesimo più evangelico, più biblico, e si feriscono e si incrinano comunioni interconfessionali faticosamente costruite... [Ma] L'ecumenismo andrà avanti, nonostante tutto...»⁵¹. E il problema dell'urgenza del «ridefinire la mariologia» si reimpone prepotentemente⁵².

⁴⁸ G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma 3*, Torino, Claudiana, 1982.

⁴⁹ E. CAMPI, *Via Antiqua, Umanesimo e Riforma. Zwingli e la Vergine Maria*, Torino, A. Meynier, 1986.

⁵⁰ Recensione di V. SUBILIA in *Protestantesimo 3* (1987), 188-189: «... siamo costretti a dire che, sia nella prospettiva biblica sia nella prospettiva ecumenica, l'impressione complessiva che si ricava dal volume non costituisce un contributo tale da stimolare al rinnovamento delle posizioni cristiane in base alla norma dell'Evangelo» (p.189).

⁵¹ P. RICCA, in *La Luce*, n. 14, 6 aprile 1984, p. 8.

⁵² C. MILANESCHI, *Ridefinire la mariologia*, in *La Luce*, n. 35, 14 settembre 1984, p. 8.

3. DALLA «REDEMPTORIS MATER» E DALL'ANNO MARIANO A «MARIA NOSTRA SORELLA»: 1987-1988

Interventi papali, reazione evangelica, risposta cattolica.

Ancora una volta e più che mai è questo il *cantus firmus* che determina, definisce, dà il tono e sorregge le variazioni di un difficile dialogo. Cominciamo con il soffermarci sulla reazione dell'evangelismo italiano.

3.1. *Dalla moratoria minacciata al dialogo*

L'enciclica *Redemptoris Mater* del 25 marzo 1987, definita da V. Subilia *Attualità di un conformismo antico*⁵³, e soprattutto l'indizione dell'Anno mariano dal 7 giugno 1987 al 15 agosto 1988, un fatto variamente interpretato⁵⁴, hanno innescato nell'evangelismo italiano un atteggiamento corale di netta non condivisione. Il ritornello è monocorde: anno antiprotestante, anno che non rispetta l'umiltà di Maria, una Maria che non riconosciamo, anno che scava un abisso con il mondo protestante⁵⁵ al pari dell'enciclica ulteriore ostacolo sul cammino ecumenico⁵⁶. Si arriva a supporre una richiesta di «moratoria ecumenica»⁵⁷, e là ove la due comunità si equivalgono si invia una lettera aperta ai cattolici per avere chiarimenti «su come si intenda proseguire il dialogo ecumenico»⁵⁸. Si preannuncia un prossimo convegno da parte del consiglio della Federazione delle Chiese evangeliche in Italia (FCEI) dedicato ad una riflessione sulla figura di Maria e sulle interpretazioni datene nel corso della storia⁵⁹. E ciò in concomitanza con l'Anno ma-

⁵³ V. SUBILIA, *Attualità di un conformismo antico. L'enciclica Rademptoris Mater*, in *Protestantesimo 3* (1987) 160-162. Vedi anche il commento di S. ROSTAGNO, *Redemptoris Mater*, in *Protestantesimo 3* (1987) 160-162.

⁵⁴ Una sintesi delle diverse interpretazioni in S. DE FIORES, *op. cit.*, 538-547.

⁵⁵ Cf. a titolo esemplificativo *La Luce*, n. 2, 16 gennaio 1987, p. 1.6.7.

⁵⁶ C. MILANESCHI, *Nuovo ostacolo sul cammino ecumenico*, in *La Luce*, n. 13, 3 aprile 1987, p. 1-2.

⁵⁷ L. DEODATO, *Di fronte all'Anno mariano. Moratoria del dialogo col cattolicesimo romano?*, in *La Luce*, n. 3, 30 gennaio 1987, p. 1.3.

⁵⁸ *Lettera aperta ai cattolici della diocesi di Pinerolo*, in *La Luce*, n. 6, 13 febbraio 1987, p. 9.

⁵⁹ In *La Luce*, n. 15, 17 aprile 1987, p. 9.

riano per spiegare le ragioni del no evangelico al culto e alla dogmatizzazione della Madre del Signore. Un no che non significa sospensione del dialogo ecumenico, sia per rispetto del variegato mondo cattolico, sia perché tenace rimane la persuasione che se «la Maria dell'anno del papa divide i credenti, la Maria dei Vangeli ci indica la strada dell'unità: accogliere l'Evangelo di Cristo e farne la nostra ragione di vita»⁶⁰. Strada dell'unità che alle minacce di moratoria ha in definitiva ancora privilegiato il dialogo come testimoniano l'invito fatto a un teologo cattolico da valdesi e metodisti alla vigilia del Sinodo di Torre Pellice del 1987⁶¹, e un proliferare «un po' dovunque di tavole rotonde, conferenze, riflessioni sulla figura di Maria nella bibbia e nella storia della Chiesa... ricavando l'impressione che sia in atto nel campo cattolico (e non solo sui fronti più «avanzati») una notevole evoluzione»⁶².

3.2. *Maria nostra sorella*

In questo clima ha avuto luogo a Roma il 12-13 marzo 1988 il preannunciato convegno nazionale da parte della FCEI e della Facoltà valdese di teologia su *Maria nostra sorella: le Chiese evangeliche di fronte al rilancio della mariologia*⁶³:

«Compito a un tempo “bello e difficile”. ... Bello, perché Maria è un personaggio biblico che, come tale, ha un valore particolarissimo per il rapporto diretto con la storia della salvezza; difficile, perché Maria è diventata un tema classico della controversia confessionale e appare oggi molto remota la possibilità di un consenso ecumenico su di lei. Eppure il convegno – il primo indetto dagli evangelici italiani su Maria – è stato un'occasione ecumenica, sia per la partecipazione di molti cattolici⁶⁴, sia per il tono degli interventi che, affrontando il tema

⁶⁰ V. BENECCHI, *A proposito dell'Anno mariano. Ruminare l'Evangelo*, in *La Luce*, n. 3, 23 gennaio 1987, p. 2.

⁶¹ C. MILANESCHI, *Mariologia cattolica e la critica protestante*, in *La Luce*, n. 34, 11 settembre 1987, p. 4.

⁶² M. ARGENTIERI BEIN, *Quale Maria*, in *La Luce*, n. 49, 26 dicembre 1987, p. 2.

⁶³ Gli atti sono stati raccolti nel volume *Maria nostra sorella*, Roma 1988.

⁶⁴ Tra questi G. BARBAGLIO autore del saggio biblico: *Maria nel Nuovo Testamento*, in *Maria nostra sorella*, 35-59.

con chiarezza e sincerità, hanno espresso rispetto anche di percorsi e sensibilità diverse»⁶⁵.

Questo il documento conclusivo:

«Le chiese evangeliche italiane riunite nella FCEI, in collaborazione con la Facoltà valdese di teologia, hanno indetto e svolto un convegno nazionale su «*Maria, nostra sorella: le chiese evangeliche di fronte al rilancio della mariologia*», che ha avuto luogo a Roma il 12 e 13 marzo 1988. È la prima volta che degli evangelici italiani dedicano un incontro nazionale a Maria. Perché lo hanno fatto? Essenzialmente per due motivi: uno ecumenico, l'altro biblico.

Mentre gli evangelici non coltivano alcuna forma di pietà, devozione e culto mariano, altre chiese e confessioni cristiane – in particolare quella cattolico-romana e quella ortodosso-orientale, sia pure con tonalità proprie – hanno un'antica e fiorente tradizione mariana. Per cattolici e ortodossi il culto mariano è cristianamente legittimo, per gli evangelici no. Il culto di Maria divide i cristiani. Tanto più è necessario discuterne in quanto il cattolicesimo romano, attraverso i suoi pontefici, ha ripetutamente affermato che la pietà e il culto di Maria fanno parte integrante del cristianesimo e devono quindi, in prospettiva ecumenica, diventare patrimonio di tutti i cristiani. Poiché si è giunti al paradosso di parlare di Maria come *mater unitatis* (madre dell'unità) e di porre l'intero movimento ecumenico «sotto il segno di Maria», una presa di posizione evangelica si impone.

Se il culto di Maria ci divide, la figura biblica di Maria ci unisce. La Bibbia parla di Maria, e così vorremmo parlarne noi. Non si può infatti parlarne meglio. Certo le affermazioni bibliche su Maria, nelle grandi linee, sono note e non è necessario ripeterle qui ancora una volta. È però utile rimeditarle e riproporle nel contesto di questo «anno mariano», in dialogo critico con l'evoluzione recente della mariologia cattolica e tenendo conto, più in generale, della situazione religiosa e culturale dei nostri giorni. Nel corso del convegno sono stati affrontati i nodi centrali della questione mariana nella loro evoluzione storica, nella loro elaborazione dogmatica e simbo-

⁶⁵ *Maria nostra sorella*, 8-9.

lica e nelle loro espressioni devozionali. In questo documento ci sforziamo di riprendere criticamente questi nodi, valutandoli alla luce della testimonianza biblica.

Maria e la salvezza

Maria ci viene presentata come colei che collabora al compimento della salvezza, accettando la sua maternità e riconoscendo nel suo figlio il Messia, accompagnandolo nella sofferenza e nella morte, pregando infine con i discepoli dopo la sua risurrezione. In questo modo ella è presente nei momenti centrali della fede cristiana: l'incarnazione, la croce e la resurrezione.

Noi non crediamo di poter ravvisare nella sua presenza qualcosa di più di una testimonianza: nella catena di testimoni che con parole o gesti riconoscono Gesù come Messia c'è anche Maria.

Maria con la sua specifica esperienza: la maternità, i sentimenti, le parole di lode, la profonda intuizione della liberazione che Dio compie, ma anche con le sue contraddizioni, i dubbi, le incomprensioni. Maria con la sua maternità partecipa allo svolgersi del piano di salvezza di Dio in Cristo. Essa è una testimone menzionata allo stesso titolo di Pilato, secondo il credo apostolico. Come Pilato, infatti, anche Maria è testimone della storicità e dell'umanità della vita di Gesù, perché è coinvolta nella sua storia. Come Maria di Magdala e altre donne e altri uomini, Maria è presente nella vita di Gesù e anch'ella è bisognosa di ricevere da lui la parola della vita.

Maria ci viene presentata come esempio e modello dell'umanità che desidera collaborare al piano di salvezza di Dio. Si scontrano qui due diverse letture della posizione umana davanti a Dio: chi ne ravvisa la possibilità di risposta e di collaborazione, e chi, viceversa, vi scorge soltanto quella di accogliere la grazia di Dio che rende liberi per ascoltarlo.

In quanto collaboratrice alla salvezza Maria viene anche chiamata «madre dei credenti». Essa infatti, si dice, farebbe nascere il Cristo dentro di sé prima spiritualmente e poi fisicamente: così agirebbe nell'intimo dei credenti, per far nascere dentro di loro il Cristo.

Noi affermiamo che questa prerogativa di rinnovamento e nascita al nuovo Cristo è propria dello Spirito santo.

Affermiamo anche che questa immagine di «madre dei credenti», che non troviamo attestata nel Nuovo Testamento, non sottrae la persona di Maria alla necessità, che accomuna ogni donna e ogni uomo, di essere salvata da Cristo. In questo senso noi possiamo riconoscere in lei non una madre ma una sorella in Cristo.

Maria e Cristo

Ci viene presentata l'immacolata concezione di Maria come una condizione di purezza e di libertà dal peccato che la renda disponibile ad accogliere l'annunciazione. In tal modo si rischia però di sottrarre Maria alla realtà della condizione umana, segnata dal peccato. Inoltre, lo scandalo dell'incarnazione nell'umanità peccatrice viene attenuato, proprio perché Gesù nasce da una donna immacolata.

Maria viene posta fra l'umanità e Cristo come mediatrice e come intercessore e avvocatessa degli esseri umani presso il figlio. In questa figura di Maria si manifesta la funzione mediatrice che la chiesa cattolica intende svolgere come tramite per la salvezza.

Il titolo di mediatore che il Nuovo Testamento attribuisce a Gesù Cristo non descrive però un incontro a metà strada fra la creatura e Dio. In Cristo infatti è Dio stesso che si fa mediatore e viene ad incontrare gli esseri umani. In Maria incontriamo solo noi stessi. In Gesù incontriamo Dio.

Maria e la Trinità

I titoli attribuiti a Maria, tolti quelli usati in funzione polemica contro aspetti della cultura pagana antica (per esempio, «Regina del cielo»), nel Nuovo Testamento sono riferiti alla Trinità stessa. In maggioranza si tratta di doppioni dei titoli cristologici: ad esempio la nuova Eva, che corrisponde al nuovo Adamo e diventa lei il principio e la primizia della nuova umanità. Altri titoli, come «consolatore» e «avvocato», sono attribuiti nel Nuovo Testamento allo Spirito santo o a Cristo stesso.

Questi slittamenti di ruolo dalla Trinità a Maria denotano un'assunzione di funzioni divine da parte di Maria.

Noi affermiamo invece che essa resta creatura di fronte a Dio, e l'unico titolo che le spetta è quello che lei stessa si è data e che condivide con ogni credente: «io sono la serva del Signore» (Luca 1,38).

Maria e le donne

All'esaltazione della Vergine Maria, che si è rafforzata nel corso dei secoli, ha fatto riscontro una progressiva emarginazione delle donne dalla direzione della chiesa e dall'esercizio dei ministeri.

Il mito di Maria vergine-madre è stato elaborato e strenuamente mantenuto negli ambienti monastici maschili, dove ha consentito di conservare una figura vagamente femminile, ma spogliata della sua sessualità. Questa operazione rivela però una progressiva criminalizzazione della sessualità, di cui le donne hanno pagato il prezzo più alto: l'impossibilità fisica per qualunque donna di adeguarsi al mito della vergine-madre ha fatto sì che la donna venisse sempre più identificata con la sessualità e il peccato.

Noi constatiamo anche che nel pensiero protestante Maria è stata spesso presentata sotto l'aspetto della passività, dell'umiltà e della ricettività. Questo carattere dell'incontro fra Dio e gli esseri umani, che non emerge in modo particolare quando si tratta di uomini (vedi Isaia, Geremia, Paolo), viene invece in primo piano quando si tratta della donna Maria. Questo svela un modello di donna che sta anche dentro il pensiero e lo stile di vita protestante, e che deve perdere ormai il suo valore normativo.

La teologia riformata, con la sua riscoperta della centralità della grazia di Dio, annuncia che Dio è vicino e misericordioso. Non occorre perciò alle donne identificarsi o rispecchiarsi in una figura femminile di Dio. Dio stesso nella sua vicinanza si rivela come «l'altro», e questa sua alterità lascia spazio anche all'esprimersi della differenza positiva e concreta tra donna e uomo.

Maria e la chiesa

In Maria opera la grazia, poiché si manifesta l'amore di Dio

per il mondo. È un'azione della quale Dio rimane soggetto, mentre la parte umana (Maria) si colloca nella posizione della fede che non ha bisogno di far valere i suoi meriti o di esaltare la propria ubbidienza, ma è luogo e occasione in cui avviene l'annuncio della Parola di Dio che si fa carne.

Solo in questo senso Maria è «tipo della chiesa». Nella chiesa continua ad avvenire il miracolo che la Parola venga annunciata e creduta. Ma è in Cristo che si compie la venuta di Dio nel mondo, non in Maria o nella chiesa, che ne sono state o ne sono tuttora l'occasione e lo strumento.

Dalla Maria dei vangeli la chiesa non può ricavare una tipologia di potere o di gloria nel mondo. Le dichiarazioni papali su Maria vanno di pari passo con un sempre maggiore accentramento di potere sul papa, in cui si identifica il potere della chiesa (vedi la continuità fra la dichiarazione sull'Immacolata Concezione di Maria e quella sull'infallibilità del papa). Ci sembra di poter riconoscere dietro l'esaltazione dogmatica di Maria una esaltazione dogmatica della chiesa, che occupa un posto sempre maggiore e svolge un ruolo sempre più centrale nell'orizzonte della fede, quasi sovrapponendosi alla centralità di Cristo.

Di fronte a una predicazione che non annuncia sufficientemente Dio nella sua vicinanza alla creatura, Maria rappresenta il punto di contatto possibile con il divino da parte dell'essere umano, che cerca di superare i limiti della propria esistenza. Essa è sublimazione del dolore o della gioia o del sentimento umano più elevato, e proprio per questo Maria può divenire facilmente strumento per il controllo delle coscienze attraverso la religiosità.

Qui prevalgono simboli che si fondono in una figura di Maria che non ha più nulla da spartire con quella biblica. Alcune di queste immagini sembrano avere un valore positivo e liberatorio, come la protezione degli umili, o il sovvertimento dei potenti, altre rispondono a un bisogno di evasione, di festa, di attesa del soprannaturale. Ferma restando la libertà di usare simboli e immagini, una chiesa che voglia mantenere la centralità di Cristo dovrà essere consapevole delle contraddizioni insite in questi meccanismi propri della religiosità umana, che non vanno incoraggiati, ma evangelizzati.

Il fatto che Maria come figura e simbolo svolge un ruolo significativo e occupa un posto rilevante nella religiosità di molti cristiani va valutato anzitutto a livello antropologico e culturale: qui occorre cercare di comprendere che cosa Maria rappresenta per questi cristiani e quali bisogni e attese trovano in lei espressione. Ma tutto questo va poi vagliato a livello teologico, cioè alla luce della Parola di Dio.

In conclusione, riteniamo necessario ritornare alla figura di Maria come attestata nei testi biblici, ossia come testimone, fra molti, della grazia e della misericordia rivelata in Cristo»⁶⁶

In questo documento la *lectio* su Maria del valdismo italiano, e altresì del metodismo e del battismo, è posta. Essa si configura come «dialogo critico con l'evolversi recente della mariologia cattolica», iniziando con il sottolineare con franchezza gli ambiti del disaccordo mariologico: la Maria del culto, del dogma, dei titoli e della pietà popolare.

a. *Maria e il culto.* «... Gli evangelici non coltivano alcuna forma di pietà, devozione e culto mariano... Per i cattolici e ortodossi il culto mariano è cristianamente legittimo, per gli evangelici, no... Se il culto di Maria ci divide, la figura biblica di Maria ci unisce»⁶⁷. Solo a Dio gloria, e ci si rivolge al solo Padre per Cristo nello Spirito.

b. *Maria e il dogma.* In rapporto alla *salvezza* «Maria ci viene presentata come colei che collabora al compimento della salvezza... Noi non crediamo di poter ravvisare nella sua presenza (nell'incarnazione-croce-resurrezione-pentecoste) qualcosa di più di una testimonianza... Si scontrano qui due diverse letture sulla posizione umana davanti a Dio: chi ne ravvisa la possibilità di risposta e di collaborazione, e chi, viceversa, vi scorge soltanto quella di accogliere la grazia di Dio che rende liberi per ascoltarlo»⁶⁸.

La salvezza è evento di *sola Grazia*. Maria l'accogliente ne è

⁶⁶ *Ivi*, 121-125.

⁶⁷ *Ivi*, 121.

⁶⁸ *Ivi*, 122.

testimone assieme alla nube dei testimoni. Ogni sinergia Dio-uomo è inimmaginabile. Cristo è il mediatore unico di salvezza, non si danno altre mediazioni e collaborazioni, ma solo testimoni e testimonianze dell'Evento. Il *Fiat* di Maria dice solo che ella è «luogo, occasione e strumento» credente in cui la Parola si fa carne, la sola a salvare. In rapporto alla sua condizione di *immacolata*, la prospettiva cattolica di una tutta santa in vista del Santo, di fatto rischia di «sottrarre Maria alla realtà della condizione umana, segnata dal peccato. Inoltre, lo scandalo dell'incarnazione nell'umanità peccatrice viene attenuato, proprio perché Gesù nasce da una donna immacolata»⁶⁹.

c. *Maria e i titoli.* «I titoli attribuiti a Maria (regina, consolatrice, avvocata, nuova Eva)... nel Nuovo Testamento sono riferiti alla Trinità stessa (al Figlio - allo Spirito)... Questi slittamenti di ruolo dalla Trinità a Maria denotano un'assunzione di funzioni divine da parte di Maria... L'unico titolo che le spetta è quello che lei stessa si è data e che condivide con ogni credente: "Io sono la serva del Signore"»⁷⁰.

d. *Maria e la pietà popolare.* Dinanzi a una religiosità popolare che trasfigura sempre più Maria caricandola di simboli accattivanti, non sempre necessariamente regressivi dal punto di vista dell'antropologia culturale⁷¹ ma sempre bisognosi di vaglio teologico-biblico, resta sempre il dubbio di un «controllo delle coscienze attraverso la religiosità»⁷².

Questi ambiti di disaccordo che rendono al momento pressoché inimmaginabile un consenso ecumenico su Maria, non sono tali tuttavia da impedire il coraggio del dialogo a partire da un linguaggio comune: la *Maria dei Vangeli* che unisce e l'approccio ad essa in termini di *esemplarità* della Chiesa, chiave di lettura della grazia e dell'ubbidienza della fede. Come

⁶⁹ *Ivi*, 123.

⁷⁰ *Ivi*, 123.

⁷¹ Pensiamo al valore positivo e liberante della protezione degli umili e del sovvertimento dei potenti legato a un certo approccio del *Magnificat*. E ciò nell'immaginario popolare.

⁷² *Maria nostra sorella*, 125.

Maria leggere la Chiesa «luogo e occasione in cui avviene l'annuncio della Parola di Dio che si fa carne»⁷³, Verbo testimoniato. Nella lucida avvertenza che ogni altra tipologia è sospetta: «Ci sembra di poter riconoscere dietro l'esaltazione dogmatica di Maria un'esaltazione dogmatica della Chiesa», in particolare un'affermazione del potere papale, della sua pretesa primazia infallibile in atto⁷⁴. La tipologia della cooperazione alla salvezza, di Maria immacolata e assunta, di sostituta dello Spirito come suggeriscono il trasferimento in lei dei titoli dell'altro, propone una Maria che finisce per distanziarsi eccessivamente dalla Chiesa, e che contribuisce ad esaltare il potere religioso di chi la dogmatizza.

Un discorso chiaro e duro in cui il «ridirsi» lo è al cospetto e in contrapposizione amica ad un partner invitato a capire. I «provocati» rispondono «provocando».

In sintesi – e mi riallaccio ad una intervista rilasciata da Paolo Ricca alla rivista *Servitium*⁷⁵ –, le domande essenziali poste dall'evangelismo alla teologia cattolica possono essere così formulate:

a. Perché Maria da *donna di preghiera* che prega *con* noi e noi *come* lei (il *Magnificat*) è divenuta *donna pregata*? La si loda (*Ave Maria*) e la si invoca in prima persona (*Prega per noi*) riconoscendole un ruolo di intercessione. Non si tratta di correggere gli abusi...; tale è il fatto stesso del culto a Maria.

b. Perché Maria da *donna credente*, nella Chiesa modello di fede, è divenuta *oggetto di fede* attraverso i dogmi della Immacolata concezione e dell'Assunzione?

c. Questo passaggio dalla sobrietà neotestamentaria ad una esaltazione senza misura è forse imputabile ad una messa

⁷³ *Ivi*, 124.

⁷⁴ *Ivi*, 124-125.

⁷⁵ P. RICCA, *Maria, Madre di Gesù, nel pensiero teologico delle Chiese protestanti*, in *Servitium* 52 (1987) 62-73. Testo ripreso in appendice a P. RICCA - G. TOURN - V. SUBILIA, *Gli evangelici e Maria*, Torino, Claudiana, 1987, in cui vengono riassunte «le ragioni del no degli evangelici all'Anno mariano».

tra parentesi della *sola Scriptura*, ad una ipervalutazione del *fiat* dell'annunciazione, e ad una proiezione della visione di sé come Chiesa così sicura da dogmatizzare infallibilmente e così forte da ritenersi mediazione vera e necessaria della salvezza che viene da Dio. Non semplicemente umile testimone.

I nodi da sciogliere sono posti e una domanda attende risposta: il cattolicesimo ha innovato trasgredendo il dato biblico.

Sono in gioco questioni che investono la concezione stessa della Chiesa: semplice testimone o mediatrice di salvezza? Una vertenza di cui è cifra il significato attribuito al *Fiat* della Vergine. Di certo nel vissuto e nel pensato cattolici la testimonianza attinge l'ambito della predicazione come annuncio della salvezza, l'ambito del sacramento come comunicazione della salvezza e l'ambito del comportamento come esemplarità sempre bisognosa di perdono e di conversione del vangelo annunciato e comunicato. È in questo orizzonte che vanno letti i titoli attribuiti a Maria-Chiesa: così la 'consolazione' del Padre apparsa pienamente nel Figlio ed sperimentata nello Spirito, è evento che nel frattempo continua a farsi storia attraverso i consolati inviati a consolare con la stessa consolazione con la quale sono stati consolati.

Nessuna sostituzione trinitaria ma il dirsi della consolazione trinitaria nella corporeità dei suoi amici terrestri e celesti, non esclusa ovviamente santa Maria. Sono in gioco inoltre questioni che investono l'oggetto stesso della fede, la *fides quae*, e inesorabile si impone la distinzione tra il credere *in* e il credere *la*: crediamo *in* Dio Padre che per il Figlio nello Spirito genera *la* Chiesa una-santa, creduta quale evento divino della nuova creazione *casta ac meretrix semper reformanda*. E di cui Maria è, nella riflessione cattolica, *typus et exemplar* adempiuto. In questa prospettiva il 'creduta' riferito a Maria è nella Chiesa cattolica, in linea con il 'creduta' detto della Chiesa. Mi sia concessa una parentesi. A volte si ha la sensazione che protestanti e cattolici si siano divisi per un loro eccesso nei confronti del Simbolo: gli uni concentrando la loro attenzione sul solo Dio hanno finito per attenuare la lettura e l'intelligenza della

sua opera, l'*una sancta communio sanctorum*; gli altri concentrando la loro attenzione sull'*opus Dei* hanno finito per non dare il giusto risalto al solo che lo rende possibile. Si tratta di riequilibrare il proprio eccesso riunificando Redentore e redenzione, redenzione e Redentore. E Chiesa-Maria, Maria-Chiesa sono il versante creduto e riflettuto della redenzione come evento dell'amore del Padre, della grazia del Figlio e della comunione dello Spirito santo. Come la Chiesa 'credente' e 'creduta' come istituzione sempre in atto della misericordia trinitaria, così Maria la 'credente' e 'creduta' come frutto eccelso della redenzione, icona del dover e del poter essere della Chiesa. E nuove questioni si impongono. Si può essere sostanzialmente d'accordo sulla prospettiva di fondo, ma non, come già detto, su certe tipologie, ad esempio quelle che di fatto finiscono per allontanare Maria dalla Chiesa proiettandola in una condizione di redenzione *già* adempiuta: il suo essere immacolata assunta corporalmente in Dio la rende eccessiva nei confronti del *non ancora* della Chiesa e del mondo. Una proiezione nella gloria in cui la Chiesa terrestre rischia una identificazione che può essere all'origine della sua auto-glorificazione e del suo auto-compiacimento, tra l'altro, senza fondazione biblica. E nasce il conflitto delle 'interpretazioni bibliche', delle ermeneutiche e delle esegesi.

Sono sufficienti questi passaggi per rendersi conto di come in Maria si concentrino le molteplici ragioni della divisione, e conseguentemente le molteplici ragioni della sperata unità. Il dialogo mariologico cattolico-evangelico in Italia lo ha evidenziato in questo periodo di incontri, scontri e documenti, un periodo che ha dato da pensare agli uni e agli altri. A livello pastorale, a livello culturale e a livello dottrinale.

4. LA RISPOSTA CATTOLICA

Da parte cattolica le perplessità e le domande dei fratelli e delle sorelle evangelici su Maria in seguito alla *Redemptoris Mater* e all'*Anno mariano* non sono state disattese, almeno negli ambienti ecumenicamente più avvertiti. E in più direzioni.

4.1. Ambito pastorale

Riferiamo due esempi. L'uno a livello diocesano, l'altro nazionale.

a. A livello *diocesano* merita una citazione particolare il carteggio tra il vescovo di Pinerolo, Pietro Giachetti, e la Commissione diocesana per l'ecumenismo e il dialogo e la Chiesa evangelica valdese di Pinerolo, al fine di avviare un dialogo sulla mariologia in chiave ecumenica⁷⁶. Un carteggio provocato, come abbiamo già riferito, da una lettera ai cattolici di Pinerolo da parte della comunità valdese, sconcertata dall'onda mariana in atto. E Pinerolo e la Val Pellice sono il cuore storico dell'evangelismo italiano.

Riferisco in sintesi le risposte fornite dalla Commissione ecumenica della diocesi di Pinerolo. Alla domanda su «quale posizione occupi Maria nella dottrina della salvezza e nella ecclesiologia» la risposta è: *in Cristo*, come «colei che l'ha generato secondo l'umanità», e *nella comunione dei santi*, quale «figura preminente, modello di discepola e credente, [che] intercede per tutta la Chiesa». Alla seconda domanda se proseguire il dialogo e sul come intenderlo la risposta è scontata, con l'aggiunta che ai soliti temi vanno aggiunti quelli che «fanno oggi difficoltà. Per questo proponiamo che si formi un gruppo confessionale di studi che porti avanti la ricerca in maniera continuativa sia sull'ecumenismo, sia sulla mariologia...»⁷⁷. Richiesta accolta dal Concistoro della Chiesa valdese che propone come metodo il partire dai dati biblici nell'affrontare la «questione Maria», convinti che «il diverso sviluppo dogmatico delle nostre confessioni parte probabilmente da una lettura diversa degli evangeli e degli scritti biblici in generale»⁷⁸. Puntualizzazione di primaria importanza.

⁷⁶ In *Lettera di collegamento del Segretariato per l'Ecumenismo e il dialogo della CEI*, Roma, n. 14, 25 novembre 1987. Sempre a livello diocesano, ricordiamo il documento *Anno di grazia insieme con Maria madre dell'unica Chiesa*, a cura della Commissione diocesana per l'ecumenismo e per il dialogo di Vicenza, in *Lettera di collegamento*, n. 13 (1998) 27-29, numero che riporta anche un articolo di P. DUPREY, *L'importanza ecumenica della Redemptoris Mater*, p. 21-25.

⁷⁷ Cf. la citata *Lettera di collegamento*, n. 14, 21-22.

⁷⁸ *Ivi*, 23.

b. A livello *nazionale* l'iniziativa più rilevante è stato il convegno indetto a Roma dal 23 al 25 giugno 1988 dal Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo della Conferenza episcopale italiana su «Maria nel dialogo e nella pastorale ecumenica». Un contributo all'Anno mariano offerto a tutti i settori comunque interessati all'ecumenismo⁷⁹, un tentativo di risposta, soprattutto sul piano pastorale, affidata ad una sostanziosa relazione di M. Polastro⁸⁰, il quale, nella parte terza della sua conferenza, concentra la sua attenzione su quattro proposte operative che non possono mai essere disattese dalla pastorale ecumenica:

«1. Dobbiamo tener conto maggiormente della complessità dell'ecumenismo proprio a livello pastorale. C'è una complessità del tema mariano che scatena certi meccanismi di difesa e di attacco. Se la mariologia è diventata una matassa complicata e quasi inestricabile, non dobbiamo tirare i fili di questa matassa alla rinfusa, dobbiamo prendere le distanze, dobbiamo trovare il bandolo giusto... con molta pazienza e specialmente con rigore di metodo. Ma non solo la mariologia è una matassa complicata; tutto l'ecumenismo è complesso specialmente a livello pastorale...

2. È urgente lavorare per colmare lo scarto tra teologia e pastorale, tra i principi teologici dell'ecumenismo e la pastorale ecumenica. L'ecumenismo (ormai lo sappiamo) comporta un'esigenza di continua riforma. Ora certi gesti (pellegrinaggi, statue che si spostano, apparizioni più o meno assecondate, consacrazioni varie), anche se buoni e corretti nelle intenzioni, possono essere letti male e possono indurre in errore i fratelli non cattolici e anche molta altra gente. Il teologo Peter Lippert conclude un suo studio con un criterio molto limpido ma

⁷⁹ Cf. *Lettera di collegamento*, n. 15 (1988), 7-11 con la scheda informativa e con un riassunto dei principali nodi da sciogliere in campo mariologico-ecumenico: il modo di leggere e di interpretare la Parola di Dio, aspetto preliminare fondamentale; il ruolo di Maria in rapporto al solo Dio che salva nell'unico mediatore Cristo; il discernimento della devozione popolare: solo espressione e veicolo di paganesimo, o anche manifestazione di profondissima verità nascosta? Devozione comunque sempre da ricondursi alle fonti oggettive del dato biblico vissuto nella grande liturgia.

⁸⁰ M. POLASTRO, *Maria nella pastorale ecumenica*, in *Lettera di collegamento*, n. 17, 1° dicembre 1988, 5-35.

impegnativo: «Tutte le forme concrete di lode e di venerazione di Maria devono essere tali da superare un eventuale esame teologico sia sotto il profilo contenutistico che sotto il profilo formale»⁸¹...

3. È necessario *operare a livello pastorale una concentrazione biblico-liturgica*, senza abbandonare a sé la pietà e la religiosità popolare. Mi sembra che questo sia il cammino della Chiesa di Pinerolo⁸² e anche della mia Comunità parrocchiale. La parrocchia ufficialmente propone soltanto il culto mariano nella liturgia: Maria nella preghiera eucaristica, Maria nelle feste del Signore, le feste mariane previste dal calendario liturgico con la loro ricchezza di testi biblici ed eucologici. Il resto è lasciato alla libera iniziativa di gruppi, che vengono seguiti e aiutati a crescere. Ci siamo ispirati in questa scelta pastorale al paragrafo 67 della *Lumen gentium*, che parla anche delle «pratiche e degli esercizi di pietà mariana», ma raccomanda che «generosamente si promuova il culto specialmente liturgico verso la beata Vergine». E debbo dire che mi si è allargato il cuore, quando ho letto l'*Istruzione della Congregazione per le Chiese Orientali*⁸³, dove si afferma tra l'altro: «La figura di Maria... nella liturgia è stata ornata di profondità teologica e di lirica sublimità non bisognosa di compensi o integrazioni» (n. 13 della Istruzione). È vero che qui si parla delle Chiese Orientali, ma mi sembra che questo valga anche per le Chiese di Occidente. E allora perché noi abbiamo bisogno di tanti «compensi» e di tante «integrazioni»? La stessa «Istruzione» al n. 25 afferma «[Bisogna] verificare se si sia sufficientemente valorizzato, prima di ricorrere ad altre forme di devozione..., lo straordinario, originale patrimonio che appartiene alla preghiera liturgica della propria specifica tradizione».

Tutti possiamo valutare l'importanza di questa «concentrazione liturgica», che poi diventa concentrazione trinitaria e cristologica, nel dialogo con le Chiese della Riforma...

⁸¹ P. LIPPERT, *I mesi mariani*, in *Il culto di Maria oggi. Sussidio teologico-pastorale* a cura di W. BEINERT, Roma, ed. Paoline, 1978, 299.

⁸² Si veda la lettera del vescovo mons. P. GIACHETTI, *L'Anno mariano in diocesi*, in *Rivista diocesana Pinerolese*, n. 2, giugno 1987, p. 1-3.

⁸³ In *L'Osservatore Romano-Documenti*, 3 luglio 1987.

La “concentrazione liturgica” non misconosce la pietà popolare verso Maria, ma sa che può trasformarsi in droga, e allora interviene oculatamente scoprendo un grosso compito pastorale ed ecumenico.

La pastorale non disprezza la pietà del popolo, ma cerca di evangelizzarla e di riorientarla continuamente nella linea della *Lumen gentium*, della *Marialis cultus*, della *Redemptoris Mater*, ma anche del Decreto conciliare sull’ecumenismo.

Bisogna evitare, come dice il Lippert, di “spingere la religiosità popolare a emigrare nelle catacombe... nel campo dell’incontrollabile, o a dar vita a una reazione opposta”⁸⁴. Insieme bisogna anche aiutare a riflettere, a recuperare la razionalità contro la “fiera dell’irrazionale” e contro una certa “ingordigia spirituale”, che si va affermando ed estendendo. La Maria dei vangeli è lì, nella sua semplicità e nel suo equilibrio, a insegnarci come non cadere nel razionalismo ma neppure nell’irrazionalità: ella ragiona, interroga, “Come è possibile questo?”; ella si fida “Fiat... Sì... Nulla è impossibile a Dio”.

4. Bisogna *vigilare* con molta onestà e coerenza su gesti, parole e scritti, che fanno problema da un punto di vista di “pastorale ecumenica”.

Silvano Sirboni nella *Rivista di Pastorale Liturgica* scrive: “Quanto ci sarebbe da dire e ridire sul linguaggio mariano di certe preghiere, di certe omelie, di certi canti dove Maria, più che la madre di Dio appare una reginetta da festival o una prima donna che elargisce favori. L’Anno mariano, tra l’altro, dovrebbe anche essere un’occasione per fare un po’ di pulizia...”⁸⁵. Penso inoltre a tanti bollettini e opuscoli, che riceviamo nelle parrocchie e che vengono diffusi tra la gente... a base di “grazie ricevute” e di “offerte”, tutto “con permissione ecclesiastica”. Quale opera di “pulizia” ecumenica e pastorale sarebbe necessaria! Forse anche questo può essere un ambito di lavoro delle Commissioni Diocesane e dei delegati per l’ecumenismo»⁸⁶.

⁸⁴ P. LIPPERT, *op. cit.*, 291.

⁸⁵ I.S. SIRBORN, *Celebrare Santa Maria in parrocchia*, in *Rivista di Pastorale Liturgica*, n. 6, 1987, p. 99.

⁸⁶ M. POLASTRO, *op. cit.*, 20-23.

4.2. *Ambito culturale*

«... Gli evangelici vedono in Maria una sorella in fede ma non conoscono e non coltivano – né intendono farlo in futuro – una «fede mariana», una «spiritualità mariana», una «devozione mariana». Come non invocano i «Santi», semmai cercano di imitare la loro fede (cf. Eb 6,12), così pure non invocano Maria, pur rendendole onore»⁸⁷.

Affermazioni di questo tipo, nate in reazione all’Anno mariano, costringono a rivisitare la propria posizione, a essenzializzarla, per poter in tutta umiltà, dolcezza e franchezza rendere conto innanzitutto a sé stessi. La domanda di sobrietà diventata domanda del perché Maria da donna di preghiera è divenuta donna pregata, e da donna che magnifica donna magnificata. E la risposta si articola in quattro punti.

a. Cattolicesimo ed evangelismo italiano si trovano concordi nell’affermazione “pregare con Maria” e “pregare come Maria”, il *Magnificat*. Ogni preghiera è al Padre per il Figlio nello Spirito e nella comunione dei santi, compresa santa Maria che assieme alla Chiesa celeste e terrestre e a nome del tutto e dei tutti adora, loda (Ap 7,10) e grida: «Fino a quando, Sovrano...?» (Ap 6,10). Un grido in compagnia dello Spirito: «Lo Spirito e la sposa dicono: “Vieni”» (Ap 22,17).

b. Cattolicesimo ed evangelismo italiano possono trovarsi d’accordo sul «prega per noi». Colei che prega con noi è nel contempo colei che prega per noi: dato scontato per l’esperienza di fede cattolica e ortodossa, dato che può essere legittimato dall’esperienza di fede evangelica alla luce del paragrafo 273 dell’*Apologia della Confessione augustana*:

«Inoltre noi facciamo loro la concessione che gli angeli pregano per noi. In Zaccaria infatti al cap. 1 si trova attestato che l’angelo prega: “Dio degli eserciti, fino a quando non avrai pietà di Gerusalemme?” (Zc 1,12). Quanto ai santi concediamo questo: così come i vivi pregano per la Chiesa

⁸⁷ P. RICCA, *Le Chiese evangeliche e Maria. Un’intervista*, in *Gli evangelici e Maria...*, *op. cit.*, 25-26.

universale nel suo insieme, allo stesso modo quelli che sono nei cieli pregano per la Chiesa intera. Ciò nonostante nelle Scritture non si trova alcuna attestazione della preghiera dei morti per i vivi, eccettuato il sogno tratto dal libro dei Macabei» (2 Mac 15,14).

Una concessione in linea con il principio antico della 'economia della misericordia' che nel caso in questione qualifica come non *contra Evangelium* la tradizione del 'prega per noi', possibile a partire da queste basi. La ammissione che santa Maria e i santi già vivono in Cristo liberati dal sonno dell'inconscienza (Fil 1,23; 2Cor 5,6-9). La non contraddittorietà del fatto che essi proseguono una prassi: quella del pregare gli uni per gli altri, attestata a chiare lettere nel Nuovo Testamento: «Gli occhi del Signore sono sopra i giusti e le sue orecchie sono attente alla loro preghiera» (1 Pt 3, 12; Sal 34,16), «Molto vale la preghiera del giusto fatta con insistenza» (Gc 5,16). Una intercessione che nessuno e nulla esclude: gli uomini e i loro governanti (1 Tm 2, 1-2), le Chiese (2 Cor 13, 7. 9; 9, 14; Ef 1, 16; Fil 1, 4. 9; Col 1, 3; 4, 12), i predicatori (Col 4, 3), i persecutori (Mt 4, 44; Lc 6, 28), i singoli (Rm 15, 30; 2 Tm 1, 3), i malati (Gc 5, 14), i peccatori, il cosmo intero⁸⁸.

La precisazione infine che l'intercessione di Maria e dei santi avviene nell'unico avvocato-intercessore (Rm 8,34; Eb 7,25; 1Gv 2,1).

Una integrazione costantemente rivisitata nel corso dei secoli che ha portato a questa conclusione: l'unico adoratore del Padre nello Spirito, l'unico intercessore del Padre nello Spirito è il sacerdote unico che nel mistero pasquale dà forma reale a un popolo sacerdotale, suo corpo-sua sposa, dischiuso all'adorazione e alla lode al Padre nello Spirito per lui-con-lui-in lui, e aperto all'intercessione cosmica presso il Padre nello Spirito per lui-con lui-in lui.

E in questo popolo si colloca Maria, il cui pregare per noi non è *accanto* a quello di Cristo e neppure ne è *attenuazione*,

⁸⁸ «Se gli apostoli e i martiri, scrive Girolamo, hanno potuto pregare per gli altri quando erano ancora nei loro corpi [...], quanto più ora che sono incoronati, vittoriosi, trionfanti» (*Contro Vigilanzio*, 6; PL 23, 359).

ma è pienamente in Cristo considerato nella sua totalità di persona a cui è stato aggregato un corpo che è la Chiesa. Dall'*et-et* causa dell'*aut-aut* si è passati al *in-con-per* di nitido sapore liturgico.

Una prospettiva che pone Maria totalmente dalla parte della Chiesa, una Chiesa totalmente nel suo Signore nell'adorare, celebrare e intercedere come lui e per lui e con lui. Ciò in obbedienza allo Spirito Santo che conferma al nostro spirito il realismo della salvezza e della grazia: l'intercessore si è creato e ha associato a sé una nube di intercessori, testimoni coinvolti nella sua intercessione appassionata.

Una prospettiva in definitiva non impossibile alla teologia e alla prassi evangelica, quando sia incastonata nell'insieme del quadro teologico e vissuta in un contesto ecumenico in cui la *mens* dell'altro traspare nella sua verità⁸⁹.

c. Cattolicesimo ed evangelismo italiano divergono sul fatto del rivolgersi o meno in prima persona a Maria e ai santi, sia sotto forma di invocazione che di ringraziamento e laudativa. Una posizione, quella del valdismo-metodismo-battismo, già chiaramente espressa nel paragrafo 274 della *Apologia della Confessione augustana*:

«Ammettendo tutt'al più che i santi pregano per la Chiesa, non ne discende tuttavia che si deve invocarli. La nostra confessione s'accontenta di affermare che la Scrittura non insegna l'invocazione dei Santi o che si deve chiedere il loro aiuto. Poiché non si può allegare alcun comandamento, alcuna promessa, alcun esempio tratto dalle Scritture in favore dell'invocazione dei santi, ne segue che in coscienza non si può avere alcuna certezza a questo riguardo».

La riforma, sul fondamento della testimonianza scritturistica, può arrivare ad ammettere che i santi e Maria intercedano per la Chiesa e il mondo, ma non ha criteri biblici sufficienti

⁸⁹ H. ASMUSSEN, *Maria, die Muttergottes*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960, 39s.; E. BIANCHI, *Esperienze di devozione mariana in una comunità ecumenica*, in *Cronache del santuario della Stella*, Spoleto 1973. La comunità in questione è quella di Bose.

per sentirsi obbligata alla loro diretta invocazione. Non solo, ma questa prassi potrebbe favorire e di fatto denota uno scivolamento dall'unico a cui va rivolta ogni preghiera, il Padre, generando inoltre una distrazione da Cristo da cui discende ogni benedizione e da cui sale ogni preghiera; un Cristo sempre più mal compreso nel suo essere ridotto a Figlio giudice severo, placato dalla dolce madre⁹⁰. Da qui l'impossibile invocazione di Maria e dei santi⁹¹; un impossibile possibile nel cattolicesimo:

«Così... nei confronti delle Chiese che, pur venerando la Madre del Signore, trovano difficoltà ad ammettere l'invocazione rivolta direttamente a lei, noi, che tale invocazione riteniamo legittima... non assumeremo un atteggiamento di disapprovazione: da una parte ricorderemo che vi fu un tempo in cui essa, mentre nella liturgia delle Chiese d'Oriente era largamente usata, nella liturgia di Roma era scarsamente adottata, dall'altra ci sforzeremo di capire le ragioni che, a nostro avviso, la rendono valida»⁹².

Righe che riassumono bene la prospettiva e l'atteggiamento cattolici.

In sintonia con il principio della *unitas in necessariis* riconoscere che:

«La devozione ai santi non è parte dell'essenza del cristianesimo e neppure un articolo di fede. «È cosa buona e utile invocare l'aiuto», ha detto il Concilio di Trento, niente di più»⁹³.

Il problema è chiaro, e i cattolici a proposito della invocazione di Maria e dei santi devono imparare a stare davanti agli evangelici in un atteggiamento di non disapprovazione. Il non invocarli esprime un modo di pensare e di vivere il cristianesi-

⁹⁰ P. RICCA, *op. cit.*, 17-19.

⁹¹ *Ivi*, 26.

⁹² 208° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Torino, ed. Elle Di Cì, 1985, 86.

⁹³ W. BEINERT, *Maria nella dottrina e nella vita della Chiesa cattolica romana*, in *Maria la madre di nostro Signore. Un contributo della Chiesa evangelico-luterana tedesca*, Milano, Paoline, 1996, 103.

mo concentrato sull'essenziale cristologico-trinitario. Ogni preghiera è *ad Patrem per Christum in Spiritu*. In un atteggiamento inoltre di spiegazione, rendendo ragione a se stessi, e conseguentemente a loro, del perché di una prassi non obbligata, che tuttavia riflette un modo a sua volta peculiare di pensare e di vivere il cristianesimo, oserei dire particolarmente attento alla seconda parte del Credo, all'opera del Santo che è la *communio sanctorum* in relazione, la porzione degli amici celesti e terrestri del Signore,

a. che insieme invocano, ringraziano e lodano (*Pregare con*);

b. che insieme pregano gli uni per gli altri e per tutti e per il tutto: un intercedere, un porsi tra la realtà e l'Amico comune conducendo la prima al cospetto misericordioso del secondo (*Pregare per*);

c. che insieme si rivolgono gli uni agli altri ricordandosi di essere ricordati presso l'Amico comune. È in questo orizzonte di amicizia e di comunione che va letto, ad esempio, il «Santa Maria prega per noi», che vuole dire: Maria, ricordati di noi presso Colui che comunque mai si dimentica di noi, il Signore tramite unico e ultimo di ogni preghiera al Padre e di ogni dono del Padre (pregare qualcuno ricordandogli di ricordarsi). Prassi unicamente pensabile nel contesto di una Chiesa di viventi in rapporto dialogico tra di loro. L'invocazione è una articolazione della *communio sanctorum*, non parte – ripetiamo – dell'essenza del cristianesimo, ma espressione di un cristianesimo essenzialmente relazionale.

d. Contesto alla cui luce leggere altresì la lode a santa Maria e ai santi. Rovesciando la prospettiva per ridirsi e ridire che «il canto a Maria è un evento dello Spirito biblicamente fondato. Più precisamente è coinvolgimento nella gioia, nella esultanza e nell'allegrezza di Dio per la sua città amata (Sof 3,17-18), un Dio che onora gli amici-servi del Figlio (Gv 12,26), un Dio dal volto sorridente (Nm 6,23-27) che fa festa per un peccatore che si converte e che nel suo Spirito dischiude Elisabetta e con lei il figlio Giovanni al benedetta-beata nei confronti di Maria, come già David alla danza attorno all'arca dell'alleanza.

“Se ti fermi alle parole, leggiamo in Massimo il Confessore, non giungerai alla Parola”.

Ora celebrare Maria, e con lei i santi e per estensione ogni creatura sotto il sole, è nella Tradizione cattolica e ortodossa fedeltà alla Parola: l'esultanza di Dio nei confronti della carne umana, coinvolti nella sua danza. È un evento la cui scaturigine è dall'alto, dallo Spirito, è un evento le cui espressioni o “parole” sono dal basso e come tale porta i segni del datato e del sovente infelice a esprimere una lode non rubata al Solo ma vissuta con il Solo. L'Unico adorato per il Figlio nello Spirito e nella *communio sanctorum* è l'innamorato delle sue creature grate e rese belle, *in primis* la Madre del Signore, e convoca i suoi amici a far festa. Un far festa che lo onora. Nell'esperienza cattolica il culto a Maria è pertanto nella sua sostanza svelamento di uno dei modi dello stare di Dio davanti all'uomo, maschio-femmina, creato e redento. È epifania del Dio giullare. L'adorato nello Spirito della Verità è il glorificato mentre si onorano i suoi amici con Lui, essi evento vivente della sua grazia. Tra essi Maria⁹⁴.

La prospettiva è rovesciata: Dio loda e onora Maria la serva del Figlio, noi nello Spirito con lui e con il nostro linguaggio liturgico e popolare sempre bisognoso di conversione.

A conclusione possiamo dire che il cattolicesimo coltiva l'onore di Maria pregando con lei, pregando come lei, pregandola di ricordarsi e lodandola associati nello Spirito al Padre che onora gli amici del Figlio. Un Padre che in questo onorare rivela tutta la sua umiltà. Un magnificare liturgicamente e personalmente, nella avvertita consapevolezza che il problema sta nel mai eccedere la misura e nella chiarezza teologica. E facendo altresì proprie le ragioni della Riforma condensate nel paragrafo 272 della *Apologia* della Confessione augustana:

«Nella nostra confessione noi approviamo che si onorino i Santi. Bisogna infatti testimoniare loro un triplice onore. Il

⁹⁴ Cf. G. BRUNI, Recensione a *Maria nostra sorella*, in *Marianum*, 54 (1992) 495-496; vedi inoltre A. LEVI, *Così è onorata colei che Dio vuole onorare*, in *Servitium*, 52 (1987) 19-26.

primo è un'azione di grazie. Dobbiamo rendere grazie a Dio di averci mostrato esempi di misericordia, di averci fatto conoscere che vuole salvare gli uomini, di aver dato dottori alla Chiesa o aver fatto altri doni. E questi doni dato che sono molto grandi, bisogna magnificarli; e i santi stessi, che hanno fatto un fedele uso di questi doni, bisogna lodarli così come Cristo loda i servi fedeli. Il secondo culto consiste nel consolidamento della nostra fede: quando vediamo che il rinnegamento di Pietro gli è stato perdonato anche noi siamo incoraggiati a credere ancora che la grazia è davvero più grande del peccato. Il terzo onore sta innanzitutto nell'imitare la loro fede, poi le altre virtù, ciascuno secondo la propria vocazione. Circa questi veri onori i nostri avversari non si pongono alcuna domanda. Essi disputano unicamente a proposito dell'invocazione che, pur non offrendo alcun pericolo, tuttavia non è necessaria».

4.3. *Ambito dottrinale: due voci a confronto* (1991)

Alla domanda di sobrietà culturale succede la domanda dottrinale: perché la Maria dei dogmi? A questo proposito al di là dei discorsi generali, ci limitiamo a notificare un dibattito a due circa il dogma della Immacolata concezione. Una esemplificazione concreta e illuminante.

Nel «taccuino romano» a due voci apparso sulla rivista *Protestantesimo* il padre gesuita Vincenzo Caporale inizia con lo spiegare le ragioni che sono all'origine della sua *Nota sul dogma dell'Immacolata Concezione*.

«Nella recensione del libro 'Maria nostra sorella... apparsa su 'La Civiltà Cattolica', nel quaderno del 16 giugno 1990, avevo lamentato una spiacevole misconoscenza degli evangelici circa il dogma dell'Immacolata Concezione. Il prof. Bruno Corsani, Direttore della rivista 'Protestantesimo', gentilmente mi invitava a chiarire meglio il mio pensiero in una breve nota per un tentativo di approfondire in modo costruttivo il dialogo ecumenico in tema mariologico. La proposta mi è sembrata saggia e meritevole di essere accolta. È il motivo di questa nota».

Chiarita l'origine dello scritto l'autore prosegue:

«Cominciamo col dire che tra i dogmi mariani l'Immacolata Concezione è quello che meno dovrebbe ostacolare il dialogo

ecumenico, perché fondato sul principio del *sola gratia*, tanto caro ai protestanti. Infatti questo dogma tratta dell'inizio del nuovo essere di una creatura, Maria, la cui libera volontà è fuori gioco in tale evento perché non esiste ancora, e in questa prerogativa mariana iniziale troviamo la base ontologica della santità e dignità della Madre del Verbo Incarnato».

Dogma che in sé è affermazione dossologica del *sola gratia*, senza merito alcuno da parte di Maria, confessione di Gesù Cristo, e solo Lui, [quale] fonte della redenzione» e introduzione alla lettura di Maria come cooperatrice singolare all'opera di Cristo, così come «tutta la Chiesa e ogni cristiano sono chiamati a cooperare nel modo a loro proprio a questa opera salvifica secondo le parole di Paolo: "noi siamo i cooperatori di Dio" (1 Cor 3,9)». Dogma il cui esserci «non è stato un parto della volontà di Pio IX, ma il punto di arrivo di una lunga tradizione della Chiesa», una conclusione che a gloria della Trinità pone in luce un frammento di verità a gioia della Chiesa. Questa la sua intenzione.

Per queste ragioni «una lettura serena di questo dogma non permette di affermare...», e «neppure di considerare obiettiva l'interpretazione...», per cui «una tale interpretazione del fatto dogmatico dell'Immacolata concezione, ci appare del tutto insostenibile»⁹⁵. Quella cioè offerta dagli Atti del Convegno dal titolo *Maria nostra sorella*.

Una non sostenibilità che attinge sia l'ambito della lettura teologica del dogma, là ove si afferma che «Nella teologia cattolica il ruolo di latore di redenzione e di riconciliazione con la libertà della grazia è slittato da Gesù Cristo a Maria»⁹⁶, una Maria vicina che trattiene l'ira del Gesù lontano giudice severo, sia l'ambito storico, gli intrighi di Pio IX e lo stravolgimento delle istituzioni:

«Le dichiarazioni papali su Maria vanno di pari passo con un sempre maggiore accentramento di potere sul Papa, in cui si

⁹⁵ V. CAPORALE, *Nota sul dogma dell'Immacolata Concezione*, in *Protestantesimo*, 1 (1991) 69-72.

⁹⁶ L. TOMASSONE, *Il simbolo di Maria oggi*, in *Maria nostra sorella*, op. cit., 108.

identifica il potere della Chiesa (vedi la continuità fra la dichiarazione sull'Immacolata Concezione di Maria e quella sull'infalibilità del Papa). Ci sembra di poter riconoscere dietro l'esaltazione dogmatica di Maria un'esaltazione dogmatica della Chiesa, che occupa un posto sempre maggiore e svolge un ruolo sempre più centrale nell'orizzonte della fede, quasi sovrapponendosi alla centralità di Cristo»⁹⁷.

L'autore conclude il suo intervento con una annotazione di tipo metodologico:

«Chiudiamo con una osservazione di metodo che ci sembra possa giovare non poco ad approfondire il dialogo ecumenico e ad avvicinare le parti. Nello studio delle questioni controverse non basta tener presente solo gli autori della propria area culturale, ma bisogna con lealtà accostare gli autori e le fonti dell'altra parte. Non si tratta infatti di fare un monologo, ma un dialogo.

Ora a noi sembra che i teologi cattolici, sotto questo profilo, sono più sensibili alle istanze che provengono dalle altre chiese o comunità ecclesiali che – in generale – i teologi protestanti alle istanze cattoliche, e quindi questi ultimi devono fare ancora una buona strada. Invitiamo pertanto i nostri fratelli separati a studiare con maggiore apertura la tradizione, le fonti e le pubblicazioni cattoliche. Così si potranno evitare tanti malintesi, si potrà procedere più speditamente con mutua comprensione nel cammino ecumenico e pervenire prima o poi alla completa comunione senza rimandare sempre tutto all'infinito»⁹⁸.

La risposta, affidata a Paolo Ricca, intitolata *Un dialogo amichevole ma difficile*, si articola in due momenti. Nel primo l'autore sottolinea che «c'è un'area di consenso che non va ignorata né sottovalutata»⁹⁹: il dogma fondato sul principio del *sola gratia*; l'esigenza di un controllo maggiore del linguaggio indice di una genuina attenzione al pensiero reale dell'altro; la

⁹⁷ *Documento conclusivo*, in *Maria nostra sorella*, op. cit., 124-125.

⁹⁸ V. CAPORALE, art. cit., 68-69.

⁹⁹ P. RICCA, *Un dialogo amichevole ma difficile*, in *Protestantesimo*, art. cit., 70.

costatazione che siamo nati in un contesto di divisione per cui le medesime parole richiedono un supplemento di spiegazione per verificarne la convergenza di significato¹⁰⁰.

«Ciò nondimeno, ed è questo il secondo momento della risposta, non crediamo di poter condividere la sostanza dell'apologia del dogma dell'Immacolata concezione, fatta da p. Caporale»¹⁰¹. Per quali ragioni?

Una ragione di principio. Maria non può essere fatta oggetto di dogmi:

«Anzitutto perché non riteniamo che Maria possa e debba essere fatta oggetto di 'dogmi', cioè di articoli di fede. In questo concordiamo con gli ortodossi i quali, pur invocando Maria e includendola nel cielo della loro pietà e devozione religiosa, non riconoscono dogmi mariani. Certo insieme a tutta la cristianità, riceviamo e crediamo quello che la narrazione evangelica ci dice di Maria ma proprio per questo la vediamo come credente, non come creduta; è parte della comunità di fede (At 1,14), e non oggetto di fede. Non si crede dunque *in* Maria. Si crede (speriamo!) *come* Maria, la cui fede è splendidamente testimoniata nel *Magnificat*; e si crede *con* Maria, nel quadro della comunione dei santi confessata nel Credo. Ma per un singolare paradosso il dogma dell'Immacolata Concezione non ci aiuta a credere né come Maria né con lei».

Una ragione ecclesiale. L'unilateralità della definizione dogmatica:

«... In secondo luogo il dogma dell'Immacolata Concezione è stato proclamato unilateralmente dalla chiesa romana, ignorando il parere della cristianità ortodossa e di quella evangelica. È il dogma di una confessione cristiana particolare, non di

¹⁰⁰ Ciò vale per i termini 'grazia' e 'mediazione', e più in generale gli evangelici chiedono di capire il come mai di una cesura tra il linguaggio teologico e il linguaggio popolare nella Chiesa cattolica. Per il primo è evidente che Maria non è concorrente o contraltare a Cristo, il secondo favorisce l'idea di una Maria buona che trattiene Gesù giudice severo. È in gioco la comprensione stessa del Padre e del Figlio.

¹⁰¹ P. RICCA, *art. cit.*, 70.

tutta la cristianità. È vero che Pio IX, prima della definizione, raccolse il parere e ottenne il consenso quasi unanime dell'episcopato cattolico (546 vescovi su 603 si dichiararono favorevoli). Ma appunto erano solo vescovi cattolici romani. Si tratta insomma di un dogma nato in situazione di cristianità divisa, quindi non ecumenico in radice, anche indipendentemente dai suoi contenuti. Come tale, fa parte del patrimonio di fede dei cattolici, non necessariamente di tutti i cristiani».

Una ragione di eccessiva assimilazione a Cristo e di distanza dall'umanità:

«... In terzo luogo questo dogma assimila in maniera impressionante Maria a Cristo, non ovviamente sul piano della divinità ma su quello dell'umanità, in quanto entrambi sono «senza peccato». Ma mentre Gesù, essendo senza peccato, è stato da Dio «fatto diventare peccato per noi, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui» (2 Cor 5,21), non così Maria che, nata senza peccato, è rimasta immacolata per sempre. Quasi quasi Maria è senza peccato in un senso ancora più radicale di Cristo! Certo, il dogma precisa – e bisogna tenerne conto – che l'immacolato concepimento di Maria è avvenuto “per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, e in vista dei meriti di Gesù Cristo Salvatore”...

Ma è avvenuto, e ora lei è immacolata in se stessa, e non in Cristo, benché in vista di lui! Eppure resta una creatura umana, ma come tale è un'eccezione assoluta: in tutto simile a noi perché creatura ma qualitativamente diversa da noi perché senza peccato. Essa è quello che noi *non* siamo. È normale, in queste condizioni, che essa diventi oggetto non solo di ammirazione e venerazione ma anche di preghiera e di culto. Ci chiediamo: è lecito questo passaggio?».

Una ragione di non funzionalità e di non necessità in rapporto al compito di divenire la madre di Gesù. È lo Spirito che lo costituisce santo, non l'essere immacolata di Maria:

«Ancora: una prerogativa come l'Immacolata Concezione, oltre a essere ignota alla testimonianza biblica, non è direttamente funzionale al compito storico – unico ed eccelso – che Maria ha svolto: essere la madre di Gesù. Per questo non

c'era alcun bisogno che Maria fosse immacolata fin dal concepimento, a meno che da lei, anziché dallo Spirito Santo, Gesù dovesse ricevere il suo essere "senza peccato". Ma Gesù è fin dall'inizio «senza peccato» perché è nato "da Maria Vergine" – come confessiamo nel Credo – e non da Maria Immacolata. Non è perché Maria è Immacolata che Gesù è senza peccato, ma perché egli è stato concepito di Spirito Santo: è questo che il Credo confessa dicendo che è nato da Maria vergine. L'immacolato concepimento è dunque una prerogativa che serve ad altro che a quello per cui Maria è presente nella storia biblica e nel Credo cristiano. Serve appunto a trasferire alla persona, ben aldilà del suo compito storico, una serie di privilegi e quindi di funzioni che inevitabilmente la introducono nell'orizzonte non solo della pietà ma della stessa fede cattolica, così da occuparvi una posizione e svolgervi un ruolo sconosciuti al cristianesimo delle origini. Ci chiediamo: è lecito attribuire alla persona di Maria prerogative sproporzionate al suo pur eccelso compito storico?».

Una ragione di affermazione del primato papale sull'episcopato:

«In quarto luogo, il dogma dell'Immacolata Concezione fu promulgato – è noto – dal pontefice Pio IX "per l'autorità dei beati Apostoli Pietro e Paolo e Nostra" (*Denzinger* 2803), quindi non per l'autorità o in nome dell'episcopato cattolico. P. Caporale afferma che "è errato" sostenere che con questa definizione, si ebbe "la prima affermazione del primato papale". Ha certamente ragione se intende dire che il primato papale s'era già affermato innumerevoli altre volte prima del 1854. Ma è pur vero che quella del 1854 è stata la prima affermazione del primato papale nei confronti dell'episcopato in rapporto alla proclamazione di un dogma, cioè nell'esercizio supremo della funzione docente: ne è riprova lampante proprio il fatto che l'episcopato fu consultato ma il dogma fu poi definito «per l'autorità Nostra» del pontefice, e non dei vescovi. "Fu in qualche modo la prova generale della nuova prerogativa papale". Esiste un nesso abbastanza stretto tra il dogma del 1854 e quello del 1870, ma non è questa l'occasione per discuterne».

Una ragione di infondatezza biblica della definizione:

«È tempo invece di esporre l'ultima ragione della nostra distanza critica nei confronti del dogma del 1854: è che esso

è stato dichiarato da Pio IX «dottrina... rivelata da Dio» (*Denzinger* 2803), anche se di essa non v'è traccia alcuna nella Sacra Scrittura, anzi semmai vi sono indicazioni in senso contrario (Rm 3,23 s!). Il Vaticano II ha detto che la S. Scrittura è "come l'anima della Sacra Teologia", e quindi a fortiori dell'insegnamento della chiesa. Sappiamo che molti teologi cattolici parlano qui volentieri di "verità implicita" nella Scrittura, ma non sappiamo fino a che punto – nel caso dell'Immacolata Concezione – ne sono essi stessi convinti. Per parte nostra pensiamo che se la Bibbia è il documento principale e normativo della rivelazione, una dottrina "rivelata da Dio", dovrebbe poter avere in essa qualche riscontro, almeno indiretto. Ma neppure questo sembra possibile».

Questa è la conclusione:

«Che dire in conclusione? Diremo che questo è un dialogo difficile ma non impossibile. L'Immacolata Concezione, anche interpretata *in meliorem partem*, ci divide, ma la Maria evangelica ci è comune. I dogmi mariani, nati nell'isolamento confessionale e in parte anche da esso, difficilmente possono diventare ecumenici. La parola biblica, invece, è ecumenica. È vero che essa non dice tutto ma è anche vero che dice l'essenziale. "È l'anima della teologia" dichiara molto bene il Concilio. È anche l'anima dell'ecumenismo e di un approccio ecumenico a Maria»¹⁰².

Una conclusione che fotografa ciò che di fatto sta avvenendo: l'uscita dall'isolamento confessionale per ricamminare insieme dialogando; un parlarsi non facile perché siamo figli di una separazione che ha introiettato in ciascuno il germe di una lettura pre-giudiziale e di una pre-disposizione esistenziale nei confronti dell'altro difficile da scalfire e tuttavia messo in crisi nell'incontro facciale. Ma pur sempre un parlarsi tra credenti: «Il confronto è tra fede e fede, non tra fede e incredulità», che a livello teologico implica onestà: conoscere e dire con franchezza ciò che unisce e ciò che divide, e apertura: trovare il punto di partenza comune, nell'ambito mariologico la Maria biblica, da cui muovere verso una mariologia veramente ecume-

¹⁰² P. RICCA, *art. cit.*, 70-73.

nica. Un confronto vivo e vivace in questi anni a cavallo tra il 1980 e il 1990¹⁰³.

È in questo contesto di dialogo difficile ma non impossibile che viene auspicata la creazione di un *Organismo paritetico interconfessionale*¹⁰⁴ analogo alle Commissioni teologiche bilaterali operanti in ogni parte del mondo a livello nazionale. organismo punto di riferimento e di provocazione per l'insieme del corpo ecclesiale in Italia.

¹⁰³ Tra i saggi vedi B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di Mariologia simbolico-narrativa*, Milano, ed. Paoline, 1988. Libro pensato ecumenicamente nel suo tenere costantemente conto delle radicali domande dell'evangelismo.

Tra le dispense G. CERETI, *Problematiche ecumeniche. Confessioni cristiane non cattoliche. Confronto critico con la dottrina e il culto mariano nella Chiesa cattolica*, Torino, Centro mariologico-ecumenico dei Servi, 1991.

Tra gli articoli vedi M. THURIAN, *Maria nel cammino delle Chiese cristiane oggi*, in *Asprenas* 36 (1989) 164-177; J. GALOT, *Maria e l'unità della Chiesa*, in *La civiltà Cattolica* 1 (1988) 130-142.

Tra i convegni ricordiamo: *Atti della settimana mariana diocesana*. Torino 14-21 aprile 1988, Torino, ed. S. Massimo, 1989. In particolare G. GOZZELINO, *Maria nella fede della Chiesa cattolica* (p. 47-68); T. SPIDLIK, *Maria nella fede e nella spiritualità della Chiesa d'Oriente* (p. 83-95); C. COLLO, *Maria nel pensiero di Lutero* (p. 97-137); AMI (Associazione mariologica interdisciplinare italiana), *Situazione della mariologia in Italia: approccio interdisciplinare*, Poggio di Roio (Aq), 9-12 ottobre 1991.

SAE, *Io sono la Via, la verità, la vita* (Gv 14,16). *Gesù provoca all'unità e all'incontro. XXX sessione di formazione ecumenica*, La Mendola (Trento), 25 luglio-1° agosto 1992, con un gruppo di studio dedicato a *Maria e i Santi: testimonianza-mediazione?*

¹⁰⁴ Richiesta auspicata da C. RIVA, *La situazione ecumenica in Italia dal Vaticano II ad oggi*, in *Lettera di collegamento* 13 (1987) 42-43.