

L'IMMAGINE TEOLOGICA DI MARIA, OGGI
Il contributo del magistero e della teologia

Salvatore M. Perrella, o.s.m.

In questa relazione tenteremo di presentare quanto di significativo è avvenuto (sotto l'aspetto fenomenologico, teoretico e prassico), specie in ambito mariologico, in questi ultimi trentacinque anni del secolo XX¹. Tempo connotato da un intenso e controverso periodo di preparazione, celebrazione, recezione e sviluppo dell'*evento*² del Concilio Ecumenico Vaticano II (1959-1965)³. Fatto ecclesiale che ha coinvolto e coinvolge la Chiesa e la teologia, impegnate a testimoniare e proporre, in modo rinnovato ed attuale, la fede nel Figlio di Dio, nato dalla Vergine per opera dello Spirito⁴, in un secolo complesso ma pur sempre votato a un futuro di speranza⁵. Infatti, scrive agli anziani Giovanni Paolo II,

«come tanti altri tempi della storia, esso ha registrato luci ed ombre... Se questi ricordi e queste attualità dolorose ci

¹ Cf. AA. VV., *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*. Laterza, Bari 1997, vol. 4, 411 pp.; R. OSCULATI *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico. Secondo millennio*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, vol. 2, pp. 445-647.

² Cf. É. FOILLOUX, *Histoire et événement: Vatican II*, in *Cristianesimo nella Storia* 13 (1992) pp. 515-538. Tenendo presente che il Concilio è sempre un "fatto" ecclesiale in cui la dinamica segreta e sovrana dello Spirito non è qualcosa di marginale, la lettura del Vaticano II come "evento" comporta la consapevolezza che ciò che lo costituisce tale "non è tanto il suo immediato rilievo mediale quanto l'ampiezza del trauma che esso genera nel precedente ordine delle cose e la portata dei cambiamenti che vi introduce" (ID., *La categoria di evento nella storiografia francese recente*, in AA. VV., *L'evento e le decisioni*. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II. Il Mulino, Bologna 1997, p. 60; cf. tutto l'assunto alle pp. 51-62).

³ Cf. J. GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II*. University Press, Leuven 1998, 602 pp.; W. KASPER, *La provocazione permanente del Concilio Vaticano II. Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari*, in ID., *Teologia e Chiesa*. Queriniandina, Brescia 1990, pp. 302-311.

⁴ Cf. S.M. PERRELLA, *La Vergine Maria in alcuni scritti teologici contemporanei. Ricognizione in area prevalentemente italiana*, in 58 (1996) pp. 17-109; ID., *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa tra il Vaticano II e la Tertio millennio adveniente (1959-1998)*, in *Marianum* 60 (1998) pp. 385-530.

⁵ Cf. A. PLANICA, *Millennio. Realtà e illusioni dell'anno epocale*. Donzelli, Roma 1997, 144 pp.

rattristano, non possiamo dimenticare che il nostro secolo ha visto levarsi all'orizzonte molti segnali positivi, che costituiscono altrettante risorse di speranza per il «terzo millennio»⁶.

In questi decenni postconciliari la Chiesa e la teologia hanno rimotivato e rinnovato in modo convincente la mariologia, ripristinando ed aggiornando una procedura consona alla odierna sete di gustare la bellezza e la verità del Mistero. Tale procedura, che ha di «antico» e di «nuovo», consente di cogliere la santa e umana icona della Madre di Gesù così come la divina Rivelazione l'ha predestinata, attuata e mostrata nella narrazione della Santa pagina. Impresa che continua, appassionata, avvince, nonostante le «oscillazioni» umorali del tempo e dell'uomo. Infatti, scriveva nel 1974 Wolfgang Beinert,

«chiunque legge con attenzione gli scritti del Nuovo Testamento non può mettere in discussione il significato storico-salvifico della Madre di nostro Signore. Naturalmente i secoli hanno talvolta offuscato l'*immagine di Maria* ornandola di una cornice molto carica e baroccheggiante, atta anzitutto a far convergere su di sé l'attenzione. Ora dobbiamo liberarla con cura da tale cornice... Si tratta di un avvenimento! M. Schmaus ha perciò perfettamente ragione quando afferma: «Nella mariologia convergono quasi tutte le linee teologiche: la cristologia, l'ecclesiologia, l'antropologica e l'escatologica. In essa sfociano quasi tutte le discussioni teologiche del presente. La mariologia dimostra di essere il punto di incontro delle più importanti affermazioni teologiche»... Una riflessione genuina e completa sulla fede deve prendere in considerazione Maria. Il compito che ci attende ora e che ci occuperà per parecchio tempo ancora nel futuro è quello di ripensare teologicamente la fede cristiana e viverla effettivamente nel tempo. Essa non è un'ideologia e una concezione filosofica del mondo, bensì l'accettazione della salvezza di Dio comunicata nella storia e perciò non potrà mai perdere di vista la storia di questa salvezza. Di conseguenza qualsiasi teologia deve parlare di

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera del Santo Padre agli Anziani* (1° ottobre 1999). LEV, Città del Vaticano 1999, nn. 3 e 4, pp. 7 e 10.

Maria, qualsiasi spiritualità deve portare impressa la sua orma, qualsiasi esistenza cristiana deve essere mariana... La necessità di parlare di Maria in teologia comporta l'esigenza di onorarla nella vita... Esiste un solo criterio per stabilire se la meditazione su Maria è oggettivamente giusta: essa deve portare alla meditazione e alla lode del Dio trino. Solo qui infatti la teologia e l'esistenza del cristiano raggiungono la loro meta. Qualunque cosa possiamo dire di Maria è solo e sempre opera di Dio»⁷.

1. IL VATICANO II

1.1. TRA CONTINUITÀ E RINNOVAMENTO

Davanti alle rovine accumulate dalla seconda guerra mondiale, i cristiani di ogni confessione si impegnano nell'opera di ricostruzione, morale, sociale, teologica. Varie condizioni favorevoli stimolano il lavoro teologico. È una ricerca portata avanti alacramente, sollecita di rispondere alle interpellanze dell'uomo contemporaneo. Vie nuove cominciano, non senza fatica ed incomprensioni, ad essere esplorate. La teologia protestante resta dapprima dominata dalle figure eminenti di Karl Barth († 1968)⁸ e di Rudolf Bultmann († 1976)⁹; ma i loro discepoli si vanno presto affermando in modo personale: si instaurano discussioni di fondo sul Gesù della storia e sulle implicanze teologiche dei problemi della secolarizzazione e della cultura¹⁰. La mariologia proposta dal cattolicesimo romano è, invece, aspramente contestata per la sua arbitarietà, per la intollerabile carenza scritturistica, per la critica al concetto di tradizione, per il legame tra celibato ecclesiastico e verginità perpetua, per

⁷ W. BEINERT, *Parlare di Maria oggi?* Breve introduzione alla mariologia. Paoline, Catania 1975, pp. 135-137.

⁸ Cf. A. MODA, *Barth Karl*, in *Dizionario dei teologi*. PIEMME, Casale Monferrato 1998, pp. 151-155.

⁹ Cf. S. LANZA, *Bultmann Rudolf*, in *Dizionario dei Teologi*, cit., pp. 250-252.

¹⁰ Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*. Queriniana, Brescia 1992, pp. 9-56.

il sospetto che sotto la eccessiva pietà mariana si nasconda, più viva che mai, una religiosità naturale dura a morire. Non mancano, comunque, timidi segnali di un recupero della figura di Maria nella teologia protestante¹¹.

Anche la teologia cattolica prosegue nel suo sforzo di rinnovamento, come “ritorno alle fonti” e “apertura all’uomo e al mondo moderno”. In vari campi si fanno passi avanti decisivi, grazie a teologi coraggiosi, lungimiranti e propositivi (Schmaus, Teilhard de Chardin, de Lubac, Daniélou, Chenu, Congar, Guardini, i fratelli Rahner, von Balthasar, J. Guittou...)¹². La mariologia a ridosso del Concilio, come la teologia, si dibatte tra “tradizione postridentina” cara e presente nei manuali accademici, e inascoltate ma cogenti proposizioni di natura ecclesiologicala e tipologica del mistero della Madre di Gesù¹³. Vengono così gettate le basi per il Vaticano II; il concilio approfitterà di queste ricerche e, disposto a tenerne conto, contribuirà a creare uno spirito nuovo.

Il 25 gennaio 1959, a meno di due mesi dalla sua elezione al supremo pontificato, papa Giovanni XXIII (1958-1963)¹⁴, ormai vicino ai 77 anni, annunciava con risolutezza l’indizione di un concilio ecumenico. A differenza degli altri Concili della

¹¹ Cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*. Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991³, pp. 80-96.

¹² Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 161-270.

¹³ Cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 38-107; A. AMATO, *La “mariologia italiana” nel XX secolo*, in *Theotokos* 1 (1993) pp. 35-72.

¹⁴ Angelo Giuseppe Roncalli, nato a Sotto il Monte nella diocesi di Bergamo il 25 novembre 1881 da famiglia povera, dopo aver compiuto il servizio militare (1901-1902) si laureò in teologia a Roma dove fu ordinato prete nel 1904. Richiamato in diocesi insegnò storia nel seminario e divenne segretario del vescovo Radini Tedeschi. Nel 1921 fu richiesto a Roma per il servizio presso il dicastero di *Propaganda Fide*; Pio XI nel 1925 lo nominò vescovo e visitatore apostolico in Bulgaria, poi in Turchia e Grecia; per decisione di Pio XII, fu nominato nunzio in Francia per dirimere la spinosa questione dei vescovi collaborazionisti; fu creato cardinale e patriarca di Venezia nel 1953, ove rimase sino all’ottobre 1958 quando fu eletto Papa. Dopo cinque anni di straordinario pontificato morì per tumore al fegato il 3 giugno 1963, amato e rimpianto da tutti (cf. G. ALBERIGO, *Il pontificato di Giovanni XXIII*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*. *Storia della Chiesa*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, vol. XXV/1, pp. 15-51; D. BERTETTO, *Il magistero mariano di Papa Giovanni*. Pietro Gribaudi, Torino 1968, 200 pp.).

storia, che ebbero finalità dottrinali e disciplinari¹⁵, il Vaticano II¹⁶, secondo i propositi di Giovanni XXIII che lo ha convocato tra la sorpresa generale, ha avuto un orientamento eminentemente pastorale¹⁷. Questo orientamento prevalente ha portato la Chiesa prima ad interrogarsi circa la propria identità e missione, e quindi ad avviare un sereno e proficuo dialogo con il mondo e l’uomo contemporaneo, la cui complessa realtà è letta alla luce del mistero di Gesù e del suo vangelo¹⁸.

Il Concilio, indetto da papa Giovanni, continuato e concluso da Paolo VI (1963-1978)¹⁹, si è svolto in tre fasi coordinate,

¹⁵ Cf. AA. VV., *Dizionario dei Concili*. A cura di P. Palazzini. Città Nuova Editrice, Roma 1963-1967, 6 vol.; AA. VV., *Storia dei Concili Ecumenici*. A cura di G. Alberigo. Queriniana, Brescia 1990, pp. 5-396; AA. VV., *Storia dei Concili*. San Paolo, Milano 1995, pp. 15-206.

¹⁶ Cf. AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*. *Storia della Chiesa*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, vol. XXV/1, pp. 119-549; G. ALBERIGO, *Il Concilio Vaticano II (1962-1965)*, in *Storia dei Concili Ecumenici*, cit., pp. 397-448; R. AUBERT, *Il Concilio Vaticano II (1962-1965)*, in AA. VV., *Storia dei Concili*, cit., pp. 207-273. Sotto la direzione di G. Alberigo va ricordata la grande opera editoriale intitolata *Storia del concilio Vaticano II*, opera in sei volumi redatta da una *équipe* di specialisti internazionali, ed edita, a partire dal 1995, dalle case editrici Peeters di Leuven (in lingua francese) e Il Mulino di Bologna (in lingua italiana). Cf. anche gli atti del colloquio organizzato nel 1986 all’École Française di Roma (*Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Rome 1989, 867 pp.); i colloqui organizzati dall’Istituto Paolo VI di Brescia (*Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*. Brescia 1985, 445 pp.; *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio*, Brescia 1989, 720 pp.; *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio*, Brescia 1991, 350 pp.); il numero speciale di *Cristianesimo nella Storia* 13 (1992) pp. 473-641.

¹⁷ Cf. G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, in AA. VV., *Papa Giovanni*. Laterza, Bari 1987, pp. 221-243.

¹⁸ Cf. AA. VV., *I cristiani e le loro dottrine*. Manuale di teologia, vol. 3. A cura di J. Doré. Queriniana, Brescia 1990, pp. 429-433.

¹⁹ Giovanni Battista Montini, nato nel 1897 a Concesio in diocesi di Brescia da ricca e cristiana famiglia, dopo gli studi superiori e gli studi teologici frequentati “da esterno” a motivo della fragile salute, venne ordinato sacerdote nel 1920. Inviato a Roma per perfezionare gli studi in teologia presso la Gregoriana, nel 1924 entrò al servizio della Segreteria di Stato, venendo anche nominato assistente nazionale degli universitari cattolici. Nel 1937 fu nominato sostituto alla Segreteria di Stato divenendo poi stretto collaboratore del card. Pacelli; quando questi fu eletto papa, la sua collaborazione divenne più stretta ed intensa. Nel 1954 entrò a Pio XII arcivescovo di Milano, fu da papa Giovanni nominato cardinale nel novembre 1958. Alla morte di papa Roncalli fu eletto a succedergli il 21 giugno 1963. Il suo è stato un pontificato difficile ma fecondo perché svolto in tempi di radicali cambiamenti sociali, politici, ecclesiali, fra cui emerge la non

che ha visto la attiva partecipazione di tutti i vescovi del mondo, oltre duemila!²⁰ I tre periodi coincidono con:

- * la fase antepreparatoria (25 gennaio 1959 - 5 giugno 1960)²¹;
- * la fase preparatoria (5 giugno 1960 - 11 ottobre 1962)²²;
- * la fase celebrativa (11 ottobre 1962 - 8 dicembre 1965)²³.

Il Vaticano II

«non ha inteso produrre una nuova *summa* dottrinale (secondo Giovanni XXIII, “per questo non occorre un concilio”!), né ha voluto rispondere a tutti i problemi. È sempre più indispensabile riconoscere la priorità qualitativa dell’evento conciliare anche rispetto alle sue stesse decisioni, che non possono essere lette come astratti dettati normativi, ma come espressione e prolungamento dell’evento stesso. La carica di rinnovamento, l’ansia di ricerca, la disponibilità al confronto coll’E-

facile impresa della *receptio concilii* (cf. A. ACERBI, *Il pontificato di Paolo VI*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II* (1958-1978), cit., vol. XXV/1, pp. 53-99; D. BERTETTO, *La Madonna nella parola di Paolo VI*, LAS, Roma 1980, 561 pp.).

²⁰ Cf. J. GROOTAERS, *Protagonisti del Concilio*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II* (1958-1978), cit., pp. 389-513.

²¹ I documenti di questo periodo che contengono i *vota* e i *desiderata* dei vescovi e delle università cattoliche, sono stati raccolti e pubblicati nei numerosi volumi – scritti in latino, la lingua ufficiale – degli *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series I (Antepreparatoria). Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961. Cf. E. FOILLOUX, *La fase ante-preparatoria* (1959-1960). *Il lento avvio dell’uscita dall’inerzia*, in AA. VV., *Storia del Concilio Vaticano II*. Il Mulino, Bologna 1995, vol. 1, pp. 71-176.

²² I documenti pubblicati di questa fase contengono gli atti della Commissione centrale Preparatoria: *Acta et Documenta...* Series II (Praeparatoria). Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1988: 4 volumi, suddivisi finora in otto tomi (cf. A. INDELICATO, *Difendere la dottrina e annunciare il Vangelo*. Il dibattito nella commissione preparatoria del Vaticano II. Marietti, Genova 1992, 346 pp.).

²³ I documenti di questo periodo contengono gli interventi scritti e orali dei vescovi in Concilio e i 16 documenti promulgati da Paolo VI: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis 1970-1991; si tratta, finora, di 31 volumi. Sono di particolare aiuto per la loro consultazione: *Concilium Vaticanum II. Concordances, Index, Listes de fréquence*. A cura di Ph. Delhay, M. Gueret e P. Tombeur. Louvain la Neuve 1974; *Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II*. A cura di G. Alberigo e F. Magistretti. Istituto di Scienze Religiose, Bologna 1968-1978, 11 voll.; *Synopse des textes conciliaires*. A cura di J. Deretz e A. Nocent. Paris 1966; V. CARBONE, *Il Concilio Vaticano II*. Quaderno de “L’Osservatore Romano”, 42. LEV, Città del Vaticano 1998, 206 pp.

vangelo, l’attenzione fraterna verso tutti gli uomini hanno caratterizzato il Vaticano II. È proprio questo il nucleo dell’evento conciliare, al quale la sana e corretta ermeneutica delle sue decisioni non può che fare riferimento. È questa la sua eredità più preziosa e duratura»²⁴.

Dal Vaticano II in poi si ha la consapevolezza che fede cristiana e cristianesimo vanno di pari passo. La fede cristiana, infatti, non è assolutamente riducibile a una pura credenza. Essa sussiste solo se “incarnata” ed “espressa” in luoghi e in comportamenti, nelle istituzioni e nei rapporti sociali, fuori di cui non avrebbe né presenza né durata. È ovviamente in tal senso che la fede non può essere separata dal ‘cristianesimo’, che è appunto tutto il complesso storico, dottrinale e sociale in cui essa prende corpo. D’altronde la connessione è tale che il cristianesimo rappresenta nello stesso tempo il dato da cui i non credenti guardano con attenzione alla fede cristiana, e il luogo concreto in cui i cristiani vivono e manifestano se stessi come credenti nel Dio di Gesù Cristo.

1.2. LA VERGINE MARIA: UN TEMA DA TRATTARE IN CONCILIO

Le fonti ufficiali del Vaticano II²⁵ testimoniano come sin dall’inizio oltre seicento vescovi nei loro *vota et consilia* (= osservazioni e richieste) per il Concilio²⁶, diedero la dovuta

²⁴ G. ALBERIGO, *Il Vaticano II e la sua eredità*, in AA. VV., *Cammino e visione*. Universalità e regionalità della teologia del XX secolo. Queriniana, Brescia 1996, pp. 13-14, cf. tutto l’assunto alle pp. 20-35.

²⁵ Cf. V. CARBONE, *Genesis e criteri della pubblicazione degli Atti del Concilio Vaticano II*, in *Lateranum* 44 (1978) pp. 579-595.

²⁶ Nel maggio 1959 papa Giovanni costituì la Commissione antepreparatoria, presieduta dal card. Domenico Tardini (cf. *Acta et Documenta...* Series I [Antepreparatoria], cit., vol. I, p. 22-23). Su 2.750 interpellati, componenti la gerarchia cattolica (cardinali, vescovi residenziali e titolari, responsabili di territori ecclesiastici – di “missione” –, superiori degli Ordini religiosi), risposero, entro il giugno 1960, 2.099, pari al 77%, mentre su 62 centri universitari teologici risposero 51, pari all’82% (cf. *Acta et documenta...* Series I, cit., *Indices*. Typis Polyglottis Vaticanis 1961, p. 209). «Si può ben dire che nessun Concilio Ecumenico è stato preceduto da una consultazione così vasta» (GIOVANNI XXIII, *Ad Patres purpuratos*, in *Acta et Documenta...* Acta Ioannis XXIII, cit., vol. I, p. 91).

attenzione al tema mariano²⁷. Mediante l'osservazione della sintesi (*analyticus conspectus*) di questi voti redatta dalla Commissione Centrale Antepreparatoria²⁸, si conferma la consapevolezza che Maria essendo necessaria per la professione del mistero dell'Incarnazione redentrica, richiede, da parte del Concilio, l'approfondimento e l'aggiornamento della dottrina e del culto ecclesiale. Diversi presuli, inoltre, chiedono anche che la corredenzione, la mediazione e la maternità spirituale di Maria siano definiti come dogmi²⁹. In molti voti episcopali emerge ancora integra la *mens* e la volontà di proporre una "mariologia delle glorie di Maria", poco sensibile ad assecondare gli auspici venienti da alcuni esponenti dei movimenti innovatori preconciliari³⁰. Siamo, comunque, nel tempo in cui la teologia e la mariologia ufficiale mostrano una scarsa apertura anche alla causa ecumenica, diventando – secondo Karl Rahner – sempre più e inevitabilmente «la teologia di un determinato ambiente, vorrei dire clericale»³¹.

Da più parti si sente il bisogno di una mariologia che vada

«ripensata nel contesto generale della fede trinitaria, relativamente al disegno e all'iniziativa del Padre, alla missione del Figlio e all'azione dello Spirito Santo: e questo non a prescindere, ma proprio all'interno di una rinnovata coscienza storica del cristianesimo, in rapporto vivo quindi con gli interrogativi e le sfide della prassi. A tutti i livelli e in tutte le istanze rivolte alla mariologia dal rinnovamento teo-

²⁷ Cf. *Acta et Documenta... Series II (Praeparatoria)....*, cit., vol. II, pars IV, 1968, p. 751.

²⁸ Cf. *Acta et documenta... Series I (Antepreparatoria)*. Appendix, cit., vol. II, pars I, pp. 131-142; nel secondo volume della sintesi dei voti, nella parte dedicata al culto divino, c'è una sezione intitolata: «2. De cultu b. Mariae V.» (cf. *Ibidem*, vol. II, pars II, pp. 343-345). Si veda anche lo studio di G. ALBERIGO, *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)*, in AA. VV., *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962)*. Passaggi e problemi della preparazione conciliare. Marietti, Genova 1993, pp. 15-42.

²⁹ Cf. S.M. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Vaticano II*. Marianum, Roma 1994, pp. 229-248.

³⁰ Cf. la buona rassegna compiuta da S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 38-107.

³¹ K. RAHNER, *La consacrazione a Maria nella Congregazione Mariana. Aspetti teologici e riflessi nella vita*. La Stella Matutina, Roma (s.d.), p. 24.

logico del nostro tempo convergono nell'urgenza fondamentale di superare l'isolamento e la chiusura che la caratterizzavano, per meglio situare la riflessione sulla Madre del Signore in rapporto alla totalità del mistero cristiano, a Dio, alla Chiesa, all'uomo, alla storia, al tempo futuro»³².

Dalla tensione teo-mariologica accumulatasi negli anni immediatamente precedenti il Vaticano II, e che coincide con lo scontro tra la corrente manualistica posttridentina (*crisotipica*) e i rappresentanti del movimento riformatore della teologia (*ecclesiotipisti*)³³, sorge ed esplose ad opera di un giovane teologo francese la *question mariale* (1963), volta a una profonda revisione del pensiero e della prassi mariana nella e della Chiesa³⁴. Il forte intervento del Laurentin favorirà la maturazione di una mentalità teologica che guiderà la stesura del capitolo mariano del Concilio³⁵.

1.3. L'ITER CONCILIARE DELLA DOTTRINA MARIANA

La messa in opera della dottrina mariana del Concilio non è stata una impresa facile³⁶!

³² B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*. Saggio di mariologia simbolico-narrativa. Paoline, Cinisello Balsamo 1989, p. 32.

³³ Questi neologismi furono conati in occasione del congresso mariologico di Lourdes del 1958: "Placita theologorum circa partes Virginis quantumcumque diversa ad duplex genus redire videtur, prout unusquisque in munere Virginis cogitando aut conceptionem *christotypicam* aut *ecclesiotypicam* sequitur aut inter hanc vel illam conceptionem oscillat" (H. KÖSTER, *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tamquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus Redemptionis*, in AA. VV., *Maria et Ecclesia*. PAMI, Roma, 1959, vol. 2, p. 22).

³⁴ Cf. R. LAURENTIN, *La Madonna*. Questioni di teologia. Morcelliana, Brescia 1964, pp. 3-24 («La situazione attuale: slancio o crisi?»).

³⁵ Cf. AA. VV., *La Madonna nella costituzione «Lumen gentium»*. Commento al capitolo VIII della costituzione dogmatica sulla Chiesa. Massimo, Milano 1967, 287 pp.

³⁶ Basti pensare alla trafila di redazioni per la quale è passato lo schema mariano prima di giungere alla definitiva stesura (cf. G.M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*. Documentazione e note di cronaca. Marianum, Roma 1966, 288 pp., che raccoglie gli interventi dei padri conciliari e le redazioni integrali dello schema mariano; R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*. Présentation, texte du chapitre VIII de la constitution dogmatique "Lumen gentium". Lethielleux, Paris, 222 pp.; S.M. MEO, *Maria nel capitolo VIII della "Lumen gentium"*. Elementi per un'analisi dottrinale. Marianum, Roma 1975, 259 pp.).

Dai desiderata dei vescovi e dagli schemi teologici di alcune università e facoltà teologiche³⁷, sorse, nel 1962, dalla Commissione teologica preparatoria, il primo schema mariano da presentare ai padri in Concilio: *De beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*³⁸. In Concilio riemerse, però, la richiesta di includere il *de Beata* nel *de Ecclesia*, richiesta avversata da molti, ma poi approvata dall'assemblea dei padri conciliari con risicata maggioranza il 29 ottobre 1963³⁹; ciò comportò la messa a parte del primitivo schema e la rielaborazione organica dei suoi contenuti con nuovi criteri e orientamenti prospettici e metodologici⁴⁰: così il *de Beata* entrò a far parte del *de Ecclesia ad instar coronodis*, come *epilogus*, cioè quale compimento e coronamento della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*⁴¹.

³⁷ Cf. V. CARBONE, *Gli schemi preparatori del Concilio Ecumenico Vaticano II*, in *Monitor Ecclesiasticus* 96 (1971) pp. 51-86. Mentre notizie più dettagliate sugli schemi mariani si possono desumere da: A. ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Concilio Vaticano II. Elementos para una evaluación de los trabajos preconcliares*. LAS, Roma 1997, pp. 193-228; E.M. TONIOLO, *Contributo dei Servi di Maria al capitolo VIII della Lumen gentium*, in *Marianum* 57 (1995) pp. 17-238.

³⁸ Per avere informazioni più dettagliate cf. E. TONIOLO, *Il rinnovamento della riflessione mariologica dopo il Vaticano II: impostazione e criteri*, in AA. VV., *La mariologia tra le discipline teologiche*. Marianum, Roma 1992, pp. 89-99). «In effetti un primo schema mariano, intitolato *De Maria matre Jesu et matre Ecclesiae*, è pronto nel maggio 1961 e riceve successive 5 redazioni. Senonché il 2 marzo 1962 avviene un fatto che condiziona tutto l'iter dello schema: la Commissione teologica "decide che il tema mariano – che sino allora occupava il V posto nello schema *de Ecclesia* – sia reso autonomo con il titolo di *De Beata Virgine Maria matre Dei et matre hominum*". Occorrerà attendere un anno e mezzo perché lo schema mariano sia nuovamente integrato nella costituzione sulla Chiesa, dopo lungo lavoro redazionale» (S. DE FIORES, *Il capitolo VIII della costituzione "Lumen gentium" e sua ripercussione nella mariologia post-concliare*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculo XX*. A Concilio Vaticano II usque ad nostros dies. PAMI, Città del Vaticano 1998, vol. 1, p. 18).

³⁹ Cf. *Acta Synodalia...*, cit., vol. II, pars III, p. 627. La controversia ma ponderata opzione fu considerata da Paolo VI, il 4 dicembre 1963, "la migliore soluzione conveniente a questo Concilio: il riconoscimento unanime e devotissimo del posto del tutto privilegiato che la Madre di Dio occupa nella santa Chiesa: dopo Cristo il più alto e a noi più vicino" (in *Enchiridion Vaticanum*. EDB, Bologna 1985, vol. 1, pp. [132-133], n. 222).

⁴⁰ Cf. la relazione, del 16 settembre 1964, dell'arcivescovo M. Roy, in *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars I, pp. 435-438; C. BALIC, *El capítulo VIII de la constitución "Lumen gentium" comparado con el primer esquema de la B. Virgen Madre de la Iglesia*, in *Estudios Marianos* 27 (1966) pp. 135-181.

⁴¹ Cf. C. BALIC, *La doctrine sur la Bienheureuse Vierge Marie Mère de l'Égli-*

Lo schema *De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae*, dopo altre discussioni, correzioni ed integrazioni⁴², fu distribuito ai padri conciliari il 27 ottobre 1964 e il 29 ottobre mons. Pericle Felici comunicò i risultati dell'ultima votazione presenti e votanti 2.091, *placet* 1.559, *non placet* 10, *placet iuxta modum* 521, *nullo* 1. Dopo ulteriori emendazioni e integrazioni i padri conciliari approvarono la costituzione dogmatica *de Ecclesia* il 21 novembre: presenti 2.156, favorevoli 2.151, contrari 5. Nello stesso giorno Papa Montini promulgava la costituzione ecclesiologica e proclamava *Maria madre della Chiesa*⁴³, titolo proclamato extra Concilio ma in Concilio, e che intende declinare la diaconia materna della Serva del Signore (più volte affermata dalla stessa *Lumen gentium*), cioè di quel fecondo e complesso rapporto che l'associa alla sollecitudine e all'opera salvifica del Figlio, alla santificazione propria dello Spirito, alla evangelizzazione della Chiesa⁴⁴.

Giovanni Paolo II, durante la catechesi del 13 dicembre 1995, ripercorrendo l'elaborazione del capitolo mariano del Concilio e valutando l'opzione dell'inserzione del *de Beata* nel *de Ecclesia*, osservava che

«col passare del tempo, inoltre, i pericoli di riduzionismo, paventati da alcuni Padri, si sono rivelati infondati: la missione e i privilegi di Maria sono stati ampiamente riafferma-

se et la constitution «Lumen gentium» du Concile Vatican II, in *Divinitas* 9 (1965) pp. 464-482.

⁴² Cf. *Corrections admissae in capite VIII*, in *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars VIII pp. 151-171.

⁴³ Cf. *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars VIII, pp. 784-836. Sul titolo mariano cf. R. CASASNOVAS CORTÉS, *El título "María Madre de la Iglesia" en los textos y en las actas del Concilio Vaticano II*, in *Ephemerides Mariologicae* 32 (1982) pp. 237-264 (la stessa rivista dedica altri contributi di indole teologica a tale epiteto, *ibidem*, pp. 159-235, con bibliografia alle pp. 265-271); V. CARBONE, *Il Concilio Vaticano II*, cit., pp. 98-108; molto impegnativa è, inoltre, la relazione di R. LAURENTIN, *La proclamation de Marie "Mater Ecclesiae" par Paul VI. Extra Concilium mais in Concilio. Histoire, motifs et sens*, in AA. VV., *Paolo VI e i problemi ecclesiologici in Concilio*, cit., pp. 310-375, con interventi di mons. G. B. Re, M. Thurian, G. Cottier, V. Carbone, R. Aubert... (*ibidem*, pp. 376-386).

⁴⁴ Cf. S.M. PERRELLA, *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa tra il Vaticano II e la Tertio millennio adveniente* (1959-1998), in *Marianum* 60 (1998) pp. 458-461.

ti; la sua cooperazione con l'unica mediazione di Cristo è apparsa evidente. Per la prima volta, inoltre, il magistero conciliare proponeva alla Chiesa una esposizione sul ruolo di Maria nell'opera redentiva di Cristo e nella vita della Chiesa. Dobbiamo, quindi, ritenere l'opzione dei Padri conciliari, rivelatasi molto feconda per il successivo lavoro dottrinale, una decisione veramente provvidenziale»⁴⁵.

La storia del capitolo mariano del Vaticano II, nonostante i validi e preziosi contributi di testimoni e studiosi – Balic, Philips, Laurentin, García-Garcés, Besutti, Meo, Bertetto, De Fiores, Toniolo ... –, non è del tutto scritta! Abbiamo la cospicua pubblicazione – ancora da completare – delle fonti, cioè degli *Acta et Documenta* della fase antepreparatoria e preparatoria, e degli *Acta Synodalia* della fase celebrativa; ma sono ancora lontani dall'offrire tutto il materiale per una ricostruzione minuziosa del *de Beata* conciliare. Rimangono, infatti, incertezze di date e soprattutto assenze di testi, a cominciare dai primi abbozzi a quelli dopo la votazione degli esperti e specialmente degli artefici principali del capitolo VIII: i teologi Carlo Balic e Gérard Philips⁴⁶. Grazie a tali nuovi strumenti e contributi la storia dell'elaborazione del capitolo mariano del *de Ecclesia* riceverebbe una ulteriore luce.

1.4. LA DOTTRINA MARIANA DEL CONCILIO

Gli elementi fondamentali della metodologia adoperata dal Vaticano II nell'elaborazione e nella presentazione della proposta mariana, quali criteri dottrinali che ne hanno guidato la formulazione, non differiscono assolutamente da quelli utilizzati nella composizione di tutti gli altri documenti promulgati. I criteri dettati sono quattro: *biblico, antropologico, ecumenico,*

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *La Beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Catechesi sul Credo. LEV, Città del Vaticano 1998, p. 40.

⁴⁶ Cf. a questo scopo: G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*. Storia, testo e commento della costituzione *Lumen gentium*. Jaca Book, Milano 1975, pp. 511-617; C. ANTONELLI, *Le rôle de mgr. Gérard Philips dans la rédaction du chapitre VIII de «Lumen gentium»*, in *Marianum* 55 (1993) p. 17-97.

*pastorale*⁴⁷. Non diversamente si deve dire della prospettiva teologica nella quale è letto tutto il mistero cristiano, compreso quello della Chiesa e di santa Maria, cioè la prospettiva della storia della salvezza, che si concentra nell'unico mistero di Cristo e della sua Chiesa.

Il titolo che inizia e specifica il capitolo mariano della costituzione dogmatica sulla Chiesa (*La beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*), comunque, è estremamente significativo in quanto presenta con icastica immediatezza la prospettiva teologica unitaria della "mariologia" del Concilio: Maria è proposta nel suo rapporto con la persona e l'opera di Cristo e della Chiesa. La svolta conciliare non è solo prospettica e metodologica, ma è anche ermeneutica. Infatti l'interpretazione teologica dell'evento, della diaconia e del significato di Maria in ordine a Cristo e alla Chiesa, recupera, situa, approfondisce e presenta la Madre di Gesù nella dimensione e nell'ambito costitutivo per la fede: *il Mistero*. Il Concilio, partendo da questo ambito così pregno di Dio, del Dio "nascosto" e "svelato" da Gesù Cristo (cf. Col 1,26; Ef 3,9; Rm 16,25), con Efesini 5,32 può affermare che questo ambito è inevitabile in quanto il "mistero" fa sempre riferimento a Cristo e alla Chiesa⁴⁸. Tale Mistero non solo "dice" Dio/Trinità, ma proclama anche la sua opera benefica e misericorde a vantaggio di tutti gli uomini di ogni generazione, per cui il *mysterium salutis* declina anche il *mysterium Mariae*; evento di grazia, di santa umanità, di diaconia materna e messianica che precede, prepara e serve il *mysterium Christi* e il *mysterium Ecclesiae*⁴⁹.

Il capitolo VIII della *Lumen gentium* nella sua struttura redazionale consta di cinque parti dipanate in diciassette corposi articoli (cf. LG 52-69).

⁴⁷ Cf. S.M. MEO, *Concilio Vaticano II*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*. Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 384-387.

⁴⁸ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*. Dal «mysterion» al «sacramentum». EDB, Bologna 1989, pp. 191-212.

⁴⁹ Mi sono soffermato su questo aspetto in *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa...*, cit., in *Marianum* 60 (1998) pp. 454-457.

I.– Il *proemio* (LG 52-54)⁵⁰, mentre confessa lo spessore trinitario e soteriologico della *pienezza del tempo* (cf. Gal 4,4-5)⁵¹, in cui il Verbo si incarna nella Vergine per opera dello Spirito in ordine alla filiazione divina degli uomini⁵², afferma che tale mistero della condiscendenza divina continua nella Chiesa, nella quale i membri oltre ad aderire teologalmente a Cristo e sono in comunione con tutti i suoi santi, devono anche venerare la memoria della gloriosa Madre del Dio incarnato⁵³. Fin dalle prime battute il Concilio mostra chiaramente che la “sua ma-

⁵⁰ La parola *proemio* significa “parte introduttiva di uno scritto”, di un poema o di un discorso (cf. per esempio *Iliade* di Omero). Esso possiede come sinonimi: esordio, prefazione, preludio. La *Lumen gentium* esordisce senza proemio, tuttavia i primi suoi articoli (LG 1-4), che fondano l'impostazione trinitaria dell'assunto ecclesiologico, fungono da grandioso *proemio*, senza possederne formalmente la dicitura. Analogo fenomeno si riscontra con LG 18, articolo che prepara e precede l'asserto dottrinale sulla struttura gerarchica della Chiesa e in particolare dell'episcopato. Solo il capitolo VIII della LG possiede formalmente e intenzionalmente il *proemio* negli articoli 52-54. I motivi di questa opzione si possono così riassumere: – la necessità di raccordare, pur nell'unità economica del documento, due testi “autonomi”: il *de Ecclesia* e il *de Beata*; – il bisogno di conciliare nella dottrina mariana del Concilio, le due diverse, ma non opposte, visioni teologiche su Maria, la *crisotipica*, che desiderava una trattazione autonoma, la *ecclesiologica*, che riteneva invece congruo trattare di Maria in un ambito intenzionalmente ecclesiologico; – l'utilità di comporre le divergenze accennate e di anticipare l'esposizione mariana offrendo nel *proemio* una chiave di lettura del testo conciliare.

⁵¹ Se la storia è l'alveo della rivelazione del Dio di Gesù Cristo, la dimensione “tempo” assume un'importanza decisiva di quest'autorivelazione dell'Eterno al mondo e all'uomo. Perciò la Sacra Scrittura è visibilmente cosparsa di termini ed espressioni che appartengono al campo semantico del “tempo”. Lo rileva bene il Papa nel n. 10 della lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, del 10 novembre 1994. Sulle conseguenze e sul senso teologico e mariologico di questa categoria cf. B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 375 pp.; A. SERRA, *Maria e la pienezza del tempo*. Meditazioni sul mistero dell'Incarnazione per il Giubileo del Duemila. Paoline, Cinisello Balsamo 1999, 177 pp.

⁵² *Summum incarnationis mysterium* (LG 65), così afferma il Vaticano II, ma per troppo tempo, specie negli ultimi anni, tale evento, nel suo spessore cristologico e nella sua innegabile valenza mariologica, è stato alquanto misconosciuto nella teologia. Evento ora posto all'attenzione interdisciplinare di riflessione, da alcuni contributi ad opera di: AA. VV., *Maria nel mistero del Verbo incarnato*, in *Theotokos* 3 (1995) n. 2, pp. 281-635.

⁵³ Nel testo conciliare l'altissimo ufficio (*summum munus*) e la dignità insita nella maternità divino-messianica sono causa (*ideoque*) sia dei singolari rapporti esistenti tra le Tre Persone e Maria, sia della superiorità della Madre del Signore (*longe antecellit*) su tutte le creature. Il Concilio non trae subito qui le conseguenze che derivano sul piano culturale da tale *dignitas* e da tale *excellencia*: il

riologia” è diversa dal passato; è innestata nel solco della Rivelazione biblica e nella costante armonizzazione e congiunzione di Maria nel dato cristologico ed ecclesiologico. Le referenze di natura biblica, magisteriale e liturgica, inoltre, indicano le ragioni della speciale posizione di Maria nella fede e nel culto cristiano, sottolineando nel contempo lo spessore creaturale e di perfetta redenta di Maria, la sua inscindibile unione e comunione con gli uomini redenti dal Signore e con la Chiesa⁵⁴. In *Lumen gentium* 54 vengono, infine, precisate le intenzioni del Vaticano II nel trattare di Maria: illustrare attentamente sia *il ruolo della beata Vergine nel mistero del Verbo incarnato e del Corpo mistico*, che è la Chiesa (cf. LG 53. 55-65), sia i *doveri degli uomini redenti verso la Madre di Cristo e degli uomini, specialmente dei fedeli* (cf. LG 52. 66-67).

II.– Nella seconda sezione (LG 55-59) dedicata alla funzione della Vergine nella storia della salvezza (*La funzione della beata Vergine nell'economia della salvezza*), la costituzione si sofferma, con squisita esegesi patristico-ecclesiale, a considerare il contributo umano, teologale e diaconale di Maria nell'avveramento dell'evento di Cristo Salvatore. Al Concilio preme sottolineare, nel commentare con sobria congruità i racconti evangelici dell'infanzia e del ministero messianico di Cristo, il fatto che Maria è stata sempre congiunta al suo Redentore, Signore e Figlio, come madre e come serva. Infatti la chiave di lettura di questa sorta di “teologia narrativa” resta la «unione della Madre col Figlio nell'opera della salvezza». Maria è presentata intimamente congiunta al Cristo dall'evento dell'incarnazione a quello cruento della croce, con il suo singolare consenso di fede⁵⁵ che la consacra interamente e completamente a lui e al suo

dovere da parte del membro della Chiesa di rendere un culto particolare a Maria. Lo farà poco dopo in LG 66 – in un testo peraltro molto simile a LG 53 – dove tratta *ex professo* del fondamento e delle motivazioni del culto mariano (cf. I. CALABUIG, *Il culto alla beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, in AA. VV., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*. Marianum, Roma 1989, pp. 185-313).

⁵⁴ Cf. M. SEMERARO, *Mistero di comunione e missione*. Manuale di ecclesologia. EDB, Bologna 1997, pp. 249-262 («Virgo Ecclesia facta»).

⁵⁵ Su questo aspetto abbastanza sottaciuto prima del Concilio, a motivo del

ministero salvifico (LG 56); con il suo ruolo materno biologico, nei riguardi del Figlio, e spirituale, nei riguardi dei discepoli (LG 57); con l'intercessione a Cana di Galilea e il discepolato nella vita pubblica del Figlio (LG 58); con la sua carità sofferente e offerente e con la maternità verso il discepolo amato dal Crocifisso (LG 58)⁵⁶.

Il Concilio, particolarmente in LG 56 e 61, afferma con forza che la profonda unità tra Gesù Cristo e Maria scaturisce dal fatto che nella predestinata madre e serva è avvenuto, in *vista di Cristo*, un'inaudita corrispondenza, seppur nella doverosa differenza, tra il dono della grazia divina e la risposta (il consenso di fede), creaturale, libera, consapevole e colma d'amore di Maria. Questa sinergia è opera della Trinità che l'ha predestinata, *ab initio et ante saecula*, a Madre del Verbo incarnato e redentore⁵⁷; per cui risulta coerente e legittimo leggere e interpretare l'evento e il significato di Maria anche in prospettiva trinitaria.

«Nell'ambito di questa singolare unione con Cristo, si comprendono la sublime redenzione preservativa di Maria immacolata (LG 53, 59) e la sua assunzione al cielo in ragione

forte attutimento della dimensione antropologica e teologale nella mariologia postridentina, e ora argomento "forte" della teologia e della mariologia di indole "narrativa", cf. l'interessante contributo di U. CASALE, *Pensare la fede attraverso Maria*, in AA. VV., *Maria nella pietà ecclesiale*. Camaldoli, Rimini 1999, pp. 75-106.

⁵⁶ Per quanto riguarda l'adozione del "criterio biblico", costantemente ritenuto nel documento conciliare, è rimasta celebre la riserva del card. Agostino Bea, fatta propria dalla Commissione addetta alla revisione del testo definitivo del *de Beata*, sul senso non simbolico, ma unicamente letterale del brano giovanneo (cf. *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars I, p. 455). La motivazione del cardinale era che gli studi esegetici, specialmente quelli di area protestante, non erano ancora giunti a una precisa interpretazione "simbolica" del testo di Gv 19,27; motivazione che non teneva in debito conto una lunga e roduta tradizione teologica, magisteriale e liturgica, riproposta anche dopo il Vaticano II (cf. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*. Marietti, Genova 1988, pp. 229-251).

⁵⁷ Sul fatto che nella Theotokos e Serva del Signore il dialogo di grazia e di fede trova il suo livello più alto cf. le dense pagine di G. COLZANI, *Maria*. Mistero di grazia e di fede. San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 161-256. Mentre per quanto riguarda la *Praedestinata Mater*, cf. le pertinenti riflessioni teologico-liturgiche ad opera di I. CALABUIG, *Il culto alla beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, in AA. VV., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, cit., pp. 197-207, specialmente le pp. 198-199).

di una più piena conformazione con il Figlio. Sempre in ordine a Cristo, il Concilio sottolinea la femminilità di Maria, la sua cooperazione attiva e responsabile alla salvezza (LG 56) e il suo cammino di fede (LG 58): tre aspetti di alto significato antropologico. Essi attirano l'attenzione sul fatto che Maria svolge una cooperazione storico-salvifica proprio in quanto donna, ma prima ancora in quanto *persona* che si apre a Dio con libero consenso e percorre un itinerario di fede che conosce incompiutezza e sofferenza. Maria è così restituita alla sua umanità con i suoi limiti e progressi⁵⁸.

Si può ben dire che tutta la prima parte del capitolo mariano ha come prospettiva teologica la salvezza operata da Cristo, e la Madre vi è presentata alla luce di essa come "figlia di Sion"⁵⁹, "Serva del Signore"⁶⁰, "Madre del Salvatore"⁶¹.

III.- Nella sezione dedicata ad illustrare i rapporti tra Maria e la Chiesa (*La beata Vergine e la Chiesa*), inaspettatamente, visto il titolo della sezione, ci si trova dinanzi all'autorevole riproposta della dottrina sull'*unus Mediator* (cf. 1 Tim 2,5-6)⁶², e poi, sempre in ambito rigorosamente cristologico, all'insegnamento conciliare circa il salutare influsso materno di Maria

⁵⁸ S. DE FIORES, *Il capitolo VIII della costituzione «Lumen gentium»...*, cit., p. 30.

⁵⁹ È la prima volta che tale titolo entra in un documento del magistero; infatti, dopo qualche perplessità e discussione è stato poi incorporato e accettato dai padri conciliari (cf. *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars IV, p. 25). Su tale titolo veterotestamentario applicato a Maria, cf. N. LEMMO, *Maria «figlia di Sion» a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982*, in *Marianum* 45 (1983) pp. 175-258; A.M. SERRA, *Myriam figlia di Sion*. Paoline, Cinisello Balsamo 1997, 238 pp.

⁶⁰ Cf. E. PERETTO, *Serva*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 1285-1293. Sulle difficoltà mosse da alcuni vescovi in Concilio circa la congruenza soteriologica e l'inserimento del titolo "Serva del Signore" nella *Lumen gentium*, cf. *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars I, pp. 465 e 471 (remore dei presuli); vol. III, pars VI, pp. 28-29 (difesa del titolo da parte della commissione dottrinale); S.M. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi...*, cit., pp. 215-217 (contenuti teologici).

⁶¹ Cf. S.M. MEO, *Maria «serva del Signore» e la «diaconia» della Chiesa nel cap. VIII della «Lumen gentium»*, in AA. VV., *Simposio cristiano*. Istituto di Studi Teologici Ortodossi "S. Gregorio Palamas", Milano 1987, pp. 25-34.

⁶² Cf. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*. Paoline, Cinisello Balsamo 1987, pp. 297-330.

verso gli uomini (LG 60)⁶³, consistente essenzialmente nella sua cooperazione subordinata e fedele all'opera redentrice di Cristo (LG 61) e nella celeste e molteplice intercessione in ordine alla santificazione dei redenti (LG 62); compito subordinato che la Chiesa non dubita di riconoscere apertamente, che continuamente sperimenta e raccomanda ai fedeli nella certezza che nel sostegno materno di Maria i cristiani aderiscono a Cristo più intimamente⁶⁴. Sarà difficile comprendere la svolta ecclesiologicala in mariologia attuata dal Concilio se non si tiene presente, da una parte, la preoccupazione ecumenica, e, dall'altra, il rinnovamento degli studi ecclesiologicali in campo cattolico e riformato, i cui risultati sono confluiti anche in sede conciliare⁶⁵. Altro dato importante da tener presente è il fatto che il *de Beata* è parte conclusiva dell'intera costituzione *de Ecclesia*, per cui è un azzardo analizzare il capitolo VIII in se stesso e ritenerlo avulso dall'economia dottrinale del documento conciliare⁶⁶.

Se dal punto di vista cristologico la Madre di Gesù costituisce un caso speciale, che "eccede" l'ecclesiologia, ciò non implica la sua non appartenenza alla comunità dei discepoli del Salvatore. Infatti, il Concilio ribadisce l'appartenenza di Maria alla Chiesa in qualità di singolare membro (LG 53), tipo ed esempio di virtù per i cristiani (LG 53, 63, 65), che la ritengono madre amatissima (LG 65). I padri conciliari, sulla scia dell'insegnamento patristico e dottrinale, vedono nella Madre del

⁶³ Il "salutare influxo" prima del Vaticano II stava ad indicare il ruolo di corredenzione e di mediazione della santa Vergine; il Concilio ha rinnovato il linguaggio e ha rassodato la dottrina della "soteriologia mariana" per motivi ecumenici e pastorali (cf. A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Saggio di mariologia. LDC, Torino 1995, pp. 281-343).

⁶⁴ Nessuno si nasconde che la dottrina cattolica della *cooperatio Mariae*, nonostante i forti addentellati e contenuti cristologici, sia ancora vista con diffidenza dentro e fuori della Chiesa; le ragioni sono diverse, tra cui emergono la differente nozione dell'uomo, della giustificazione, della grazia e della libertà, del ruolo dello Spirito, della Chiesa sacramento di salvezza... (cf. S.M. PERRELLA, *Maria, madre di Gesù nel servizio al compimento del regno. Una questione attuale*, in AA. VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del regno*. Marianum, Roma 1999, pp. 535-618).

⁶⁵ Cf. G. B. MONDIN, *La Chiesa primizia del regno*. Trattato di ecclesiologia. EDB, Bologna 1986, pp. 111-148.

⁶⁶ Cf. S.M. MEO, *Dimensioni e prospettive mariologiche del capitolo VIII della «Lumen gentium»*, in AA. VV., *Identità dei Servi di Maria*. Marianum, Roma 1975, pp. 99-118.

Signore il santo esordio e il tipo della Chiesa, sia nella sua condizione di creatura bisognosa di salvezza (LG 53), sia nella sua posizione di Glorificata: "nel mistero della Chiesa Maria è la prima" (LG 63); ella "è l'immagine e la primizia della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura" (LG 68)⁶⁷.

«Anzi la Chiesa appare costituita secondo il paradigma di Maria, in quanto nell'adempimento della sua missione diventa madre generando "per opera dello Spirito Santo, ed è vergine perché custodisce integra e pura la fede data dallo Sposo" (LG 64). È inutile notare che questo sviluppo ecclesiologicalo dei rapporti di Maria con la Chiesa, presenti in un'unica frase nel testo primitivo, è una felice conseguenza della votazione del 29 ottobre 1963 a favore dell'inserimento della trattazione mariana nel *de Ecclesia*. Lo stesso si dica dell'imitazione di Maria da parte della Chiesa, che nel testo primitivo non trovava adeguato sviluppo. Il n. 65 invece costituisce uno dei più riusciti e profondi del capitolo VIII. In esso la contemplazione di Maria esula dagli schemi moralistici e devozionali per diventare cristologica ed ecclesiologicala: la Chiesa "penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'incarnazione e si va ognor più conformando col suo Sposo" (LG 65). A sua volta la Chiesa, quando non pensa direttamente a Maria ma persegue la gloria di Cristo, diviene ugualmente mariana poiché diventa più simile alla sua eccelsa figura»⁶⁸.

Tra Maria e la Chiesa sussiste una profonda ed esperita consonanza, compresenza e reciprocità (pur nella differenza) in ordine al Regno, mai contestata dal Popolo di Dio; convinzione sovente espressa e richiamata dal magistero mariano di questo secolo XX⁶⁹. Il grande teologo von Balthasar, che ha de-

⁶⁷ Il capitolo mariano propone Maria quale "membro", "tipo", "modello" della Chiesa; diciture che ineriscono alle linee direttrici del documento ecclesiologicalo, di cui anche il capitolo VIII mantiene il pluriforme afflato storico-salvifico, biblico, patristico, ecumenico, liturgico, missionario. Su queste diciture cf. le brevi ma incisive considerazioni di C. MILITELLO, *Mariologia*. Manuali di base, 27. PIEMME, Casale Monferrato 1991, pp. 24-32.

⁶⁸ S. DE FIORES, *Il capitolo VIII della costituzione «Lumen gentium»...*, cit., pp. 31-32.

⁶⁹ Cf. E. BAREA, *La presencia de María en la Iglesia. Magisterio de los Papas: de León XIII a Pablo VI (I)*, in *Ephemerides Mariologicae* 49 (1999) pp. 11-52.

dicato molta parte della sua monumentale opera alla esplorazione dei “tesori” del Vaticano II, ama parlare del «profilo mariano», la dimensione della *Ecclēsia* che continua e riecheggia nei secoli il fiat della Vergine al Dio trino, nella spinta a comprendere l'identità della Chiesa come movimento dinamico e bipolare, tra “principio mariano” e “principio petrino”⁷⁰.

IV.– Nel breve paragrafo dedicato al culto ecclesiale di Maria (*Il culto della beata Vergine nella Chiesa*), la costituzione illustra la natura e il fondamento della pietà ecclesiale, lo spirito con cui devono essere rettamente intesi e praticati sia la predicazione⁷¹ che la devozione mariana dei membri della Chiesa (LG 66-67). La venerazione verso la Madre del Signore, specie se avviene all'interno dell'anno liturgico della fede (cf. *Sacro-sanctum concilium* 103)⁷², non è un fatto arbitrario, ma proviene dalla stessa Rivelazione⁷³, e la Chiesa nel prestare questo tributo è “edotta dallo Spirito ed è ammaestrata da secolare espe-

⁷⁰ Consigliamo, a questo proposito, un saggio sul pensiero balthasariano ad opera di B. LEAHY, *Il principio mariano nella Chiesa*. Città Nuova Editrice, Roma 1999, 220 pp.

⁷¹ Cf. V. RAFFA, *Note bibliografiche: L'omelia*, in *Rivista Liturgica* 86 (1999) pp. 427-435. «Le norme di una sana predicazione mariana sono richiamate con le parole di Pio XII nella *Ad coeli Reginam*: né falsa esaltazione, né ristrettezza di spirito. I panegiristi che cominciano con esclamazioni enfatiche si vedono poi costretti ad impiegare tempo prezioso per scongiurare con un fiume di spiegazioni la minaccia di una devozione eterodossa... Altri predicatori cadono nell'eccesso opposto; per evitare l'impressione di infantilismo o di esaltazione, preferiscono far passare la devozione a Maria sotto silenzio. Entrambe le specie di oratori mancano di formazione teologica... Il Concilio li rinvia alle ripetute esortazioni di Pio XII. Quel Papa insiste sulla docilità nei confronti del magistero. Il Concilio sviluppa questa idea e, ricordando la *Humani generis*, prescrive a coloro che insegnano di consultare le fonti più antiche, i santi Padri, i Dottori, e anche le liturgie della Chiesa. Così il “ritorno alle fonti” non è misconosciuto, ma anzi valorizzato senza riserve né restrizioni» (G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., p. 575).

⁷² Cf. S. MAGGIANI, *Lo sviluppo della pietà a Santa Maria. Dalla Sacrosanctum concilium alla Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988) pp. 9-32.

⁷³ Sul fondamento biblico di tale legittima consuetudine ecclesiale, cf. A. VALENTINI, *Lc 1,39-45: primi indizi di venerazione della Madre del Signore*, in *Marianum* 58 (1996) pp. 329-352; I. M. CALABUIG, *Il culto alla beata Vergine...*, cit., pp. 274-284, ove vengono presentati i testi biblici e gli apporti esegetici contemporanei.

rienza” (*Marialis cultus* 56)⁷⁴. Il culto a Maria, specie liturgico, è sempre legato all'evento di Dio Salvatore dal quale dipende e del quale è memoria grata, e dal quale differisce essenzialmente (*essentialiter*: LG 66)⁷⁵.

L'accoglienza culturale di Maria, dono pasquale del Signore per una vita secondo lo Spirito (cf. Gv 19,25-27), così come la devozione cordiale e genuina del popolo ispirata e sorretta dalla stessa liturgia della fede⁷⁶, vera esperienza spirituale di Maria⁷⁷, si è sempre manifestata con varie espressioni che indicano l'inculturazione stessa della figura di lei nei vari continenti, paesi e popoli⁷⁸. Il Concilio è consapevole che l'amore e la venerazione verso la “Madonna” superano, in diversi ambienti, la stessa liturgia della Chiesa per trovare espressioni e manifestazioni di affetto e stima tipiche di una fede fatta di atteggiamenti profondi e semplici, ma talora superstiziosi e magici, che sono

⁷⁴ Senza la *Sacro-sanctum concilium* e senza la *Lumen gentium* è impensabile la esortazione apostolica di Paolo VI; di esse l'esortazione del 2 febbraio 1974 è fedele prolungamento, in quanto sviluppa la dottrina conciliare in un settore non secondario della vita della Chiesa: la pietà mariana (cf. I. CALABUIG, *Introduzione alla lettura della «Marialis cultus»*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculus XX*, cit., vol. 1, pp. 67-95; J. P. SIEME LASOUL, *Bibliografia sulla «Marialis cultus»*, in *Marianum* 59 [1997] pp. 87-98).

⁷⁵ Cf. S. GASPARI, *Maria nella liturgia*. Linee di teologia liturgica per un culto mariano rinnovato. Dehoniane, Roma 1993, 294 pp.; J. CASTELLANO CERVERA, *La presenza di Maria nel mistero del culto. Natura e significato*, in *Marianum* 58 (1996) pp. 387-427.

⁷⁶ Interessante e pratico è lo studio che citiamo in quanto individua e approfondisce i genuini atteggiamenti culturali (*ammirazione, fiducia, ascolto, comunione e memoria*) e le disposizioni interiori (*discepolato, docilità, imitazione, affidamento, riverenza*) verso Maria, tenendo conto delle istanze venienti dalla Bibbia, dalla liturgia, dalla spiritualità e dall'antropologia cristiana: S. ROSSO, *Atteggiamenti culturali verso la beata Vergine nell'eucologia mariana del messale romano*, in *Marianum* 58 (1996) pp. 353-385.

⁷⁷ Il Concilio ha anche il merito di aver provocato il rinnovamento della “spiritualità mariana”, intesa ora come accoglienza intellettuale, culturale ed esistenziale di Maria, per vivere come lei i valori evangelici del Regno, in ordine alla trasformazione progressiva del credente, nel dono e sotto l'egida dello Spirito, in Cristo, per poi conseguentemente assumerne “gli stessi sentimenti” (cf. Fil 2,5; AA. VV., *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*. Marianum, Roma 1994, 392 pp.; S. DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*. PIEMME, Casale Monferrato 1998, 294 pp.).

⁷⁸ Cf. AA. VV., *L'immagine teologica di Maria oggi*. Fede e cultura. Marianum, Roma 1996, 428 pp.

il modo comune di esprimersi di molte persone nella vita quotidiana⁷⁹.

V.– Nell'ultima sezione del capitolo VIII (*Maria, segno di sicura speranza e consolazione per il pellegrinante Popolo di Dio*), il Concilio esalta e addita la Madre di Gesù come segno e icona di speranza escatologica (LG 68).

Dinanzi al dramma della sofferenza⁸⁰, del dolore e della morte⁸¹, sgorga una domanda carica di senso e di speranza: *Si Deus iustus unde malum?* ("Se c'è un Dio giusto perché il male, la sofferenza?"). La fede nel Dio misericordioso e buono esige una risposta netta, aperta a un'avvenire meno tragico e nero: l'uomo di fede ha diritto di sperare, specie se è nella prova (cf. Gb 19,25-26). Una speranza piena che sgorga e si rinsalda, così insegna la nostra fede, dall'avvento, "nella pienezza del tempo" (Gal 4,4), di Colui che mandato dal Padre della consolazione, proclama nello Spirito di verità la speranza in un futuro Assoluto, che coincide con Dio e in Dio. La Chiesa dei nostri giorni, rinnovata e motivata dall'insegnamento del Vaticano II, annunciando Cristo luce e speranza delle genti (cf. LG 1), fa proprie le gioie e le speranze dell'uomo (cf. *Gaudium et spes* 1)⁸². Opzione che segna una svolta e indica una metodologia evangelico-pastorale che evita l'inutile e precario equilibrio tra una linea *incarnazionista*, che radica la speranza "nel presente della storia", e quella marcatamente escatologista, che la proietta "in un futuro" solo da attendere come "provvidenza" o come *fuga mundi*⁸³.

⁷⁹ Cf. G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare*. Provocazioni culturali ed ecclesiali. Messaggero, Padova 1995, 251 pp.; M. PEDICO, *Maria nella pietà popolare*. Ed. Monfortane, Roma 1993, pp. 59-125; S. ROSSO, *Pietà popolare e devozione mariana*, in AA. VV., *Maria nella pietà ecclesiale*, cit., pp. 135-174.

⁸⁰ Interessante e pregno di suggestione è il colto saggio di S. NATOLI, *L'esperienza del dolore*. Le forme del patire nella cultura occidentale. Feltrinelli, Milano 1999, 275 pp.

⁸¹ Cf. P. ORLANDO, *Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? La morte tra ragione e fede*. Luciano Editore, Napoli 1997, 92 pp.

⁸² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*. Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1994, pp. 169-185.

⁸³ Cf. C. MOLARI, *Modelli di speranza cristiana*, in *Credere oggi* 6 (1984) pp. 24-43.

«Non si pone, pertanto, un'alternativa tra speranza *antropocentrica* e speranza *teocentrica*; né, in questo confronto, il tutto può ridursi alla legittimazione teologica delle attese umane, o, al contrario, ad una qualche credibilità antropologica della speranza cristiana: le ragioni dell'*homo absconditus* (Bloch) non sono più o meno determinanti di quelle del *Deus absconditus* (Barth)»⁸⁴.

Gesù di Nazareth, uomo-Dio, è la chiave interpretativa necessaria per comprendere pienamente, nella fede pasquale, le ragioni di entrambi.

Per il Vaticano II Maria di Nazareth, *signum magnum* (cf. Ap. 12,1)⁸⁵ dato e indicato dal Padre dai redenti dal suo Figlio, mostra la congruenza e il conforto della speranza escatologica alla Chiesa della *kenosi* e dell'*inter tempora*. Maria è scorta perciò anche come *icona* del Mistero, icona che rinvia all'assoluto e santo escaton Eterno.

«Maria è "icona" perché in lei si offre il duplice movimento, che ogni icona tende a trasmettere: la discesa e l'ascesa, l'antropologia di Dio e la teologia dell'uomo... Maria è "icona" perché in lei si compie la rivelazione del nascosto, l'apocalisse dell'ultimo tempo, la presenza dell'Eterno nella storia; ed insieme perché in lei si offre all'occhio del cuore credente la finestra del mistero, il ponte fra il visibile e l'invisibile»⁸⁶.

⁸⁴ O. PIAZZA, *La speranza*. Logica dell'impossibile. Paoline, Milano 1998, p. 20.

⁸⁵ Paolo VI, il 13 maggio 1967, in un tempo di difficile recezione conciliare e di dura "crisi mariologica", decide di pubblicare un documento volto a puntualizzare la dottrina conciliare sulla maternità ecclesiale di Maria e sui doveri culturali del credente nei suoi riguardi, intitolandolo emblematicamente *Signum magnum* (cf. S.M. PERRELLA, *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa...*, cit., in *Marianum* [60] pp. 478-482). L'esegesi, dopo reticenze e negazioni, oggi è più possibilista nel ritenere l'Apocalisse un libro cristiano profondamente immerso nella tradizione giovannea sulla "donna", in cui la figura di Maria è presentata in progressione come madre di Gesù, donna al servizio della fede dei discepoli e donna-madre del Discepolo amato, vale a dire di tutti «coloro che custodiscono i precetti di Dio ed hanno la testimonianza di Gesù» (Ap 12,17). Per cui appare evidente che la densità del "grande segno" di Ap 12 non può essere circoscritta alla sola interpretazione ecclesiale (cf. A. VALENTINI, *Il «grande segno» di Apocalisse 12. Una Chiesa ad immagine della Madre di Gesù*, in *Marianum* 59 [1997] pp. 31-63).

⁸⁶ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., p. 158.

Maria è Chiesa già realizzata nella Pasqua eterna dell'Agnelo: in un tempo di tristezza, di disorientamento, di banale terrestrità, che sovente non sa dare adeguate risposte al bisogno umano di sfuggire alla tentazione della disperazione, la luce, la serenità, la gioia, l'eterno futuro promesso da Dio anche nel grande segno dell'assunzione gloriosa di Maria⁸⁷, sono testimonianza di consolazione, invito a guardare "in alto" e a trascendersi in Dio⁸⁸.

Sempre in questa ultima parte del capitolo VIII della *Lumen gentium* il Concilio esprime la comunione, gioia e gratitudine verso quelle Chiese cristiane che tributano il debito onore alla Madre del Signore Gesù (LG 69). La soddisfazione per una cordiale consuetudine praticata, pur nella differenza, dai più, è però offuscata dalla discordia e separazione tra gli stessi discepoli del Signore circa le ragioni, la natura, i limiti, gli ambiti e le espressioni dell'atteggiamento culturale nei riguardi della Theotokos.

Il *non possumus* delle Chiese protestanti nate dalla Riforma è un fatto secolare; fatto che possiamo riassumere e ricondurre a tre motivazioni essenziali: la mariologia come segno di un utilizzo arbitrario della Scrittura; la dottrina e il culto mariano, specie cattolico romano, come cristallizzazione di una errata antropologia; la sovrabbondanza culturale come indice dell' incontrollata sopravvivenza di paradigmi "naturali" di approccio al Sacro⁸⁹. In questi anni postconciliari molto è cambiato, il dialogo tra le Chiese, nonostante le solite "oscillazioni" dovute a

⁸⁷ Il fatto della glorificazione della Madre e Serva del Signore conferma, infatti, la speranza della Chiesa, poiché "le opere compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e rafforzano la dottrina, la realtà significata dalle parole" (*Dei Verbum* 2; cf. M. SEMERARO, *Maria nell'escatologia post-conciliare*, in AA. VV., *Maria icona viva della Chiesa futura*. Ed. Monfortane, Roma 1997, pp. 183-198; P. SORCI, *Maria icona escatologica della Chiesa secondo la liturgia romana*, *ibidem*, pp. 199-215).

⁸⁸ Cf. M. G. MASCIARELLI, *Maria, icona del traguardo ultimo dell'avventura umana. Prospettive e limiti di alcune scuole di pensiero*, in AA. VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*. Marianum, Roma 1999, pp. 451-531.

⁸⁹ Cf. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Ecumenismo*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 518-527.

"scorie" umane difficili da eliminare del tutto, è stato ed è proficuo; l'ecumenismo è una continua provocazione alla quale nessuna Chiesa, neppure quella particolare può sottrarsi⁹⁰. Si sente perciò anche la necessità e l'urgenza di una "teologia ecumenica"⁹¹, che tenendo conto anche del principio conciliare della gerarchia delle verità (*Unitatis redintegratio* 11)⁹², superando le difficoltà sottese alla questione mariana, sappia far convergere sulla figura biblica ed esemplare della Madre di Gesù l'attenzione e l'ammirazione delle Chiese. Grazie al dialogo fraterno, non infecondamente irenico e non sterilmente apologetico, su questo tema delicato e controverso si iniziano a notare delle timide convergenze (si alla *eulogia* mariana di matrice biblica; no al culto a Maria di natura dottrinale)⁹³, ma anche delle forti divergenze che non devono far disperare⁹⁴.

E se a livello teologico i protestanti continuano ad ammettere che «è più l'appello alla tradizione, allo sviluppo del dogma e al ruolo del magistero che, qui come altrove, fa problema»⁹⁵, i cattolici romani avvertono il disagio davanti «a una lettura troppo rigida della testimonianza della Scrittura, ma anche, e forse soprattutto, di una resistenza nell'ordine dell'affettività,

⁹⁰ Cf. G. BRUNI, *Apprendere la comunione*. La formazione ecumenica nella chiesa locale. Qiqajon-Monastero di Bose, Magnano 1996, 32 pp.

⁹¹ Cf. J. VERCRUYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*. PIEMME, Casale Monferrato 1992, 154 pp.; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Mariologie et oecuménisme après le Concile Vatican II*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculo XX*. A Concilio Vaticano II usque ad nostros dies, cit., vol. 1, pp. 209-231.

⁹² L'espressione significa "principio strutturale organico", da non confondere con i "gradi di certezza". Tale principio afferma che le diverse asserzioni di fede sono ordinate a/e in funzione di un centro, un nucleo centrale; non però che le verità non poste al centro siano, per ciò stesso, meno vere (cf. GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La nozione di gerarchia delle verità*, in *Enchiridion Oecumenicum*. EDB, Bologna 1995, vol. 3, pp. 419-432, nn. 897-937).

⁹³ La piena esplicitazione del discorso biblico su Maria porterà "forse" i protestanti, ci dice un teologo valdese, a «liberarsi di qualche inibizione ereditata dal passato, e imparare anch'essi a salutare (non dico a 'invocare' ma a 'salutare': c'è una grande differenza) Maria con il saluto di Elisabetta... (Lc 1,42) o con il saluto dell'angelo (Lc 1,28)» (P. RICCA, *Maria di Nazareth nella riflessione di alcuni teologi contemporanei della Riforma*, in *Marianum* 55 [1993] p. 492).

⁹⁴ Cf. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*. Qiqajon-Monastero di Bose, Magnano 1998, p. 143, nn. 286-287.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 166, n. 336.

alimentata per secoli da perpetue controversie sulla Vergine Maria»⁹⁶; tuttavia, niente ormai consente di fare della santa Theotokos il simbolo religioso e politico di una sconcertante e dolorosa divisione⁹⁷. A patto che, come afferma l'ecclesiologo Brunero Gherardini, si continui a fare mariologia con uno sguardo alla storia e un altro all'interdisciplinarietà:

«Per quel che possa valere il mio convincimento, non ho difficoltà ad asserire che se la mariologia non verrà integrata e coordinata nella sistematica articolazione unitaria di tutte le verità rivelate, non potrà mai convincere appieno. Né i fratelli separati, né gli stessi cattolici»⁹⁸.

Pur non concernendo l'ecumenismo in senso stretto, è opportuno segnalare – il testo di LG 69 lo consente –, nel quadro dell'attenzione conciliare alle grandi religioni e della ricerca di dialogo con esse in ordine alla riconciliazione e unità del genere umano⁹⁹, la cordiale menzione degli islamici (cf. *Nostra aetate* 3), che dedicano alla Madre del “profeta” Gesù la *sura* 19, parlandone con grande delicatezza e rispetto¹⁰⁰; e dei fratelli ebrei (cf. *Nostra aetate* 4)¹⁰¹, da cui proviene Gesù Cristo – figlio di Davide (cf. Mt 21,9), della tribù di Giuda (cf. Eb 7,14) – in virtù di Myriam di Nazareth, la donna ebrea che lo ha generato e inserito nel contesto socio-culturale del suo tempo¹⁰². Anche

⁹⁶ *Ibidem*, p. 166, n. 336.

⁹⁷ Cf. G. BRUNI, *Approccio ecumenico alla mariologia*, in *Theotokos* 1 (1993) pp. 191-200; ID., *Mariologia ecumenica? Indicazioni dal dialogo ecumenico ufficiale internazionale tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese nate dalla Riforma* in *Marianum* 59 (1997) pp. 601-650; ID., *Mariologia ecumenica? Preliminari da un punto di vista protestante*, in *Theotokos* 6 (1998) pp. 251-275.

⁹⁸ B. GHERARDINI, *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica*. Casa Mariana, Frigento 1989, p. 374.

⁹⁹ Cf. D. RACCA, *Il dialogo interreligioso nel Concilio Vaticano II: aperture e limiti*, in *Rassegna di Teologia* 38 (1997) pp. 637-663.

¹⁰⁰ Cf. G. MANDEL, *Dio e l'uomo nell'Islâm*, in *Vita Monastica* 53 (1999) n. 1, pp. 21-30; G. GHARIB, *Musulmani*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 1001-1011.

¹⁰¹ Molto interessanti sono le recenti osservazioni sull'ebraismo come religione, comunità di persone legate a certe regole, come ortoprassi (un sistema di comportamenti stabiliti) e anche come saggezza di antica origine (S. TAGLIACOZZO, *Il piccolo nel grande? L'ebbrezza mistica ebraica*, in *Vita Monastica* 53 [1999] n. 1, pp. 5-21).

in altre religioni, come l'induismo e il buddismo¹⁰³, pur non essendoci nessun richiamo esplicito, si possono trovare dei riferimenti o delle analogie tra la Vergine Maria e persone di rilievo nell'ambito della propria confessione religiosa, né va sottovalutato il sostrato femminile presente in qualche modo in ogni credo¹⁰⁴.

Il 21 novembre 1964, con l'atto di promulgazione solenne da parte di Paolo VI, il lungo cammino della *Lumen gentium* giungeva al suo felice esito¹⁰⁵. Si apriva ora la strada della sua fedele e intelligente interpretazione e recezione, che fin dall'inizio non sono state né unanimi – mai lo sono stati per nessun Concilio! – né facili¹⁰⁶.

2. DAL VATICANO II AD OGGI

2.1. DAL RINNOVAMENTO AL SILENZIO AL RISVEGLIO

«A Giovanni XXIII il messianismo, a Paolo VI i frutti amari di un'opera conciliare il cui intiepidimento era attribuito alle sue esitazioni. La stretta alleanza tra Vaticano II e papato si era rotta nel luglio del 1968 con la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae*. La data era un simbolo: l'anno della contestazione studentesca, l'anno in cui una genera-

¹⁰² Cf. AA. VV., *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi*. Marianum, Roma 1987, pp. 9-118; S. CAVALLETTI, *Ebrei*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 511-518; A. SERRA, *Myriam figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*. Paoline, Cinisello Balsamo 1997, 215 pp.

¹⁰³ Cf. T. MATUS, *Dialoghi con le religioni dell'Asia*, in *Vita Monastica* 52 (1998) n. 3 pp. 88-103.

¹⁰⁴ Cf. F. GIOIA, *Maria, madre della Parola. Modello di dialogo tra le religioni*. Città Nuova, Roma 1995, 125 pp. Per quanto riguarda, invece, l'ineludibile presenza del femminile nel credo cristiano, con particolare riferimento alla Madre di Gesù, vista la vasta bibliografia esistente, rimando ai recenti studi delle teologhe M. T. PORCILE, *La Donna spazio di salvezza. Missione della donna nella Chiesa: una prospettiva antropologica*. EDB, Bologna 1994, 358 pp.; C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna*. PIEMME, Casale Monferrato 1999, 318 pp.

¹⁰⁵ Sul capitolo VIII del *de Ecclesia* cf. i numerosi commenti interdisciplinari apparsi in *Estudios Marianos* 29-31 degli anni 1967-1968.

¹⁰⁶ Cf. L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*. Jaca Book, Milano 1998, 183 pp.; G. RUGGERI, *Per una ermeneutica del Vaticano II*, in *Concilium* 35 (1999) n. 1, pp. 18-34.

zione rompeva lo spirito della ricostruzione che aveva trionfato finalmente sulle rovine della seconda guerra mondiale... Il termine “crisi” apparve nel 1970, e designava uno stato di disagio in Europa e negli Stati Uniti legato all'accoglienza polemica dell'opera conciliare e poneva il problema di un Concilio compiuto o di un concilio-tappa: compiuto e responsabile di mali inaspettati; compiuto e da interpretare; una tappa da superare. Tutte posizioni queste all'interno delle quali venivano espresse sottili sfumature e che fra loro si incrociavano. Il termine *aggiornamento* entrava nel vocabolario politico delle società civili e la Chiesa era ormai giudicata con il metro di una modernità la cui fecondità derivava dalla crisi permanente»¹⁰⁷.

2.1.1. Dalla teologia alle “teologie”

Nel corso degli anni sessanta e settanta del nostro secolo XX, come si è appena accennato, vari sconvolgimenti politici, economici e culturali modificano profondamente e irreversibilmente il clima spirituale contemporaneo, con la conseguenza di una nuova percezione dei valori e di un disagio di fondo fatto di delusione e di forte inquietudine. La teologia protestante si va confrontando da alcuni anni con un movimento di critica radicale; nello stesso tempo prosegue nella riflessione sul mistero di Cristo, esplorando vie nuove di teologia politica e di teologia trinitaria¹⁰⁸.

La teologia cattolica, invece, si familiarizza presto con i temi della contrapposizione fra fede e religione e della morte di Dio. I teologi dell'America Latina (Gutiérrez, i fratelli Boff, Segundo, Assmann...) elaborano una teologia che propone una nuova articolazione fra la teoria e la prassi e chiama all'azione liberatrice in nome dell'opzione preferenziale per i poveri. Nonostante incomprensioni e tensioni¹⁰⁹, grazie a Giovanni Paolo II, essa viene “accolta” e, in un certo senso, invitata a “riscri-

¹⁰⁷ PH. LEVILLAIN, *Il Vaticano II e i mezzi di comunicazione sociale*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, cit., vol. XXV/1, p. 518.

¹⁰⁸ Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 271-344.

¹⁰⁹ Cf. l'interessante *dossier* pubblicato su *Il Regno/Attualità* 8 (1984) pp. 189-196.

versi” tramite l'intervento, stavolta più *soft* rispetto al 1984, del documento vaticano *Istruzione sulla libertà cristiana e la liberazione*, del 22 marzo 1986¹¹⁰. Sempre più la teologia va messa “al plurale”, plurale delle culture e plurale dei continenti¹¹¹: si parla della “planetarizzazione” della teologia¹¹². Sorge e si impone la teologia femminista¹¹³, che protesta contro inveterati pregiudizi maschilisti nella teologia, nell'esegesi e nella vita della Chiesa; si fa strenua portatrice, mediante appropriate riflessioni, di richieste che comprendono l'ordinazione delle donne, nonostante il divieto della *Inter insigniores* (1976), e l'uso di un linguaggio inclusivo che non sia riflesso e non serva a perpetuare l'iniqua struttura di potere maschilista¹¹⁴; condanna la mariologia ufficiale in quanto latrice di un modello mariale passivo, obsoleto, superato, irritante¹¹⁵.

Queste ed altre proposizioni e metodiche sorgono e attirano l'attenzione, e che – in un certo qual modo avviano il fenomeno della “frantumazione” in teologia¹¹⁶ – vanno sotto la denominazione di “teologie al genitivo”¹¹⁷. Un'evoluzione che obbedisce ad una certa logica di crescita organica porta i teologi cattolici ad affrontare successivamente i problemi di ecclesiologia e di

¹¹⁰ Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 371-409.

¹¹¹ Cf. CONSIGLIO EPISCOPALE LATINOAMERICANO, *Teologie al plurale*. Il caso dell'America Latina. EDB, Bologna 1998, 256 pp.

¹¹² Cf. B. CHENU, *Teologie cristiane dei terzi mondi*. Queriniana, Brescia 1988, 312 pp. Sul risvolto mariologico di queste “teologie inculturate” cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 373-399.

¹¹³ Cf. AA. VV., *La sfida del femminismo alla teologia*. Queriniana, Brescia 1980, 200 pp.; AA. VV., *Teologie femministe nei diversi contesti*, in *Concilium* 32 (1996) n. 1, pp. 13-226; F. MARTIN, *The feminist question*. Feminist theology in the light of christian tradition. W. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan (USA) 1994, 461 pp.

¹¹⁴ Un esempio di grande respiro, di intuito e di prassi teologica nel “come dire” Dio senza essere prigionieri di modelli interpretativi e linguistici superati e astiosamente concorrenti, ma sapendo collegare la sapienza “femminista” alla sapienza “classica”, lo mostra, per esempio, una teologa statunitense col suo fortunato volume edito in più lingue: E.A. JOHNSON, *Colei che è*. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista. Queriniana, Brescia 1999, 550 pp.

¹¹⁵ Cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 400-437.

¹¹⁶ Cf. AA. VV., *La frammentazione del sapere teologico*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 302 pp.

¹¹⁷ Cf. le brevi note presenti nel *Dizionario sintetico di teologia*. LEV, Città del Vaticano 1995, pp. 373-389.

crisologia, e infine, la questione di Dio e della Trinità. Spesso i teologi protestanti e cattolici lavorano negli stessi campi pressoché contemporaneamente, confessando influenze reciproche¹¹⁸.

2.1.2. *Il dogma: tra contestazione e approfondimenti*

La contestazione studentesca e giovanile a partire dalla fine del 1967, il movimento collettivo del 1968, a livello europeo, anzi mondiale, inoltre, rappresentavano un momento di grande accelerazione e di rottura anche per quella parte del mondo cattolico italiano che, sulla scia del pontificato di papa Roncalli e del Vaticano II e nel particolare clima postconciliare, considerava il Concilio non un punto di arrivo, ma solo un punto di partenza per un'opera di rinnovamento religioso. Questi importanti settori del mondo cattolico pervenivano, nell'ambito generale del movimento sessantottesco, alla piena riscoperta e valorizzazione dei motivi egualitari, pacifisti e pauperistici di matrice evangelica. Nasceva, quindi, su questa base un vasto movimento di contestazione all'interno della Chiesa nel campo organizzativo-disciplinare, politico, sociale, etico e, come vedremo, perfino dogmatico¹¹⁹.

La crisi in cui si dibatte il mondo culturale e civile a metà degli anni '60 e '70, si riverbera anche nella Chiesa e nella mariologia: la contestazione si fa pesante; vengono intaccati i capisaldi tradizionali della dottrina e della prassi cattolica.

«Dinanzi alla rovina che causa oggi nel popolo cristiano la divulgazione di ipotesi avventate o di opinioni che turbano la fede, Noi – afferma afflitto Paolo VI – abbiamo il dovere di ricordare con il Concilio che la vera teologia si basa come su un fondamento perenne sulla Parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra tradizione. Non ci riduca al silenzio il timore di critiche sempre possibili e a volte fondate»¹²⁰.

¹¹⁸ Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 271-560.

¹¹⁹ Cf. l'interessante ricostruzione compiuta da G. VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea*. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II. Laterza, Bari 1988, pp. 423-462.

¹²⁰ PAOLO VI, *Quinque iam anni*. Esortazione apostolica dell'8 dicembre 1970, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 3, pp. 1716-1717, nn. 2886-2887.

L'assunzione del modello storico salvifico, la particolare attenzione data alla concretezza narrativa ed esistenziale, unitamente alla esplicita dimensione ecumenica e finalità pastorale, fatte proprie dal capitolo VIII della *Lumen gentium*, non sortiscono l'effetto desiderato! La crisi è dura, evidente, inequivocabile: il decennio 1965-1975 si caratterizza, infatti, per una accentuata sottovalutazione mariologica in forte contrasto con la grande vitalità, nonostante contestazioni e riproposizioni teologiche a volte fuori dalla misura fissata dal dogma, e produttività di altri settori della riflessione di fede, quali l'esegesi (anche dei testi mariani) e la crisologia. La produzione mariologica di questi anni, inoltre, appare modesta e in molti casi insignificante, riducendosi quasi esclusivamente al commento della dottrina mariana del Vaticano II¹²¹.

In sostanza, in questi difficili anni di recezione conciliare, Maria, secondo gli esperti, rimarrebbe per un numero considerevole di teologi e operatori pastorali, un simbolo carico di antico splendore, ma svuotato di ogni "attuale e reale potere di giovare e nuocere", quasi un relitto, seppur una volta splendido, ai margini del sentiero della storia¹²². Le stesse enunciazioni dogmatiche su Maria vengono sottoposte o a dura contestazione o a forte edulcorazione o a colposo e indifferente silenzio¹²³. Paolo VI sintetizza le cause interne ed esterne alla Chiesa sul travaglio della ricerca mariologica e del culto mariano, rileva quattro: lo *sconvolgimento spirituale*, la *mentalità profana*, l'*exasperazione dello spirito critico*, il *superamento della pietà mariana tradizionale*¹²⁴.

Era una crisi, non è strano a dirsi, che investiva soprattutto i chierici, i religiosi, i gruppi ecclesiali impegnati, le *élites* intel-

¹²¹ Cf. L. SARTORI, *Orientamenti attuali della teologia e il problema della mariologia*, in AA. VV., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*. Marianum, Roma 1977, pp. 9-30.

¹²² Cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 123-131.

¹²³ Cf. S.M. PERRELLA, *Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo (1962-1994)*. *Magistero - Esegesi - Teologia*, in *Marianum* 56 (1994) pp. 99-106.

¹²⁴ Cf. *Insegnamenti di Paolo VI*. LEV, Città del Vaticano 1970, vol. VIII, pp. 359-362.

lettuali! Le forme della tradizionale pietà mariana di molti istituti e famiglie religiose, inoltre, venivano in gran parte rifiutate in quanto ritenute stantie e superate¹²⁵.

Cessata la crisi, anche grazie al sapiente, paziente ed energico intervento di Paolo VI, di cui va ricordato il magistero mariano (*Signum magnum* del 1967, *Professio fidei* del 1968, *Marialis cultus* del 1974)¹²⁶, e alla convinzione sempre più crescente, suffragata dal progresso teologico e dalla mutata sensibilità antropologico ed ecclesiale, che la Madre di Gesù è nel cuore del mistero dell'Incarnazione e in quello del mistero dell'Ora di Cristo Signore¹²⁷. L'attenzione verso Maria e verso la riflessione sul suo evento e sul suo significato per la fede e per la vita di fede si va sempre più irrobustendo. Nel complesso e a volte frammentato panorama teologico la mariologia si scopre e viene scoperta come disciplina di raccordo e di incontro. Ad essa viene chiesto di porre in evidenza e di illustrare organicamente i molteplici rapporti che la Donna di Nazareth ha con Dio Padre; con il Verbo preesistente, incarnato e redentore, del quale è la generatrice nell'umanità e la serva eccezionale; con lo Spirito Santo, sua speciale creatura; con la Chiesa, della quale, secondo l'autorevole e ancora attuale insegnamento del Vaticano II, è membro santo, madre spirituale ed esemplare; con ogni uomo e donna, di cui illumina l'origine, la vita, la meta, in quanto sorella e madre; con il cosmo, di cui è vertice e coronamento supremo. Maria di Nazareth, nonostante qualche voce contraria, anche grazie all'intenso ed originale magistero

¹²⁵ Cf. 208° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà*. Proposte dei Servi di Maria per la promozione del culto alla Vergine, nn. 4-16, in *Marianum* 45 (1983) pp. 394-404.

¹²⁶ Cf. I. M. CALABUIG, *In memoriam Pauli Pp. VI eiusque erga Deiparam pietatis. La riflessione mariologica al tempo di Paolo VI. Travaglio e grazia*, in *Marianum* 40 (1978) pp. 1*-21*; E.M. TONIOLO, *Maria nel Credo del Popolo di Dio. Ieri e oggi*, in AA. VV., *Il posto di Maria nella nuova evangelizzazione*. Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1992, pp. 106-144; S. DE FIORES, *Maria nella teologia postconciliare*, in AA. VV., *Vaticano II: bilancio e prospettive*. Venticinque anni dopo (1962-1987). Cittadella Editrice, Assisi 1987, vol. 1, pp. 414-470; S.M. PERRELLA, *Percorsi della mariologia postconciliare. Il contributo della teologia italiana*, in *Asprenas* 41 (1994) pp. 85-96.

¹²⁷ Cf. 208° CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà*, cit., nn. 8-11, in *Marianum* 45 (1983) pp. 398-400.

di Giovanni Paolo II¹²⁸ (eletto nell'ottobre del 1978 dopo il brevissimo e amabile pontificato di Giovanni Paolo I)¹²⁹, appare l'umana "chiave del mistero cristiano"¹³⁰.

2.2. L'ICONA BIBLICA DI MARIA, OGGI

La riscoperta e la necessaria valorizzazione ed utilizzazione della Rivelazione biblica in teologia, ha causato una significativa e, in molti casi, propositiva attenzione esegetica su Maria di Nazareth. Infatti gli studiosi hanno da tempo maturato la convinzione che la Bibbia, in particolare il Nuovo Testamento, è il luogo privilegiato per conoscerla ed apprezzarne lo spessore, antropologico, teologale, teologico ed iconologico¹³¹. I versetti biblici, considerati direttamente mariani, sono circa 150 e si trovano sparsi sostanzialmente nei quattro Vangeli e negli Atti degli Apostoli¹³². È proficuo per il lettore di fede leggere questi non cospicui ma ponderati brani alla luce dell'Antico Testamento¹³³, della primitiva letteratura giudaica, che lo commenta

¹²⁸ Dopo la *Redemptoris Mater*, Giovanni Paolo II non ha più pubblicato un'enciclica specifica a tema mariano, anche se i riferimenti continuano ad essere costantemente presenti nel suo cospicuo magistero: cf. R. LAURENTIN, *L'encyclique «Redemptoris Mater» dans l'enseignement du magistère pontifical*, in AA. VV., *Redemptoris Mater*. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali. PAMI, Roma 1988, pp. 105-130; J. CASTELLANO CERVERA, *I capisaldi della riflessione mariologica della Chiesa alla luce dell'enciclica Redemptoris Mater*, in *Presenza Pastorale* 57 (1987) pp. 181-206; A.M. CALERO, *La mariologia en el magisterio pontificio posconciliar*, in *Ephemerides Mariologicae* 41 (1991) pp. 365-401; S.M. PERRELLA, *La Vergine Maria in alcuni scritti teologici contemporanei...*, cit., in *Marianum* 58 (1996) pp. 47-80.

¹²⁹ Cf. A. ACERBI, *Giovanni Paolo I*, in AA. VV., *Storia dei Papi*, cit., pp. 950-967.

¹³⁰ Cf. R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio. San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 5.

¹³¹ Cf. i sintetici ma efficaci ritratti biblici redatti da G. HONORÉ LAINÉ, *La Donna e il mistero dell'alleanza*. LDC, Torino 1987, 128 pp.; K. STOCK, *Maria, la Madre del Signore nel Nuovo Testamento*. ADP, 1997, 144 pp.

¹³² Cf. A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*. Queriniana, Brescia 1987, 177 pp.

¹³³ Prima del Concilio la ricerca esegetica e teologica sullo sfondo biblico nel quale collocare la figura neotestamentaria di Maria, usava individuare tale luogo in precisi passi veterotestamentari, quali Gen 3,15; Is 7,14; Pr 8, 22ss; Sir 24, e nella cosiddetta "tipologia delle cose" (cf. A. BEA, *La figura di Maria nel*

e lo attualizza; poi alla luce di tutto il Nuovo Testamento, con particolare riferimento alla sintesi dottrinale degli agiografi, che ci hanno trasmesso i passi mariani¹³⁴. Nella Bibbia, infatti, sono state fissate le prime e più diffuse riflessioni relative al ruolo della Madre di Gesù rispondendo così ad una duplice esigenza: quella di inquadrarle in uno scritto sostituendo con la fissità la fluidità della tradizione affidata alla catechesi orale; quella di offrire un testo che potesse fungere da appoggio per sviluppi successivi e per una progressiva chiarificazione.

Restringendo l'orizzonte del N. T., si rivelano alcune piste essenziali e sufficienti per ricostruire idealmente, partendo da basi sicure, una teologia su Maria. Questa – ciò non può essere negato – è un soggetto importante non solo in ambito cattolico, ma anche nel dialogo ecumenico. I presupposti per uno studio obiettivo e concludente sono e vanno dalla estimazione, sotto il profilo storico, dei brani relativi alla Madre di Gesù, alla loro analisi, sì da esplicitarne le potenzialità. In altre parole, quale ruolo e significato svolgono nel contesto che fa loro corona, quale ruolo e significato è stato loro riconosciuto dalla tradizione successiva? L'adozione del metodo "storico-critico" (questo non toglie la possibilità di utilizzazione di altre metodiche)¹³⁵, intelligentemente e obiettivamente applicato, consente di raggiungere un primo risultato sicuro che è di conoscere quello che i cristiani della prima ora pensavano e credevano del ruolo affidato da Dio a Maria nel piano di salvezza. Assicurato questo primo risultato, sarà meno improba la fatica di comprendere e valutare le successive tradizioni ecclesiastiche, che,

Vecchio Testamento. Marietti, Roma 1952, vol. 1, pp. 19-40). Col Vaticano II e in seguito all'ulteriore sviluppo dell'esegesi e della stessa mariologia, si preferisce piuttosto ricorrere ad un tema generale che attraversa numerosi testi biblici, specie profetici, e che può essere individuato in quello della "Figlia di Sion" (cf. I. DE LA POTTERIE, *La Figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Vaticano II*, in *Marianum* 49 [1987] pp. 356-376).

¹³⁴ Cf. AA. VV., *Come leggere nella Bibbia il mistero di Maria*. Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1989, 207 pp.

¹³⁵ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, del 15 aprile 1993, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13, pp. 1552-1733, nn. 2846-3150, specialmente i nn. 2862-2877 (descrizione e valore del metodo "storico-critico"); mentre i nn. 2878-2980 riportano la descrizione e la valutazione dei nuovi metodi di analisi letteraria.

per certi versi, si riallacciano e riferiscono filoni di dottrina che potrebbero collocarsi prima degli scritti neotestamentari.

Il primo passo da muovere per accostare la "storia di Maria" è proprio un passo storico, libero da pregiudizi, compiuto nella convinzione che la storia biblica di Maria non è asettica, ma è narrata da autori che si sono assunti il compito di riferire quello che la comunità cristiana, come depositaria del messaggio di Gesù e sua testimone, alla quale appartenevano, riteneva di dover riferire e credere di Maria. Le testimonianze (meglio dire l'interpretazione teologica) degli agiografi neotestamentari non permettono, quindi, di arrivare alla ricostruzione di una "Maria della storia", o a una "biografia" della Madre di Gesù, facendo concordare certi dati con altri e raccogliendoli indistintamente da ogni fonte, la cui somma ordinata costituirebbe un tutto storico. Gli esegeti distinguono tre stadi nella formazione dei vangeli¹³⁶:

- * lo stadio dei fatti e dei detti storici, che è alla base dei racconti evangelici;
- * lo stadio delle tradizioni sugli eventi, già interpretati dalla fede cristologica;
- * lo stadio della composizione scritta, nella quale ogni evangelista espone la propria visione teologica.

I dati che possediamo corrispondono all'ultimo stadio e, spesso, risulta quasi impossibile risalire al primo. Il punto di vista di questi scritti è "pasquale", però quel che viene narrato e contemplato da Mt, Mc, Lc, Gv, è il Gesù terreno, e soprattutto il Crocifisso-Risorto. Nelle narrazioni pagane circa gli "uomini divini" ellenistici manca l'aspetto salvifico caratteristico del "lieto annuncio" (= Vangelo):

«essi possono illuminare e beneficiare un certo numero di persone durante la loro vita terrena; dopo l'apoteosi però lasciano solo gli esempi e gli insegnamenti; di salvifico nulla,

¹³⁶ Cf. V. FUSCO, *La recezione dei Vangeli nella Chiesa antica*, in AA. VV., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*. Logos. Corso di studi biblici. LDC, vol. 5, Torino 1994, pp. 55-69.

se non la speranza che queste forze divine tornino ancora a manifestarsi attraverso *altri* personaggi»¹³⁷.

Gesù Cristo è il Signore storicamente accertato e testimoniato dai Vangeli; e i Vangeli e gli altri scritti neotestamentari non propongono e propagano un mito!

«Nel cristianesimo, a differenza da quanto accade nelle religioni della antichità classica, non può esservi un dio incarnato la cui mitologia non si cristallizzi nell'apparato biografico immediatamente coincidente con l'oggetto della gnoseologia teologico-antropologica. La via cristiana elettiva per avvicinarci a Gesù è costituito dai Vangeli, e i Vangeli non sono biografie *anche* di Maria: non sono neppure soltanto biografie di Gesù, ma di Gesù offrono una costellazione biografica compiuta e omogenea, mentre di Maria recano cristalli biografici, singole icone»¹³⁸.

«Le testimonianze neotestamentarie sono, innanzi tutto, documenti di fede. Ci trasmettono l'immagine di Maria che, a partire dalla fede, avevano le prime comunità primitive... Ci sarà una contraddizione tra la "Maria della storia" e la Maria interpretata teologicamente dagli evangelisti e dalle tradizioni precedenti? Bisognerà dire che la fede in Maria di Luca o di Giovanni è una fede in qualcosa di irreali, un personaggio fittizio? Sarà Maria, in questi vangeli, un personaggio che rappresenta certi valori simbolici, ma che non dipendono per niente dalla sua realtà storica? Le testimonianze su Maria non sono testimonianze di credenti idealizzanti o poeti, ma testimonianze di una storia della salvezza, di una fede essenzialmente ancorata alla storia. Questo richiede, tuttavia, il discernimento dei motivi della reinterpretazione teologica della sua figura, i generi letterari impiegati, le intenzioni letterarie; e implica, allo stesso modo, che si tenga conto di tutte le testimonianze, senza escluderne nessuna e

¹³⁷ V. FUSCO, *I Vangeli: genere letterario e struttura fondamentale*, in AA. VV., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, cit., p. 85; cf. tutto l'assunto alle pp. 71-85.

¹³⁸ F. JESI, *Nota*, in M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*. Sellerio Editore, Palermo 1999, p. 13.

senza interpretare concordatariamente alcune testimonianze per altre»¹³⁹.

Il primo dato su cui concordano i Vangeli, gli Atti, Paolo e Giovanni è l'esistenza storica di una Donna «dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo» (Mt 1,16). I primi tre evangelisti e l'autore degli Atti ne trasmettono il nome «Maria» (Mc 6,3; Mt 1,16.18; Lc 1,27.30; At 1,14) e il ruolo di «madre» di Cristo. Il Nuovo Testamento attesta, inoltre, un carattere della vita di Maria agli antipodi di ogni idealizzazione mitica: l'ordinarietà e la concretezza. A parte l'annuncio di nascita prodigiosa e verginale di Gesù (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38)¹⁴⁰, nascita che esplicita la divinità del Nato, il miracoloso nella vita di Maria non è eccessivo, invadente; la sua esistenza appare ancorata al ritmo della storia del suo popolo e scandita dagli appuntamenti propri della condizione umana e dall'essere inserita in modo straordinario nella storia della salvezza come la madre del Messia¹⁴¹.

Dagli evangelii emerge l'umanità, la sensibilità femminile, lo spessore e la qualità di riflessione e di fede di Maria: la Vergine è una donna vera che sa riflettere e parlare, ascoltare, chiedere e prendere l'iniziativa, essere sollecitata alle esigenze altrui (cf. Lc 1,39-56: visitazione; Gv. 2,1-11: Cana), non ricusando di essere, per elezione e vocazione, responsabile, protagonista nello svolgersi del mistero di Cristo. Tutto questo, ci testimonia il Nuovo Testamento, fa di lei una persona concreta, storicamente verosimile e lontana da ogni invenzione idealizzante. Matteo e Luca coi "vangeli dell'infanzia", ci hanno dato altre informazioni su Maria: colpisce la concordanza di notizie tra i due evangelisti e che gli studiosi giudicano vere poiché provengono da tradizioni differenti: – la discendenza davidica di Gesù (Mt 1,16.20; Lc 17,27.32); – il concepimento verginale di Gesù da Maria (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38; 2,6-7); – la menzione

¹³⁹ J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del Regno*. Sintesi di Mariologia. LEV, Città del Vaticano 1997, p. 14.

¹⁴⁰ Cf. i numeri monografici su: *La Madre dell'Emmanuele*, in *Theotokos* 3 (1995) n. 1, pp. 3-194; *Maria nel mistero del Verbo incarnato*, in *Theotokos* 3 (1995) n. 2, pp. 281-635.

¹⁴¹ Cf. A. MAGGI, *Nostra Signora degli eretici*. Cittadella Editrice, Assisi 1988, 204 pp.

esplicita dell'opera dello Spirito Santo (Mt 1,18.20; Lc 1,35); – la sottolineatura dello stato verginale di Maria (il termine “parthenos-vergine” ricorre in Mt 1,16; Lc 1,27); – il matrimonio di Maria con Giuseppe (Mt 1,16; Lc 1,27; 2,25); – il nome Gesù imposto dall'Alto (Mt 1,21; Lc 1,31), – Gesù presentato come salvatore del suo popolo (Mt 1,21; Lc 2,11); – la nascita di Cristo a Betlemme (Mt 2,5; Lc 2,11); – l'infanzia e la dimora di Cristo con Maria e Giuseppe a Nazareth (Mt 2,23; Lc 2,39)¹⁴².

Un esegeta che svolge il suo ministero presbiterale nelle varie e variegate comunità cristiane dell'America Latina, sottolinea, inoltre, a quale tensione umana, psicologica, teologica e teologale fu sottoposta la Madre di Gesù nel suo quotidiano vivere e servire il mistero, la persona e la missione del Figlio di Dio:

«Maria, che poté concepire Dio, non riuscì a capirlo totalmente. La sua relazione, per quanto intima e straordinaria, non costituì un vantaggio. La maggiore familiarità non le risparmiò le maggiori incomprensioni. Contare su Dio come su uno della propria famiglia (Lc 2,16-19), averlo quotidianamente nel proprio focolare (Lc 2,48-50) non rese più facile la convivenza né meno oscura la vita accanto a Lui. Maria non ottenne mai che il figlio, che era stato suo per grazia, fosse totalmente suo, per quanto fosse totale la sua donazione totale a lui. Dovette accettare che, mentre egli diventava sempre più uomo, fosse sempre più Dio (Lc 2,49). La tradizione evangelica, con molta discrezione e onestà, non nasconde il fatto che le relazioni di Maria con Gesù, durante il suo ministero pubblico, fossero distaccate e distanti (Mc 3,20-21.31-35 par.; Lc 11,27-28; cf. Gv 7,1-13)¹⁴³.

Gli studi biblici contemporanei, infine, si soffermano a sottolineare come Maria, credente, madre e serva del Signore, non sia stata assente in nessuno dei momenti decisivi dell'evento

¹⁴² Cf. per la bibliografia sull'argomento: R. LAURENTIN, *I vangeli dell'infanzia di Cristo*. La verità del Natale al di là dei miti. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 621-655.

¹⁴³ J. BARTOLOMÉ, *Maria, parola di Dio*. Le tappe del cammino di fede. LDC, Torino 1996, p. 27.

Cristo: – Nell'*Incarnazione*, quando nella “pienezza del tempo” (Gal 4,4), mediante l'azione reale e misteriosa dello Spirito Santo, Maria ha generato, nella fede e nella carne, la persona umana del Figlio dell'Altissimo¹⁴⁴. – Nel *mistero pasquale*, quando Gesù compì l'opera del nostro riscatto, distruggendo il peccato e rinnovando la vita; anche in questo evento di *kenosis* e di *gloria*, Maria è presente in tutto il suo dramma e splendore di Donna dell'«Ora» di Cristo (cf. Gv 19,25-27)¹⁴⁵, tempo messianico già pienamente accolto dalla diaconia della Vergine nella cristofania di Cana di Galilea (cf. Gv 2,1-11)¹⁴⁶. – Negli *esordi della Chiesa*, nella Pentecoste, quando irruppe il Paraclito nel Cenacolo ove erano radunati gli Apostoli in preghiera, con «Maria, la Madre di Gesù» (At 1,14); memoria e madre di un “qualcosa e di un qualcuno” – l'evento Cristo¹⁴⁷ – che ha “iniziato” e fortemente voluto la comunità credente. Allo stesso tempo Maria è «nella» Chiesa e «con» la Chiesa: come figlia di Israele e come madre-credente del Signore Risorto¹⁴⁸.

La sobrietà del dato biblico su Maria si rivela, da quanto abbiamo solo accennato, compensata da una sorprendente e non arbitraria ricchezza e congruità teologica. Preziosa densità, che non si coglie con una lettura preconcepita, rapida e superficiale, ma mediante un confronto, un'analisi e una meditazione prolungata e approfondita (cf. Lc 2,19.51), che coinvolga armonicamente l'*actio* dello Spirito e la *passio* del credente¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Cf. A. SERRA, *Maria di Nazaret*. Una fede in cammino. Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 107 pp.

¹⁴⁵ Cf. A. SERRA, *Dimensioni mariane del mistero pasquale*. Paoline, Cinisello Balsamo 1995, 164 pp.

¹⁴⁶ Cf. A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce*. Saggio di mariologia giovannea. Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991³, pp. 7-78.

¹⁴⁷ Maria è infatti «la testimone per eccellenza, intima e integrale, la testimone a lungo termine» (R. LAURENTIN, *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, cit., p. 613).

¹⁴⁸ Cf. A. SERRA, *Dimensioni mariane del mistero pasquale*, cit., pp. 78-100.

¹⁴⁹ Sulla *contemplatio theologica* esemplata sul modello mariale, cf. le dense considerazioni di: B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia. Paoline, Cinisello Balsamo 1987, pp. 200-203; P. CODA, *Teologia*. La parola di Dio nelle parole dell'uomo. Pontificia Università Lateranense, Roma 1997, pp. 255-258.

L'indubbia valenza storico-salvifica e il grande valore della iconicità teologico-teologale di Maria, la mostrano alle generazioni cristiane di tutti i tempi non solo come la madre vergine di Gesù, partecipe della sua missione e della sua comunità di fede; la additano come la "credente" (cf. Lc 1,45), il genuino modello di ogni vocazione del Regno¹⁵⁰.

Riportiamo alcune brevi considerazioni di un grande monaco e teologo recentemente scomparso, Cipriano Vagaggini († 1999):

«Eccezionale, evidentemente, è il posto che occupa Maria nella visuale religiosa delle cose e della storia che deve animare il credente. Basti pensare a due fatti determinanti: 1) Ciò che costituisce la identità specifica del cristianesimo di fronte a qualsiasi altra religione o concetto delle cose e della vita è la fede in Gesù Cristo perfetto Dio e perfetto uomo. 2) Maria è la Madre di questo Gesù Cristo perfetto Dio e perfetto uomo. Queste due affermazioni messe insieme aprono orizzonti sterminati. Orizzonti che sfociano nel mistero, naturalmente; ma anche orizzonti di meraviglia e di gratitudine in cui non può non essere coinvolta Maria. I primi due capitoli di Luca (1,26-55; 2,1-55) già per sé soli basterebbero a dare una testimonianza irrefragabile che i primi cristiani hanno visto e vissuto il fatto "Maria" in questa prospettiva: beata sei tu che hai creduto... tutte le generazioni mi chiameranno beata. Normale che lungo i secoli della storia della Chiesa le prospettive mariane fondamentali dei due primi capitoli di Luca e gli spunti mariani che si trovano in altri passi neotestamentari si siano precisati e approfonditi. Dalla Theotokos di Efeso, alla definizione, alla teologia mariana del Vaticano II. E la riflessione mariologica postconciliare continua su questa scia. Processo continuo di chiarimento e approfondimento nel quale non mancarono lungo i secoli – come oggi – anche elementi e momenti di tensione»¹⁵¹, sicuramente salutari.

¹⁵⁰ Cf. le belle pagine di J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del Regno*, cit., pp. 149-177.

¹⁵¹ C. VAGAGGINI, *La mariologia oggi*, in *Parola Spirito e Vita* 6 (1982) p. 3; cf. tutto il fascicolo dedicato alla presentazione esegetica, patristica e teologica de «La Madre del Signore» (*ibidem*, pp. 11-254).

La Bibbia è la corsia preferenziale per conoscere e apprezzare Maria secondo il piano di Dio, perché mette a contatto con la Parola di verità e di vita, con la *norma normans* di ogni ulteriore sviluppo dottrinale, teologico e pastorale. Con la rivelazione divina cui ogni uomo e donna deve rispondere con l'obbedienza della fede. Essa è la via ecumenica per eccellenza per un fondamentale accordo tra le Chiese cristiane.

2.3. MARIA, ICONA DEL MISTERO

Fra le Chiese e le teologie cristiane, grazie agli stimoli venuti dal Vaticano II, si è riusciti ad arrivare a un sostanziale consenso sulla "Maria biblica", prima oggetto di aspra controversia e disagio.

Da quando esiste la teologia, la "via della verità" ha reso molti servizi alla comunità cristiana, anche se talora l'ha condizionata racchiudendola in moduli legati a determinate culture. Ha ottenuto «un'intelligenza oltremodo fruttuosa (dei misteri), in parte per l'analogia con le conoscenze naturali, in parte per il nesso dei misteri tra loro e con il fine ultimo»¹⁵². La teologia usando la ragione illuminata dalla fede, sempre sotto l'egida dello Spirito del Padre e del Figlio, ha tratto molte verità dall'implicito all'esplicito, ha organizzato i dati rivelati in una sintesi organica, ha mostrato la concordia o almeno la non contraddizione tra fede e ragione¹⁵³.

Nei venti secoli di cristianesimo la Verità, che è il Dio Trinitario rivelato da Gesù, è lo scopo della fatica del pensare e proporre la fede; fatica a cui tutti concorrono, ognuno nel proprio

¹⁵² CONCILIO VATICANO I, *De fide catholica*, in DS 3015-3016.

¹⁵³ Tema molto attuale oggi anche a causa dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, centrata fra fede e ragione; documento nel quale il Papa se è critico nei riguardi di quella ragione che, inconsapevole dei suoi limiti, incapace d'esser se stessa, e cioè *finita*, si separa dalla fede, dal mistero della Verità, non può esserlo meno riguardo a quella fede che non avverte in se stessa il bisogno di rapportarsi alla ragione (cf. C. PORRO, *Brevi riflessioni sulla fede. Una lettura della «Fides et ratio»*, in *La Rivista del Clero Italiano* 80 (1999) pp. 459-468; V. VITIELLO, «E voi chi dite che io sia?». *Riflessioni inattuali sulla Fides et ratio di Giovanni Paolo II*, in *Asprenas* 46 [1999] pp. 29-58).

ordine e responsabilità: teologi, vescovi, fedeli. La teologia come il magistero sono univocati al servizio di Dio e del suo popolo.

«Questo servizio alla comunità ecclesiale – ci dice il documento *Donum veritatis* – mette in relazione reciproca il teologo con il magistero: Quest'ultimo insegna autenticamente la dottrina degli apostoli e, traendo vantaggio dal loro lavoro teologico, respinge le obiezioni e le deformazioni della fede, proponendo inoltre con l'autorità ricevuta da Gesù Cristo nuovi approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni della dottrina rivelata. La teologia invece acquisisce, in modo riflesso, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura e trasmessa fedelmente dalla tradizione viva della Chiesa sotto la guida del magistero, cerca di chiarire l'insegnamento della Rivelazione dinanzi alle istanze della ragione, e infine gli dà forma organica e sistematica»¹⁵⁴.

Grazie a questa doverosa e necessaria collaborazione, non sempre facile, lo dimostrano gli anni "caldi" del postconcilio¹⁵⁵, la Chiesa propone, nello Spirito e in piena comunione con la genuina, valida ed attuale tradizione ecclesiale, anche la sua dottrina su Maria, madre e serva del Signore. Dottrina che trova nel dogma cristiano la sua autorevole espressione; termine che ha subito importanti variazioni lungo la storia delle Chiese cristiane. A partire dalla fine del '700 nella Chiesa cattolica si ritiene che il "dogma" sia una formulazione della "verità rivelata" che viene proposta come oggetto di fede a tutti i fedeli. Questo concetto – più ampio del medievale *articulus fidei* riferentesi in senso stretto agli articoli del Credo -, che risale lontanamente a Franz Veronius († 1649), ma venne formulato con chiarezza da Filippo Neri Chrismann († 1810), prima fu avversato, ma poi divenne patrimonio comune e venne sancito anche dal Concilio

¹⁵⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, 21 (24 marzo 1990). Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo, in *Enchiridion Vaticanum* 12, pp. 208-209, n. 271.

¹⁵⁵ Cf. G. MATTAI, *Magistero e teologia: alle radici di un dissenso*. Ed. Augustinus, Palermo 1989, 110 pp.; F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale*. Il servizio della Parola. San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 97-179.

Vaticano I (1869-1870) con la *Pastor aeternus*, arrivando, sostanzialmente, sino ai nostri giorni¹⁵⁶.

Parlare oggi di dogma, in quanto "totalità della fede cristiana contenuta nella confessione e nella prassi ecclesiale", comunque, non sempre è agevole e gradito. Tale termine è in genere accompagnato, sia nel discorso scientifico sia nel linguaggio della comunicazione sociale, quasi esclusivamente da negative connotazioni. Il più delle volte esso sta ad indicare una "assolutizzazione di opinioni soggettive", "intolleranza verso coloro che la pensano diversamente", "una dottrina concettualità lontana dalla vita", una ottusa "opposizione all'autonomia del pensiero", la "causa spirituale di guerre di religione e di persecuzione degli eretici", o, infine, ma certamente non da ultimo, la "repressione di nuove conoscenze scientifiche in favore di una fondazione ideologica della sete di potere della Chiesa, o meglio, della gerarchia ecclesiastica".

Questa critica deleteria, espressa sostanzialmente da esponenti della cultura illuministico-laicista e da alcuni rappresentanti della teologia ermeneutica¹⁵⁷, non si riferisce solo al contenuto dei singoli dogmi e alla loro interpretazione, ma riguarda complessivamente la pretesa di verità del cristianesimo, specie della Chiesa cattolica romana!¹⁵⁸.

Il recente documento-studio della Commissione Teologica Internazionale, sensibile alla integrità della dottrina ecclesiale, ma facendo tesoro anche delle positive istanze e dei congrui approfondimenti venienti dalla teologia, afferma che il *dogma in senso stretto* è

«una dottrina nella quale la Chiesa propone in maniera definitiva una verità rivelata, in una forma che obbliga il

¹⁵⁶ Cf. G.F. MASINI, *Dogma*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*. A cura di R. Latourelle e R. Fisichella. Cittadella Editrice, Assisi 1990, pp. 343-353.

¹⁵⁷ Cf. su questo aspetto la prima parte (*I. La problematica filosofica*) dell'importante documento-studio ad opera della COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De interpretatione dogmatum* (ottobre 1989), in *Enchiridion Vaticanum*. vol. 11, pp. 1706-1779, nn. 2717-2811.

¹⁵⁸ Cf. G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica*. Per lo studio e la prassi della teologia. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 62-72.

popolo cristiano nella sua totalità, in modo che la sua negazione è respinta come un'eresia e stigmatizzata con anatema»¹⁵⁹.

I dogmi vanno compresi e interpretati correttamente a partire dalla divina Rivelazione e dalla *paradosis Ecclesiae* (cf. *Dei Verbum* 12); quindi solo “nella” fede. Essi rievocano le “grandi cose” compiute da Dio (anamnesi e *verbum rememorativum*); non parlano solo delle opere salvifiche del passato, ma vogliono esprimere la salvezza effettiva “qui ed ora” (*hic et nunc; verbum demonstrativum*); i dogmi sono testimonianza anticipativa della “verità e realtà” della salvezza definitiva; devono suscitare la dossologia (ringraziamento/adorazione) e la speranza escatologica nel Dio Trinitario (*verbum prognosticum*)¹⁶⁰.

La costituzione dogmatica *Dei Verbum* 8 parla del progresso della tradizione ecclesiale; ora questo non è altro che lo “sviluppo del dogma”¹⁶¹. Infatti, la stessa costituzione dogmatica afferma che il magistero insegna «soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella Parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio» (*Dei Verbum* 10). L'evoluzione del dogma cattolico secondo il Concilio Vaticano II si attua per mezzo di tre fattori: lo studio dei teologi, l'insegnamento magisteriale e il senso della fede (cf. *Dei Verbum* 8). Il *sensus fidelium* negli ultimi decenni è stato, sotto vari aspetti, oggetto della riflessione dei teologi, cominciando dai dogmi mariani, fino al contesto della teologia della rivelazione. Esso non è altro che un'intelligenza esperienziale basata sul vissuto della fede dell'intera comunità dei fedeli

¹⁵⁹ CTI, *De interpretatione dogmatum*, cit., n. 2762, pp. 1743-1745. Nel dogma “in senso stretto” (senso che è stato elaborato in epoca moderna) convergono una prima componente, *dottrinale*, e una seconda, che riguarda la *disciplina*.

¹⁶⁰ Cf. CTI, *De interpretatione dogmatum*, cit., pp. 1741-1743, nn. 2757-2761. Il dogma pur nella sua autorità e immutabilità dei contenuti, «rimane sempre un'affermazione parziale della verità rivelata» (F. A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*. Una fedeltà creativa. EDB, Bologna 1996, pp. 49-50).

¹⁶¹ Cf. B. SESBOÛÉ, *Il Vaticano II e la prova della «recezione»*, in AA. VV., *Storia dei dogmi*. XVI-XX secolo. PIEMME, Casale Monferrato 1998, vol. IV, pp. 528-544.

(cf. LG 12)¹⁶². Il “senso dei fedeli” è, in definitiva, la valutazione e il discernimento della divina Rivelazione compiuto dall'intero popolo di Dio (Papa, vescovi, sacerdoti, diaconi, fedeli laici); valutazione e discernimento che avvengono sempre sotto la guida dello Spirito di verità (cf. Gv 16,13; 1 Gv. 2,20.27).

Va, inoltre, chiarito il fatto che le

«formule proclamate come dogma non sono poi un punto di arrivo in senso assoluto, poiché anche le verità parziali proclamate come dogmi possono essere sempre meglio comprese e sempre meglio formulate, attraverso un confronto tra i vari dogmi, tra il dogma e le verità empiriche, tra il dogma e il fine di tutta la storia della salvezza, Dio»¹⁶³.

2.4. I DOGMI MARIANI

La storia della fede ha visto in questi venti secoli di cristianesimo la proclamazione di quattro dogmi inerenti la persona, l'opera e il destino di Maria di Nazareth. Asserti ecclesiali che possono

«chiaramente dividersi in due gruppi in base sia al loro contenuto sia al loro processo evolutivo. La fede della Chiesa nella divina maternità e verginità di Maria è inscindibilmente collegata con la fede in Cristo e la sua formulazione storico-dogmatica. I due cosiddetti “nuovi” dogmi mariani (immacolata concezione e assunzione) si fondano sì indiscutibilmente sulla dignità e sul significato della Vergine Madre di Dio, ma prendono parimenti in considerazione soprattutto la figura morale di Maria e, inoltre, si distinguono per la modalità della loro motivazione teologica e del loro sviluppo fino alla decisione dottrinale della Chiesa»¹⁶⁴.

¹⁶² È risaputo che il Vaticano II è ricorso varie volte a questo concetto e a nozioni simili: *sensus fidei*: LG 12, PO 9; *sensus catholicus*: AA 30; *sensus christianus fidelium*: GS 52; *sensus christianus*: GS 62; *sensus religiosus*: NA 2, DH 4, GS 59; *sensus Dei*: DV 15, GS 7; *sensus Christi et Ecclesiae*: AG 19; *instinctus*: SC 24, PC 12, GS 18 (cf. D. VITALI, *Sensus fidelium*. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede. Morcelliana, Brescia 1993, 452 pp.).

¹⁶³ Z. ALSZEGHY, *Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico*, in AA. VV., *Vaticano II: bilancio e prospettive*, cit., p. 138; cf. tutto lo studio alle pp. 136-151.

¹⁶⁴ G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*. LAS, Roma 1981, p. 17.

Le asserzioni di fede poiché dipendono e sono a servizio della Parola rivelata, non possono sussistere se non sono radicate in essa. Ben sappiamo, infatti, che non tutte le dottrine professate dalla Chiesa possiedono il medesimo rapporto con la Parola rivelata; alcune sono una sua trascrizione diretta, altre rappresentano uno sviluppo che li colloca, rispetto alla tradizione neotestamentaria, in una posizione meno immediata. Questi ultimi asseriti si diversificano ulteriormente per la modalità differente della loro attestazione¹⁶⁵. Sulla base di ciò il teologo René Laurentin distingue una triplice stratificazione dogmatica comprendente rispettivamente¹⁶⁶:

– i “dogmi biblici”, sono le asserzioni di fede desumibili nella Bibbia (la maternità cristologica, la verginità perpetua della Santa Madre di Dio);

– i “dogmi recenti”, sono le due dottrine che sottoposte al vaglio secolare della discussione teologica, sono arrivate a tale maturazione da venire proposte alla comunità cristiana dal Vescovo di Roma con una solenne definizione fatta ex cathedra (concezione immacolata e assunzione corporea di Maria);

– i “dogmi non definiti”, proposti ai fedeli dal magistero ordinario e universale della Chiesa (Vescovo di Roma, vescovi delle chiese particolari, Concilio ecumenico)¹⁶⁷, cioè la dottrina della cooperazione di Maria alla salvezza di Cristo (mediazione-maternità spirituale)¹⁶⁸; la legittimità del culto liturgico¹⁶⁹, della venerazione (comprensiva anche di atti di “affidamen-

¹⁶⁵ Cf. G. GOZZELINO, *Ecco tua Madre! Breve saggio di mariologia sistematica*. LDC, Torino 1998, pp. 36-105.

¹⁶⁶ R. LAURENTIN, *Un anno di grazia con Maria*. La sua storia, il dogma, la sua presenza. Queriniana, Brescia 1987, pp. 83-131. Stratificazione dogmatico-dottrinale mariana che si ritrova anche in G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica*, cit., pp. 582-583.

¹⁶⁷ Su questa forma di insegnamento cf. F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale*, cit., pp. 201-272.

¹⁶⁸ Cf. S.M. PERRELLA, *Maria Serva del Signore e della Redenzione. Tra richieste e approfondimenti*, in *Miles Immaculatae* 34 (1998) pp. 259-298.

¹⁶⁹ Ha puntualizzato in sintesi lo *status quaestionis* sulla presenza della Vergine nella liturgia ecclesiale S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 221-231, con ampia documentazione bibliografica. Interessante e completo risulta, invece, lo studio di J. LÓPEZ MARTÍN, *María en la celebración del*

to”)¹⁷⁰ del popolo cristiano alla Tutta Santa Madre di Dio¹⁷¹.

La riflessione teologica e la proposta magisteriale dei dogmi mariani, inoltre, dopo la grande stagione dello sviluppo del dogma nella Chiesa antica e ancora indivisa (maternità verginale)¹⁷², hanno conosciuto nel secondo millennio un progressivo cambiamento di orizzonte, caratteristico dell’elaborazione teologica nella sua totalità: dal regime della cristologia si è passato alla prospettiva antropologica (immacolata e assunzione). Le cause che hanno influenzato la definizione dei due dogmi moderni in Occidente, infatti, possono ricondursi a quattro ordini di fattori, analoghi quelli riscontrati nell’età patristica quando furono proclamate le verità della maternità divina e della verginità perpetua di Maria:

«il bisogno di professare la verità della fede a gloria di Dio e per la salvezza degli uomini; la reazione ad alcune deviazioni di fondo circa la concezione dell’uomo e della sua redenzione; il riferimento all’esemplarità spirituale-morale di Maria; le esigenze e gli impulsi provenienti dall’esperienza del culto della Madre del Signore»¹⁷³.

Il Concilio Vaticano II nel capitolo VIII della *Lumen gentium*, il magistero di Paolo VI e Giovanni Paolo II, hanno rilet-

mistero de Cristo. Los «praenotanda» de la «Collectio missarum de b. Maria Virgine», in *Marianum* 49 (1987) pp. 43-86.

¹⁷⁰ Cf. S.M. PERRELLA, *La consacrazione alla Madre del Signore: un atto martiriale per il Regno. La testimonianza di san Massimiliano M. Kolbe*, in *Miles Immaculatae* 35 (1999) pp. 147-228.

¹⁷¹ È un fatto constatabile lungo la storia del cristianesimo: la memoria di Maria non si riduce al solo ambito liturgico, ma si attua in varie forme di devozione popolare; esiste cioè un culto verso la Madre del Signore che trascende la liturgia e si manifesta in atti devoti di vario genere, a volte anche discutibili sotto l’aspetto dell’armonizzazione con la retta fede (cf. S. DE FIORES, *Maria madre di Gesù*. Sintesi storica salvifica. EDB, Bologna 1991, pp. 269-287).

¹⁷² Si veda a questo proposito l’importante puntualizzazione ad opera di E.M. TONIOLO, *Maternità e verginità perpetua di Maria nel magistero della Chiesa dal 392 al 649*, in AA. VV., *XVI Centenario del Concilio di Capua 392-1992*. Edd. Istituto Superiore di Scienze Religiose - Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Capua - Roma 1993, pp. 75-103.

¹⁷³ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., pp. 127-128. Si veda anche E. FATTORINI, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento*. Simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca. Ed. Franco Angeli, Milano 1999, 128 pp.

to e riproposto gli asseriti dogmatici mariani nell'ottica teologico-prospettica del mistero di Cristo e della Chiesa, sottolineando il primato e il dono dell'elezione, della grazia e della salvezza sul mero privilegio, nonché lo spessore antropologico e tipologico-esemplare che queste verità richiamano ai membri redenti e pellegrinanti della Chiesa:

– La *maternità divina*, è privilegio-dono che ha impegnato la Madre e Serva del Signore nello svolgersi dell'evento di salvezza di Cristo e in ordine alla costituzione e sviluppo della comunità dei redenti. La maternità cristologica, vissuta dalla Vergine con singolare ed esemplare fede, speranza, carità, è stata arricchita dal Signore stesso, così insegna Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Mater*, dalla diaconia salvifica ed ecclesiale; servizio che rende bene l'asserita iconicità di Maria in ordine alla maternità e servizio apostolico della Chiesa a Cristo, al suo Regno, agli uomini redenti¹⁷⁴.

La maternità di Maria è una maternità vera, reale, umana, ma molto molto singolare osserva Leonard Boff:

«Maria è vera madre con tutto ciò che implica la maternità umana. La maternità, a sua volta, costituisce una forma di generazione, poiché essere madre è essere pro-genitrice (*genitrix*). La generazione richiede due elementi: il progenitore ed il prodotto generato. Nel caso umano, la funzione del genitore è divisa tra i due sessi: padre e madre concorrono per la generazione del figlio. Nel caso specifico di Gesù concorre solo Maria; lo Spirito santo interviene al posto dell'uomo... All'inizio della nuova storia di Dio con gli uomini vi è il gesto di una libertà e non la coazione di una violenza... La maternità di Maria è conseguenza di un consenso... Comincia ad essere madre generando Gesù. Si sviluppano in lei quei processi che costituiscono la maternità: l'ovulazione, la fecondazione, la gestazione ed il parto. Gesù riceve da Maria il contenuto genetico, il genotipo, l'eredità biologica; riceve da lei anche la personalità psicologica... La maternità umana

¹⁷⁴ Cf. S.M. MEO, *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecumenici*, in AA. VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre*. Marianum, Roma 1981, pp. 179-226; A.M. CALERO, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, cit., pp. 107-118.

di Maria implica tutta questa ricchezza umana... Maria è lo strumento attraverso il quale Dio si è incarnato. Il Figlio eterno non è disceso dal cielo con un corpo vivo, pronto ed estratto dal nulla da Dio; ha voluto assumere una carne presa dagli uomini stessi in tale maniera che Lui è veramente fratello nostro carnale. Maria si è prestata a questa operazione divina; così lei ha legato ombelicalmente Gesù a tutti gli uomini¹⁷⁵.

Con ciò si spiega l'imprescindibilità della Theotokos nella confessione del mistero del Verbo umanato e redentore, la stima della Chiesa cattolica per la dignità e bellezza della creatura generata nell'amore e dall'amore redentivo del prototipo umano, il messia divino Gesù di Nazareth.

– La *verginità permanente*¹⁷⁶, perpetua di Maria, oggi molto contestata, fatto che riguarda la persona e il servizio della Vergine alla persona e all'opera dell'Emmanuele e che fa parte, a vari livelli, della confessione ecclesiale circa il dogma della Incarnazione di Cristo. Convinzione ecclesiale che ha forti ed evidenti nessi cristologici in quanto declina la trascendenza/divinità del Nato, vero autore della "gloria e servizio verginale" della Madre; e che consiste nell'affermare che Maria «diede alla luce veramente e verginalmente suo Figlio, per cui dopo il parto rimase vergine – secondo i Santi Padri e i Concili che trattarono la questione – anche per quanto concerne l'integrità della carne»¹⁷⁷. Verità che impegna ed è segno ulteriore

¹⁷⁵ L. BOFF, *Il volto materno di Dio*. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose. Queriniana, Brescia 1981, pp. 149-152.

¹⁷⁶ Con *concezione verginale* di Gesù da parte di Maria, fatto storico-salvifico che viene anche designato come *virginitas ante partum*, si intende il concepimento nel grembo di Maria dell'umanità del Verbo senza concorso di seme/padre umano (cf. Mt 1-2 e Lc 1-2); con *parto verginale* si afferma la nascita prodigiosa di Gesù senza che la Madre perdesse la sua integrità somatica (*virginitas in partu*); per *verginità perpetua* si intende lo stato di *verginità permanente* (*virginitas post partum*) di Maria anche dopo la nascita di Gesù (cf. K. RAHNER, *Saggi di cristologia e mariologia*. Paoline, Roma 1967, pp. 359-411; G.L. MÜLLER, *Nato dalla Vergine*. Morcelliana, Brescia 1994, 143 pp.).

¹⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Capua* (24 maggio 1992), in *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), n. 6, p. 666; l'intervento ha lo scopo di offrire precisi spunti di ordine metodologico, ermeneutico e teologico «su alcune condizioni prelieve, che appaiono indispensabili perché il teologo possa approfondire, con la ragione

della e per la Chiesa, che conserva integra e rende feconda e fedele la propria fede nel suo Signore. Giovanni Paolo II, inoltre, confortato anche dagli sviluppi esegetico-teologici, afferma che l'evento predicato dal dogma della verginità feconda di Maria trova nella Bibbia espressioni dirette, implicite e simboliche; espressioni che sinteticamente richiamano: il racconto con cui Dio plasma l'uomo da "terra vergine" (cf. Gn 2,4b-7); le enunciazioni delle antiche profezie poi adempiute nel tempo del Messia; i racconti riguardanti la maternità prodigiosa nelle donne sterili d'Israele; l'episodio della maternità pasquale di Maria, nel quale «i Padri scorsero pure una dimensione verginale: il Figlio, vergine, affida la Madre vergine al Discepolo vergine»¹⁷⁸. Spetta ai teologi e agli operatori pastorali indicare i motivi che possono aiutare l'uomo e la donna contemporanei a riscoprire i genuini valori del dono-grazia della verginità feconda di Maria¹⁷⁹.

– La *concezione immacolata* di Maria, dottrina che ha coinvolto nell'appassionata discussione intere generazioni di cristiani¹⁸⁰, i cui fondamenti biblici, pur presenti ad una attenta e seria esegesi, non sono così espliciti e diretti come comunemente si crede¹⁸¹, predica essenzialmente l'universalità e poten-

illuminata dalla fede, il fatto e il significato della verginità dell'umile e gloriosa Madre di Cristo» (*ibidem*, n. 2, p. 663; cf. l'intero discorso alle pp. 662-670 e il commento teologico da me compiuto in *Il parto verginale di Maria...*, cit., in *Marianum* 56 [1994] pp. 122-133)

¹⁷⁸ *Ibidem*, n. 9, p. 668; cf. la densa voce *Vergine* nel *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 1418-1476.

¹⁷⁹ I valori evangelici di cui è portatrice la verginità cristiana sono: la libertà interiore, il rispetto dell'altro, l'attenzione ai valori dello Spirito, la tensione escatologica, l'amore e il rispetto della creazione e dell'ambiente troppo spesso degradati dalla violenza e dall'incuria dell'uomo (cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Capua*, cit., n. 11, p. 670).

¹⁸⁰ «Nella storia dei dogmi, senza dubbio non v'è caso più sorprendente di quello in cui la credenza e la devozione popolare impongono progressivamente il loro modo di vedere e lo fanno trionfare malgrado l'opposizione dei più grandi teologi» (J. GALOT, *Maria, la donna nel mistero della salvezza*. Gregoriana, Roma 1981, pp. 198-199; cf. G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., pp. 227-352; A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, cit., pp. 163-223).

¹⁸¹ Cf. il sintetico ma colto studio biblico di A. SERRA, *Immacolata*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 688-695.

za della redenzione di Cristo, il bisogno di redenzione della creatura Maria, la bellezza dell'amore misericordioso di Dio, che l'ha adornata, fin dal primo istante della sua esistenza, dagli splendori d'una santità del tutto singolare (cf. LG 56)¹⁸².

«L'essenzione di Maria da ogni forma di peccato deve distinguere, in lei come in ogni creatura, la possibilità del peccato dalla sua realtà: la possibilità del peccato appartiene alla natura della libertà creaturale voluta da Dio, mentre la scelta del male e la sua effettiva realtà appartengono alla libertà della persona. Creatura come noi, anche Maria condivide con noi la possibilità del peccato: sostenuta dalla grazia del redentore, la sua volontà rimane però totalmente fissa in Dio. La sua immacolatezza si svela così *possibilità* di non peccare e non, invece, impossibilità di peccare; legata all'ordine dei fatti, la sua condizione immacolata riconosce e confessa nell'obiettività dei fatti che Cristo è vincitore del peccato e che solo dal suo Spirito e dalla sua grazia trae la possibilità di condividere la vittoria sul male... Libera dal peccato, Maria è esente anche dal suo carattere sociale e comunitario: non solo non influisce sull'umanità in senso negativo, ma inizia addirittura quella solidarietà soprannaturale... In lei, cancellato ogni elemento di peccato, si manifesta lo splendore e la bellezza dell'opera di Dio»¹⁸³.

La dimensione trinitaria di tale verità è evidente: l'amore avvolgente del Padre, la redenzione amante del Figlio, l'adombramento di grazia dello Spirito sono un fatto storico-salvifico che la Chiesa non ignora, ma addita ai credenti per una cordiale vita di fede e di abbandono operoso in Dio.

La Chiesa – affermava Karl Rahner – proclamerà sempre, nonostante le temperie e le contingenze teologiche, la Donna

¹⁸² Cf. A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, cit., pp. 203-223.

¹⁸³ G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 226-227. La concezione immacolata richiama, inevitabilmente, la dottrina, ora non più controversa con le Chiese della Riforma, della "giustificazione" (cf. A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1998) e il dogma del peccato originale (cf. AA. VV., *Redenzione in Cristo e universalità del peccato*, in *La Scuola Cattolica* 76 [1998] pp. 335-548).

di Nazareth, la *Tota Pulchra*, come

«colei la cui esistenza – nonostante il peccato del mondo, per cui ha dovuto pur essa con-soffrire – è stata circondata fin dall'inizio dalla grazia vittoriosa di Dio, che l'ha salvaguardata e ha salvaguardato con mite potenza la sua libertà come "immacolata"... né cederà ad un'invidia pseudodemocratica, la quale non sopporta che nella storia non tutti abbiamo lo stesso compito»¹⁸⁴.

La dottrina definita nel 1854 da Pio IX, come giustamente sottolinea von Balthasar, possiede delle implicanze e dei significati soteriologici, ecclesiologici ed antropologici da non sottovalutare: l'Immacolata concezione, infatti,

«è quell'elemento indispensabile nella logica della rivelazione che solo rende possibile la dottrina dell'incarnazione – per opera di una vera madre, che però non può trasmettere al figlio nulla di peccaminoso o decaduto – così come rende possibile la dottrina della Chiesa che il Figlio si è guadagnata come "splendida sposa senza macchia e senza ruga" e che garantisce da parte sua, al di là della tragica condizione decaduta, una vita cristiana d'amore. Che questa è *mater purissima*, la quale garantisce anche umanamente al credente l'archetipo di un'esistenza d'amore immacolato..., ci è anche suggerito dalla riflessione sulla sua unità (iniziata quando la coprì della sua ombra e mai tolta) con lo Spirito Santo... Ella sta sotto la croce... sta "sotto" insieme tutti i peccatori, umilmente solidale con Cristo crocifisso; tuttavia veramente sotto "la croce" e non sotto il peccato; perché soltanto nella figura del Crocefisso e nella sua esperienza è avvenuta e continua ad avvenire la metamorfosi del peccato in amore manifesto»¹⁸⁵.

Tale dogma è, quindi, motivo di gioia e di ringraziamento al benefico Dio, impegno a vivere nel solco tracciato dal vangelo del Santo di Nazareth, ragione di forte speranza per un approdo, per puro dono, eterno e felice nella Bellezza e Santità trinitaria.

¹⁸⁴ K. RAHNER, *Dio e Rivelazione*. Nuovi Saggi VII. Paoline, Roma 1981, p. 439.

¹⁸⁵ H. URS VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*. Teologia. Jaca Book, Milano 1970, pp. 65-66.

– *L'assunzione gloriosa*, frutto di secolare ed appassionata ricerca ecclesiale¹⁸⁶, oggi predica innanzitutto che Maria, per essere partecipe della risurrezione di Cristo, ne ha condiviso «anzitutto la morte in vista della redenzione dell'umanità»¹⁸⁷. Morte "in" Cristo che confessa il glorioso compimento della vicenda terrena della Piena di Grazia, il magnifico dono divino che declina nella persona di Maria il compimento della Pasqua eterna dell'Agnello, che conforma la Serva di Nazareth a Cristo risorto e signore, diventando per la Chiesa e per tutti i suoi membri bisognosi di salvezza e di consolazione, segno di sicura speranza nella gloria¹⁸⁸.

L'assunzione di Maria, come il dogma della concezione immacolata, non la troviamo esplicitamente insegnata nella Bibbia, ma essa offre, come ci dicono oggi gli studiosi, quattro schemi o modelli circa la fine storica dei giusti, applicabile anche alla Madre di Gesù:

* Il modello dello *sheol*, secondo cui i morti scendono nel mondo sotterraneo fatto di oblio e di silenzio (cf. Sal 6,5; 88,10; Lc 16,19-21);

* il modello biblico del *rapimento* o dell'*assunzione* al mondo divino senza passare per la morte, come si narra di Enoch e di Elia (cf. Gn 5,24; 2Re 2,1-11) o dei redenti da Cristo (cf. 1 Ts 4,17);

* il modello dell'*innalzamento* per cui i servi buoni e fedeli di Dio, dopo la morte vengono introdotti nell'immortalità beata (cf. Dn 7,27; Fil 2,9);

¹⁸⁶ Cf. G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., pp. 318-381; A.M. CALERO, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, cit., 225-280.

¹⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Catechesi sul Credo. LEV, Città del Vaticano 1998, p. 178 (catechesi del mercoledì 27 giugno 1997). Pio XII nella bolla dogmatica ha evitato, di proposito, di pronunciarsi esplicitamente sulla morte di Maria; stesso atteggiamento ha adottato il Vaticano II nella costituzione *Lumen gentium*. Giovanni Paolo II, invece, ne ha affermato l'evento con finalità cristologica e antropologica (cf. *ibidem*, pp. 177-179). La tipologia della morte è duplice: l'una *ex peccato*, l'altra *ex condicione naturae*; per Maria, quindi, la morte è soltanto compimento di un processo biologico insito nell'ordine della natura umana.

¹⁸⁸ Cf. A. SERRA - S. MEO - S. DE FIORES, *Assunta*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 162-185.

te dopo la Riforma», per cui ella poteva ben figurare come il simbolo del creato, di quel creato che racchiude in sé il Creatore, e quindi soddisfa alle esigenze dell'archetipo¹⁹³:

«Con la proclamazione del dogma dell'Assunzione, Maria non ha comunque raggiunto dal punto di vista dogmatico, la condizione di una dea, per quanto, quale regina del cielo... e *Mediatrix Christi* sia pressappoco equivalente come funzioni al re e intercessore. In ogni caso la sua posizione soddisfa ai bisogni dell'archetipo»¹⁹⁴.

La fede della Chiesa nella assunzione gloriosa della Madre del Signore, comporta un'importante conseguenza antropologico-mariana: il corpo di Maria ora e per l'eternità è un «corpo glorioso», un «corpo spirituale» (*sôma pneumatikôr*: cf. 1 Cor 15,44; Fil 3,21), la sua persona, il suo “essere globale”, è presso Dio e nella comunione dei santi nello stato glorioso. L'Assunta in questa eterna condizione è presente nel cosmo, nel mondo, nella storia e nella Chiesa pellegrinante, come e a motivo della perfetta salvezza realizzata in lei dal suo Figlio e Signore, risorto e asceso al cielo, Gesù Cristo¹⁹⁵. Ella è però con Cristo e per suo mezzo sempre pronta ad intercedere presso il Padre a nostro favore (cf. Eb 7,25), come orante e potente regina¹⁹⁶.

¹⁹³ Su questa espressione cara alla filosofia tardo ellenica, che l'adoperava per indicare il “modello originario” delle forme di cui le cose sensibili sono semplici copie, termine poi entrato nella psicologia analitica di Jung per designare i contenuti dell'inconscio collettivo, cf. le considerazioni di P. BERTOLETTI, *Mito e simbolo*. Gli strumenti della psicologia analitica. Dedalo, Bari 1986, pp. 63-69.

¹⁹⁴ C.G. JUNG, *Risposta a Giobbe*. Milano 1965, p. 173. Cf. A.M. DI CIACCIA, *Trinità, Maria e Selbts in Carlo Gustavo Jung*, in *Marianum* 32 (1970) pp. 551-589.

¹⁹⁵ Sulla condizione glorificata e sulla presenza pneumatica e gloriosa di Maria nella Chiesa e per i redenti, cf. A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*. Saggio di interpretazione pneumatologica. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 225 pp.

¹⁹⁶ Parlare di regalità di Maria significa rendere intelligibile ai più il destino di gloria della “serva” – e in Cristo di ogni servo – accanto al munifico Re (cf. S. GASPARI, *Maria regina coronata di gloria. Significato teologico-liturgico*, in AA. VV., *Maria icona viva della Chiesa futura*. Ed. Monfortane, Roma 1998, pp. 251-292). Incoronare le sue icone non è incongruo se fatto “nel” Signore; anche perché il simbolo del diadema è universalmente compreso come “il segno visibile di una riuscita” (J.E. CIRLOT, *Dizionario dei simboli*. Edizioni Siad, Milano 1985, p. 171). La Scrittura conferma questo significato presentando la corona come vittoria e ricompensa dei servi fedeli (cf. Pr 4,9; 1 Cor 9,24; 2Tm 4,8; Ap 2,10).

2.5. Maria nell'oggi della Chiesa

In questi anni postconciliari il magistero, specie quello di Giovanni Paolo II, e la teologia, sulla scorta della dottrina dell'assunzione, approfondiscono la riflessione sulla *presenza di Maria* in rapporto alla Trinità, a Cristo, alla Chiesa e all'uomo credente¹⁹⁷. Nella lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (10 novembre 1994), volta alla preparazione e celebrazione del Giubileo del 2000, Giovanni Paolo II, parlando della “trasversalità di Maria”¹⁹⁸, ha suscitato la rinnovata attenzione dei teologi sulla natura della molteplice presenza di Maria nella vita della Chiesa; già richiamata il 10 dicembre 1987 in occasione della sua visita alla Facoltà Teologica «Marianum» di Roma¹⁹⁹. L'approfondimento della “presenza di Maria” conduce da una parte a percepire la grandezza dell'evento predicato, dall'altra a constatare il suo inabissamento nel Mistero. Tale sforzo intellettuale e spirituale metterà in grado di percepire la Glorificata da Dio come presenza materna e misericordiosa, universale e permanente, orante ed operante, singolare e discreta, speciale ed esemplare. Si potrà constatare, inoltre,

«l'inabissamento, perché la “presenza della Vergine” è possibile e comprensibile, esiste ed agisce, solo nell'ambito di una presenza ancor più alta e misteriosa: quella di Cristo risorto nella vita della sua Chiesa (cf. Mt 28,20), nel cuore del credente (cf. Gv 14,23). Ma tale inabissamento non è annullamento né scomparsa: trasfigurata dallo Spirito, vivente nella gloria, la Vergine è indissolubilmente congiunta a Cristo. La stretta, indissolubile unione tra Cristo e Maria è il presupposto necessario per ogni discorso sulla “presenza

¹⁹⁷ Cf. S. DE FIORES, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1988) pp. 10-144; I. M. CALABUIG, *Per una ripresa del discorso sulla presenza della Vergine*, in *Marianum* 58 (1996) pp. 7-1.

¹⁹⁸ Cf. U. CASALE, *Maria nella lettera apostolica “Tertio millennio adveniente”. Riflessione teologica e spunti operativi*, in *Theotokos* 4 (1996) pp. 599-614; E.M. TONIOLLO, *La Vergine Maria nella lettera apostolica «Tertio millennio adveniente»* in *Lateranum* 64 (1998) p. 169-198.

¹⁹⁹ L'intervento del Papa è pubblicato in *Marianum* 50 (1988) pp. 22-28, cf. specialmente la p. 26.

della Vergine”: ella è presente a noi, perché è presente a Cristo, vivente in lui»²⁰⁰.

Le verità dogmatiche e dottrinali riguardanti la persona, l'opera, il significato di Maria e i doveri dei redenti verso la Madre di Gesù, inoltre, sono confluite anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (= CCC), promulgato dal Vescovo di Roma il 7 dicembre 1992²⁰¹. Esso costituisce una sintesi aggiornata, organica, completa ed essenziale della coscienza di fede della Chiesa dopo la “grande catechesi” del Concilio Vaticano II. Ogni fedele è sostenuto e confortato da tale strumento di formazione e di informazione a offrire precise risposte alle varie domande di significato e alle enormi sfide avanzate dalla cultura postmoderna. Esso è, per volontà dei vescovi, imprescindibile per l'aggiornamento e l'elaborazione dei catechismi inculturati delle varie Chiese locali. Il Catechismo della Chiesa Cattolica ha come scopo, secondo l'auspicio di Giovanni Paolo II, di far meglio conoscere il Mistero cristiano e di ravvivare la fede del popolo di Dio (cf. *Tertio millennio adveniente* 42). In ogni caso – oggi come ai primi tempi della Chiesa – “la grande via” della catechesi rimane sempre la stessa: annunciare la persona di Gesù Cristo, lui che è sempre presente ed è sempre il medesimo, «ieri, oggi e in eterno» (Eb 13,8).

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* non dedica alla Madre del Signore una sezione a sé stante, ma parla di lei in ognuna delle quattro parti in cui è strutturata l'esposizione della fede cristiana. Ciò significa che santa Maria è presente in tutto il mistero cristiano: nella *professione della fede* (prima parte), nella *celebrazione del mistero cristiano* (seconda parte), nella *vita in Cristo* (terza parte), nella *preghiera cristiana* (quarta parte). In altri termini: ciò evidenzia la dimensione mariana dell'intero mistero cristiano²⁰².

²⁰⁰ I. M. CALABUIG, *Per una ripresa del discorso sulla presenza della Vergine*, cit., p. 15.

²⁰¹ Cf. *La catechesi al traguardo*. Studi sul Catechismo della Chiesa Cattolica. LAS, Roma 1997, 490 pp.

²⁰² Cf. AA. VV., *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica*. Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1993, 286 pp.

Una particolare considerazione merita, invece, la domanda su come le diverse verità di fede sono collegate tra loro all'interno di questo catechismo postconciliare. Si parla, infatti, di struttura organica e l'organicità del *Catechismo* è strettamente legata al modo in cui esso ha tradotto il principio conciliare della “gerarchia delle verità” (cf. *Unitatis redintegratio* 11). Con questo termine non si vuole affermare che ci sono verità “più vere” delle altre e altre che sono “meno importanti”, ma porre in rilievo che ci sono verità che generano, fondano, e verità che sono generate, che derivano da altre. Nessuna verità, dunque, è a sé stante, ma costituisce con le altre un tutto organico («sinfonia della fede»)²⁰³, centrato nell'unico mistero di Dio, che in Cristo si manifesta all'uomo perché possa pienamente partecipare alla vita divina.

Un esempio mirabile in questo senso ci è offerto nel brano seguente:

«Ciò che la fede cattolica crede riguardo a Maria si fonda su ciò che essa crede riguardo a Cristo, ma quanto insegna su Maria illumina, a sua volta, la sua fede in Cristo» (CCC 487).

La verità mariologica confessata dalla Chiesa, che si fonda e riguarda la persona, la missione e il significato del Verbo incarnato e redentore, a sua volta, illumina, disvela e conduce alla verità cristologica (*nexus mysteriorum*).

La persona, la funzione, i privilegi e doni di grazia, il destino di gloria, la dimensione teologale ed esemplare dell'evento della Vergine Santa, nonché il doveroso culto di venerazione, amore, intercessione, imitazione, che la Chiesa le presta, per l'ineludibilità e significanza singolare della sua presenza e servizio nello svolgimento della storia della salvezza, sono incisivamente e sobriamente presenti nel Catechismo. La proposta catechetica, infine, è basata sull'insegnamento costante della Chiesa, a partire dai fondamenti biblici del mistero di Maria, sino

²⁰³ Cf. quanto scrive su questo aspetto il teologo, ora cardinale arcivescovo di Vienna C. SCHÖNBORN, *Alcune note sui criteri della stesura del Catechismo*, in AA. VV., *Il Catechismo della Chiesa Cattolica*. Dimensioni, caratteristiche, contenuti. LEV, Città del Vaticano 1993, pp. 26-33.

alla innovativa dottrina dell'enciclica *Redemptoris Mater* del 1987.

L'aver posto, da parte del Concilio Vaticano II, la proposta magisteriale e la riflessione teologica su Maria sui binari della prospettiva trinitaria, cristologica, ecclesiologica, simbolica, ha permesso alla mariologia di scrutare e far conoscere alle odierne generazioni le affermazioni essenziali della fede sull'uomo, non mediante un sistema astratto di dottrine, bensì attraverso una persona individuale, storica, concreta (cf. LG 65). Si ritorna a riscoprire pure nella estrinsecazione teologica del dogma la decisività del "narrare la fede" per la vita, sul modello e sulle finalità della *norma normans*, che è la Parola di Dio!²⁰⁴ Il dogma cristiano sulla Madre di Gesù, oggi si rivela sempre più luogo privilegiato di armonizzazione tra teologia argomentativa e teologia narrativa/narrante. E questo in ragione del suo oggetto, cioè santa Maria, che il Vaticano II propone come un prisma che raccoglie e rifrange i massimi dati della fede (cf. LG 65), ma anche per le indicazioni di vari itinerari metodologici che conducono ad una proposizione magisteriale e a una riflessione teologica più attuali e cogenti, cioè accoglienti delle molteplici dimensioni dell'uomo/donna che vuole essere "se stesso" anche dinanzi al Dio rivelato dall'uomo-Dio di Nazareth, Gesù, figlio di Maria²⁰⁵.

Quando si concepisce, invece, la Rivelazione²⁰⁶,

«nel senso di una comunicazione di una somma di singole verità, l'aspetto formale del dovere di obbedire a una decisione dottrinale ecclesiale prende il sopravvento rispetto al contenuto e alla rilevanza dell'affermazione dogmatica nel contesto complessivo della fede cristiana. Invece, nella cornice di una concezione della rivelazione basata sulla teoria

²⁰⁴ Possono essere utili le considerazioni di C. MOLARI, *Fede ecclesiale alienante?*, in *Servitium* 32 (1999) n. 3, pp. 363-385; cf. tutto il fascicolo intitolato «Perdere la fede» (*ibidem*, pp. 341-445).

²⁰⁵ Cf. M. SANTORO, *Per una mariologia narrativa. Approfondimenti seguendo P. Ricoeur*, in *Theotokos* 2 (1994) pp. 97-134.

²⁰⁶ Su questo essenziale tema della fede cristiana, mi pare utile rimandare all'opera di: AA. VV., *Rivelazione. Storia delle dottrine cristiane. Teologie e dogmi nella tradizione delle Chiese*. Augustinus, Palermo 1992, 617 pp.

personalistica della comunicazione, balzano indubbiamente in primo piano l'origine teologico-trinitaria, il centro cristologico e la mediazione pneumatologica soprannaturale della rivelazione. Le verità dogmatiche mariologiche di qui dedotte e poste in relazione con questo centro non diventano per questo marginali. Proprio nel dialogo ecumenico su dottrine controverse, diventa però chiaro che "esiste un ordine o 'gerarchia' nelle verità della dottrina cattolica, in ragione del loro rapporto differente col fondamento della fede cristiana" (UR 11)²⁰⁷.

Recentemente la Chiesa cattolica, non dimenticando che l'aspetto e il rispetto ecumenico rimane un dovere ed è una irrinunciabile esigenza pastorale, ha comunque ribadito che i "dogmi mariani" fanno parte del dogma fondamentale, sorgivo e fondativo della fede:

«Il magistero della Chiesa, comunque, insegna una dottrina da credere come divinamente rivelata (1° comma)... Alle verità di primo comma appartengono gli articoli di fede del Credo, i diversi dogmi cristologici e mariani...»²⁰⁸.

Non è possibile concludere questa riflessione sugli asserti mariani nei loro orizzonti storici e nelle loro profonde intenzioni,

«senza chiedersi se la "Madre del Signore" (Lc 1,43) del Nuovo Testamento è la Maria della fede della Chiesa. Già si è osservato come questa identificazione sia fondata per i due dogmi della Chiesa antica, nonostante la modifica di linguaggio e di paradigmi culturali... La stessa identità nella novità può essere affermata fra i due dogmi "moderni" e quelli dell'età patristica, e dunque fra i primi e la testimonianza del Nuovo Testamento. Certamente molto grande è la diversità dell'orizzonte ermeneutico: dal dogma nel regime della cristologia si passa al dogma nella prospettiva dell'antropologia... E allora nella radicazione cristologico-trinitaria e nell'attenzione soteriologica che i dogmi mariani convergono tutti: anche dal punto di vista della storia dei dogmi si

²⁰⁷ G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica*, cit., p. 585.

²⁰⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professio fidei*, nn. 9 e 11, del 29 giugno 1998.

può dire che la Vergine Madre di Dio viene dalla Trinità e orienta alla Trinità, umile serva del Signore, in cui il Dio dell'alleanza ha voluto operare grandi cose per noi uomini e per la nostra salvezza»²⁰⁹.

Dinanzi alla ritrosia di alcune confessioni cristiane nell'accettare la dottrina cattolica su Maria, Giovanni Paolo II nell'aula magna del Marianum, nell'incentivare nei teologi gli approfondimenti di alcune questioni e argomenti gravi e delicati, raccomandava che tali ricerche,

«approfondite nei contenuti e rispettose nella esposizione, dovranno mostrare ai fratelli delle Chiese dell'Ortodossia e della Riforma che la dottrina cattolica sulla beata Vergine è, nella sua essenza, *veritas biblica*, *veritas antiqua* e quindi non può essere motivo di divisione»²¹⁰.

Convinzione che molti non cattolici sottoscriverebbero volentieri, se non solo la dottrina ufficiale ma anche la prassi pastorale interna al cattolicesimo rafforzasse e imprimesse sempre più nei fedeli “minuti” quanto anche un illuminato riformato sottoscriverebbe senza esitare: tutto in Maria viene dalla grazia di Dio (*sola gratia*); tutto in lei è risposta di fede al Dio che si è rivelato a lei e in lei in modo inaudito (*sola fide*); tutto in Maria rende gloria a Dio (*solī Deo gloria*). Potrebbe essere questo l'*incipit* e la trama per la redazione di una *summula* di “mariologia ecumenica” che non contraddice il pregno dogma cattolico e non mortifica la severa dottrina protestante²¹¹.

²⁰⁹ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., pp. 140 e 142.

²¹⁰ *Marianum* 50 (1988) p. 26.

²¹¹ Cf. AA. VV., *Marie. Celle qui a cru*, in *Christus* 46 (1999) pp. 261-381; A. LANGELLA, *Un importante contributo al dialogo ecumenico. Il documento del gruppo di Dombes*, in *Asprenas* 46(1999) pp. 241-264.

CONCLUSIONE

A oltre trent'anni dalla chiusura del Vaticano II, quando l'umanità e le Chiese sono praticamente tese (in un modo o nell'altro) a superare la fatidica soglia del terzo millennio dell'era cristiana, l'evento del Concilio non può essere dimenticato. Ne era consapevole sin dagli inizi del suo ministero petrino Giovanni Paolo II, affermando che bisognava

«far maturare nel senso del movimento e della vita i semi fecondi che i padri dell'assise ecumenica, nutriti dalla Parola di Dio, gettarono sul buon terreno (cf. Mt 13, 8-23), cioè i loro autorevoli insegnamenti e le loro scelte pastorali»²¹².

In questi anni, durante i quali la Chiesa e la società hanno conosciuto profondi e rapidi mutamenti, la teologia, la liturgia e la pastorale hanno messo opportunamente in luce l'importanza e la congruità dell'evento conciliare, la sua attualità in rapporto all'emergere di problemi e sensibilità nuovi e alla perdurante validità dei suoi principi. Ancora Giovanni Paolo II afferma:

«Rivolgendomi recentemente ai vescovi, al clero e ai fedeli della Chiesa cattolica per indicare la via da seguire verso la celebrazione del Grande giubileo dell'anno duemila, ho tra l'altro affermato che la “migliore preparazione alla scadenza bimillenaria non potrà che esprimersi nel rinnovato impegno di applicazione, per quanto possibile fedele, dell'insegnamento del Vaticano II alla vita di ciascuno e di tutta la Chiesa”. Il Concilio è il grande inizio – come l'Avvento –, di quell'itinerario che ci conduce alle soglie del terzo millennio... Non c'è dubbio che lo Spirito Santo agisca in quest'opera e che stia conducendo la Chiesa verso la piena realizzazione del disegno del Padre, in conformità alla volontà di Cristo»²¹³.

²¹² *Primus nuntius ad universum orbem*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. LEV, Città del Vaticano 1980, vol. 1, p. 14.

²¹³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint* 100 (25 marzo 1995), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, pp. 1688-1689, n. 2874. La citazione interna all'enciclica è della lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* 20.

In questo contesto di illuminata volontà di proseguire lungo i solchi tracciati dal Vaticano II²¹⁴, si inserisce la recezione, l'approfondimento e lo sviluppo della mariologia conciliare²¹⁵, che non è solo individuabile nel capitolo VIII del *de Ecclesia*. Infatti, sparsi nei vari documenti del Concilio, sono presenti ben 19 testi mariani, che ulteriormente arricchiscono la dottrina della *Lumen gentium*²¹⁶.

Nei venti secoli di storia del cristianesimo, la Chiesa e la teologia hanno esperito cinque vie (il richiamo alle cinque vie di san Tommaso d'Aquino è solo causale, in quanto i procedimenti sono molto diversi) per accedere al mistero della Vergine Maria:

* la *via biblica* o storico salvifica, che mostra la Madre di Gesù secondo la rivelazione che ne ha fatto Dio mediante gli scrittori neotestamentari;

* la *via epifanica*, ossia della manifestazione libera di Maria a creature scelte per una missione carismatica;

* la *via della spiritualità*, intessuta di amore e di orazione, che si pone a livello di connaturalità;

* la *via della verità*, ossia della dottrina ecclesiale e della riflessione teologica sul dato di fede;

* la *via della bellezza*, che si percepisce nell'ammirazione e

²¹⁴ I padri del Vaticano II, erano perfettamente coscienti del fatto che entro non molto tempo non solo si sarebbero poste nuove questioni, ma che, proprio per il suo metodo aperto (forma pastorale della dottrina, attenzione ai "segni dei tempi", concretizzazione liturgica ed ecclesiologica della "partecipazione e corresponsabilità", Chiesa in dialogo col mondo...), si sarebbero dovuti trovare nuovi modelli e nuovi modi di procedere per continuare a concretizzare nella storia il mandato missionario ricevuto dal Signore (cf. AA. VV., *Questioni non risolte*, in *Concilium* 35 [1999] n. 1, 207 pp.).

²¹⁵ Per questo aspetto cf. E. TONIOLO, *Il rinnovamento della riflessione mariologica dopo il Vaticano II: impostazione e criteri*, in AA. VV., *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche*, cit., pp. 89-139. Interessanti e completivi sono i contributi offerti da teologi importanti quali De Fiores, Laurentin, Calabuig, Ziegenaus, de La Potterie, Pose, Amato, Napiórkowski, Barragan, Carroll, Pozo, Llamas, Goicoechea: AA. VV., *De cultu mariano saeculo XX. A Concilio Vaticano II usque ad nostros dies*, cit., 378 pp.

²¹⁶ Cf. S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, cit., pp. 253-258.

nello stupore ed esprime nella poetica, nella musica e nell'arte il mistero della *Tota Pulchra*²¹⁷.

Grazie alle lezioni della storia, agli stimoli del Concilio, al confronto dialogo fra le varie chiese e teologie, infine, pastori e teologi sempre più scoprono la densità e la validità di un'esperienza antica pienamente recuperata e aggiornata: la «*via della verità* e la *via della bellezza*, il racconto argomentativo e il simbolo solidamente fondato vengono ad integrarsi quando si parla cristianamente di Maria»²¹⁸.

Maria di Nazareth, la credente e la serva plasmata dallo Spirito ed educata e costituita dal Figlio come *madre dei dispersi* (cf. Gv 11,52)²¹⁹, nel suo evento e col suo esempio rieduca le generazioni cristiane, dopo un lungo e colpevole "annebbiamento congiunturale", a riscoprire la bellezza, la santità e la compagnia del Padre nostro che è nei cieli. Santa Maria, tipo dell'umanità convertita al "cuore nuovo", ha imparato da Gesù che l'idea e l'esperienza della paternità divina rimangono, ieri come oggi e poi domani e sempre, la chiave ermeneutica per ricomprendere alla sua luce l'intero rapporto dell'uomo con Dio in tutti i suoi aspetti e attese²²⁰. Forse questo potrà ulteriormente servire a vagliare e approfondire un fatto che la coscienza intima e profonda della Chiesa cattolica, edotta dallo Spirito del Padre e del Figlio e rimotivata dall'insegnamento del Vaticano II, ritiene e, con «umile risolutezza di proposi-

²¹⁷ Cf. S. DE FIORES, *Le «vie» della conoscenza di Maria: panoramica generale*, in AA. VV., *Come conoscere Maria*. Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1984, pp. 7-27.

²¹⁸ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., p. 17.

²¹⁹ Convinzione cara al magistero dell'attuale Vescovo di Roma, che nella *Redemptoris Mater*, sulla base di una esegesi biblico-sapienziale dei testi di Lc 1,26-38; 11,28; 8,20-21; Mc 3,32-35; Mt 12,47-50; Gv 2,1-12; 19,25-27, la elabora e la presenta, quasi compiutamente, nei nn. 21. 23. 24. 39 della sua enciclica (cf. S.M. PERRELLA, *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno. Una questione attuale*, in AA. VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, cit., pp. 596-599). Sul testo giovanneo, invece, cf. l'ottimo studio di A. SERRA, *Maria, segno operante di unità dei «dispersi figli di Dio»* (Gv 11,52), in ID., *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2,1)*. Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988). Edd. CENS-Marianum, Milano-Roma 1989, pp. 285-321.

²²⁰ Cf. A. RUSSO, *Il Padre perduto e ritrovato. La parabola della paternità divina nella coscienza cristiana*, in *Asprenas* 46 (1999) pp. 5-28.

to»²²¹, propone alle Chiese sorelle: Maria è un dato della Rivelazione divina²²²; un dato ineludibile per la retta confessione della fede nel Verbo incarnato e salvatore²²³; un dato consolante per la comunità in quanto “onore e vanto” di Dio e del suo popolo.

²²¹ Espressione usata da Giovanni XXIII per annunciare agli stupefatti cardinali presenti nel cenobio di san Paolo fuori le Mura (25 gennaio 1959), la sua decisione di convocare un Concilio ecumenico per la Chiesa cattolica, che poi è stato il Vaticano II (cf. *Sollemnis allocutio*, in *Acta Apostolicae Sedis* 51 [1959] p. 68).

²²² Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Maria nella formazione intellettuale e spirituale*. Lettera circolare del 25 marzo 1988, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, pp. 214-232; S.M. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Vaticano II*, cit., pp. 105-109.

²²³ Cf. S.M. PERRELLA, *La Madre del Signore, un dato irrinunciabile della fede: tra culto, storia e teologia*, in *Vita Monastica* 53 (1999) n. 2, pp. 9-51.