

## LA VERGINE MARIA NEI DOCUMENTI ECUMENICI

*Giancarlo M. Bruni, O.S.M.*

### 1. LA CHIESA SI FA PAROLA

I documenti ecumenici su Maria la madre del Signore sono un dato di fatto della contemporaneità ecclesiale, un fenomeno variegato nella sua tipologia. Si danno dialoghi ufficiali internazionali, dialoghi ufficiali nazionali e dialoghi non ufficiali, indici di un ritrovato camminare insieme parlandosi. Vale per ogni Chiesa quanto ha scritto Paolo VI a proposito della Chiesa cattolica: «Vi è un atteggiamento che la Chiesa cattolica deve assumere in quest'ora del mondo... La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola, la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio». La dialogicità diventa una nota costitutiva dell'essere Chiesa non a caso figlia della Parola, una nota pervasiva che comprende il colloquio con la laicità del mondo, con le religioni e ovviamente con le diverse confessioni cristiane. Un ridarsi parola, ascolto e ripensamenti comuni anche sulla Vergine Maria e di cui è prova una sempre più estesa documentazione da cui noi stralciamo alcune dichiarazioni sorte sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, papa dal 1978 al 2005. Una sorta di rassegna e di proposizione di alcuni testi con commento tratti dalle dichiarazioni mariologiche ecumeniche più significative, partire da un documento di tipo ufficiale internazionale.

### 2. DIALOGO CHIESA CATTOLICA ROMANA – CHIESA ASSIRA DELL'ORIENTE

L'11 novembre del 1994 Giovanni Paolo II e il patriarca Mar Dinkha V siglano in Roma la *Dichiarazione cristologica*

comune, definita dall'Osservatore Romano del 26 gennaio 1995 un «evento storico». In essa è contenuto un passaggio mariologico che merita di essere sottolineato:

«Cristo pertanto non è un “uomo come gli altri” che Dio avrebbe adottato per risiedere in lui e ispirarlo, come è il caso dei giusti e dei profeti. Egli è invece lo stesso Verbo di Dio, generato dal Padre prima della creazione, senza principio per quanto è della sua divinità, nato negli ultimi tempi da una madre, senza un padre, per quanto è della sua umanità. L'umanità alla quale la beata Vergine Maria ha dato la nascita è stata sempre quella dello stesso Figlio di Dio. Per questa ragione la Chiesa assira dell'Oriente eleva le sue preghiere alla Vergine Maria quale “Madre di Cristo nostro Dio e Salvatore”. Alla luce di questa stessa fede, la tradizione cattolica si rivolge alla Vergine Maria quale “Madre di Dio” e anche quale “Madre di Cristo”. Noi riconosciamo la legittimità e l'esattezza di queste espressioni della stessa fede e rispettiamo la preferenza che ciascuna chiesa dà ad esse nella sua vita liturgica e nella sua pietà.

Tale è l'unica fede che noi professiamo nel mistero di Cristo. Le controversie del passato hanno condotto ad anatemi di comprendere meglio oggi che le divisioni così verificatesi erano in larga parte dovute a malintesi».<sup>1</sup>

Siamo dinanzi a «un avvenimento ecumenico della più alta portata per l'unità dei cristiani... così inusitato da passare quasi inosservato. Ma la sua importanza non deve sfuggirci».<sup>2</sup> Viene resa giustizia a una lunga catena di malintesi storico-dottrinali relativi al Concilio di Efeso, alla persona di Nestorio e al nestorianesimo, e, con la soluzione di un conflitto cristologico dovuto a orizzonti di pensiero diversi e a categorie non omogenee, si appiana anche la questione legata ai titoli *Theotokos* e *Christotokos*, espressivi di quel conflitto.

<sup>1</sup> CHIESA CATTOLICA – CHIESA ASSIRA DELL'ORIENTE, *Common Christological Declaration*, in *L'Osservatore Romano* del 12.II.1994.

<sup>2</sup> *Un act de reconnaissance mutuelle*, in *Istina* XL(1995) 161.

È in questa cornice che assume grande importanza il riferimento alla Vergine Maria pregata dalla Chiesa assira d'Oriente quale «Madre di Cristo nostro Dio e Salvatore». Due cose devono essere chiare. La prima è che il no nestoriano al titolo *Madre di Dio* è per ragioni anti-manichee e anti-apollianiste, preoccupato di evitare l'equivoco di madre di un Dio non vero uomo, favorendo così presso il popolo l'idea di genitrice della divinità. La seconda è che l'approccio della Chiesa assira d'Oriente al mistero cristologico muove da una accentuazione della sua umanità, del suo essere nostro fratello. Un fratello proclamato dossologicamente, la *lex credenti* si dice nella *lex orandi*, «Cristo nostro Dio e salvatore». Tutto ciò esprime il titolo *Christotokos*, madre di un uomo che è Cristo nostro Dio e salvatore, madre del Cristo nostro Dio e salvatore che in lei ha assunto il “tempio umano” divenendo nostro fratello. Alla luce di questo retro terra rivisitato e reinterpretato a due mani la Dichiarazione, ripetiamo, può affermare: «L'umanità alla quale la beata Vergine Maria ha dato la nascita è stata sempre quella dello stesso Figlio di Dio. Per questa ragione la Chiesa assira dell'Oriente eleva le sue preghiere alla Vergine Maria quale “Madre di Cristo nostro Dio e Salvatore”. Alla luce di questa stessa fede, la tradizione cattolica si rivolge alla Vergine Maria quale “Madre di Dio” e anche quale “Madre di Cristo”. Noi riconosciamo la legittimità e l'esattezza che ciascuna Chiesa dà ad esse nella sua vita liturgica e nella sua pietà». L'una e l'altra espressione adempiono il loro compito cristologico, ne annunciano il mistero.

Ancora una volta viene affermato il principio dell'unità nella sostanza nel rispetto della differenza espressiva, ieri causa di «anatemi pronunciati nei confronti di persone e di formule». Maria diventa segno di unità: dirla *Christotokos* non contraddice il dirla *Theotokos* e viceversa. L'uomo Cristo di cui parla la Chiesa assira d'Oriente è Dio e salvatore, a costui ha dato carne Maria per una salvezza, la figliolanza divina, che è evento trinitario che si consegna nella Chiesa, «corpo di Cristo e tempio dello Spirito», attraverso la via

sacramentale. Questo credono le due Chiese sorelle che si impegnano «a fare tutto il possibile per rimuovere quegli ostacoli del passato che impediscono ancora il raggiungimento della piena comunione».

### 3 DIALOGO UFFICIALE LOCALE CATTOLICO – LUTERANO USA

#### 3.1. *Metodo, criterio, metodologia*

Nel 1990 il Gruppo di dialogo ufficiale fra cattolici romani e luterani degli Stati Uniti dà alla luce un documento di alto spessore dal titolo: *L'unico Mediatore, i santi e Maria. Dichiarazione comune e riflessione*.<sup>3</sup> Un testo relativo alla intercessione e alla prassi cattolica e luterana della invocazione e della non invocazione dei santi e di Maria, una scrittura a due mani sorretta da una precisa consapevolezza, sostenuta da un puntuale criterio ermeneutico e affidata a una singolare metodologia. Questa la consapevolezza:

«Lo scopo del dialogo ecumenico non è quello di eliminare tutte le divergenze, ma di fare in modo che quelle che rimangono non siano in contrasto con un consenso di base nella fede apostolica e quindi siano legittime o almeno tollerabili. La riconciliazione è un cammino per tappe verso la piena comunione nella fede, nel culto sacramentale e in una vita ecclesiale strutturata. È pertanto importante constatare quale influenza esercitino le divergenze emerse durante il dialogo in corso sulle diverse forme di comunione di cui abbiamo parlato».<sup>4</sup>

E questo il criterio ermeneutico assunto:

«Ambedue concordano sul ruolo di Cristo come unico mediatore (*solus Christus*) e la giustificazione dei peccatori (*sola gratia*) procurata da Cristo; esse utilizzano questa dot-

<sup>3</sup> Testo italiano in *Enchiridion Oecumenicum* 4. EDB, Bologna 1996, p. 1111-1263. Le pagine che seguono faranno parte di una pubblicazione sulla Mariologia ecumenica in via di stesura.

<sup>4</sup> *Ivi*, n. 90, p. 1156 -1157.

trina “come un criterio di autenticità” per le pratiche della Chiesa riguardanti i santi e Maria. Il problema, tuttavia, consiste nel modo in cui si afferma il ruolo di Cristo come mediatore unico cosicché tutte le “mediazioni” nella Chiesa non solo non lo sminuiscano, ma lo facciano conoscere e lo esaltino. In ogni modo è per noi causa di gioia l’aver raggiunto un accordo su questo aspetto del problema e soprattutto sulle priorità che esso comporta».<sup>5</sup>

Il *solus Christus-sola gratia* è così assunto come «criterio di autenticità per le pratiche della Chiesa riguardante i santi e Maria». Si tratta di valutare bene perché a partire da una sostanziale convergenza sulla dottrina della giustificazione per grazia attraverso la fede nasca una «differenza di prassi», indice di una «imperfetta convergenza sull’uso»<sup>6</sup> di un principio condiviso. Gli uni, a partire dal medesimo criterio, invocano Maria e i santi, gli altri no. Questa infine la *metodologia* adottata nell’affrontare il tema in questione: risalire insieme al quando il conflitto Cristo unico mediatore-intercessione e invocazione dei santi e di Maria è sorto, il secolo XVI;<sup>7</sup> esaminare se quelle ragioni che hanno causato allora «profonde differenze»<sup>8</sup> sono tutt’ora valide, esprimendo i propri punti di vista;<sup>9</sup> rivisitare l’intero problema alla luce delle nuove acquisizioni e chiarificazioni teologiche avvenute nel frattempo, chiedendosi se quelle divergenze hanno ancora forza divisoria e quali sono gli ulteriori passi da fare all’interno di risposte già possibili;<sup>10</sup> e infine sostenere le indicazioni suggerite con il dato biblico<sup>11</sup> considerato in sé e nella sua traduzione nella storia teologica della Chiesa.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> *Ivi*, n. 70, p. 1147-1148.

<sup>6</sup> *Ivi*, n. 3, p. 1114.

<sup>7</sup> *Ivi*, n. 6-38, p. 1115-1131.

<sup>8</sup> *Ivi*, n. 39, p. 1131.

<sup>9</sup> *Ivi*, n. 39-69, p. 1131-1147.

<sup>10</sup> *Ivi*, n. 70-105, p. 1147-1165.

<sup>11</sup> *Ivi*, n. 106-155, p. 1166-1194.

<sup>12</sup> *Ivi*, n. 156-219, p. 1194-1253.

### 3.2. *Acquisizioni su intercessione e invocazione*

Il documento muove da prospettiva generale condivisa: Maria è la vergine *Theotokos*, prototipo simbolico della Chiesa e degna di ogni venerazione nell'ordine della iperdulia. Una base comune da cui sorgono le domande: Maria è anche colei che intercede? È anche colei che dev'essere invocata in prima persona? È anche l'immacolata assunta in cielo? Domande la cui soluzione, ripetiamo, è legata al sapere se ciò che esse indicano esprime e esalta o meno quanto è ritenuto decisivo nel cristianesimo, Cristo il solo mediatore di grazia attraverso la Chiesa, una dichiarazione condivisa in linea di principio; «Le nostre due Chiese affermano che Cristo risuscitato, per mezzo dello Spirito Santo, continua a realizzare la salvezza nella Chiesa e mediante la Chiesa».<sup>13</sup>

a. *L'intercessione di Maria*. Il fatto non costituisce problema. L'intercessore che è Cristo coinvolge la Chiesa nel suo fare un passo in lui, con lui, per lui e secondo lui presso il Padre a vantaggio gli uni degli altri, l'intercessione come preghiera ascendente, e nel fare un passo gli uni verso gli altri in lui, con lui, per lui e secondo lui quale segno della *pietas Dei* di cui egli è il sacramento perfetto, l'intercessione come agape discendente. In questa prospettiva Maria e i santi, la Chiesa celeste quindi, nel loro intercedere non fanno altro che prolungare una prassi già iniziata nel loro frattempo storico, una prassi, questa della Chiesa storica, biblicamente attestata e non diminutiva o sostitutiva di quella di Cristo, e neppure esterna a quella di Cristo. Al contrario essa è espressiva di una decisione di grazia, l'essere coinvolti da Cristo nel suo elevare suppliche al Padre e l'essere costituiti luogo attraverso cui il Cristo continua a farsi cura di Dio nei confronti dell'uomo nel bisogno. Una pratica che ha la sua continuità nella Chiesa del cielo. A questo punto se un problema insorge è d'altro tipo, e riguarda la diversa

<sup>13</sup> *Ivi*, n. 72, p. 1148.

accentuazione data dal cattolicesimo e dal luteranesimo alla sorte dei dormienti in Cristo tra la prima e la seconda venuta. Alla dottrina cattolica della *visio beatifica* i luterani amano aggiungere un "forse", nel senso che le Scritture sono fortemente sobrie a proposito non andando oltre l'affermazione dell'«essere con Cristo» biblicamente attestata.

b. *L'invocazione a Maria*. Il nodo ecumenico da sciogliere non sta dunque nel fatto che i santi e Maria pregano con noi e per noi, ma nella loro diretta invocazione. Leggiamo:

«Differenze più pronunciate emergono al riguardo dell'invocazione dei santi. Si possono incoraggiare i cristiani a implorare le loro preghiere e il loro aiuto sia in generale che per motivi specifici, o addirittura esigere che lo facciano?».<sup>14</sup>

Domanda ulteriormente riformulata:

«Si può approfondire il problema della divisione tra le Chiese affrontando tre questioni più specifiche: la Chiesa cattolica esige che i suoi fedeli invocino i santi? I luterani potrebbero vivere in unione con una Chiesa che incoraggia, ma non impone, questa pratica? La Chiesa cattolica potrebbe vivere in unione con i luterani che predicano che Cristo è l'unico mediatore, sapendo per certo che l'invocazione dei santi subirebbe un regresso?».<sup>15</sup>

A ben vedere sono in gioco il cuore della esperienza cristiana e il ruolo della centralità unica di Cristo in essa: a chi e tramite chi la comunità ecclesiale e i singoli battezzati si rivolgono, e da chi e tramite chi ricevono grazia su grazia? La risposta per cattolici e luterani è una sola: ci si rivolge al Padre per il Figlio nello Spirito nello spazio della comunione dei santi, e si accoglie il dono del Padre per il Figlio nello Spirito nello spazio della comunione dei santi. Una risposta che segna il *limes* della pratica cattolica nell'invocazione di Maria e dei

<sup>14</sup> *Ivi*, n. 80, p. 1152.

<sup>15</sup> *Ivi*, n. 93, p. 1158.

santi, in quanto essa non è mai attribuzione di un potere divino a semplici creature e mai è diminuzione della centralità mediatrice di Cristo. La sua chiave di lettura va cercata nella categoria dell'“amicizia” e della “comunione dei santi”, Maria e i santi sono amici di Cristo e nostri compagni di fede a cui viene chiesto di ricordarsi di noi presso l'Amico comune da cui sale ogni invocazione e da cui discende ogni benedizione. Una prassi inoltre che non nega minimamente l'invocazione diretta:

«Sebbene i cattolici siano incoraggiati a pregare direttamente Dio, essi possono trarre profitto anche dall'intercessione dei santi, nei quali la grazia di Dio operava così efficacemente quando stavano sulla terra».<sup>16</sup>

Il Cattolicesimo dunque conosce una doppia prassi e in radice è straniero a ogni logica di competizione, nel senso che il termine ultimo di ogni preghiera e primo di ogni grazia è il Padre, e Cristo ne è il centro insostituibile nello Spirito. Conseguentemente la risposta alle domande circa l'obbligatorietà e il potere vivere in unione con quanti non praticano la invocazione diretta di Maria e dei santi non può essere che una:

«Né Trento né altri concili né i papi hanno imposto al singolo cattolico l'obbligo di venerare o invocare i santi. Il Vaticano II ha definito nella *Lumen Gentium* “sommamente giusto” (*summopere decet*) invocare i santi e ricorrere alle loro preghiere (LG 50)... Non c'è ragione per pensare che chi si astiene dall'invocare i santi sia privato della piena comunione con la Chiesa cattolica. Questa libertà di cui oggi godono i cattolici sarebbe certamente goduta anche dai luterani se si raggiungesse un più alto grado di comunione fra le rispettive Chiese...

I cattolici potrebbero vivere in questa comunione se vi fosse l'accordo che il loro culto tradizionale sarebbe rispettato e non contestato come idrolatico».<sup>17</sup>

<sup>16</sup> *Ivi*, n. 104, p. 1165.

<sup>17</sup> *Ivi*, n. 94-95.98, p. 1158-1160.

La componente cattolica della Commissione a proposito della invocazione diretta dei santi e di Maria si attiene dunque a un principio di libertà, di differenze tollerabili e legittime, impegnandosi a livello pastorale a correggere ogni abuso che offuschi la centralità orante e salvifica di Cristo, e chiedendo il riconoscimento di pratica legittima da parte del luteranesimo. Da parte sua la componente luterana alla domanda se «I luterani potrebbero vivere in unione con una Chiesa che incoraggia, ma non impone, questa pratica», risponde così:

«Rispondendo alla seconda domanda posta al n. 93, si può rilevare che nel XVI secolo i luterani chiesero la libertà di astenersi dall'invocare i santi e quella di predicare la dottrina della giustificazione per mezzo della fede per protestare contro tale uso e gli abusi che ne derivano. Melantone contestò la *Confutatio* perché in essa si presentava l'invocazione ai santi defunti come “necessaria” e si condannavano i luterani perché “non impongono l'invocazione dei santi” (*Apol.* 21, 1). Ma Melantone e gli altri non respingevano la comunione con una Chiesa che non pretendesse da loro che invocassero i santi... [Pertanto] i cattolici potrebbero entrare a far parte di una comunione in cui i luterani fossero liberi di proclamare che vi è un unico Mediatore».<sup>18</sup>

La Commissione, pur riconoscendo che in questa Dichiarazione non è stata in grado di formulare una dottrina comune sulla invocazione<sup>19</sup> è tuttavia giunta alla conclusione di leggere le rispettive prassi in termini di legittimo pluralismo nel loro non minare la comune fede apostolica di Cristo unico mediatore e della comunione dei santi. La Chiesa che invoca Maria di fatto lo fa o per accedere a Cristo in sua compagnia o per affidarsi alla sua memoria presso Cristo, gesto indicativo di comunione solidale e di stima mai lesivo di ciò che è decisivo e mai sostitutivo, Cristo unico Intercessore. Senza di lui non si dà accesso dell'uomo al Padre e del Padre all'uomo.

<sup>18</sup> *Ivi*, n. 96.98, p. 1159-1160.

<sup>19</sup> *Ivi*, n. 104, p. 1165.

La Dichiarazione si sofferma poi sui grandi temi dottrinali della mediazione e dei dogmi dell'immacolata e dell'assunta avviando un discorso che verrà ripreso dal documento di Dombes, sul quale ora soffermiamo la nostra attenzione.

#### 4. MARIA NEL DISEGNO DI DIO E NELLA COMUNIONE DEI SANTI: IL DOCUMENTO DI DOMBES

##### 4.1. *Chiavi di lettura*

Il documento di Dombes su «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi» (1997-1998) costituisce una pietra miliare nella storia dell'ecumenismo mariologico. Pur non essendo un testo ufficiale ma una libera espressione di una quarantina tra professori, pastori e preti cattolici, luterani e calvinisti esso riveste una riconosciuta autorevolezza che dà da pensare, autorevolezza legata a precise chiavi di lettura. La prima delle quali è il Gruppo stesso con la sua decennale esperienza, al contempo orante e riflessiva, quindi la sua saldatura sul fondamento della identità cristiana comune, «la rivelazione di Dio salvatore in Gesù Cristo per il dono dello Spirito», e in fine la messa in atto di una singolare metodologia fedele a parametri imprescindibili. In particolare i criteri della *totalità*, Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi, non capitolo a sé; della *lezione della storia*, il dirsi mariologico nel primo millennio sostanzialmente concorde su Maria, le separazioni del secondo millennio e la rivisitazione del presente, e della *lezione biblica* inscindibile dalla sua traduzione nel Simbolo. La lezione normante. E ancora i criteri del *nexus mysteriorum* a partire dal primato della grazia o giustificazione per fede e dal principio della gerarchia delle verità; della *figura della differenza* un'opera di sottile discernimento di ciò che a proposito di Maria e della mariologia è differenza legittima, tollerabile o al momento non ancora sostenibile; e infine il criterio della *circolarità e dialogo interecclesiale*, dato dal fatto che è un gruppo interconfes-

sionale a produrre un documento non a consumo interno ma destinato alle rispettive Chiese in vista del grande criterio sotteso al tutto della *conversione*.

##### 4.2. *Valutazione delle differenze*

Il documento di Dombes sottolinea la sostanziale convergenza sulla mariologia biblica e con la mariologia del primo millennio, nella sua seconda parte si sofferma sui punti controversi.

«Le nostre divergenze concernono quattro difficoltà sulle quali vogliamo esprimerci con tutta chiarezza possibile. A volte potremo parlare a una sola voce. A volte dovremo ricorrere a due discorsi paralleli».

Si tratta:

- «– della “cooperazione” di Maria alla salvezza;
- della verginità perpetua di Maria e del significato da dare all'espressione “fratelli e sorelle di Gesù” nel Nuovo Testamento;
- dei due dogmi definiti dalla Chiesa cattolica: l'Immacolata concezione e l'Assunzione;
- e, infine, dell'invocazione di Maria».<sup>20</sup>

Punti controversi che domandano discernimento<sup>21</sup> alla luce dei principi della giustificazione e della gerarchia delle verità:

«Per rispondere a tante domande, il principio adottato è stato quello della “giustificazione per la grazia attraverso la fede”, principio fondatore per le Chiese nate dalla Riforma, principio paolino che fa “esistere o cadere la Chiesa”, ma che permette anche di giudicare ogni dottrina particolare.

Un secondo principio, di natura complementare diversa, ha

<sup>20</sup> GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, ed. Qiqajon, Bose 1998, n. 206, p. 104.

<sup>21</sup> *Ivi*, n. 205, p. 103.

guidato la nostra riflessione: quello della “gerarchia delle verità”, posto dal Concilio Vaticano II, ammesso e ripreso da un certo numero di Chiese, che fa della teologia mariana, nel senso letterale del termine, una realtà non secondaria, ma seconda in rapporto a Cristo da cui dipende e da cui riceve la propria legittimità». <sup>22</sup>

Un itinerario pervenuto a un singolare approdo, a una sorprendente conversione:

«Possiamo quindi proporre la nostra conclusione: *in quanto membri del Gruppo di Dombes, tenuto conto delle proposte di conversione che completano il nostro percorso, non consideriamo più separatrici le divergenze rilevate. Al termine della nostra riflessione storica e dottrinale non troviamo più incompatibilità irriducibili, nonostante reali divergenze teologiche e pratiche*». <sup>23</sup>

Compatibilità relativamente al tema della *cooperazione*, <sup>24</sup> di cui Maria è icona esemplare:

«Il caso di Maria è un esempio di ciò che accade a tutti i salvati. La salvezza è un rapporto: non c'è salvezza se questa non viene ricevuta, se non incontra una risposta nell'azione di grazie». <sup>25</sup>

Nella risposta di accoglienza e di trasmissione del dono ricevuto sta la “cooperazione”, termine che nel documento sostituisce quello ambiguo di mediazione e quello impossibile di corredenzione in attesa di meglio:

«Considerato il fatto di questo termine “cooperazione” c'è e vive nelle mentalità dell'una e dell'altra parte, non possiamo fare come se non esistesse. Anche il nostro sforzo cercherà di purificarlo e insieme di “convertirlo”, di “ricomporlo” in un certo senso. Forse un giorno dal nostro dialogo uscirà un altro

<sup>22</sup> *Ivi*,

<sup>23</sup> *Ivi*, n. 335, p. 166.

<sup>24</sup> *Ivi*, n. 16-17.116, p. 30,72.

<sup>25</sup> *Ivi*, n. 16.

*termine, più soddisfacente per gli uni e per gli altri, perché liberato da ogni equivoco*». <sup>26</sup>

Il documento registra e notifica il disagio legato a linguaggi datati e accademici, ivi compreso quello della «giustificazione», carenti di quella intuitività e incisività capaci di introdurre in maniera immediata, coinvolgente e sapiente nel mistero che essi raccontano. Nel nostro caso il come Dio sta davanti all'uomo e il come l'uomo sta davanti a Dio.

– Dio sta davanti a Maria come Luce che viene a lei da una dimora inaccessibile per trovare in lei la sua abitazione terrena, il suo paradiso terrestre, la sua terra promessa. Maria è resa cattedrale della Luce.

– Dio sta davanti a Maria come Luce che viene a lei e in lei per costituirla frammento di luce, «colmata di grazia». Maria è resa cattedrale luminosa, incandescente, rovente ardente che la Presenza non consuma.

– Dio sta davanti a Maria come Luce che viene a lei e in lei per deporre in lei il Raggio da lui generato, Luce da Luce, e per farlo nascere al mondo quale Luce del mondo attraverso di lei. Maria è resa *Ianua Lucis*, la porta della Luce al mondo.

– Maria sta davanti a Dio come frammento umano riassuntivo del tutto. Nel suo “sì”, evento di libertà pronunciato in compagnia dello Spirito, il mondo si è fatto *amen*; nel suo “salmo gioioso”, evento di libertà proclamato in compagnia dello Spirito, il mondo diventa inno; nella sua “afflizione”, vissuta in compagnia dello Spirito, il mondo diventa dolore per la sua incapacità di cogliere il tempo della visita; e nel suo “ospitare” e “porgere” la Parola che è Luce il mondo coglie la sua ineffabile verità di dimora, riflesso e dono del Figlio-Luce venuto a rendere bella di aspetto, di gesti, di parole e di silenzi ogni oscura zolla umana.

<sup>26</sup> *Ivi*, n. 214.

– Maria sta davanti a ciascuno, alle Chiese e all’uomo come icona di una nuova sorprendente possibilità, quella di un evento nato da uno Spirito non disatteso da un sì fatto proprio e pronunciato in maniera libera e personalissima nello stesso Spirito. Il sì a Dio in noi, l’alfa della nostra trasfigurazione, la cristiformità, e il sì a Dio in noi che con noi e per noi continua a farsi compagnia umana generando il Verbo al mondo a vantaggio del mondo.

Un modo diverso di dire redenzione, giustificazione, santificazione, mediazione e cooperazione, recuperando a questa prospettiva i vari tasselli di un mosaico più ampio.<sup>27</sup>

Il discorso della compatibilità si estende poi ai *due dogmi mariani* del XIX e del XX secolo.

Questa la posizione cattolica:

«Il punto d’accordo più saggio non potrebbe essere il seguente? La Chiesa cattolica non farebbe dell’accettazione di questi due dogmi un preliminare alla piena comunione tra le Chiese. Essa domanderebbe soltanto al partner con i quali ristabilirebbe tale comunione di rispettare il contenuto dei dogmi, di non ritenerli contrari all’evangelo né alla fede, ma di considerarli come conseguenze libere e legittime di una riflessione della coscienza cattolica sulla coerenza della fede».<sup>28</sup>

E questa la testimonianza della parte protestante:

«Se i protestanti del Gruppo di Dombes non possono accogliere l’Immacolata concezione e l’Assunzione di Maria come appartenenti alla fede della Chiesa, soprattutto perché questi dogmi non sono attestati nella Scrittura, sono non di meno sensibili al loro valore simbolico e accettano che i loro fratelli cattolici li considerino dogmi di fede. Se si tiene conto di quel che abbiamo detto sulla cooperazione e sulla giustificazione per la sola grazia, siamo in grado di

affermare che l’interpretazione di tali dogmi non comporta nulla che sia contrario all’annuncio evangelico. In questo senso questi dogmi non ingenerano divergenze separatrici. I protestanti del Gruppo ritengono da parte loro che un ritorno alla piena comunione che mantenesse da ciascuna parte una libertà rispettosa delle posizioni del partner può assolutamente essere preso in considerazione».<sup>29</sup>

«Posizioni fondate sul seguente approccio mentale: non viene negata l’ospitalità eucaristica là dove una Chiesa legge la proposizione dogmatica seconda dell’altra Chiesa non solo come non erronea, non contraria quindi al Vangelo e per questo tollerabile, ma come “articolazione storica possibile dell’unico vangelo comune”, frutto cioè di una legittima e fondata riflessione coerente all’orizzonte della fede apostolica. Un modo singolare di esprimerla. Pertanto relativamente a tali proposizioni dogmatiche derivate si richiede non solo un passaggio dal rifiuto alla tollerabilità, ma dalla tolleranza a un riconoscimento positivo dei loro contenuti, del loro valore simbolico e della coerenza della coscienza ecclesiale credente che le ha espresse con il *nexus mysteriorum*, nella disponibilità a ulteriori approfondimenti alla luce del principio della “gerarchia delle verità”, secondo il quale ogni verità va rapportata con il “fondamento-nucleo” della fede, l’autorivelarsi e l’autocomunicarsi del Padre all’uomo come grazia in Gesù Cristo e come comunione nello Spirito Santo in cui sta l’“esperienza cristiana comune”. Fondamento-nucleo detto nelle Scritture e confessato nel Simbolo da cui in una fase successiva promana e a cui rimandano una serie di verità dette “secondarie” o “derivate”, le quali di fatto “non costituiscono un patrimonio dottrinale formale comune”. Parliamo dei due dogmi cattolici del XIX secolo e del dogma cattolico del XX secolo, per dire che è a questo terzo livello che si situa il problema sul “grado di consenso da accordare a proposizioni dogmatiche vincolanti per gli uni ma non per gli altri”. Il ritorno alla “gerarchia delle verità”, per una parte della teologia cattolica, peraltro attenta al tema, è timore di uno scivola-

<sup>27</sup> Pagina stralciata da un testo di prossima pubblicazione.

<sup>28</sup> Gruppo di Dombes, *Maria...*, o.c., n. 298, p. 150.

<sup>29</sup> *Ivi*, n. 326, p. 163.

mento nella “facoltatività” del dogma, sia pure derivato ma non secondario, verte sul sapere se Chiese unite nell’esperienza fondante della fede e negli articoli del Credo come traduzione fedele della Scrittura, debbano o meno impedirsi all’eucaristia comune a motivo di un diverso grado di consenso dato, ad esempio, ai dogmi mariani ove si pongono le condizioni sopra descritte. La risposta dei dialoghi cattolico-luterano degli Stati Uniti e del Gruppo di Dombes... esprime una puntuale convinzione».<sup>30</sup>

La questione è aperta e consegnata alla decisione delle Chiese. Il Gruppo di Dombes sa, come su altre questioni tipo la verginità perpetua di Maria e il culto, di non avere parole ultime:

*«Qual è, allora il compito del nostro Gruppo? Non è certo nell’ordine dell’autorità. Il Gruppo di Dombes, cosciente del suo carattere privato, sa che il suo lavoro non ha altro valore che quello che le Chiese vogliono conferirgli.*

*Il nostro è anzitutto un compito di testimonianza, di appello e di incoraggiamento. Impegnato noi stessi su questo cammino di conversione e di riconciliazione, pensiamo di incitare i lettori dei nostri documenti e le loro Chiese a contribuire a un vero processo di “emulazione spirituale” che con l’urgenza missionaria, è all’origine dell’intero movimento ecumenico contemporaneo».*<sup>31</sup>

Così come sa che

«Maria non è mai stata una causa di separazione tra le Chiese. Al contrario essa ne è divenuta la vittima, addirittura l’espressione esacerbata. Su di lei si polarizzano e in lei si riflettono numerosi altri fattori di disunione».<sup>32</sup>

<sup>30</sup> G. BRUNI, *Grammatica dell’ecumenismo. Verso una nuova immagine di Chiesa e di uomo*. Cittadella ed., Assisi 2005, p. 227-228.

<sup>31</sup> GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle Chiese*, in *Enchiridion Oecumenicum* 4, 1966, p. 320.

<sup>32</sup> GRUPPO DI DOMBES, *Maria...*, o.c., p. 9.

## 5. MARIA: GRAZIA E SPERANZA IN CRISTO. DICHIARAZIONE DI SEATTLE

Il 2 febbraio 2004 viene sottoscritta da parte della Commissione internazionale anglicana - cattolica romana (ARCIC II) una «dichiarazione di accordo sul posto di Maria nella vita e nella dottrina della Chiesa».<sup>33</sup> Un accordo a livello di dialogo ufficiale internazionale di alto significato ma non conclusivo:

«Il documento qui pubblicato è opera della Commissione internazionale anglicana-cattolica romana (ARCIC). È una dichiarazione congiunta della Commissione. Le autorità che hanno nominato la Commissione hanno permesso che la dichiarazione fosse pubblicata, così che possa essere ampiamente discussa. Non si tratta di una dichiarazione autoritativa (*authoritative*) della Chiesa Cattolica Romana o della Commissione Anglicana, le quali, a tempo debito, studieranno e valuteranno il documento».<sup>34</sup>

Un documento con un suo retroterra alle spalle è frutto di un puntuale percorso metodologico, il cui riassunto è dato dalla Conclusione che riferiamo per intero.

### 5.1. Conclusione

«76. Il nostro studio, che si apre con un’attenta lettura ecclesiale ed ecumenica delle Scritture, alla luce dell’antica tradizione comune, ha illuminato in modo nuovo il posto di Maria nell’economia della speranza e della grazia. Ri-afferriamo insieme gli accordi precedentemente raggiunti dall’ARCIC, in *Autorità nella Chiesa II*, n. 30:

– che ogni interpretazione del ruolo di Maria non deve oscurare l’unica mediazione di Cristo;

<sup>33</sup> Commissione internazionale anglicana-cattolica romana, *Maria: grazia e speranza in Cristo. Dichiarazione di Seattle*, in *Il Regno – Documenti* 11 (2005) 257-270.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 258.

- che ogni considerazione di Maria deve essere legata alle dottrine di Cristo e della Chiesa;
- che riconosciamo la beata vergine Maria come *Theotokos*, la madre del Dio incarnato, e dunque osserviamo le sue festività e le attribuiamo un posto d'onore tra i santi;
- che Maria è stata preparata dalla grazia a essere la madre del nostro Redentore, dal quale ella stessa fu redenta e accolta nella gloria;
- che riconosciamo Maria come modello di santità, di fede e di obbedienza per tutti i cristiani; e
- che Maria può essere vista come una figura profetica della Chiesa.

Crediamo che questo documento approfondisca e amplii in modo significativo questi accordi, contestualizzandoli all'interno di uno studio complessivo della dottrina e della devozione che si accompagnano a Maria.

77. Siamo convinti che qualsiasi tentativo di pervenire a una comprensione riconciliata di questa materia deve cominciare dall'ascolto della parola di Dio nelle Scritture. Pertanto questa nostra dichiarazione comune prende avvio da un attento esame della ricca testimonianza che il Nuovo Testamento rende a Maria, alla luce dei temi e dei modelli complessivamente presenti in tutta la Scrittura.

- Questo studio ci ha condotto alla conclusione che è impossibile essere fedeli alla Scrittura senza rivolgere alla persona di Maria la dovuta attenzione (nn. 6-30).
- Nel rifarci insieme alle antiche tradizioni comuni, abbiamo nuovamente colto l'importanza centrale della *Theotokos* nelle controversie cristologiche, e l'utilizzo presso i Padri della Chiesa di immagini bibliche per interpretare e celebrare il posto di Maria nel disegno della salvezza (nn. 31-40).
- Abbiamo ripercorso la crescita della devozione a Maria nei secoli medievali, e le controversie teologiche che l'hanno accompagnata. Abbiamo visto in che modo alcuni eccessi, nella tarda devozione medievale, e le reazioni avverse da parte dei riformatori, abbiano contribuito alla rottura della comunione fra noi, con la conseguenza che gli atteggiamenti verso Maria hanno preso strade divergenti (nn. 41-46).

– Abbiamo anche seguito le tracce dei successivi sviluppi in entrambe le nostre comunioni, che hanno aperto la strada verso una ri-cezione del posto di Maria nella fede e nella vita della Chiesa (nn. 47-51).

– Questa crescente convergenza ci ha anche permesso di accostarci in modo nuovo alle questioni relative a Maria che le nostre due comunioni hanno posto dinanzi a noi. Nel farlo, abbiamo collocato il nostro lavoro all'interno del modello della grazia e della speranza che è presente nella Scrittura – “predestinati... chiamati... giustificati... glorificati” (Rm 8,30) (nn. 52-57).

### *Progressi nell'accordo*

78. Come risultato del nostro studio, la Commissione offre gli accordi che seguono, che a nostro parere fanno progredire eloquentemente il nostro consenso riguardo a Maria. Affermiamo insieme:

- l'insegnamento che Dio ha preso nella sua gloria la beata vergine Maria nella pienezza della sua persona, in consonanza con la Scrittura, e che ciò può essere compreso solo alla luce della Scrittura (n. 58);
- che in vista della sua vocazione a essere la madre del Santo, l'opera di redenzione di Cristo ha raggiunto Maria “fino in fondo”, nell'intimo del suo essere e nei suoi primissimi momenti di vita (n. 59);
- che l'insegnamento riguardo a Maria nelle due definizioni dell'assunzione e dell'immacolata concezione, compreso all'interno del modello biblico dell'economia della speranza e della grazia, può dirsi consonante con l'insegnamento delle Scritture e le antiche tradizioni comuni (n. 60);
- che tale accordo, qualora venisse accettato dalle nostre due comunioni, collocherebbe in un nuovo contesto ecumenico le questioni riguardo all'autorità che sorgono dalle due definizioni del 1854 e del 1950 (nn. 61-63);
- che Maria ha un permanente ministero a servizio del ministero di Cristo, nostro unico mediatore, che Maria e i santi pregano per tutta la Chiesa e che la prassi di chiedere a Maria e ai santi di pregare per noi non è divisiva della comunione (nn. 64-75).

79. Siamo d'accordo che non si possono dire rivelate da Dio né considerare insegnamento della Chiesa quelle dottrine e quelle devozioni che sono contrarie alla Scrittura. Siamo d'accordo che quelle dottrine e quelle devozioni che sono incentrate su Maria, comprese le pretese "rivelazioni private", devono essere moderate attraverso norme che assicurano il posto centrale e unico di Gesù Cristo nella vita della Chiesa, e che nella Chiesa solo Cristo, insieme con il Padre e con lo Spirito Santo, va adorato.

80. La nostra dichiarazione ha cercato non tanto di sgombrare il campo da ogni possibile problema, quanto di approfondire la nostra comprensione comune fin dove le restanti diversità di pratica devozionale possono essere accolte come la multiforme opera dello Spirito in mezzo al popolo di Dio. Crediamo che l'accordo qui evidenziato sia esso stesso il frutto di una ri-ricezione, da parte degli anglicani e dei cattolici, della dottrina riguardo a Maria, e che esso ci orienti verso la possibilità di un'ulteriore riconciliazione, nella quale i punti che riguardano la dottrina e la devozione verso Maria non debbano più essere visti come divisivi della comunione o come ostacolo a un nuovo passo nella crescita verso la *koinonia* visibile. Questa dichiarazione concordata viene ora offerta alle nostre rispettive autorità. Essa può anche rivelarsi, in sé stessa, come un valido studio dell'insegnamento delle Scritture e dell'antica tradizione comune riguardo alla beata vergine Maria, la madre di Dio incarnato. La nostra speranza è che, mentre condividiamo quel solo Spirito dal quale Maria è stata preparata e santificata per la sua singolare vocazione, possiamo partecipare insieme a lei e a tutti i santi all'incessante lode di Dio».<sup>35</sup>

## 5.2. *L'accordo raggiunto*

In questo contesto, rimandiamo ad altra pubblicazione l'analisi compiuta del testo, ci limitiamo a sottolineare gli accordi raggiunti dalla Commissione consegnati allo studio e alla valutazione delle rispettive Chiese.

<sup>35</sup> *Ivi*, n. 76-80, p. 269-270.

a. *Accordo metodologico*. Esso riguarda innanzitutto l'approccio alla Scrittura: «Considerare ciascun passo riguardo a Maria nel contesto di tutto il Nuovo Testamento, sullo sfondo dell'Antico e alla luce della Tradizione».<sup>36</sup> Inglobando inoltre la «molteplicità delle ermeneutiche bibliche», dalla tipologia all'analisi storico-critica fino ai recenti approcci narrativo, retorico e sociologico.<sup>37</sup> E tenendo conto del «contesto esistenziale ecclesiale-ecumenico»<sup>38</sup> che nel suo domandare unità favorisce un accostamento alle Scritture come via all'unità, e non come strumento al servizio del mantenimento delle divisioni. Scritture infine lette alla luce del principio condiviso che le attraversa, il dono della «grazia che apre una traiettoria di speranza»,<sup>39</sup> una prospettiva riassunta in Romani 8, 28-30: «...da sempre conosciuti..., predestinati..., chiamati..., giustificati..., glorificati» in Cristo. Di questo Maria è l'esemplificazione eloquente, già adombrata in «temi e modelli complessivamente presenti in tutta la Scrittura».<sup>40</sup>

b. *Accordo sul contenuto dottrinale*. Alla luce dell'orizzonte ermeneutico suesposto la Commissione può dare risposta alla grande domanda ecumenica sottesa al dialogo cattolico-anglicano su Maria. [...] Come mai la donna credente di nome Maria, riconosciuta come vergine Theotokos – Madre di Dio e modello di santità, di fede e di obbedienza per tutti i cristiani, è divenuta nel cattolicesimo creduta immacolata e assunta? Queste affermazioni *de fide* hanno, almeno per analogia, un supporto biblico? Queste le risposte della Dichiarazione a conclusione del suo tragitto analitico che non possiamo qui riferire:

«Affermiamo insieme l'insegnamento che Dio ha preso nella sua gloria la beata Vergine Maria nella pienezza della

<sup>36</sup> *Ivi*, n. 7, p. 259.

<sup>37</sup> *Ivi*.

<sup>38</sup> *Ivi*.

<sup>39</sup> *Ivi*, n. 52-57, p. 265-266.

<sup>40</sup> *Ivi*, n. 53, p. 256; n. 77, p. 270.

sua persona, in consonanza con la Scrittura, e ciò può essere compreso solo alla luce della Scrittura».<sup>41</sup>

I cattolici «possono riconoscere che questo insegnamento su Maria è contenuto nel dogma»,<sup>42</sup> mentre gli anglicani possono aderire a un contenuto conforme all'orientamento di fondo delle Scritture.

«Affermiamo insieme che in vista della sua vocazione a essere la madre del Santo, l'opera di redenzione di Cristo ha raggiunto Maria “fino in fondo”, nell'intimo del suo essere e nei suoi primissimi momenti di vita».<sup>43</sup>

Affermazione che gli anglicani riconoscono perché «ciò non è contrario all'insegnamento della Scrittura, e può essere compreso solo alla luce della Scrittura»,<sup>44</sup> e nella quale «i cattolici possono riconoscere quanto viene affermato nel dogma, segnatamente: “preservata immune da ogni macchia di peccato originale” e “nel primo istante della sua concezione”».<sup>45</sup>

La conclusione è chiara:

«Abbiamo concordato insieme che l'insegnamento riguardo a Maria nelle due definizioni del 1854 e del 1950, compreso all'interno del modello biblico, qui evidenziato, dell'economia della grazia e della speranza, può dirsi consonante con l'insegnamento delle Scritture e le antiche tradizioni comuni».<sup>46</sup>

c. Accordo sul ruolo di Maria nella Chiesa:

«Affermiamo insieme che Maria ha un permanente ministero a servizio del ministero di Cristo, nostro unico mediatore, che Maria e i santi pregano per tutta la Chiesa e che la prassi di chiedere a Maria e ai santi di pregare per noi non è divisiva della comunione».<sup>47</sup>

<sup>41</sup> *Ivi*, n. 58, p. 266.

<sup>42</sup> *Ivi*.

<sup>43</sup> *Ivi*, n. 59, p. 267.

<sup>44</sup> *Ivi*.

<sup>45</sup> *Ivi*.

<sup>46</sup> *Ivi*, n. 60, p. 267.

<sup>47</sup> *Ivi*, n. 78, p. 270.

In questa affermazione viene sintetizzata la sezione D della Dichiarazione dal titolo *Maria nella vita della Chiesa*. Anglicani e cattolici riconoscono a Maria un «ministero permanente» definito «ruolo materno», «madre della nuova umanità»,<sup>48</sup> specificatamente il ministero della “intercessione” presso il Figlio il grande intercessore presso il Padre.<sup>49</sup> E ancora il ministero “orientamento” dell'uomo, verso il Figlio nello Spirito, e in fine un ministero “iconico”: «icona della Chiesa», «esempio dell'umanità redenta», «esempio della vita della grazia», «prototipo della speranza della grazia per tutta l'umanità», «incarnazione del destino della Chiesa», l'esistere della Chiesa per il Figlio, secondo il Figlio e in fedeltà all'opzione fondamentale per i poveri.<sup>50</sup>

Infine in sintonia con un diffuso pensare ecumenico, la Commissione si ritrova concorde nel fatto che Maria prega per noi e che noi preghiamo con Maria nell'orizzonte della comunione dei santi, mentre il pregare direttamente Maria e i santi fa parte delle legittime differenze non lesive della comunione.

### 5.3. Prospettive

La nostra rassegna si è limitata alla presentazione di quattro tipologie di dialogo che vedono impegnata la Chiesa cattolica, due di livello ufficiale internazionale, una di livello ufficiale nazionale-locale, e una di livello non ufficiale. Non sono le uniche realtà in dialogo ma significative di un percorso in atto che investe l'*ambito metodologico*, il come affrontare insieme a più mani il dossier riaperto su Maria, e l'*ambito contenutistico* di tipo dottrinale e culturale a partire da una serie di punti condivisi che emergono dall'insieme della documentazione riferita e non riferita. Condivisione su Maria letta come donna – serva di Dio – dimora dello Spirito – madre di Gesù

<sup>48</sup> *Ivi*, n. 72, p. 269.

<sup>49</sup> *Ivi*, n. 69-71, p. 268-269.

<sup>50</sup> *Ivi*, n. 64-75, p. 268-269.

– madre del Signore nostro Salvatore e Dio – madre di Dio – madre di Gesù Signore concepito verginalmente – creatura tipologica – donna che intercede per noi – donna inscindibile da Cristo e dalla Chiesa. Un *già* condiviso verso un *non ancora* che per i documenti citati, offerti alle autorità delle rispettive Chiese per l’auspicato sigillo definitivo, è almeno dal punto di vista del contenuto un *già*.

#### 5.4. *In sintesi*

1. L’invocare direttamente Maria quando ciò è bene incastonato nell’unica mediazione ascendente e discendente di Cristo non costituisce problema ecumenico, così come il non invocarla direttamente pregando con lei e con i santi del cielo il Padre per il Figlio nello Spirito.

2. La sua condizione nativa di tuttasanta e la sua condizione ultima di assunta in Dio nella compagnia di Cristo possono dal punto di vista contenutistico non costituire ulteriore problema ecumenico. I due dogmi cattolici letti alla luce del primato della grazia e della speranza e del principio della gerarchia delle verità non solo non contraddicono ma affondano le loro radici nello “Sta scritto”. Vi sono verità direttamente affermate dalla Scrittura e vi sono verità che emergono da una lettura globale della Scrittura e delle sue analogie.

3. I problemi aperti sono altri. Mi limito ad elencarli. In primo luogo bisognerà avere maggior coraggio nel distinguere tra contenuto sostanziale, ad esempio in riferimento ai due dogmi mariani del XIX e del XX secolo, e forma. La loro espressione potrà e dovrà assumere «differenti formulazioni confessionali». L’importante in ambito ecumenico è riconoscere nella varietà delle formulazioni il nocciolo della stessa fede, cosa che già sta avvenendo come registrato dal consenso cattolico-assiro sulla cristologia-mariologia e dal consenso cattolico-luterano sulla giustificazione. In secondo luogo andrà sempre più approfondito il tema del consenso alla verità distinguendo tra verità fondativa e permanente

che costituisce le Chiese come Chiese cristiane, l’amore del Padre che fa grazia nel Figlio e che apre alla comunione nello Spirito, e verità seconde e derivate, che dalla prima derivano e alla quale rimandano. Se per i cattolici «è difficile immaginare una situazione in cui l’accettazione di determinate dottrine sarebbe richiesta ad alcuni e non ad altri», per i non cattolici vi è una maggiore esitazione nel riconoscere una medesima normatività di assenso ad aspetti dottrinali maturati nel tempo basati su una lettura complessiva delle Scritture e sul principio dell’analogia. È chiamato in causa il principio della gerarchia delle verità che domanda ulteriori approfondimenti oltre al già detto. Infine questi dialoghi hanno riproposto con forza la questione del “come” si perviene a definire una verità. È in gioco il «concetto cattolico di dogma» determinato unilateralmente anche in termini di delimitazione di ciò che differenzia dall’altro, concetto nato in un contesto di divisione e di fatto funzionale a conservarla a meno che l’altro... In breve è in gioco il concetto di autorità in rapporto alla verità dogmatica che è uno dei nodi veri da sciogliere in ambito ecumenico.

#### 6. DIALOGO ORTODOSSIA – VECCHICATTOLICI

La rassegna dei documenti più significativi dell’ecumenismo mariologico contemporaneo non può sottacere il testo elaborato tra ortodossi e vecchicattolici dal titolo *Madre di Dio*.<sup>51</sup>

Documento che «esprime la dottrina delle Chiese ortodossa e vecchicattolica» e riassuntivo di una metodologia che salda insieme fondazione biblica, formulazione conciliare, spiegazione patristica e esperienza orante. Un modo di procedere che ha permesso alla due Chiese di pervenire alla stesura di ciò che le accomuna a proposito di Maria.

<sup>51</sup> In *Enchiridion Oecumenicum* 1, p. 1224-1227.

Le accomuna il principio primo da cui muove ogni mariologia, la *Theotokos*-Madre di Dio sempre vergine, e il principio secondo che definisce Maria *Panaghia*-Tuttasanta puntualizzandone «una relativa esenzione dal peccato per grazia dal momento in cui lo Spirito Santo è sceso su di lei». L'eletta del Padre a dare carne al Figlio nello Spirito, [Maria nel disegno di Dio], è dallo Spirito che scende su di lei all'annuncio, Spirito non disatteso dal *Fiat*, la resa tutta santa (*panaghia*), tutta irreprensibile e senza colpa (*panamometos*), immacolata (*achrantos*) e senza macchia (*aspilos*)..., [Maria nella Chiesa cifra a sua volta della vocazione umana].

Un pensiero articolato sulla tradizione che richiede un supplemento di spiegazione. La portata esatta del *Tuttasanta* è data innanzitutto dal paragone con il *Santo*. Dell'una si dice: «relativamente esente dal peccato per grazia a partire...», dell'altro si dice: «unico assolutamente libero dal peccato per natura». Cristo è senza peccato per natura, in assoluto e da sempre, è costitutivamente il Santo; Maria è senza peccato per grazia e relativamente. Per “grazia”, a voler dire che essa appartiene alla carovana dei redenti: graziata, redenta, santificata. La *Theotokos* è nell'orizzonte e nell'ordine dei salvati, non in quello del Salvatore. “Relativamente”, a voler dire non sottrazione alla condizione umana nel peccato, l'ignoranza- il dolore-la morte-l'ambiente saturo di male-la possibilità insita nel cuore umano di fare il male. Maria è un essere come tutti, ma a differenza di tutti in lei il peccato che è all'origine di ogni male, il decentramento da Dio e quindi dall'uomo, non è sfociato in peccato personale. Evento di purissima grazia. In questa ottica Maria è all'apice del processo di purificazione iniziato da Dio nei giusti antenati, è “la prima fra i santi, la pura serva del Signore”, è il *Si* nella libertà e nel canto a nome dei giusti di ogni tempo, è l'indice della possibile fuoriuscita dal peccato nella forza dello Spirito Santo. Così come è l'*Icona escatologica* della Chiesa, dell'umanità e del cosmo. La Chiesa celebra la sua

dormizione (*Koimesis*) come passaggio (*metastasis*) e assunzione (*analepsis*) nella vita eterna.

La prospettiva del documento è quanto mai chiara. Sintesi adempiuta della santità di Israele e delle genti, il frammento Maria, nel cui *Fiat* è racchiuso il *Fiat* dell'uno e delle altre, è costituito “tuttosanto” in vista dell'accoglienza e dell'incarnazione del Santo, a lui Madre sempre vergine. Una generazione personalissima che è nel contempo cosmica, in lei sono riassunti Israele e le genti nell'atto di partorire il Figlio al mondo. Per queste ragioni, Madre di Dio sempre vergine, Tuttasanta assunta nel mondo di Dio e rappresentanza universale, Maria è *onorata* e ritenuta *potente in intercessione*. È un passaggio scontato: «Perciò la Chiesa onora in maniera del tutto speciale la vergine Madre di Dio... in quanto vaso di elezione dell'opera della salvezza..., porta attraverso la quale Dio è penetrato nel mondo». Un “onore” (*douleia*) distinto chiaramente dall'“adorazione” (*latreia*) dovuta solo a Dio, un onore particolarmente ricco nella liturgia e nella pietà ortodosse, accompagnato dal comune riconoscimento della sua “intercessione” con le dovute distinzioni. Cristo è il solo mediatore, il titolo *mesitria* (mediatrice) degli inni ortodossi pertanto «non va mai inteso nel senso di una co-mediatrice e di una correduttrice, ma solo come interceditrice». Bene inteso nella comunione dei santi e in-con-per Cristo nello Spirito Santo. La relazione unica tra il Padre e il Figlio non sopporta interferenze da parte di nessuna creatura umana, tutti dietro al Signore per adorare e lodare con lui il Padre nel suo Spirito, per intercedere con lui presso il Padre nel suo Spirito. In “primo luogo” la Madre di Dio, senza attentato alcuno «all'unica e irripetibile mediazione di Gesù Cristo» (1Tm 2,5).

Documento infine che si premura di prendere le distanze dalla dogmatica cattolica su Maria:

«La Chiesa non riconosce i dogmi recenti di una concezione immacolata e di una assunzione corporea della Madre di Dio in cielo. Celebra però l'ingresso della Madre di Dio

nella vita eterna e osserva con solennità il giorno della sua dormizione».

Un non riconoscere per tre ragioni. L'una "modale": ortodossia e vecchicattolici dicono no al come sono avvenute le definizioni dell'Immacolata e dell'Assunzione, poste cioè da un atto di infallibilità papale senza il consenso della Chiesa nella sua globalità. La seconda ragione riguarda piuttosto il "contenuto". L'Immacolata concezione, ad esempio, così come formulata sottende una nozione di peccato originale non del tutto omogenea all'orizzonte di pensiero ortodosso, con conseguenti sfumature diverse nella comprensione di termini e di espressioni linguistiche tipo "Tuttasanta" e "senza macchia". Maria è tale non per il suo concepimento, ma perché le è stato concesso per grazia di non lasciarsi dominare dalla natura-tendenza peccatrice. Nella prospettiva ortodossa la "caduta" non è tale da impedire all'uomo con l'aiuto di Dio di realizzare la propria verità-vocazione di "immagine" di Dio, e Maria è il frutto più perfetto di questa mai venuta meno discendenza di giusti mai pienamente giusti. È tuttavia significativo rimarcare il fatto che eventuali ortodossi che si riconoscono nel contenuto del dogma come definito nel 1854 non per questo sono tacciati di eresia. Nella stessa ortodossia è aperto il problema del "quando" la misericordia di Dio e lo Spirito Santo hanno preso possesso di Maria. La terza ragione riflette una preoccupazione "più liberale e meno giuridica". È bene in questi ambiti dare spazio alla "celebrazione" piuttosto che a una "dogmatizzazione" debitrice di una lettura giuridica della redenzione, che si vede costretta a escogitare dottrine di "meriti anticipati". E infine vi è anche una quarta ragione a sostegno di una distanza dalla dogmatica cattolica su Maria, l'assenza di un evidente appoggio scritturistico. Il discorso è comunque aperto, il dialogo ufficiale ortodosso-cattolico, ad esempio, non si è ancora pronunciato a proposito». <sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*, in *Credereoggi* 24 (4/2004) 97-99.