

**LA FIGURA E LA
MISSIONE
DELLA MADRE DEL
SIGNORE**

QUESTIONI ATTUALI

**FACOLTA' TEOLOGICA DI SICILIA
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE
RELIGIOSE "S. LUCA"
CATANIA**

Antonino Grasso

PRESENTAZIONE

Queste dispense sono state ideate per gli studenti dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "S. Luca" di Catania. Le "Questioni" scelte per il Corso, presentano un quadro completo, anche se non esauriente, del mistero della Madre del Signore, in maniera scientifica, in armonia con gli sviluppi attuali della Mariologia e conforme alle direttive della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

Le *finalità scientifiche* del Corso sono:

- fornire una *visione completa* del mistero mariano;
- far comprendere quanto *importante e fondamentale sia la presenza* della Beata Vergine nell'Economia della salvezza;
- far capire che *non è stata la Chiesa ad inventarsi* quello che dice e crede su Maria, ma che proprio sulla soglia dei fondamentali misteri cristiani, non compresi o minacciati dalle eresie, difendendo e professando la fede nella vera identità divina e umana di Cristo Salvatore, essa ha scoperto via via, sul solido fondamento della S. Scrittura, anche l'identità di Colei che è la prima testimone dell'Incarnazione e il primo membro della Chiesa;
- far *acquisire la competenza* di saper parlare della Vergine in maniera non frammentaria e nozionistica ma con piena consapevolezza e fondatezza teologica;
- rendere lo studente capace di *saper distinguere* in Maria quello che è essenziale alla fede e quello che è frutto della devozione per Lei.

Il corso ha anche e soprattutto una *finalità spirituale*. L'approccio biblico, patristico, storico, liturgico, ecumenico ecc., è solo un primo passo per "*trovare*" Maria, per darle il posto che merita nella vita di fede. Infatti, se approfonditi e compresi i poliedrici aspetti del mistero mariano, non si scoprisse La Vergine anche come *una presenza essenziale ed insostituibile nella vita spirituale*, non servirebbe a nulla averla studiata: lo studio della Mariologia non è un arido esercizio culturale, ma un mezzo che deve sempre condurre ad un rapporto più diretto e vitale con la persona di Maria, nostra madre nell'ordine della grazia. Per questo la Congregazione per l'Educazione Cattolica, nella sua Lettera circolare su "*La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*" del 25 marzo 1988, al n. 36 scrive: "*Lo studio della mariologia tende, come a sua ultima meta, all'acquisizione di una solida spiritualità mariana, aspetto essenziale della spiritualità cristiana. Nel suo cammino verso il raggiungimento della piena maturità del Cristo (Cf. Ef 4,13) il discepolo del Signore, consapevole della missione che Dio ha affidato alla Vergine nella storia della salvezza e nella vita della Chiesa, la assume come madre e maestra di vita spirituale: con lei e come lei, nella luce dell'incarnazione e della pasqua, imprime alla propria esistenza un decisivo orientamento verso Dio per Cristo nello Spirito, per vivere nella Chiesa la proposta radicale della buona novella e, in particolare, il comandamento dell'amore (Cf. Gv 15,12)*".

Affinché questo si compia, non ci rimane che meditare e pregare. Voglio chiudere con "*La Vergine a mezzogiorno*" di Paul Claudel perché mi sembra che questi teneri versi riassumono bene il compito dello studente di Mariologia: *contemplare* in mistico silenzio la Vergine, *imparare* a conoscerla ed amarla, *ringraziare* Dio per avercela data per madre:

E' mezzogiorno. Vedo la chiesa aperta. Bisogna entrare.

Madre di Gesù Cristo, non vengo a pregare.

Non ho niente da offrire e nulla da chiedere.

Vengo soltanto o Madre per poterti guardare.

Guardarti, piangere di gioia, sapere questo:

io sono tuo figlio e tu sei qui.

Solo per un istante mentre tutto si ferma.

Mezzogiorno!

Essere con te, *Maria*, in questo luogo dove sei tu.
*Non dire niente, guardare il tuo volto,
lasciare che il cuore canti nel suo linguaggio.*
*Non dire niente, ma solo cantare,
perché il cuore è troppo pieno,
come il merlo segue una sua logica
in certi suoi versi improvvisi.*
Perché sei bella, Immacolata,
la donna finalmente restituita alla Grazia,
la creatura nel suo primo onore e nel suo ultimo sboccio,
com'è uscita da Dio
nel mattino del suo originario splendore.
Ineffabilmente intatta,
*perché sei la Madre di Gesù Cristo,
che è la verità tra le tue braccia,
la sola speranza e l'unico frutto.*
Perché sei la donna,
l'Eden dell'antica tenerezza dimenticata,
il cui sguardo trova subito il cuore
e fa sgorgare le lacrime accumulate.
Perché mi hai salvato.....
Nel momento in cui tutto crollava sei intervenuta....
*Perché è mezzogiorno,
perché siamo in questo giorno,
perché sei qui per sempre,
semplicemente perché tu sei, Maria,
semplicemente perché tu esisti,
Madre di Gesù Cristo, sii ringraziata.*

Antonino Grasso

I. Lo studio della Mariologia

CAPITOLO I

INTERDISCIPLINARITÀ, FONTI E METODO DELLA MARIOLOGIA

1. Interdisciplinarietà della Mariologia.

2. Le fonti della Mariologia.

3. Il metodo della Mariologia.

1. Interdisciplinarietà della Mariologia

1.1. La Mariologia componente centrale della Teologia

La Mariologia è parte della Teologia, anzi ne è una componente centrale, per il semplice fatto che centrali sono i misteri salvifici con i quali la Santa Vergine è congiunta:

- l'Incarnazione del Verbo (Lc 1,26-28; Mt 1, 18-25);
- la manifestazione di Gesù ai pastori (Lc 2,8-14) e ai magi (Mt 2,9-10), rappresentanti rispettivamente degli Ebrei e dei Gentili;
- la rivelazione messianica nel Tempio a Simeone ed Anna (Lc 2, 22-38);
- l'inizio della vita pubblica di Gesù (Gv 2,1-12);
- la morte del Signore sulla Croce (Gv 19,25-27);
- l'effusione dello Spirito Santo nella Pentecoste (At 1,12-14; 2, 1-4).

La connessione della Mariologia con le altre discipline teologiche è stata già da tempo rilevata e sottolineata.

1.2. Cristologia e Mariologia

Gesù, Figlio di Dio fattosi uomo, Messia e Salvatore, è nato da Maria, è carne della sua carne, perché ella lo ha concepito, lo ha dato alla luce, lo ha allattato al suo seno verginale, lo ha educato insieme a Giuseppe nella tradizione del suo popolo. Di Gesù, Maria è, dunque, vera madre e quindi tra lei e il Verbo incarnato esiste un indissolubile vincolo materno – filiale. La persona e la missione del Figlio, gettano una grande luce sulla figura della madre, come a dire: dalla Cristologia sulla Mariologia. In certa misura, tuttavia, la Mariologia reca un contributo alla stessa Cristologia perché la conoscenza della vera dottrina cattolica su Maria costituirà sempre una chiave per l'esatta comprensione del mistero di Cristo e della Chiesa. Attraverso Maria, eccezionale testimone del mistero di Cristo, la Chiesa ha approfondito il mistero della *kenosis* del Figlio di Dio divenuto in lei "figlio di Adamo" ed ha conosciuto con maggiore chiarezza le radici storiche del Figlio di Davide, il suo inserimento nel popolo ebreo e la sua appartenenza al gruppo dei poveri del Signore.

1.3. Soteriologia e Mariologia

In vista dei meriti della morte del Figlio, Maria è stata redenta in modo più sublime di quello degli altri uomini e donne per cui è il frutto più grande della Redenzione, l'icona e il modello dell'umanità salvata da Gesù Cristo. Quale Madre del Redentore e sua generosa compagna, ella ha anche cooperato in modo specialissimo all'opera del Salvatore. Con il consenso prestato all'incarnazione redentrica del Verbo, con il suo servizio amoroso alla persona e all'opera del Figlio, con la sua incessante intercessione celeste e con la sua presenza materna nella vita della Chiesa, la Beata Vergine ha cooperato e coopera, secondo il beneplacito di Dio, alla salvezza del genere umano.

1.4. Pneumatologia e Mariologia

Maria, Tuttasanta, è la prima creatura completamente plasmata dallo Spirito santificatore (pneumatoforme) e ne è la prima portatrice (pneumatofora). La sua vita è stata animata e guidata dallo Spirito, fino ad essere giustamente ritenuta una sua icona. Secondo la tradizione contemplativa della Chiesa, lo Spirito:

- fece scaturire dal suo cuore il "*fiat*" salvifico (Lc 1,38) e il canto riconoscente del *Magnificat* (Lc 1, 46-55);

- suggerì alla Madre un atteggiamento culturale che mutava il rito del riscatto del primogenito in un preludio dell'offerta dell'Agnello redentore (Lc 2,22-24);
- ispirò la supplica materna al Figlio a favore degli sposi di Cana (Gv 2,3) e l'esortazione ai servi di eseguire i suoi comandi (Gv 2,5);
- sostenne la Vergine nel suo immenso dolore presso la Croce e le dilatò il cuore perché accogliesse il testamento del figlio morente che la costituiva madre dei suoi discepoli (Gv 19,26);
- mantenne viva in lei la fede nel Figlio risorto, ne fece l'Orante del Cenacolo (At 1,12-14) e la Testimone eccezionale dell'infanzia di Gesù (Lc 1 e 2; Mt 1 e 2)

1.5. Ecclesiologia e Mariologia

Maria è anche presente in maniera attiva e determinante nei momenti in cui la Chiesa va progressivamente formandosi:

- a *Nazaret – Betlemme* perché la concezione verginale di Cristo, secondo un'antica e autorevole tradizione, non riguarda soltanto il Capo ma anche le membra del Corpo mistico;
- a *Cana* dove i discepoli credettero in Lui, costituendo quindi una comunità di fede attorno al Maestro (Gv 2,11);
- a *Gerusalemme* dove dal costato aperto del Redentore è scaturito il mirabile Sacramento di tutta la Chiesa e dove, nel Cenacolo, la Comunità degli aderenti a Gesù ricevette lo Spirito e si manifestò come Chiesa aperta a una missione universale (At 1, 1-40).

Il rapporto tra Maria e la Chiesa è sottolineato anche dal fatto che la Vergine Madre è *membro* sovminente, *madre* amorosissima, *immagine* compiuta, *tipo e figura* profetica, *icona escatologica* della Chiesa stessa. La Chiesa manifesta una intrinseca "dimensione mariana": i suoi lineamenti sono anticipati nel volto della Vergine di Nazaret.

1.6. Antropologia soprannaturale e Mariologia

Il progetto del Padre sull'uomo, compiutosi in modo sovminente nella santa umanità di Cristo, l'Uomo nuovo, trova anche una sua sublime realizzazione in Maria, la Donna nuova. La Vergine, infatti, già all'inizio della sua esistenza – immacolata concezione - è colmata di grazia mentre al termine, attraverso la gloriosa assunzione al cielo, è trasfigurata in Cristo, nella totalità del suo essere. In lei si è realizzato, dunque, per prima e in maniera perfetta, il processo della predestinazione, elezione, giustificazione e glorificazione in Cristo (Rm 8, 29-30), a cui ogni uomo e ogni donna sono chiamati (Ef 3,1-14). Maria ci appare come la creatura in cui si armonizzano in maniera sublime la piena libertà con la totale obbedienza a Dio; le aspirazioni dell'anima con i valori del corpo; la grazia divina con l'impegno umano.

1.7. Escatologia e Mariologia

La liturgia, nei Vespri dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione al cielo, saluta Maria come "*speranza dei fedeli*". Ella, infatti – afferma la *Lumen Gentium* al n° 68 - "*come in cielo, glorificata ormai nel corpo e nell'anima è l'immagine e la primizia della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura, così sulla terra brilla come segno di sicura speranza e di consolazione per il popolo di Dio in cammino, fino a quando non verrà il giorno del Signore*". La Chiesa, dunque, contempla in Maria l'immagine purissima di ciò che essa tutta desidera e spera di essere. In lei il tempo si condensa e il passato, il presente e il futuro si illuminano reciprocamente: l'*ieri* di Israele e della Chiesa diventa *presente* in virtù del memoriale liturgico; l'*oggi* è segnato dalla costante presenza operante di Maria nel cammino della Chiesa verso le ultime realtà; il *domani* è realtà già acquisita che infonde fiducia e speranza. In Maria, glorificata e assunta, è vinta la paura del futuro, superato l'enigma della morte e disvelato nella sua gloria e alla luce del Risorto, il vero destino dell'uomo.

1.8. La Mariologia disciplina di raccordo e di sintesi

Questi sono solo alcuni esempi che dimostrano chiaramente come la Mariologia sia strettamente legata con le varie discipline teologiche, non è quindi una disciplina isolata, come erroneamente viene spesso qualificata, ma eminentemente relazionale. La si può considerare una *disciplina di raccordo*, luogo d'incontro dei trattati teologici, e come un eminente *spazio di sintesi*:

- La Mariologia è *disciplina di raccordo*: tutto in Maria è relativo a *Dio Padre*, di cui ella è la serva e la figlia prediletta; a *Cristo*, di cui è vera madre, generosa socia e discepola; allo *Spirito Santo* da cui ha ricevuto un cuore nuovo e uno spirito nuovo e che l'ha adombrata perché dal suo grembo verginale germogliasse il Salvatore e l'ha ricolmata di ogni grazia; all'*Antico Israele*, suo popolo, di cui è personificazione, culmine e la voce più pura; alla *Chiesa*, di cui è primizia e compimento escatologico; all'*umanità* di ogni luogo e di ogni tempo, di cui è figlia eminente e pienamente realizzata; al Cosmo, di cui è vertice ed eccelso ornamento.

- La Mariologia è *spazio di sintesi*: La Storia della Salvezza tutta, dalla predestinazione *ab aeterno* del Verbo incarnato, alla Parusia del Signore, dalla Genesi all'Apocalisse, si riassume, in certa misura, nella Madre di Gesù. Per questo i teologi definiscono Maria "*Chiave del mistero cristiano*", "*Icona del mistero*", "*Microstoria della salvezza*", "*Modello rivelatore*", "*Crocevia della teologia*". Lo stesso Vaticano II ha acutamente osservato al n° 65 della *Lumen Gentium*, come Maria "*entrata intimamente nella storia della salvezza, riunisce in sé e in qualche modo riverbera i massimi dati della fede*"

1.9. Conclusioni

Da quanto si è detto si possono trarre le seguenti conclusioni:

- E' inaccettabile la posizione di coloro che continuano a ritenere la beata Vergine un elemento periferico del mistero cristiano, un dato marginale della fede e della teologia. Non si può infatti ritenere marginale l'Incarnazione del Verbo di Dio alla quale Maria, secondo il disegno di Dio, collaborò con il suo "*fiat*" che ha cambiato la storia dell'uomo; non sono marginali le parole rivolte da Cristo morente sulla Croce alla Madre e al discepolo; non è marginale l'evento della Pentecoste;

- E' necessario che nei vari trattati teologici sia dato il dovuto spazio alla parte che la Madre del Signore ha avuto nel mistero oggetto di studio. Appare, ad esempio, anomalo un trattato di Ecclesiologia, che non dedica alcuna pagina a Santa Maria, cioè a colei della quale la Chiesa assume il suo profilo e la sua caratteristica funzione di vergine – sposa – madre e nella quale riconosce il suo modello esemplare e l'icona escatologica;

- E' da considerare provvidenziale la disposizione della Sede Apostolica che annovera la Mariologia tra le discipline del corso degli studi teologici. Oggi sarebbe impensabile trascurare l'insegnamento della Mariologia, ma bisogna dare ad esso il giusto posto nei seminari e nelle facoltà teologiche. Purtroppo questa disposizione non è stata ancora universalmente accolta con la dovuta attenzione, in alcuni casi è stata addirittura disattesa e in altri recepita senza la necessaria convinzione.

2. Le fonti della Mariologia

La Mariologia non ha fonti proprie, ma le sue fonti sono le stesse di qualsiasi altra disciplina teologica. Esse sono: La *Sacra Scrittura*, la *Sacra Tradizione*, la *Santa Liturgia*, il *Magistero della Chiesa*. Collegato con queste fonti è il "*sensus fidelium*" come partecipazione del popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo, ricca, quindi, dell'effusione dello Spirito di verità che opera nella Chiesa.

2.1. La Sacra Scrittura

I grandi progressi compiuti dalla Mariologia nel XX secolo, sono da attribuirsi principalmente allo studio approfondito dei testi biblici riguardanti la Madre del Signore. Ecco alcune considerazioni fondamentali:

- Nell'interpretazione dei testi sacri bisogna rifuggire dal *fondamentalismo esegetico* evitando da una parte di *trascurare il senso letterale* della Scrittura e dall'altro di *forzare il testo* stesso ma cercando sempre di inquadrarlo nella sua finalità teologica e soteriologia. Questo vuol dire – come dice il Vaticano II nella *Dei verbum* al n. 24 – che la S. Scrittura deve essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta. Per ricavare il senso dei sacri testi si deve badare con diligenza al contenuto e *all'unità di tutta la Scrittura*, tenendo sempre in debito conto anche la *viva tradizione* della Chiesa e *l'analogia della fede*;

- *L'unità di tutta la Scrittura* è fondamentale e consente, ad esempio, di collegare in modo non arbitrario la *Donna* di Genesi 2,15 con la *Donna* di Gv 2,5 e 19,26 e la *Donna* dell'Apocalisse 12,1, come pure di rilevare la *benedizione* di cui sono oggetto le donne che hanno avuto una funzione liberatrice in Israele: *Giaele* (Gdc 5,24), *Giuditta* (Gdt 15,9-10), *Maria* di Nazaret (Lc 1,42);

- Fondamentale per l'interpretazione dei testi mariani è anche la *lettura* che di essi hanno fatto i *Santi Padri*, insuperabili maestri di una teologia ecclesiale, compiuta con autentico spirito cristiano e dal valore incalcolabile;

- Secondo Giovanni Paolo II, bisogna sfatare il detto che la S. Scrittura *parla poco* di Maria, perché in realtà, dopo l'apostolo Pietro e il precursore Giovanni, è *il personaggio più citato* nei vangeli canonici. Inoltre le pagine che parlano di Maria con i grandi eventi dell'Annunciazione (Lc 1, 26-38), della Visitazione (Lc 1,39-56), delle nozze di Cana (Gv 2,1-12), dell'affidamento reciproco della Madre e del Discepolo (Gv 19, 25-27), sono tra le pagine più dense e alte di tutti i Vangeli.

2.2. La sacra Tradizione

Secondo la dottrina cattolica la *divina Rivelazione* viene trasmessa in due modi: *oralmente e per iscritto* per cui il deposito della fede è contenuto nella *Sacra Scrittura* e nella *Sacra Tradizione*. Sono esse insieme un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa. Tra coloro che hanno approfondito e trasmesso i contenuti della Sacra Tradizione ci sono anzitutto i *Santi Padri* i quali, già a partire dal secondo secolo, hanno esplicitato fecondi contenuti mariologici, come il parallelismo Eva – Maria e Maria – Chiesa. L'opera di approfondimento della Tradizione non si è fermato ai santi Padri, ma è proseguito incessantemente nella Chiesa, perché lo Spirito Santo vuole condurla al possesso della verità tutta intera, anche quella riguardante la persona e il ruolo della Madre del Signore nella storia della Salvezza.

Facendo mariologia non si può prescindere dallo studio della Sacra Tradizione e dal recupero sistematico dei dati che riguardano la Madre del Signore, anche quando essi non siano di origine divino – apostolica, perché consentirà di conoscere l'origine e lo sviluppo di molte usanze culturali mariane e di alcune importanti tesi o impostazioni dottrinali. E' sicuramente un campo immenso che va esplorato con animo pieno di fede e con raffinato metodo storico.

2.3. La santa Liturgia

La Santa Liturgia è una componente nobilissima della Sacra Tradizione. Essa è un insostituibile *locus theologicus*, cioè di espressione e manifestazione inequivocabile della fede e della dottrina della Chiesa. Questo valore immenso è dato alla liturgia dal fatto che essa celebra il mistero di Cristo e l'intera storia della Salvezza, per cui essa è la fede stessa della Chiesa celebrata. Per cogliere bene il grandissimo valore della liturgia nel discorso sulla Madre del Signore è bene tenere presente che essa:

- è fonte *viva, selettiva e complessiva*: *viva*, perché non è un dossier cartaceo, ma una celebrazione in atto nella quale i riti e i testi svelano in modo essenziale e pieno il loro contenuto; *selettiva*, perché è frutto di un lungo processo di cui l'esperienza della comunità culturale e l'approvazione dell'autorità competente sono gli strumenti di un sicuro collaudo; *complessiva*, perché in essa si ritrovano mirabilmente amalgamate le

inesauribili ricchezze della Scrittura e le tradizioni viventi dei Padri, gli apporti dell'arte e della letteratura vivificate dalla fede e dal soffio dello Spirito;

- celebrando il mistero della Salvezza, *rileva costantemente la partecipazione della Madre all'opera redentrice compiuta dal Figlio* al quale risulta indissolubilmente congiunta. Ella vi appare come una *creatura redenta*, unita quindi alla stirpe di Adamo, divenuta attivamente e secondo il beneplacito divino, *compagna generosa del Redentore*;

- mette in luce *l'esimia ed esemplare santità di Maria*, proponendo con frequenza dinanzi agli occhi dei fedeli la figura di Maria di Nazaret come *modello di virtù ed esemplarità dinamica* che induce a conformarsi a lei per meglio conformarsi a Cristo;

- mette in risalto la *presenza della santa Vergine nell'assemblea cultuale* per cui, la pienamente realizzata assunta e gloriosa nel cielo, la prima della *Comunione dei santi*, *unisce la sua voce* alla voce della Chiesa e insieme *alla Chiesa, nella Chiesa e con la Chiesa* celebra i divini misteri della Salvezza.

2.4. Il Magistero della Chiesa

Il Magistero ha avuto una funzione considerevole nella Mariologia, fino ad essere ritenuto da alcuni autori, una fonte precipua di essa. Pur non potendolo considerare, propriamente parlando, una fonte, il Concilio Vaticano II afferma, sempre nella *Dei verbum* al n. 10, che "*la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connesse e congiunte che non possono indipendentemente sussistere*". Nel campo della Mariologia il Magistero è stato:

- vigile nell'arginare insidiose deviazioni dottrinali riguardanti la verginità di Maria e la sua maternità divina;

- solerte nel discernere i fondamenti biblici della venerazione ecclesiale per la Madre del Signore;

- attento nell'individuare in alcuni versetti biblici un *sensus plenior* concernente la persona e la missione della Vergine;

- sollecito nel cogliere, dall'insieme dei testi biblici, le radici di una divina rivelazione su importanti punti della dottrina della fede (Immacolata Concezione – Assunzione al cielo) per cui non dubitò di proclamarle dogma di fede.

Relativamente all'uso del Magistero nella riflessione mariologica, sono da evitare due atteggiamenti:

a) la *disattenzione* nei suoi confronti perché essa priva la ricerca mariologica di un valido criterio di discernimento e di una guida preziosa nell'esplorazione e nella comprensione stessa delle fonti;

b) *l'uso improprio* del Magistero per cui vengono considerate testimonianze del Magistero, saluti, scritti di circostanza, discorsi commemorativi, indirizzi di omaggio, ecc., che in nessun modo sono espressione del Magistero autentico della Chiesa.

2.5. La funzione del "sensus fidelium"

Si afferma spesso che il *sensus fidelium* ha avuto un ruolo importante nella dottrina mariana e in particolare nell'iter che ha portato alla definizione dei dogmi dell'Immacolata concezione e dell'Assunzione al cielo. Tale affermazione, per quanto esatta, può indurre a pensare ad una fragilità di questi dogmi fondati più sul pio sentimento dei fedeli che sulle solide basi della S. Scrittura. A questo proposito si deve osservare che:

- non si può separare il *sensus fidelium* dal *sensus Ecclesiae* costituito dal singolare consenso dei vescovi e dei fedeli, dalla santa liturgia, dalle istituzioni ecclesiali e da molte altre espressioni della tradizione della Chiesa;

- il *sensus fidelium* non è una realtà autonoma senza rapporto col Magistero, ma è un'entità in stretto contatto con l'insegnamento dei vescovi di cui costituisce il riflesso e

una sedimentazione nel corpo ecclesiale. Lungo i secoli il *sensus fidelium* si è inserito nel dibattito dottrinale su Maria, discernendo con supremo intuito quale delle posizioni contrastanti fosse più conforme al sapiente disegno di Dio. Così i fedeli:

- compresero le ragioni dei vescovi riuniti in Concilio ad Efeso (431), che ritenevano legittimo il titolo di *Theotokos* per dato alla Vergine – Madre;
- compresero il senso profondo della verità sulla sua perpetua verginità;
- intuirono che la santità stessa di Dio esigeva che fosse santo e immacolato fin dal primo istante della sua esistenza il tempio che avrebbe accolto il Verbo fatto carne;
- compresero che non poteva essere soggetta alla corruzione la nuova arca dell'alleanza che aveva accolto il Signore della vita.

Il Magistero ha accolto con favore gli apporti del *sensus fidelium* anche per il fatto che i fedeli partecipano alla funzione profetica di Cristo e hanno ricevuto lo Spirito di Verità che scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Il Vaticano II ha rivalutato il *sensus fidelium*, affermando che non solo il Magistero ma anche i laici sono soggetto attivo sia nella comprensione del deposito della fede, sia nel processo della sua trasmissione (LG, n° 12).

3. Il metodo della Mariologia

3.1. Riferimenti essenziali e "vie" della Mariologia

Nell'epoca postconsiliare la ricerca teologica è caratterizzata da una pluralità di metodi, pluralità che si osserva anche nella riflessione dottrinale sulla Madre del Signore. Senza intervenire sulla maggiore o minore validità di essi, è necessario che tutti i metodi di ricerca mariologica tengano in evidenza questi sei punti irrinunciabili:

1. *Riferimento alla storia della salvezza*, richiesto dalla stessa Sacra Scrittura e tipico della teologia dei Santi Padri. Esso è insito nello stesso fluire del tempo per cui la storia del mondo e della Chiesa appaiono come momenti della stessa storia della salvezza ed è proprio della Liturgia che celebra costantemente l'evento fondamentale di tale storia: Cristo alfa ed omega del divenire storico; Cristo atteso e venuto nella pienezza del tempo; Cristo morto, risorto e glorificato alla destra del Padre, presente e operante nella Chiesa fino alla fine del mondo.

2. *Ampliamento del quadro di riferimento* di Maria a Cristo e alla Chiesa: In senso verticale sottolineando i suoi singolari rapporti non solo con il Verbo ma con tutte le *tre persone della SS. Trinità*; in senso orizzontale sottolineando il rapporto di Maria non solo con la Chiesa ma con *tutti i vari popoli, la loro storia e la loro cultura*;

3. *La "via della bellezza"* oltre a quella della verità perché essa è una via accessibile a tutti, anche alle anime semplici, dato che Maria è la creatura "*tutta pura*", lo "*specchio senza macchia*", l'ideale supremo di ogni perfezione, la "*Donna vestita di sole*". In stretto legame con Dio, sorgente della stessa bellezza, la Vergine riceve copiosamente ogni dono da Lui e a Lui rimanda, trasfigurata nella luce della divina bellezza che la avvolge, divenendo un inno di lode e ringraziamento perenne;

4. *La via dell'esperienza* in quanto la vita di Maria, come quella dei santi, è un'esegesi vivente del Vangelo e lei stessa è una persona vivente e attiva. Bisogna cercare, in sostanza, di conoscere il dato rivelato non per via speculativa, ma in seguito ad un incontro personale con Maria, accolta essenzialmente nella propria vita. Dall'incontro dei santi con Maria sono scaturite profonde illuminazioni riguardanti il dato rivelato su di Lei e atteggiamenti esistenziali nei suoi confronti: per essi la Vergine diventa altamente significativa nella sequela di Cristo. Non mancano gli esempi: Sant'Ambrogio (+397) intuisce che la Vergine Madre svolge un ruolo esemplare nella Chiesa, soprattutto nei confronti delle vergini consacrate; Sant'Idelfonso di Toledo (+667) volendo servire il Signore, comprende di dover avere anche nei confronti della Madre del Signore un atteggiamento di servizio, fatto proprio in seguito da molti altri santi come Odilone di Cluny (+1049), San Pier Damiani (+1072) e che dura, sempre fecondo, fino ai nostri

giorni; San Giovanni Damasceno (+749) fa l'esperienza di una vita vissuta in unione con Maria, facendosi acceso assertore della sua misteriosa presenza in mezzo alla comunità ecclesiale; Sant'Anselmo d'Aosta (+1109) e San Bernardo di Chiaravalle (+1153) esaltarono il senso di abbandono tra le braccia di Maria e il costante ricorso alla sua materna mediazione;

5. *L'Interdisciplinarietà* non deve essere mai trascurata ma sempre sottolineata per evitare che la Mariologia venga nuovamente ritenuta una secondaria disciplina teologica isolata dal contesto generale della teologia.

6. *La teologia narrativa* deve essere ritenuta preferenziale a quella speculativa, senza temere che la Mariologia si allontani in tal modo dalla struttura classica di fare teologia, secondo la quale teologare è essenzialmente argomentare. In altri termini si dovrebbe partire più *dell'esperienza di Maria* che da un *argomentare su Maria*.

II. Maria e la S. Scrittura

CAPITOLO II

"IL BAMBINO CON MARIA SUA MADRE" IN MT 2.

1. Testo, tradizione, ambiente culturale ed ecclesiale di Mt 2, 1-23.

2. Stretta unione del "bambino con Maria sua madre" nella dignità e nella missione.

Matteo racconta così l'incontro dei Magi: "*Ed entrati nella casa videro il bambino con Maria sua madre e prostratisi lo adorarono, e aperti i loro tesori gli offrono i doni: oro, incenso e mirra*" (Mt 2,11).

A questa espressione "*il bambino con Maria sua madre*" che nello stesso capitolo 2, leggermente variata ricorre quattro volte (vv. 13 – 14 – 20 – 21), non è stata dedicata dagli esegeti molta attenzione. Uno degli studi più significati è quello di Nellessen pubblicato nel 1968 con il titolo tedesco: "*Das Kind und seine Mutter*". Anche in tempi recenti si è ritenuto secondario il "*Maria sua madre*" in confronto al "*neonato re dei Giudei*" (2,3) e degli stessi Magi e il re Erode. Per far emergere dall'ombra "*Maria sua madre*" esaminiamo il posto che la frase ha nella struttura del testo, nella tradizione, nell'ambiente culturale ed ecclesiale della Chiesa mattiana e scopriremo, alla fine, delle sorprendenti conclusioni.

1. Testo, tradizione, ambiente culturale ed ecclesiale di mt 2, 1-23

1.1. La Madre del re-Messia nella struttura narrativa e letteraria di Mt 2, 1-23

1.1.1. Struttura narrativa

Sotto l'aspetto *narrativo* il racconto di Matteo ricorda motivi presenti in altri antichi racconti leggendari o mitici (ne vedremo in seguito la fondamentale differenza): il *salvataggio* di un "figlio di re" o di un "bambino straordinario", salvato dalla minaccia di morte derivante da un re malvagio. La trama si dipana così:

- visita dei Magi al "*neonato re dei Giudei*" (2, 1-12);
- opposizione del re Erode con il suo progetto di morte;
- salvataggio del re - bambino con la fuga in Egitto (2, 13-15);
- strage dei bambini (2, 16-18);
- ritorno dall'esilio a Nazaret (2, 19 – 23).

In questa trama narrativa dove prevale il codice geografico – spaziale su quello temporale, nelle tre sequenze in cui compare, *Maria si presenta sempre unita al bambino*, come colei che abita nella casa ove i Magi lo trovano e poi, sempre con lui, nella fuga e nel ritorno dall'esilio, sotto la regia dell'angelo del Signore e la guida silenziosa di Giuseppe.

1.1.2. Struttura letteraria

Passando dalla struttura narrativa a quella letteraria, si nota anzitutto il *legame interno sentagmatico* fra tre scene successive attraverso un participio aoristo, tipico di Matteo:

- 2,1 si lega a 1,25 : elemento comune: la nascita di Gesù;
- 2,13 si lega a 2,12: elemento comune: il ritorno dei Magi al loro paese;
- 2,19 si lega a 2, 15: elemento comune: la morte di Erode.

Inoltre c'è un *legame formale* costituito dall'oracolo ricevuto in sogno (2, 12.22) e dell'angelo che appare in sogno a Giuseppe (2,13.19). Questo secondo elemento di unità letteraria, come quello sintagmatico, è assente dalla scena della strage dei bambini, ove non compare "il bambino e sua madre" perché sono già scampati con la fuga in Egitto.

La scena più lunga e riccamente strutturata in cui compare Maria è quella dei Magi, delineata dalla inclusione narrativa: *l'arrivo* dei Magi all'inizio (2,1) e il loro *ritorno* in Oriente al paese d'origine (2,12).

Secondo B. Buetubela, vi è una struttura concentrica intorno ai vv. 4-6:

A			Arrivo dei Magi a Gerusalemme	1
	B		Dov'è il neonato re dei Giudei La sua stella Il progetto di andare ad adorarlo	2
		C	Il re Erode e Gerusalemme turbati	3
		D	<i>Dove deve nascere il Cristo? A Betlemme</i>	4-6
		C ¹	Il re Erode si fa precisare il tempo di apparizione della stella per il progetto (falso) di andare ad adorarlo	7-8
	B ¹		La stella si ferma dove c'è il bambino e sua madre e i Magi possono adorare il neonato re dei Giudei	9-11
A ¹			Ritorno dei Magi al loro paese	12

Concentriamo la nostra attenzione sui vari parallelismi:

- la *stella* segno del neonato re del v. 2, riappare nei vv 9-11;
- il *progetto* di adorare il neonato re del v. 2, si realizza nel v. 11;
- il *bambino* del v. 11 altro non è che il "neonato re dei Giudei" del v. 2:
- di questo bambino *Maria* è la madre, quindi è la regina – madre del neonato re;
- la *casa* in cui lei abita con il neonato re è, in modo paradossale, un'abitazione regale.
- l'*adorazione* e l'*omaggio dei doni* da parte dei Magi, sulla scorta degli antichi ricordi di Salomone e degli annunci profetici, rivelano la dignità regale del bambino e la dignità regale di Maria regina – madre;
- I *Magi* venuti dal misterioso Oriente, sconosciuto e lontano, rappresentano tutte le genti che riconoscono in Gesù il Messia – re e in Maria la regina – madre, mentre Erode e Gerusalemme si ritrovano turbati e ostili.

Le scene seguenti dove ricompare "*il bambino e sua madre*" presentano una struttura articolata in due momenti successivi: il comando dell'angelo (2,13.19,20) e la sua esecuzione (2,14.21). Illuminante è il fatto che le tre scene successive alla visita dei Magi, si concludono tutti e tre con una *profezia di compimento*:

- 2,15: Fuga in Egitto: "*Dall'Egitto ho chiamato mio Figlio*";
- 2,18: Strage dei bambini: "*Un grido è stato udito in Rama – un pianto e un lamento grande – Rachele piange i suoi figli – e non vuole essere consolata perché non sono più*";
- 2, 23: Ritorno a Nazaret: "*Sarà chiamato nazareno*".

Soprattutto significativa è la profezia di 2,15 perché se il "Figlio" re – Messia è anche il *Figlio di Dio*, ne consegue che la regina – madre del "neonato re dei Giudei" è anche *madre del Figlio di Dio*, affermazione coerente con quanto già detto al cap. 1 ove Gesù, in base alla profezia di Is 7,14, viene detto "*Emanuele*", "*Dio con noi*" (1,23).

Nella sequenza dei Magi, *Maria appare da sola col bambino*. Giuseppe, infatti, protagonista delle altre tre scene (prima – terza – quarta) qui scompare, forse in modo discreto per riconfermare quanto detto al cap. 1 (1,18-25) e cioè che Maria aveva concepito per opera dello Spirito Santo e non per opera d'uomo. Questo è confermato dal fatto che è Maria il personaggio principale con cui inizia il racconto della nascita e si conclude quello dei Magi: [inizio] "*Essendo Maria sua madre fidanzata a Giuseppe....*"(1,18); [fine] "*Entrati nella casa videro il bambino con Maria sua madre*" (2,11).

I due racconti della nascita e dell'adorazione hanno quindi un legame tra di loro che è costituito proprio dalla *singolare presenza di Maria*. Giuseppe è implicito nella vicenda come suo sposo, custode del mistero e mediatore della regia divina di salvare Gesù,

ma scompare dove la sua presenza non è necessaria. Ivi compare solo "*Maria sua madre*" perché il padre di Gesù è un altro, come risulta dalla citazione del profeta Osea in 2,15.

Dallo studio della struttura narrativa e letteraria, si riesce dunque a trarre dall'ombra Maria, madre del bambino. Già silenziosa destinataria dell'azione dello Spirito Santo nel concepimento di Gesù che libera il popolo dai peccati ed è l'Emanuele (1, 18-25), ora Maria si rivela, sempre in grande silenzio, la regina – madre del "neonato re dei Giudei" e del Figlio di Dio, sempre unita a Gesù nel mistero, nell'adorazione dei Magi, nella fuga e nel ritorno che prefigurano la sua morte e la sua futura resurrezione.

1.2. Dalla tradizione alla redazione: da madre del Messia a madre del Figlio di Dio

Da questa affascinante composizione dell'evangelista, certamente tardiva, verso l'80 o forse dopo, possiamo risalire indietro verso la tradizione da cui Matteo ha attinto e che certamente si localizza nei primi decenni dopo la morte e resurrezione di Gesù?

1.2.1. La tradizione

Questo viaggio alle fonti è stato tentato da diversi autori che hanno utilizzato la critica redazionale che si avvale della stilistica e dell'analisi delle forme letterarie che si ripetono, come ad esempio, l'apparizione dell'angelo in sogno.

Quali sono i risultati per quanto riguarda la figura di Maria?

Sia l'espressione "*con Maria sua madre*" (2,11), sia l'altra: "*il bambino e sua madre*" (2, 13.14.20-21) appartengono alla tradizione precedente come pure la qualifica del bambino come "*neonato re dei Giudei*", che apparirà poi solo nel contesto della passione e la tragica fine sulla croce (Mt 27,11.29.37). La minaccia della morte da parte di Erode era dunque preludio della sua futura morte, decretata da un funzionario romano, Ponzio Pilato. In questa prima parte della Tradizione, Maria vi figura come *regina-madre del re dei Giudei*, riconosciuto e adorato dai Magi.

1.2.2. La Redazione finale

Nella redazione finale Matteo aggiunge il commento profetico (2,15). E', dunque, il Padre stesso che per mezzo del profeta dichiara la *dignità singolare e divina di Gesù*. E' un caso classico di quello che viene chiamato il "*sensus plenior*" o spirituale, senso storicamente non originario, ma leggibile nel testo com'è attualmente, in relazione ad un evento nuovo, la fuga di Gesù in Egitto e il suo ritorno dopo la morte di Erode, ovviamente nella *cornice più ampia della sua morte e resurrezione*. In questo nuovo contesto redazionale, Maria viene riconosciuta "*Madre del Figlio di Dio*". Il senso prevalente di "*Figlio di Dio*", sia nella comunità che nei testi di Matteo (Mt 16,16; 26,63) è, infatti, quello *crisologico* più che quello messianico.

1.3. L'originalità della tradizione prematteana alla luce di "Maria sua madre"

Le vicende narrate da Mt 2, 1-23 (neonato re cui rendono omaggio dei sapienti venuti dall'Oriente, mentre un re malvagio lo vuole eliminare e tuttavia egli viene salvato da un intervento particolare di Dio) hanno messo in moto, già nel secolo scorso, la ricerca storico – religiosa di leggende o miti paralleli. Alcuni autori, tra cui il Luz, elencano ben 14 racconti di "figli di re" o "uomini straordinari" la cui vita è minacciata e poi salvata. Dei sei motivi ricorrenti e presenti in tutti, ci interessano i primi 5:

1. Sogno o segno nel cielo (quasi sempre una cometa);
2. Interpretazione del segno o del sogno;
3. Ansia del re minacciato nel suo potere;
4. Uccisione di bambini;
5. Salvezza del personaggio minacciato mediante un sogno o altro.

Sebbene a prima vista sembri il contrario, i racconti paralleli sono ben lontani dal racconto matteoano. L'accostamento più prossimo è indubbiamente quello del salvataggio di Mosè dove il motivo di contatto è dato dal parallelismo tra Mt 2,20b e Es 4,19: "*Sono morti coloro che cercavamo la vita del bambino*". Analizzando i 14 racconti,

balza subito all'occhio un *dato singolare e originario del racconto di Matteo*, costituito proprio dalla "*madre del bambino*", una vergine che diviene madre per opera dello Spirito Santo, per cui Giuseppe è sposo di Maria ma non padre del "neonato re dei Giudei". *In nessuno degli altri racconti si trova questo motivo*. In più la dignità regale del bambino non è dimostrata da segni esterni, ma solo da una oscura genealogia davidica premessa al racconto della natività (1, 1-17) che viene bruscamente interrotta in quanto Giuseppe non è il padre naturale di Gesù. Lo stesso riconoscimento di Gesù "re dei Giudei" con "Maria sua madre" non avviene come per Salomone nella sfarzosa cornice di una reggia (1Re 10,2) ma in una casa comune è il re non è un sapiente famoso in tutto il mondo, ma un silenzioso bambino. Se il racconto echeggia le profezie di Is 60,6b e Sal 72,10 e vi fa cornice una tradizione davidica (Mt 2,6b = 2 Sam 5,2), lo sfondo non è però Gerusalemme ostile a Gesù, come nelle profezie, ma la piccola borgata di Betlemme, ricca solo della gloriosa memoria di Davide. Un altro singolare paradosso: mentre Erode vuole eliminare il presunto rivale e Gerusalemme appare indifferente, i Magi, gentili venuti dall'Oriente, vengono invece a riconoscere, adorare e rendere omaggio al re/Messia.

Maria, madre del bambino, partecipa a questa serie di paradossi che evidenziano la singolarità del racconto e del neonato bambino, passivo e silenzioso personaggio principale insieme a sua madre, mentre il regista è fuori campo e si serve di oracoli, angeli e di una stella che, secondo la credenza allora comune, indica l'inizio di un'era nuova. Maria, madre del bambino e personaggio reale, costituisce la singolarità originaria che distingue il racconto matteoano dai racconti mitici e rivela la singolarità del bambino, Messia e Figlio di Dio (2, 21-22).

1.4. Maria, madre del bambino, accoglie le genti nella Chiesa

Il racconto dei Magi presuppone chiaramente la predicazione del Vangelo e la conseguente apertura della Chiesa ai gentili e, al tempo stesso, il rifiuto ufficiale della fede da parte del mondo giudaico a JHWH, avvenuto dopo la distruzione di Gerusalemme. Questa è la situazione in cui viene a trovarsi la comunità per cui Matteo scrive il suo Vangelo. Ora, sotto questo punto di vista, sembra che la comunità matteaana abbia ravvisato in "Maria, madre del bambino", colei che per prima ha accolto i Magi – gentili nella casa ove con lei abitava Gesù, Messia e Salvatore ed era figura della Chiesa – madre che accoglie tutti, ebrei e gentili, ed offre loro Gesù che abita in essa (Mt 28,20; Cfr. 18,20 e 1,23). La profezia di Gesù in Mt 8,11, in risposta alla fede del centurione pagano: "*Vi dico che molti verranno da oriente e da occidente e siederanno a mensa con Abramo e Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli*", viene anticipata in modo narrativo - aggadico nella venuta dei Magi da Oriente. La "casa" in cui i Magi entrano e Maria che li accoglie e presenta loro il bambino Gesù, raffigurano la Chiesa in cui, accolti, troveranno e adoreranno il loro Salvatore.

2. Stretta unione del "bambino con maria sua madre" nella dignità e nella missione: esegesi di Mt 2,11.13-14.20-21.

Quello che abbiamo detto finora lo abbiamo acquisito esaminando la struttura letteraria del testo e risalendo alla tradizione da cui esso ha tratto origine, configurata nella cornice più vasta delle profondità storica che arriva sino a Mosè e Davide. Adesso vogliamo ritornare al testo centrale su Maria, madre del bambino, per fare un'esegesi più accurata. Si tratta del v. 11, dove Maria è più ampiamente e singolarmente presente:

1. "*ed entrati nella casa*" (*eis ten oikían*)

A differenza di *oikos* che significa "camera", *oikía* significa solo "casa" o "abitazione". Si tratta, quindi, di una casa vera in cui abitavano Maria e il bambino.

2. "*videro*" (*eídon*)

Mentre il verbo *orao* esprime l'azione di vedere del soggetto, *eídon* orienta l'attenzione verso l'oggetto che si vede. Qui sottolinea ancora, nel contesto linguistico, il significato di "visitare": una visita ufficiale di personaggi importanti al "neonato re dei Giudei".

3. "il bambino con Maria sua madre"

- L'espressione è nuova anche rispetto a Es 4,20 (ove a precedere è la moglie di Mosè e non la madre seguita dai figli) e si ripete quasi invariata 4 volte nel racconto (2, 13-14.20.21). La novità è la messa al primo posto del bambino e poi della madre (e non la sposa) per significare la sua eminente dignità;

- "Maria" è il nome della madre scritto nella forma grecizzata che si legge anche in Mt 1,16.18 (3 volte in tutto), mentre in Mt 1,20 e 13,16.18 si ricorre alla forma aramaica che proviene dalla tradizione originale (Mariám);

- la "madre di Gesù" compare 15 volte in Matteo di cui 13 in 1-2. L'apposizione "madre sua" ricorre in 1,18 1 in 2,13 – 4, 20-21; 13,55. "Maria la madre di Gesù" deve essere stata una formula cristallizzata nella tardiva trazione cristiana (cfr. anche Lc 2,34), come risulta anche dalla più tardiva tradizione giovannea dove appare solo "la madre di Gesù" (Gv 2, 1.3.5. e 19,25);

- Maria viene identificata come la "madre sua (di Gesù)", una qualifica d'onore dato che si tratta del "neonato re dei Giudei", del Messia. Nessun equivalente per Giuseppe, che qui scompare del tutto.

4. "prostratisi.....e aperti i loro scrigni"

- I due participi descrittivi preparano due azioni compiute dai Magi: *adorarono* e gli *presentarono* i loro doni. Il verbo *proskunéo* ha qui il doppio significato di "rendere omaggio al re" e "adorare una divinità". Nella trama narrativa ha una particolare importanza in quanto rappresenta il progetto dei Magi (2,2,) e il controprogetto di Erode (2,8). Giunti davanti al neonato bambino figlio di Maria, il primo gesto che essi compiono è proprio l'adorazione – omaggio regale. Matteo, infatti, usa *proskunéo* in relazione a "re" e al "regno" come fa in 4, 8-10; 18, 23ss e 20,20ss;

- I Magi offrono al "bambino con Maria sua madre" tre doni: oro, incenso e mirra:

1. *oro*: questo vocabolo viene usato 9 volte da Matteo, due volte da Luca, una da Marco e nessuna da Giovanni. In molti passi dei Sinottici il termine ha una sfumatura culturale (Mt 5,23-24; 8,4; 15,5; 23,18-19; Mc 7,11; Lc 21,1) e indica qui la qualità superiore del destinatario e, sullo sfondo, quella di sua madre;

2. *Incenso*: ricorre solo due volte nel N.T. (qui e in Ap 18,13);

3. *Mirra*: pure raro nella Bibbia (qui e in Gv 19,39): mentre Giovanni lo menziona come prodotto aromatico per imbalsamare i morti, Matteo ne valuta solo la preziosità.

Tutti e tre i dono esprimono quindi ricchezza, in quanto materie rare e preziose.

Il gesto dei Magi di portare queste ricchezze al regale "bambino con Maria sua madre", allude a molti testi di Isaia, Michea e dei Salmi che annunciano un pellegrinaggio delle genti a Gerusalemme per adorare il vero Dio e offrirgli i loro doni (Is 2, 2-3: 45,14; 60, 1-6; Mic 4, 1-2; Sal 72,11). Nei doni dei Magi, dunque, la tradizione prima e l'evangelista poi hanno visto il compimento della Scrittura, anche se in modo diverso e cioè:

1. non a Gerusalemme ma a Betlemme, da cui verrà "la guida che pascerà il mio popolo Israele" (Mt 2,6; Mc 5,2 e 2Sam 5,2);

2. non nella reggia di JHWH ma in una casa dove abita "con Maria sua madre";

3. non per adorare JHWH e ricevere in dono la Torah, ma per adorare un neonato bambino, riconosciuto come re – Messia, il cui compito sarà quello di portare ad ebrei e gentili il regno di Dio. Qui si conclude il pellegrinaggio delle genti rappresentati simbolicamente dai Magi: ai piedi di Maria madre del bambino, nella sua abitazione. Maria è dunque il trono regale su cui siede il re – Messia adorato da tutti i popoli;

Questa grandiosa scena si chiude drammaticamente nella fuga perché il "bambino e sua madre" devono essere portati in salvo a causa dell'incombente minaccia di Erode.

E' Giuseppe che condurrà in Egitto "il bambino e sua madre" per ricondurli poi entrambi, morto Erode, nella "terra di Israele" e insediarli nell'oscura borgata di Nazaret, così oscura da far disperare l'evangelista nel trovare una profezia specifica che la riguarda (2,23);

Maria, madre del bambino, è un tutt'uno con lui, nell'omaggio regale dei Magi, nella fuga e nel ritorno. Giuseppe, colui che dietro incarico divino ha il compito di salvare sia il bambino che la madre, non viene qualificato né come sposo, né come padre, per quanto il lettore sappia che già egli è sposo di Maria madre vergine di Gesù (Mt 1. 18-25).

3. Conclusione

Quali conclusioni si possono trarre da tutto quello che è stato detto fin qui? Esse possono essere brevemente così riassunte:

1. L'*analisi strutturale* del testo ci ha fatto comprendere che Maria, madre del bambino, va qualificata come regina – madre del "neonato re dei Giudei" e ancor più "madre del Figlio di Dio";

2. La *storia della formazione del testo* che va dalla tradizione alla redazione, ci ha fatto scoprire l'itinerario di un'esplicitazione progressiva della dignità di Gesù cui è legata quella della madre: nella tradizione cristiana primitiva Gesù era considerato "Messia/re dei Giudei" e Maria, di conseguenza "madre del re/Messia", mentre nella redazione matteana Gesù diventa il "Figlio di Dio" (e non di Giuseppe), per cui Maria è "madre del Figlio di Dio";

3. Il *confronto con i racconti paralleli* ha fatto emergere il dato singolare e originale della narrazione matteana, proprio a partire dalla peculiarità della madre – vergine. Ai Magi ella compare col bambino in primo piano, ma assente Giuseppe, rimandando in tal modo, se pure indirettamente, alla concezione per opera dello Spirito Santo. La madre singolare rivela un bambino singolare che, annunciato da un astro nuovo, dovrà portare un'era nuova;

4. Le caratteristiche della *formazione del testo nell'ambiente ecclesiale* di Matteo ci hanno presentato Maria, madre del bambino Messia e Salvatore, come colei che accoglie nella Chiesa di Gesù, figurata dalla casa, le genti del mondo ed è perciò simbolo della comunità cristiana che accoglie tutti gli uomini per donare loro Gesù;

5. L'*esegesi minuziosa del testo* ci ha fatto comprendere l'unità inscindibile del "bambino con Maria sua madre". Ella partecipa alla dignità del Figlio re – Messia e Figlio di Dio come sua madre; partecipa alle sue vicende gioiose e dolorose formando un tutt'uno con lui. Da qui ha origine l'icona di Maria con Gesù in braccio, radicata sia in Oriente che in Occidente che riassume pittoricamente il messaggio di Mt 2 sul "bambino e sua madre".

CAPITOLO III

MAGNIFICAT, IL CANTO DELLA LIBERAZIONE MESSIANICA (Lc 1, 46-55)

1. Introduzione generale sul magnificat
2. Parte I: discorso spirituale – religioso incentrato su Maria (Lc 1, 46-50)
3. Parte II: Discorso politico – religioso incentrato sulla storia mana (Lc 1, 51-53)
4. Parte terza: discorso etnico – religioso incentrato su Israele (Lc 1, 54-55)

1. Introduzione generale sul magnificat

Il *Magnificat* è il *locus theotologicus* per eccellenza, il testo centrale della mariologia socio - liberatrice ed esprime, per così dire, la teologia di Maria, una sua auto-teologia, il primo risultato delle riflessioni di Colei che serbava tutti gli eventi e li meditava nel suo cuore.

Quello che ne esce è una sorprendente espressione di *teologia della liberazione*, per cui - secondo il Card. Ratzinger - *la vera teologia della liberazione, è un eco fedele del Magnificat di Maria*. Tutti gli autori, anche non cattolici, riconoscono la dimensione sociale e il potenziale libertario di questo inno, la Magna Carta dove comincia la dottrina sociale della Chiesa, dato che proclama il rovesciamento dei potenti dai troni e l'innalzamento degli umili, la consolazione dei poveri e l'umiliazione dei ricchi.

1.1. Letture riduttive del Magnificat

Vi sono alcune letture interpretative del *Magnificat* che devono essere scartate per non mortificare il suo completo significato. Esse sono:

- la lettura "*spiritualistica*" per cui i potenti e i ricchi sono gli orgogliosi e i poveri e gli affamati sono gli umili. Padri e dottori della Chiesa vi hanno letto questo significato (Cirillo d'Alessandria, S. Bernardo, Ugo di S. Vittore ecc.), ma ridurlo solo a questo, significa andare verso l'astoricismo di stampo agnostico. In questa visione non si leggono, infatti, le mediazioni storiche del maligno, come ad es. fa l'Apocalisse, cioè si interpreta il canto senza alcun significato per e nella storia e lo si rende socialmente insignificante;
- la lettura "*spiritualistica – moderata*" che accetta il senso realista del *Magnificat*, ma lo mette in sordina, vanificandone il significato a favore dell'interpretazione spiritualistica;
- la lettura "*militarista*" che vede in Dio il "Signore degli eserciti" e considera il *Magnificat* come l'invito ad una guerra santa, contrassegnata dallo spirito di odio e di violenza.
- la lettura "*militarista – moderata*" che oltre alla lettura militarista, riconosce anche il significato religioso dell'inno, dandogli però un posto secondario.

1.2. Doppia chiave di lettura

Perché la lettura del *Magnificat* sia integrale, bisogna interpretare l'inno in una doppia luce:

- *alla luce dell'Esodo* per rilevarne la dimensione etico – sociale e storica, dimensione che riguarda soprattutto Israele;
- *alla luce della Pasqua* per rilevare la dimensione soteriologica ed escatologica della liberazione messianica, dimensione che riguarda soprattutto la Chiesa.

Questa doppia lettura può essere graficamente raffigurata in questo modo:

Esodo ® MAGNIFICAT – Pasqua

Il *Magnificat* appare dunque un canto aperto e inclusivo, primieramente *soteriologico*, ma che contiene anche un "*messianismo politico*" come una sua dimensione interna. La dimensione sociale del *Magnificat*, non può essere quindi sottaciuta e la Chiesa deve riscoprire e valutare anche questa dimensione se vuole fare un discorso completo sui poveri e sugli oppressi.

1.3. Magnificat: canto di sintesi tra fede e vita

Secondo Höring:

- il *Magnificat*, incarna la sintesi tra *lode di Dio* e *umile servizio del prossimo* per cui nel suo carattere "sinfonico" esso è un punto di incontro tra diverse categorie di persone:

liberali e carismatici, cattolici e protestanti, cristiani e non cristiani, credenti e non credenti, uomini e donne ecc;

- nel *Magnificat* echeggiano le attese fortemente terrestri e storiche tipiche dell'AT e la realizzazione della salvezza escatologica, inaugurata dalla Pasqua e della Pentecoste nel NT. La fede cristiana comprende, esprimendosi nel *Magnificat*, che la salvezza ultima deve e può realizzarsi anche nella società storica in termini di liberazione sociale e che questa liberazione è e deve essere protesa verso il traguardo escatologico;

- Il *Magnificat* è la sintesi tra l'escatologico e lo storico: le realtà ultime attraversano e superano allo stesso tempo le "realtà penultime".

1.4. Contesto del Magnificat

1.4.1. Contesto remoto

E' lo *sfondo sociale* in cui si trovava a vivere Maria di Nazaret che si può riassumere in questi tratti:

- a) *povertà socio – politica* dovuta al sistema coloniale romano basato sul latifondo e il regime delle imposte;
- b) *dominazione socio – politica* da parte di un potere straniero e pagano sostenuto dalle sue legioni;
- c) *oppressione ideologico – religiosa* ad opera del sistema farisaico;
- d) *sommosse rivoluzionarie* da parte degli zelati;
- e) *attesa di una liberazione apocalittico – messianica* da parte delle folle stanche e sfinite, abbandonate alla deriva come pecore senza pastore.

1.4.2. Contesto immediato

E' l'episodio della Visitazione che narra un incontro che ha questi caratteri rilevanti:

- a) *sono due donne ad incontrarsi*, fatto che contesta fortemente la subordinazione della donna nella società patriarcale palestinese;
- b) *sono due donne povere*, ambedue disprezzate, l'una perché sterile e l'altra perché vergine;
- c) *sono due donne incinte* e quindi "benedette" perché portatrici della vita, delle quali una porta anzi la Vita per eccellenza.

1.5. Origine letteraria del Magnificat

L'ipotesi più probabile è questa:

- a partire da qualche frase di lode detta da Maria stessa nella Visitazione, la primitiva Chiesa giudeo – cristiana, forse anche una comunità di *anawin* convertiti, avrebbe ampliato questa breve dossologia in un salmo vero e proprio che cantava le meraviglie compiute da Dio in Gesù Cristo e che lo ringraziava per la salvezza manifestata nell'evento della resurrezione;

- Luca avrebbe ripreso questo canto e lo avrebbe rielaborato liberamente, facendo in esso riecheggiare anche il contesto di persecuzione politico – religiosa che la Chiesa in quel momento stava soffrendo e trasformando il *Magnificat* anche in un inno dei perseguitati e dei martiri (80 d.C. circa). Egli poi pone questo inno interamente sulle labbra di Maria, facendone la portatrice dei sentimenti della Chiesa in un contesto di sofferenza, perché pensa a Lei come alla Serva del Signore, povera e perseguitata con e come suo Figlio.

Si potrebbe concludere, quindi, che se anche il *Magnificat* non fosse stato composto da Maria, potrebbe in verità esserlo perché, secondo Luca, corrisponde perfettamente ai suoi sentimenti. La prima Chiesa ha sentito la Madre di Gesù come la figura più autorevole per pronunciare il *Magnificat* della Comunità povera e sofferente. Maria si eleva quindi a rappresentante privilegiata di tutti i poveri.

1.6. Maria nel Magnificat: la Chiesa degli Anawin

Al di là di questa interpretazione è certo che Maria emerge nel *Magnificat* come la personificazione o il tipo del Popolo di Dio di tutti i tempi, per cui i cristiani di oggi

devono riprendere questo inno e riviverlo nella fede e nella pratica con la *mens* di Maria di Nazaret, secondo le parole di S. Agostino: "*In ognuno di voi sia l'anima di Maria a magnificare il Signore; in tutti noi sia lo spirito di Maria a esultare in Dio*". Il *Magnificat* si pone dunque tra passato, presente e futuro in questo doppio rapporto:

Chiesa primitiva ® *MAGNIFICAT* – Chiesa del III millennio

Questa lettura non deve trascurare l'ottica dei poveri su cui il *Magnificat* è centrato, dato che è proclamato da una povera e dalla Chiesa dei poveri e perseguitati e questo per riscoprire tutta la sua potenza liberatrice nei confronti degli ultimi. Tutto il *Magnificat*, infatti, è risonante delle voci dell'AT e mostra una Maria - Chiesa impregnata di fede biblica, una fede fortemente messianica e liberatrice che guarda all'Esodo e all'avvento del Messia. Maria è l'Israele in cui si realizzano le promesse.

1.7. Struttura del Magnificat

1.7.1. Divisione del Magnificat

Il *Magnificat* può essere suddiviso in tre parti, secondo la valida formula suggerita da J. Dupont:

I Parte: *discorso spirituale – religioso* (vv. 46 – 50: da: "*L'anima mia...*" a "*santo è il suo nome*"). Questa parte è centrata sulla serva (*doúlee*), e canta il Potente (*Dynatós*) che ha fatto grandi cose (*megála*) in favore della Vergine. Domina qui la misericordia di Dio (*élios*).

II Parte: *discorso politico – religioso* (vv. 51-53: da: "*ha spiegato la potenza...*" fino a "*mani vuote*"). Questa parte è centrata sugli umili (*tapeinoús*) e parla dei prepotenti (*dynástas*) contro i quali Dio ha fatto prodezze, rovesciandoli dai troni (*katheílen*). Domina qui la potenza di Dio (*krátos*).

III Parte: *discorso etnico – religioso* (vv.54-55: da: "*ha soccorso*" fino a "*sua discendenza per sempre*"). Questa parte è centrata su Israele.

1.7.2. Nell'Ottica di una mariologia liberatrice

Nell'ottica di una mariologia liberatrice con cui stiamo leggendo il *Magnificat*, la parte centrale del canto è costituita dai vv. 50 – 53 ed è costituita da tre contrapposizioni:

1. contrapposizione tra i *superbi* che saranno dispersi da Dio ai *timorati* di lui, verso i quali egli stende invece la sua misericordia;
2. contrapposizione tra i *potenti* che saranno rovesciati e gli *umili* che saranno innalzati;
3. contrapposizione tra i *ricchi* che saranno svuotati e gli *affamati* che saranno invece ricolmati.

Questa parte centrale è preceduta dalla *prima parte* dominata dalla figura di *Maria* ed è seguita dalla *terza parte* che pone in rilievo la figura di *Israele*. Le due figure, la prima e l'ultima si incontrano in quanto sia *Maria* che *Israele* sono "servi del Signore". In riferimento a *Maria* si parla della sua "umiliazione" a cui corrispondono le "grandi cose" operate da Dio in lei (aspetto religioso – soteriologico); in riferimento ad *Israele* si parla delle "promesse" che si stano compiendo definitivamente (aspetto etico – religioso).

Ecco dunque lo schema generale del *Magnificat* secondo questa suddivisione e interpretazione:

			DIO					
			▼					
▼			Maria "serva"			▼		
Umiliazione			◀▶			<i>Beata/grandi cose</i>		
Superbi	▶	<i>Dispersi</i>	◀	versus	▶	Timorati	▶	<i>Misericordia</i>
Potenti	▶	<i>Rovesciati</i>	◀	versus	▶	Umili	▶	<i>Innalzati</i>
Ricchi	▶	<i>Vuoti</i>	◀	versus	▶	Affamati	▶	<i>Ricolmi</i>
<i>Soccorso/ Misericordia</i>			◀▶			<i>Promesse</i>		
▲			Israele "servo"			▲		
			▲					
			DIO					

2. Parte I: discorso spirituale – religioso incentrato su maria (Lc 1, 46-50)

2.1. *L'anima mia magnifica il Signore e il mio spirito esulta in Dio mio Salvatore (46-47)*

Il *Magnificat* è un canto estatico di esaltazione che mutua il suo linguaggio dalla Bibbia in cui Maria, senza perdere la propria identità e la propria coscienza di sé, parla di Dio alla cugina e al mondo. Questi due versetti iniziali ci donano il *clima generale di esultanza* che attraversa tutto l'inno ed esprimono un'attitudine spirituale, oltre che quella psicologica, segnata dal fervore e dalla sovrabbondanza dello Spirito. Alla base di questo fervore c'è un'esperienza: quella dello Spirito e della sua potenza di vita e di salvezza. La causa è "Dio Salvatore" arrivato nel suo grembo. E' dunque la *gioia della salvezza escatologica* e cioè definitiva. Il *Magnificat* è dunque un canto messianico che ha come fondamento vivo e come ultimo traguardo la liberazione soteriologica. Il Dio che Maria canta ed ha nel suo grembo è essenzialmente un Dio "Salvatore".

2.2. *Perché ha guardato l'umiltà della sua serva (v.48a)*

2.2.1 Significato di Tapeinosis

Che significato ha il termine **tapeínosis** umiliazione – umiltà che è l'idea centrale di tutto il versetto? Questo termine ha due sensi basilari:

- *umiliazione reale*, come afflizione, oppressione, disgrazia, bassa condizione sociale, insignificanza di fronte alla storia, anonimato, nullità, mancanza di influenza;
- *umiltà spirituale* e quindi indica un atteggiamento del cuore di chi si sente piccolo davanti a Dio.

Che senso ha il termine nel *Magnificat*? Gli studiosi si dividono per ragioni diverse:

a) Significa "*umiliazione*" perché il termine è spesso usato in questa accezione nella Bibbia (A 8, 33; Fil 3,2 Gcm 1.10) e perché il NT per indicare "umiltà" usa un altro termine e cioè *tapeinofrosyne* (Mt 11,29). Per ragioni teologiche Maldonado (+ 1583) afferma che Maria non poteva dichiararsi "umile" perché sarebbe stato come un atto di orgoglio dichiararsi umile davanti a Dio, dato che solo Lui è in grado di discernere la vera umiltà dei suoi servi.

b) Significa "*umiltà*" perché secondo il contesto degli ultimi libri dell'AT e nel pensiero del giudaismo extra biblico del II secolo a. C. fino al I secolo d. C. i *tapeínoi* sono gli umili che assumono davanti a Dio un atteggiamento caratterizzato da pietà, abbandono ossequiente, fiducia, sottomissione amorosa ecc.

In realtà l'una interpretazione non esclude l'altra nel senso che Maria riconosce la propria umiliazione, in genere sociale ma anche antropologica e ne fa un atteggiamento

coscientemente assunto in forma di timor di Dio e di consegna fiduciosa nelle sue mani. Questa sintesi fa parte del concetto tardo – giudaico di *anawah*. *Anawim* sono infatti allo stesso tempo gli oppressi e i timorati di Dio

2.2.2. Quale umiliazione?

In che cosa consiste concretamente l'umiliazione della Vergine?

a) forse le dicerie di parenti e vicini sulla sua gravidanza misteriosa;

b) forse la sua stessa condizione di "vergine" che, nell'AT è considerata segno di povertà e di disprezzo;

c) forse la sua condizione generale di vita, senza rilievo sociale o d'importanza storica.

Questa è l'interpretazione più ampia che può anche accogliere le altre due.

Questa donna umiliata e poi resa feconda è assunta qui a simbolo di Israele, Popolo umiliato e reso fecondo nella storia e a simbolo di tutta la Chiesa dei poveri, allora insignificante per la sua piccolezza e debolezza.

2.2.3. Ha guardato

Nella versione dei LXX è usato 40 volte e per 14 volte nel senso di "vedere". Il senso è chiaro: Dio si inchina sul misero, sta attento al debole, si pone dalla parte del povero. Il suo sguardo di misericordia e segno della sua sollecitudine liberatrice: "*Ho visto la miseria del mio popolo.....e sono sceso per liberarlo*" (Es 3, 7-8). Qui indica anche la scelta personale di Maria da parte di Dio, nella logica del suo scegliere salvifico: guarda agli umili, per riabilitarli e liberarli.

2.2.4. Serva "Doulee"

Nella Bibbia ha il duplice significato di un atteggiamento propriamente morale, ma anche di una missione particolare a beneficio degli altri. "Servo" è una categoria fondamentale per capire la storia della salvezza. Dio, infatti, usa i suoi servi per realizzare i suoi piani per cui essi sono come i suoi emissari o ambasciatori, gli esecutori della sua volontà. In tal senso "servo" è anzitutto una categoria di dignità e onore e vale per tutti i grandi servi di Dio della Bibbia: Abramo, Mosè, Giosuè, Davide, i Profeti e soprattutto il Servo di JHWH. Però "servo" rimane anche un titolo di umiltà perché indica che si sta al servizio di uno più alto di sé, al quale si dovrà rendere conto della propria missione.

2.3. D'ora in poi tutte le genti mi chiameranno beata (v. 48b)

Abbiamo qui già un indicatore della venerazione delle prime comunità cristiane verso la Madre del Signore. Questa affermazione e il macarismo di Elisabetta: "*Beata colei che ha creduto*", sono in nuce una protomariologia.. Questa è la base neotestamentaria del culto alla Vergine da parte della Chiesa, ma anche della devozione o pietà mariana del popolo umile verso la Madre di Cristo. Basta constatare la devozione millenaria e universale verso Maria, particolarmente da parte del popolo degli umili. Già Maria è presentata qui non come oggetto di studio, ma come persona viva e estremamente significativa, che suscita stupore, ammirazione e amore. Sotto l'aspetto socio – mariologico, possiamo dire che Maria con questa affermazione, diventa l'espressione viva della prima beatitudine che pone un nesso inscindibile tra povertà e beatitudine: la beatitudine del regno che è ricchezza suprema ed è pura liberazione dalla povertà umiliante. Con questo Maria si pone nella schiera delle grandi donne liberatrici d'Israele, come Giuditta, ma sarà la Liberatrice suprema, quella che ha schiacciato la testa al serpente, quella che ha generato il vincitore del drago.

2.4. Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente, e santo è il suo nome (v. 49)

Il *Magnificat* è la memoria delle grandi cose compiute da Dio nella storia. L'avvento del Salvatore nel grembo di Maria è il culmine della storia magnifica e meravigliosa di Dio. Le "*grandi cose*" sono in realtà le grandi liberazioni di carattere collettivo, della storia del popolo di Dio:

1. *La liberazione dall'Esodo* egiziano e cioè l'uscita dalla oppressione e dalla schiavitù. Il *Magnificat* vi allude, usando il linguaggio dell'Esodo: "*ha spiegato la potenza del suo braccio*" (Es 3, 19-20)

2. *La liberazione dall'Esilio* babilonese e il ritorno nella Terra Santa. Il salmo 126, a tal proposito canta: "*Grandi cose ha fatto il Signore per noi*".

3. *La liberazione messianico – escatologica*, liberazione decisiva, operata dal Messia e che rimane aperta alla liberazione finale di tutto il cosmo dalla caducità e dalla schiavitù della corruzione (Rom 8, 19.21).

Oltre a queste liberazioni collettive, ci sono nell'AT anche *liberazioni individuali*, soprattutto quella dalla sterilità, cosicché i concepimenti prodigiosi dell'AT erano sempre carichi di un senso salvifico – liberatore, come per Sara (Gn 12,3), per Lia (Gn 30,13) e per Anna (1 Sm 2,1ss). In tal senso Maria prolunga anche la tradizione liberatrice delle grandi madri di Israele. Esse sono tutte donne, non rinchiusi in casa ma inserite negli eventi e nella mischia, che innalzano con forza i loro canti di liberazione.

2.5. Di generazione in generazione la sua misericordia si stende su quelli che lo temono (v.50)

L'idea centrale del versetto è la misericordia (*éleos*) che si rivolge verso i timorati di Dio (*foboumeenois*). Il termine greco traduce qui due concetti veterotestamentari:

- *hesed* che significa *amore di solidarietà*, di reciprocità, di fedeltà;

- *rahamin* nel senso di *amore affettivo* come quello della madre, quindi viscerale.

Il termine usato dal *Magnificat* mostra quindi che il motivo ultimo dell'intervento divino nella storia non è il merito umano, ma la sola grazia e le libere promesse di Dio. Il Dio misericordioso opera le sue meraviglie in Maria in quanto essa è sua serva, che vive nell'umiliazione/umiltà; e nello stesso Israele, il servo che porta in sé le promesse messianiche. Alla misericordia di Dio fa riscontro al miseria dell'essere umano nel suo complesso morale, antropologico e ontologico. Tutta l'umanità è povera davanti a Dio e i poveri sono il segno e la memoria sociale di questa condizione esistenziale, comune a tutti. Maria e Israele rimangono come il sacramento e la memoria storica di questa verità: Dio è grazia, noi siamo peccato; Dio è promessa di fedeltà e noi infedeltà. Ma Maria dice anche che, nella condizione di radicale umiltà, l'uomo può aprirsi alla grazia e a Dio e accoglierlo nella sua pienezza salvatrice.

3. Parte II: Discorso politico – religioso incentrato sulla storia mana (Lc 1, 51-53)

Come già detto, questo è il nucleo centrale del discorso liberatore del *Magnificat*, il cui tono qui diventa energico e poderoso. Dal caso particolare di Maria, si passa agli eventi più generali che riguardano tutta la storia. Se nella prima parte regna il parallelismo, qui regnano sovrane le contrapposizioni che raggiungono il loro apice nei versetti 52-53. Dalla scansione lirica della prima parte, si passa ad uno stile epico con un cambiamento totale di tono, vocabolario e ritmo. Il clima è completamente diverso, la terminologia è di intonazione militare e particolarmente efficace.

3.1. Il senso degli aoristi

In questa sezione ci sono *sei aoristi* che possono essere interpretati in diversi sensi:

- *aoristi "incoativi" o "ingressivi"* e segnalerebbero che le promesse divine hanno *cominciato* a compiersi in Maria. Il *Magnificat* proclama quindi l'inaugurazione dell'era messianica, del nuovo ordine del mondo, il cui principio Maria porta nel suo grembo. Nella "serva" la rivoluzione promessa da Dio ha preso il suo avvio e coinvolgerà anche la liberazione da parte dei nemici. E' questo il senso più pieno e più giusto che però non esclude i due seguenti significati;

- *aoristi "gnomici" o "sapienziali"* per cui essi indicano l'atteggiamento *costante* di Dio nella storia, nella logica abituale della sua azione, quella di porsi sempre dalla parte dei

deboli e dei poveri. Egli dunque è sempre portatore nella storia di grazia e di liberazione;

- *aoristi "profetici"* che rimandano ad un futuro storico ed escatologico per cui il *Magnificat* parla di una liberazione il cui traguardo è un mondo futuro che incomincia però sacramentalmente nella storia.

Non sfugge che il soggetto della seconda parte è Dio, protagonista della storia e definito come Onnipotente, Salvatore, Santo, Misericordioso. Gravi e profonde sono anche le antitesi:

- *superbi e timorati*: antitesi matrice delle seguenti le quali costituiscono le sue concretizzazioni sociali e quindi ha un carattere generico ed è più spiccatamente religiosa. I "superbi", infatti, lo sono nei pensieri del loro cuore e i "timorati" lo sono nei riguardi di Dio.

- *potenti e umiliati*: i potenti non sono semplicemente i governanti ma i tiranni della società umana, che sono le ipostasi socio – politiche dei superbi, mentre gli umiliati, sono i poveri e i deboli del popolo, ipostasi storica dei timorati;

- *ricchi e affamati*: "ricchi" non solo soltanto gli accumulatori di ricchezza, ma anche gli egoisti chiusi nella loro ricchezza e nei loro beni, alieni ai poveri. Essi sono l'ipostasi storica dei "superbi"; "affamati" non sono solo coloro che hanno fame, ma anche e soprattutto quello che sono lasciati nella fame e sono la figura socioeconomica dei "timorati".

3.2. Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore (v.51)

Questo versetto ha una terminologia spiccatamente militare e in Maria torna ad agire il liberatore dell'Esodo, stendendo il suo braccio. Il "braccio" è chiaramente simbolo di potenza e mostra Dio come un guerriero che libera il povero dal potente e l'indigente dalle mani dello sfruttatore, perché esso è sempre funzionale al suo cuore misericordioso.

3.2.1. Ha disperso

Il termine indica la sconfitta dei nemici di Dio ed è anche questo un termine militare. Questa vittoria non è una vittoria che annienta il nemico come una distruzione, un massacro, un taglione rivoluzionario. Indica piuttosto un annullamento delle forze nemiche, una disgregazione delle sue schiere, la disarticolazione dei suoi progetti. Dio, insomma, anche quando vince e disperde, non vuole la morte del peccatore, anche se oppressore, ma che si converta e viva.

3.2.2. Nei pensieri del loro cuore

Dianoía cardías non significherebbe i "pensieri" ma piuttosto i propositi, i piani, i progetti o meglio ancora, le trame. Anche questo di stampo militare nel senso delle insidie che i superbi o prepotenti tramano contro i piccoli.

3.3. Ha rovesciato i potenti dai troni e ha innalzato gli umili. Ha ricolmato di beni gli affamati e ha rimandato i ricchi a mani vuote.

Questi due versetti costituiscono un blocco particolare con una potente struttura simmetrica e incrociata. Disposti in forma chiasmica, con una concentrazione eccezionale di antitesi, con versi essenziali, senza articoli, privi di preposizioni e congiunzioni, risultano estremamente vigorosi ed efficaci.

Se la prima parte del *Magnificat* appartiene al genere del ringraziamento, questa è del genere dell'inno ad alto contenuto sociale.

3.3.1. Realismo di Maria: denuncia profetica delle oppressioni degli umili

La Vergine vede le contraddizioni sociali, sa che nel mondo esistono potenti e oppressi, ricchi e affamati e denuncia la situazione, pone cioè a nudo gli antagonismi politici ed economici, dice la "verità" sociale, perché dalla verità soltanto può nascere la libertà. Non è quindi una denuncia che provoca il conflitto, ma essa riconosce che il conflitto è

già in atto. Maria si presenta come una donna che ha coscienza critica, la prima che nella Chiesa mostra questa coscienza profetica.

3.3.2. La speranza di Maria: l'annuncio utopico della rivoluzione divina

Maria vede la storia come un processo dinamico aperto in avanti, defatalizzato, proclama cioè che il corso della storia può cambiare. Parla infatti del rovesciamento dei potenti e della riabilitazione degli oppressi, degli affamati ricolmati e dei ricchi svuotati, non però un cambiamento nel senso di una vendetta attuata nella violenza, ma bensì mediante la trasformazione delle situazioni globali.

Il Dio di Maria, il Dio biblico, è un Dio rivoluzionario che sorprende con il suo atteggiamento travolgente nella storia. L'idea di sconvolgimento o capovolgimento delle situazioni inique appartiene al concetto del Dio rivelato. Pur non esplicitando il progetto storico di una società come Dio la vuole, Maria ci pone sulla direzione di un mondo senza oppressione e senza fame in una società di libertà e di giustizia.

3.3.3. La rivoluzione di Dio

Per Maria Dio non è neutrale davanti all'oppressione e alla fame dei poveri. Egli si schiera senza ambiguità dalla loro parte perché è vindice degli umili e degli oppressi e rovescia dai loro troni i potenti del mondo. Compie cioè una vera rivoluzione. Nelle parole di Maria e nella rivoluzione di Dio non c'è però nessun'ombra di odio o vendetta. Anzi l'opera di rovesciamento è opera della misericordia divina. Il *Magnificat* che non parla di "nemici" o "avversari", come ad es., il cantico di Anna al quale pure si ispira, predica una rivoluzione pura, la rivoluzione della gioia, la rivoluzione della misericordia.

3.4. Ha rovesciato... ha innalzato (v. 52)

Il versetto ci situa ad un livello socio – politico. Non si parla di rovesciamento del potere in quanto tale, ma del potere - dominazione che sfrutta e opprime i poveri, i piccoli e gli affamati. Sono rovesciati quindi i potenti - oppressori e i ricchi - sfruttatori e riabilitati gli umili e viene restituita loro dignità e prosperità.

Chi sono i potenti? Forse al tempo di Maria doveva essere popolare il caso del superbo Nabucodonosor che fu cacciato dal consorzio umano, mangiò l'erba come i buoi e il suo corpo fu bagnato dalla rugiada del cielo, come dice il Deuteronomio 4,30. Ristabilito nel suo potere egli riconobbe che Dio: "...può umiliare quelli che camminano nella superbia" (v. 34).

3.5. Ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote (v.53)

Questo versetto ci situa in un livello socio – economico e proclama che il Messia porterà anche in questo un radicale cambiamento: gli affamati saranno ricolmati e i ricchi spogliati. Si parla certo di fame spirituale ma anche di quella reale causata dall'ingiustizia.

I ricchi sono per il *Magnificat* gli epuloni di tutti i tempi: egoisti, godenti e sfruttatori ingiusti, persone che, secondo i profeti, hanno accumulato opprimendo e sfruttando i più deboli, creando una massa di affamati, di gente disorientata e priva di diritti. Maria proclama il rovesciamento delle sorti degli uni e degli altri.

Molti obiettono a questa prospettiva: ma è proprio vero? Vedendo la realtà storica attuale non si direbbe. Dove sono, infatti i ricchi mandati a mani vuote e gli affamati saziati se il mondo è pieno di miseria? Il *Magnificat* proclama che i poveri possono sempre avere fiducia in Dio perché la sua giustizia finirà col trionfare sull'iniquità, se non nell'oggi contingente della storia, sicuro nell'escatologia. Questo non vuol dire che bisogna rassegnarsi a questa situazione. Maria proclama che è nella storia che bisogna sfamare gli affamati e il cristiano deve essere come un fermento di giustizia e di libertà che opera nella storia concreta perché si realizzi la giustizia e la libertà secondo la prospettiva di Dio.

4. Parte terza: discorso etnico – religioso incentrato su Israele (Lc 1, 54-55)

Dopo la scansione epica e di grande valore appena chiarita, il cantico della Vergine si rasserena entro un ritmo più posato e si chiude in modo soave. La Vergine che inizia con le meraviglie operate da Dio in Lei e termina con le promesse fatte ad Israele, si situa tra la Chiesa ed Israele, come ponte che unisce i due Testamenti. Infatti proprio a partire dal suo popolo e portando in se l'inizio della Chiesa della Nuova Alleanza, Maria si sente inserita nel cuore della storia. Questo rapporto può essere così rappresentato:

Israele ® Maria → Chiesa

4.1. Ha soccorso Israele suo servo

La Serva richiama il Servo, la Vergine si sente solidale con il suo Popolo. Maria è l'Israele che sboccia nel compimento messianico – escatologico. Maria è dunque consapevole del suo inserimento in seno al suo popolo e si mette in cammino con esso verso il Messia. Ella si apre a tutta l'umanità, ma lo fa a partire dal suo popolo. In Maria e con Maria, Dio si è rivolto nuovamente al suo popolo, in quanto la sua maternità è in favore di Israele ed estende la sua influenza salvifica poi su tutta l'umanità. La grazia della maternità fatta personalmente a Maria, ha quindi un indubbio risvolto sociale, anzi universale: il suo Figlio è il Messia di tutti i poveri, il Salvatore del mondo intero.

4.2. Ricordandosi della sua misericordia (v. 54b)

Il versetto è un chiaro eco dell'AT: *"Egli si è ricordato del suo amore, della sua fedeltà alla casa d'Israele"* (Sl 98,3).

L'intervento di Dio è pura grazia, sia per Israele che per Maria, ambedue suoi servi.

4.3 Come aveva promesso ad Abramo e alla sua discendenza, per sempre (v.55)

Pur avendole fatte nella sua libertà come dono di grazia, Dio si sente impegnato nelle sue promesse e come vincolato ad esse. Oltre alla misericordia, ch'è anche la promessa che muove Dio ad agire nella storia. L'adempimento delle promesse fatte da Dio al suo popolo, passa attraverso Maria, la serva, mediatrice dei piani di Dio. Maria si erge qui come un ponte di collegamento tra Abramo, latore dell'antica promessa e Gesù, realizzatore massimo delle promesse di Dio:

Abramo ® MARIA → Gesù

Il richiamo alla promessa fatta ai padri, ci richiama la resurrezione. Il *Magnificat* fu composto quando il messaggio del risorto si stava diffondendo per cui gli Atti affermano: *"Noi vi annunciamo la Buona Novella, cioè, che la promessa fatta ai Padri si è compiuta, poiché Dio l'ha attuata per noi, loro figli, resuscitando Gesù"*. L'adempimento delle promesse cantato da Maria, trova quindi il suo compimento definitivo, escatologico, nella resurrezione di Gesù. Questa è la grande meraviglia, la "grande cosa" che in assoluto Dio ha compiuto nella storia. La luce pasquale illumina quindi tutto il canto della Vergine ed è in questa luce immortale del Cristo risorto che lei può esclamare che la misericordia di Dio si estende di generazione in generazione e che tutte le genti potranno proclamarla beata.

III. Maria e i Padri della Chiesa

CAPITOLO IV

Maria negli scrittori e nei Padri del II secolo

1. La Vergine Maria nei più antichi scritti apocrifi
2. La Vergine Madre nella riflessione teologica dei Padri del II secolo
3. La Vergine Madre e la crescente attenzione culturale della comunità

1. La Vergine Maria nei più antichi scritti apocrifi

1.1. Linee introduttive alla letteratura pseudoepigrafica e non canonica

Apocrifo indica quei libri che dal *titolo* e dalla *materia trattata* presentano affinità con la Bibbia. La Chiesa nega loro ogni carattere soprannaturale e non li include nel novero dei libri fonte della Rivelazione, detti canonici. Tuttavia non possono essere ignorati in una ricerca storica, dato che sono espressione della letteratura cristiana antica e costituiscono esempi arcaici della sensibilità ecclesiale. Nella storia della Chiesa col termine "*apokryphos*" venivano indicati anche sia quei libri la cui lettura richiedeva una particolare iniziazione, sia quelli che venivano esclusi da una lettura pubblica. Essi, in ogni caso vennero sempre tutti considerati extra canonici.

Vi sono apocrifi dell'A.T e del N.T. Per quanto riguarda il N.T. vi sono: vangeli, atti, epistole, apocalissi ecc. I Vangeli apocrifi a loro volta si suddividono in: vangeli sinottici, in vangeli eterodossi e in vangeli che si prefiggono di aggiungere notizie mancanti nei vangeli canonici. Circa il loro genere letterario, dobbiamo dire che gli apocrifi non si esprimono ordinatamente per concetti, ma con simboli, immagini, e descrizioni artistiche e quindi non appartengono al genere gnostico – sapienziale ma piuttosto a quello narrativo - apocrifo.

1.2. Presentazione della letteratura protocristiana pseudoepigrafica con elementi mariani

Questi arcaici documenti del II e del III secolo rivelano la venerazione dei giudeo – cristiani per la Madre di Gesù. Sono opere di letterati che, in forma elegante, esprimono le loro convinzioni religiose proprie dell'ambiente cristiano. Essi non vanno giudicati con le nostre categorie di pensiero ma con quelle del loro tempo e trasmettono la fede dei primi cristiani ed in questo sta il loro valore. Tra di essi notiamo:

protovangelo di giacomo(o natività di Maria)

opera in tre parti di un giudeo cristiano della diaspora del II secolo. Sottolinea la santità di Maria e la concezione verginale di Gesù. Ha quindi per oggetto Maria, ebbe una grande diffusione e godette dell'attenzione e della venerazione di molti Padri orientali.

odi di salomone

Sono 42 inni modellati secondo i salmi dell'AT, opera di un giudeo cristiano della prima metà del II secolo, in greco e in siriano e cantano la riconoscenza del pio israelita verso Dio. L'*Ode XIX* celebra la Maternità di Maria e l'assenza del dolore del parto in Lei e la sua attiva partecipazione all'evento dell'Incarnazione.

oracoli sibillini

Sono 15 libri con materiale che va dal II al VI secolo con elementi pagani, giudaici e cristiani. Il *Libro VIII*, scritto prima del 180 è una soave parafrasi dell'Annunciazione ed è citato dai Padri antichi a cominciare da Giustino.

lettera agli apostoli 3,14

A metà tra testo evangelico, lettera e apocalisse, fu composto in Asia Minore o Egitto tra il 160 e il 170 e contiene le rivelazioni di Gesù agli apostoli dopo la sua resurrezione. Il *III capitolo* contiene una solenne professione di fede nel concepimento verginale, molto importante per la Liturgia.

storia di giuseppe il falegname

Parla di Giuseppe ed ha un accenno a Maria al momento della sua morte. Ci è pervenuta in traduzioni arabe e copte

transitus virginis o dormitio mariae

Composto nel IV secolo con parti originali più antiche in copto risalenti al II secolo, ritenute opere di Leucio, discepolo di Giovanni. Presenta gli ultimi istanti della vita di Maria e l'assunzione del suo corpo al cielo che non subì, quindi, la corruzione del sepolcro. Sorprendente le coincidenze dei dati offerti dalle scoperte archeologiche con quelle trasmesse da quest'opera, come ad es. le tre camere sepolcrali della versione siriana del documento. Poco considerato dai Padri per la provenienza giudaico – cristiana, dato che quella chiesa nei primi secoli venne considerata scismatica.

atti di pilato 2,3,4

Racconto della passione di Gesù inviato da Pilato a Tiberio risalente alla fine del I secolo o la metà del II. Citato più volte da Giustino, contiene le dicerie sui natali illegittimi di Gesù.

vangelo di filippo

Di origine gnostica ha un accenno al tema Eva – Maria.

1.3. Perché gli apocrifi mariani?

Si suppone che gli apocrifi siano stati scritti per quattro motivi fondamentali:

- *Difendere la fede nella verginale concezione e trascendenza divina di Gesù* e di riflesso la figura etica e sociale di Maria. Tra gli Ebrei circolavano voci circa l'illegittimità dei natali di Cristo, secondo le quali Gesù sarebbe stato figlio di una povera filatrice, adultera e ripudiata, con un soldato romano di nome Pantera. A questa calunnia si reagì con l'esaltazione della concezione verginale e con manifestazione di amore per lei.

- *Veicolare idee e sentimenti* che erano vivi soprattutto nella comunità giudeo – cristiana particolarmente legata alla Madre di Gesù;

- *Colmare i vuoti* dei vangeli canonici soprattutto sulle sue origini e il destino finale di Maria;

- *Raccontare l'infanzia* di colei che sarebbe stata la Madre di Dio.

1.4. Rilievi conclusivi

Possiamo concludere dicendo che gli Apocrifi:

1. sono un segno evidente che in parecchie aree ecclesiali si era recepita la *grande dignità di Maria*;

2. sono una testimonianza della fede nel *concepimento e nel parto verginale*, visti come segni della divinità di Gesù e come salvaguardia della sua trascendenza;

3. hanno interessanti intuizioni teologiche come l'accostamento *Eva* ingannata – *Maria* fedele e quello *Annunciazione - Genesi*;

5. sono un test del *senso dei fedeli* circa il *destino ultraterreno di Maria* che spesso precede la Liturgia e la Teologia;

6. sono *opere sostanzialmente fantasiose* nelle quali Maria viene distaccata dalla famiglia umana e circondata da molti elementi irreali e mitici.

2. La Vergine Madre nella riflessione teologica dei Padri del II secolo

2.1. Premesse contestuali

Il meraviglioso evento della Salvezza in Cristo è vissuto in modo cosciente, inteso ed eucaristico dalle giovani comunità cristiane. Esse vivono in questo mondo, ma si sentono proiettate sull'altro versante del tempo. Le persecuzioni invece di appannare questo orizzonte di fede e speranza lo incrementano e lo rendono fecondo.

Le prime tracce culturali introno alla Vergine Madre rientrano in questo clima escatologico. Ci sono qua e là correnti di pensiero che mettono in discussione la realtà della salvezza; pagani e colti giudei bollano come mitico il presunto concepimento verginale; ai margini delle comunità cristiane maturano correnti di pensiero che riducono l'identità di Cristo ad un semplice profeta (Ebioniti) o ad una parvenza (gnostici). In tal modo si cerca di vanificare la realtà dell'incarnazione e della stessa salvezza. Le reazioni dei Padri furono tempestive, intelligenti e precise. Essi si resero

conto di quale pericolo la fede cristiana stava per attraversare e chiamano in causa Maria come vera madre vergine, quale garanzia e segno della vera identità di Cristo e della realtà della sua incarnazione.

2.2. Contenuti dottrinali

Il tema *cristologico – mariano* fondamentale verte sulla presenza di Maria nell'economia della salvezza. Tale tema sarà sottolineato come un dato di fede e facente parte del nucleo fondamentale del credo.

2.2.1. Ignazio di Antiochia (+110)

Secondo successore di Pietro, martirizzato a Roma sotto Traiano. Durante il viaggio da Antiochia a Roma, scrisse le sue sette lettere, testimonianza della genuina tradizione apostolica. Ignazio è il primo dei padri apostolici che ha parlato di Maria con frasi semplici, brevi e categoriche. Se lui dunque scrive sulla Vergine, lo fa perché è convinto di trasmetterci la verità ricevuta dagli Apostoli. Ecco la dottrina di Ignazio:

- *Maria, la madre vergine, garanzia della salvezza in Cristo*: la trascendenza di Dio non viene intaccata dall'incarnazione, così come affermavano i Doceti, perché la creazione e quindi la natura umana provenendo da Dio è buona ed è solo attraverso di essa che Dio ci raggiunge e ci salva. La maternità di Maria, ossia la nascita biologica del Signore, è la base inconcussa e la garanzia dell'incarnazione del Figlio di Dio e della nostra salvezza. Per questo Ignazio usa molta fermezza nel parlare del concepimento verginale.

- *Maria con la sua verginale maternità è un elemento attivo voluto da Dio*: essendo garanzia e base dell'umanizzazione di Dio, la maternità e la verginità di Maria sono subordinate alla cristologia e alla soteriologia: Maria è relativa a Cristo. Questi eventi, come quello della morte e resurrezione di Cristo non sono accaduti a caso ma fanno parte del piano nascosto di Dio. Accostando la maternità verginale all'evento pasquale, Ignazio coinvolge Maria in tutto il piano della salvezza. Sembra che Ignazio interpreti in senso mariologico il brano della Genesi.

2.2.2. Papia vescovo di Gerapoli (+ II secolo)

Secondo Vittorino di Pettau, Papia avrebbe scritto che l'angelo Gabriele evangelizzò Maria nello stesso giorno in cui il drago sedusse Eva. Se questo è vero, Papia sarebbe il primo che avrebbe evidenziato esplicitamente il significato cosmico dell'annunciazione accostandola alla scena della caduta e mettendo in parallelo antitetico Eva e Maria.

2.2.3. Aristide di Atene (+140)

Scrisse un'Apologia indirizzata all'Imperatore Traiano dove presenta in maniera concisa la nascita del Figlio di Dio che discese dal cielo e prese carne da una vergine ebrea.

2.2.4. Giustino, filosofo e martire (+165)

È il maggiore apologista del II secolo.

Delle sue numerose opere giunte fino a noi ricordiamo:

- le due *APOLOGIE* indirizzate ad Antonino Pio;
- il *DIALOGO CON TRIFONE GIUDEO*, la più antica apologia contro i Giudei.

Dati i destinatari delle sue apologie, Maria esce dalla cerchia delle comunità cristiane e viene presentata al mondo come la Vergine Madre di Dio, libera iniziatrice e cooperatrice del piano della salvezza:

- *La Vergine Madre*: Incarnazione e verginale concepimento appartengono ad un progetto di amore del Padre che con questo vuole divinizzare l'uomo. La Vergine Madre è il segno più forte che Dio ha consegnato all'umanità per rendere credibile il suo inaudito progetto. Maria è la strada che aiuta a capire l'operato di Dio.

- *La nuova Eva*: Con il suo progetto Dio vuole ricondurre alle intatte origini la storia per la stessa via per cui essa era precipitata nel baratro: la Donna Maria. Con gli stessi mezzi l'uomo distrugge e Dio riedifica, perché Dio è più grande del peccato. Già

Giustino sottolinea l'importanza non solo biologica della maternità di Maria, ma responsabilizza la Vergine nella sua cooperazione alla salvezza dell'uomo.

2.2.5. Melitone di Sardi (+prima del 195)

Fu molto stimato dai suoi contemporanei come grande carismatico.

Le sue opere sono andate quasi tutte perdute, ci è rimasta solo *una OMELIA SULLA PASQUA* del tipo di *Preconio pasquale*. Melitone riconferma la vera incarnazione del Verbo dalla Vergine e collega questa col mistero pasquale. La Vergine partecipa alle sofferenze del Redentore ed è perciò, in sinonimia con Lui "puro agnello", "*agnella pura*".

2.2.6. Ireneo di Lione (+202)

Da giovane fu discepolo di Policarpo e venne anche a Roma. Intorno al 177 lo troviamo a Lione dove fu presbitero e vescovo. Uomo carismatico, conoscitore delle Scritture e delle tradizioni apostoliche, fu un vero teologo della Storia della Salvezza. La sua opera *SMASCHERAMENTO DELLA FALSA GNOSI* e l'altra dal titolo *APOIDEIXIS*, un catechismo per gli adulti, oltre a permetterci di conoscere il pensiero di Ireneo sono lo specchio della fede della Chiesa del suo tempo.

- *Vera e falsa teologia*: i veri cristiani del II secolo si impegnano a confessare con la vita quanto professavano con la fede; gli gnostici invece vivono ai margini delle comunità cristiane e gareggiano solo sul piano teorico nel fare teologia. Contro di loro Ireneo afferma che la vera sapienza è Cristo che vive nella Chiesa: fare teologia significa riflettere sulla fede e rifarsi alle Scritture non alle elucubrazioni personali. Essa è trasmessa e custodita dalla Tradizione della Chiesa, una tradizione ininterrotta che risale a Cristo

- *La teologia della salvezza*: Ireneo impernia la sua teologia sulla storia della salvezza, dove per salvezza intende il progetto divino che è ponte d'unione che cala Dio nell'uomo e riconduce l'uomo a Dio. Il peccato di Adamo blocca questo progetto dando inizio alla storia di depravazione e peccato dell'uomo. Con l'Incarnazione avviene lo sblocco e quindi l'attuazione piena del progetto: l'umanizzazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo.

- *La Vergine Madre nel progetto salvifico di Dio*: Come nella storia della caduta vi fu la partecipazione della prima Eva, nella restaurazione vi è la partecipazione della Nuova Eva. Il Cristo riprende Adamo, la croce l'albero della caduta, Maria riprende Eva. Il Verbo incarnandosi ricapitola in sé tutti gli uomini e si costituisce nuovo Adamo. Come il primo, così anche il secondo deve nascere da "Terra vergine": Maria generandolo senza altro concorso umano, trasmette tutta la natura umana a Cristo perché sia il nuovo Adamo. Accanto al rapporto Adamo – Cristo, Ireneo sviluppa quello tra Eva – Maria. Accogliendo la salvezza e la vita, Maria diviene necessaria alla salvezza, causa di salvezza con la sua ubbidienza, mentre Eva, con la sua disobbedienza aveva causato la morte. E' Maria che scioglie i nodi della disobbedienza di Eva portando la vita. La presenza di Maria è una presenza costante perché la presenza del Verbo trascende il momento storico e riempie della sua potenza salvatrice tutti i tempi. Come ha generato Cristo, Maria genera anche le membra di Lui alla vita. Per Ireneo Maria è immanente al mistero che salva e il suo grembo materno è fonte di rigenerazione degli uomini in Dio.

2.3. Temi consequenziali

Dalla dottrina di questi Padri si evince che:

- *Cristo e, in ragione di lui Maria, è il centro della storia*: la luce del Verbo illumina il cammino di ogni uomo, la sua presenza è immanente all'uomo. L'evento Cristo perciò non si può ridurre ai limiti temporali della sua vita terrena. Cristo è il centro a cui la storia converge e nel quale raggiunge la sua pienezza. Maria, dalla quale il Cristo è nato, è una figura centrale di questa storia;

- *Maria ha un ruolo di mediazione storico – salvifica nel piano della salvezza*: Ella è colei che ha dato al Padre, a nome di tutta l'umanità l'assenso supremo;
- *Incarnazione orientata alla Pasqua di Passione e resurrezione*: per cui la Vergine è la *bella agnella* e *l'agnella pura* che ha generato l'agnello per il sacrificio;
- *Grande è la dignità e l'eccellenza della Vergine Madre di Cristo*: assegnando alla Vergine titoli significativi come *Vergine, Avvocata di Eva, Figlia dell'uomo, Bella agnella*, i Padri hanno orientato le comunità cristiane a prendere coscienza dell'eccellenza e della dignità della Madre di Dio.
- *Si cominciano a delineare i contorni della figura etica della Vergine Madre*. Sono tre le piste con le quali si comincia ad evidenziare la figura etica di Maria: La Verginità intesa come *vita raccolta in Dio*; l'*obbedienza* della fede; la *relazione unica e singolare* col Figlio di Dio.

2.4. Spunti dottrinali collaterali

- *Maria e la Chiesa*: mediante la connessione della nascita verginale con quella dei cristiani operata attraverso la fede e il battesimo, Ireneo introduce il confronto e la quasi identità della Madre di Dio con la Madre – Chiesa;
- *Maria e l'Eucaristia*: Abercio, vescovo di Gerapoli è noto per un'iscrizione che è chiamata "Epitaffio di Abercio", importantissima sia perché ricorda l'Eucaristia e il pesce con il suo significato cristologico, sia perché parla della Vergine che pesca il pesce purissimo da casta sorgente, identificabile con Maria e con la Chiesa che celebra l'Eucaristia;
- *Lettura al singolare di Gv 1,13*: rimproverando agli gnostici di affermare che i figli delle promesse applicano a se stessi quello che Giovanni ammette invece per il Figlio di Dio, viene interpretato al singolare il versetto che suonerebbe così: "*non da sanguis, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio è stato generato*", chiara affermazione della concezione verginale di Cristo.
- *I fratelli di Gesù*: Il primo che ne parla, dopo gli autori dei vangeli è Egesippo del II secolo. Egli compose cinque libri dal titolo *MEMORIE* dove parla della famiglia di Gesù. I testi sono citati da Eusebio di Cesarea.
- *Lc 1, 26 – 38*: i Padri hanno commentato spesso l'annunciazione evidenziandone l'esplosivo significato dottrinale. Soprattutto il detto di Maria: "*Eccomi, sono l'Ancella del Signore*" è stato oggetto di particolare attenzione.
- *Lc 1, 46 – 55*: E' Ireneo che per primo considera il cantico della Vergine "profezia" nella quale si riversò non solo l'anima di Maria, ma anche l'esultanza di Abramo e del popolo eletto e divenne il cantico di gioia di tutta la Chiesa.

2.5. Conclusione

- Nel secondo secolo la Vergine è già oggetto non solo di attenzione ma anche di studio attento e profondo sotto l'aspetto dottrinale;
- Le asserzioni dottrinali su Maria di Ignazio di Antiochia, nei primi anni del II secolo, prive di particolari spiegazioni, testimoniano che Maria è già oggetto di catechesi;
- I Padri del II secolo che hanno studiato sotto l'aspetto teologico Maria sono tutti orientali ed appartengono quasi tutti all'area geografica dell'Asia Minore;
- La vera verginità e maternità di Maria fu considerata dottrina di fede e gli attacchi esterni non intaccarono per nulla questo credo;
- I Padri hanno evidenziato in maniera unica la presenza e la funzione di Maria nella storia della salvezza ed insieme il suo contributo libero e generoso ed hanno compreso e fatto comprendere che Madre e Figlio sono inscindibili.

3. La Vergine Madre e la crescente attenzione culturale della comunità

3.1. Premesse contestuali

Con il termine culto intendiamo designare *l'atteggiamento riverente che le prime comunità cristiane e i singoli discepoli hanno assunto nei confronti di Maria per la*

presenza e la funzione che Ella ha avuto e continua ad avere nel piano salvifico di Dio. La Liturgia primitiva aveva un carattere fortemente unitario, era incentrata sulla Pasqua, considerava unitariamente tutta la storia della salvezza, era commemorazione, cioè attualizzazione di quanto avvenuto e aveva un carattere fortemente escatologico. In questo contesto non si può immaginare un culto mariano. Si deve solo cercare di capire se, nel culto cristiano, si commemorava Maria per il posto che aveva avuto nella storia della Salvezza.

3.2. Fonti cultuali

Le prime comunità cristiane nelle loro assemblee cultuali erano soliti usare con larghezza inni e cantici:

- *Odi di Salomone*: si collocano in questa tradizione iconografia cultuale. L'ode XIX celebra Maria nella storia della salvezza;
- *Oracula Sibillina*: non sembrano inserirsi nella tradizione cultuale, ma hanno un trasparente senso di venerazione verso la Madre di Gesù, santa, pura, sempre vergine;
- *Omelia sulla Pasqua di Melitone di Sardi*: è un documento eminentemente cultuale. Indica Maria come "Vergine", "La Vergine", la "buona e pura Agnella" che ha dato la vita all'Agnello pasquale, senza difetti e senza macchia;
- *Il Protovangelo di Giacomo*: di esso si deve notare che l'autore: ha un profondo senso di venerazione per Maria ed è cosciente della sua grande dignità; presenta Maria come oggetto di benedizione e di amore da parte dei fedeli; unisce al saluto dell'angelo la benedizione di Elisabetta, dando origine a quella che sarà l'ave Maria.
- *Primi tipi mariani bilico – liturgici*: sono i simboli, le figure e le immagini con cui i primi cristiani e i Padri presentano Maria e la sua funzione: *Eva – Maria*: già abbozzata nella letteratura pseudo-epigrafica, viene esplicitamente proposta da Giustino e teologicamente perfezionata da Ireneo; *Terra vergine*: non irrigata dalla pioggia né lavorata da mano d'uomo come era quella del paradiso terrestre, raffigura, secondo Ireneo, Maria che senza intervento umano plasma il corpo di Cristo.

3.3 Tracce di pietà mariana nell'archeologia

3.3.1. Epigrafe di Abercio

Parla di una casta vergine che pesca il mistico pesce e lo distribuisce agli amici perché se ne cibino in perpetuo: alcuni vi vedono Maria che concepisce verginalmente Gesù, altri la Chiesa che celebra l'Eucaristia;

3.3.2. Centri cultuali legati ai luoghi storici di Maria

- *Nazaret*: nel sottosuolo della basilica dell'Annunciazione, gli scavi hanno portato alla luce i resti di una chiesa giudeo – cristiana il cui carattere mariano è confermato da due graffiti risalenti al II – III secolo: il primo, testimonianza di una pellegrina attesta: "*Prostrata sotto il santo luogo di Maria, subito scrissi lì i nomi, il simulacro ornai di lei*"; il secondo reca il monogramma: "*Ave Maria*"- "*Kaire Maria*";
- *Gerusalemme*: gli scavi condotti nel sottosuolo dell'edicola designata come "Tomba di Maria" hanno confermato che essa fu costruita su una cameretta scavata nella roccia, contenente una sola sepoltura, facente parte di un complesso funerario risalente al tempo di Cristo. Appunto perché oggetto di venerazione, fu isolata dal resto della necropoli e su di essa si concentrò la devota attenzione della comunità giudaico – cristiana. Sorprendente è il riscontro che le scoperte hanno nella descrizione della tomba di Maria nel "Transitus Virginis" o "Dormitio Mariae".

3.3.3. Pitture catacombal

Le catacombe sono aree cimiteriali dove tuttavia hanno luogo alcune manifestazioni tipiche del culto cristiano quali il culto dei morti in prospettiva escatologica e il culto dei martiri. Ecco alcune tipiche raffigurazioni della Madre di Dio:

- *Adorazione dei magi*: si trova nell'arco centrale della "Cappella greca" delle catacombe di Priscilla e risale intorno all'ottavo decennio del II secolo: la vergine appare

in un atteggiamento maestoso, assisa in cattedra, nell'atto di presentare il figlio all'adorazione dei magi;

- *La vergine con bambino*: situata in uno dei più antichi nuclei della stessa catacomba e databile al primo decennio del III secolo. La Vergine è raffigurata con il bambino in braccio e alla sua destra c'è un profeta che addita una stella che brilla sul capo del divino infante; poco distante è raffigurato il Buon Pastore. Il giovane può essere il profeta Balaam [una stella spunterà da Giacobbe] o il profeta Isaia [La vergine concepirà..]

3.4. Rilievi conclusivi

Quali motivazioni si possono riconoscere alla base di queste varie manifestazioni cultuali?

- *L'anamnesi rituale* della storia della salvezza implica la memoria di Maria, la Vergine Madre del Salvatore;

- *l'approfondimento biblico – teologico* ha portato la Chiesa a rendersi conto della centralità e dell'attiva partecipazione di Maria nella storia della salvezza;

Assistiamo dunque ad una crescente attenzione nei confronti di Maria e ad un aumento della quantità e qualità delle testimonianze, che si estrinsecano nella venerazione e nelle prime forme di invocazione.

IV. Maria e il dogma

CAPITOLO V

LA THEOTOKOS SEGNO DELLA RETTA FEDE CRISTOLOGICA

1. Origine e sviluppo del dogma della Maternità divina
2. Attualità del titolo Theotokos

1. Origine e sviluppo del dogma della Maternità divina

Nel N.T. non si trova espressamente il titolo *Theotokos*, ma vi si leggono espressioni che contengono *in nuce* tale verità. Infatti di Maria si dice che *ha concepito e generato un figlio, il quale è il Figlio dell'Altissimo, santo e Figlio di Dio* (Lc 1,31-32.35); Maria inoltre è chiamata "*Madre di Gesù*" (Gv 2,1.3; At 1,14), "*Madre del Signore*" (Lc 1,43) o semplicemente "*madre*", "*sua madre*" come più volte nel capitolo 2 di Matteo. Maria, quindi, non comincia ad essere "Madre di Dio" nel concilio di Efeso del 431, così come Gesù non comincia ad essere "Dio" nel concilio di Nicea del 325 che lo definì tale. Lo erano anche prima. Quello è stato il momento in cui la Chiesa, nello svilupparsi ed esplicitarsi della sua fede, sotto la spinta dell'eresia, prende piena coscienza di questa verità e prende posizione a suo riguardo.

In questo processo che porta alla proclamazione di Maria come *Theotokos*, si possono distinguere tre grandi tappe: Epoca agnostica: la maternità "fisica" di Maria; Epoca delle controversie cristologiche: la maternità "metafisica" di Maria; l'apporto dell'Occidente: la maternità "spirituale" di Maria.

1.1. Epoca agnostica: la maternità "fisica" di Maria

All'inizio e per tutto il periodo dominato dalla lotta contro l'eresia gnostica e docetista, la maternità di Maria viene vista quasi solo come maternità "fisica". Questi eretici, infatti, negavano che Gesù avesse un vero corpo umano e, se l'aveva, che fosse nato da una donna e, se era nato da una donna, che veramente fosse nato dalla carne e dal sangue di lei. Alcuni di loro affermavano che Gesù era nato *attraverso* la Vergine e non *dalla* Vergine: immesso dal cielo nel grembo di lei, ne era venuto fuori a modo di "*passaggio*" non da vera generazione umana. Contro di essi bisognava quindi affermare che Gesù era vero figlio di Maria e frutto del suo grembo e che Maria era quindi veramente la sua madre "fisica". Proclamare con forza che Maria era la madre "fisica" di Gesù, serviva a dimostrare la vera umanità di lui e che cioè egli era veramente Dio, ma anche veramente uomo. Questo è il periodo in cui viene formulato l'articolo del credo che afferma di Gesù: "*nato da Spirito Santo e da Maria Vergine*".

1.2. Epoca delle controversie cristologiche: la maternità "metafisica" di Maria

Alcuni autori sostengono che il titolo *Theotokos* fu attribuito alla Vergine per la prima volta da Ippolito, autore della *Traditio apostolica*. Più sicuramente esso fu usato da Origene nel III secolo e da altri autori alessandrini prima e dopo il Concilio di Nicea. Particolare importanza avrà, al tempo della controversia nestoriana, la testimonianza di Alessandro di Alessandria che nel IV secolo ritiene il titolo di *Theotokos* come cosa pacifica e di uso comune e generalizzato. Sarà da ora in poi proprio l'uso di questo titolo a condurre la Chiesa alla scoperta di una maternità divina più profonda, in quanto viene definita in rapporto all'essere profondo di Cristo (maternità "metafisica"). Il titolo non nasce quindi da una riflessione teologica, ma la provoca per cui esso affonda le sue radici sulla pietà e sulla fede vissuta della Chiesa, come si deduce anche dalla più antica preghiera mariana del III secolo, il *Sub tuum praesidium*. Fu quindi l'esperienza della fede ad orientare la teologia, anche se sarà poi la teologia a guidare e incrementare, a sua volta, quella stessa esperienza di fede.

Il suo approccio chiamato maternità "metafisica" è quello che caratterizza l'epoca delle grandi controversie cristologiche del VI secolo dove il problema centrale non è più quello della vera umanità di Cristo, ma *dell'unità della sua persona*. La maternità di Maria non viene più vista riferita alla natura umana di Cristo, ma *all'unica persona del*

Verbo fatto uomo. E siccome questa persona che lei genera secondo la carne non è altro che la persona divina del Figlio di Dio, di conseguenza ella appare vera Madre di Dio perché divinità e umanità formano una sola persona. In questa luce la relazione di Maria con Cristo è anche di ordine "metafisico" creando un rapporto vertiginoso non solo con lui, ma anche con il Padre. Maria, infatti, è l'unica a poter dire a Gesù, quello che a lui dice da tutta l'eternità il Padre: "*Tu sei mio figlio; io ti ho generato*" (Sal 2,7; Eb 1,5). Con il concilio di Efeso del 431, questa posizione diventa una conquista per sempre della Chiesa. La proclamazione di Maria come *Theotokos* da parte del concilio, causò l'esultanza del popolo di Efeso che accompagnò con fiaccole e canti i padri alle loro dimore e determinò anche un'esplosione di venerazione verso la Madre di Dio che, in Oriente e in Occidente, si esplicitò in feste liturgiche, icone, inni, costruzioni di chiese e basiliche come quella di S. Maria Maggiore a Roma, fatta edificare dal Sisto III proprio dopo il concilio di Efeso.

1.3. L'apporto dell'Occidente: la maternità "spirituale" di Maria

Il traguardo di Efeso non fu definitivo. Da questo titolo, valorizzato nelle controversie cristologiche più in funzione della persona di Cristo che di quella di Maria, si dovevano ancora trarre le conseguenze logiche riguardanti anche la persona stessa di lei, in particolare la sua santità unica. Merito di questo spetta ai grandi autori latini, in primo luogo a S. Agostino. Egli, infatti, legge la maternità di Maria come *una maternità nella fede*, una maternità anche "*spirituale*". Inizia così l'epopea della *fede di Maria*. Lo stesso Agostino afferma che Maria, facendo pienamente la volontà del Padre, *per fede credette, per fede concepì e per fede si pose alla sequela di Cristo*, per cui è più grande per essere stata sua discepola che sua madre fisica.

La maternità "fisica" e "metafisica" vengono ora coronate dalla maternità "spirituale" o "di fede" che fa di Maria la prima e più santa figlia di Dio, la prima e più docile discepola del Signore, la creatura della quale, per la sua totale adesione a Dio, non si può parlare mai di peccato. La maternità "fisica" e "metafisica" sono un privilegio ineguagliabile, proprio perché trova riscontro nella fede e nell'atteggiamento "spirituale" della Figlia di Sion.

1.4. Significato cristologico di Theotokos

Come abbiamo visto, il titolo *Theotokos* accompagna tutto lo sviluppo della cristologia antica e diventa come una tessera di riconoscimento dell'ortodossia cristologica. Il titolo servì, infatti, prima a dimostrare la *vera umanità* di Cristo, poi la sua *vera divinità* e infine la sua *unità di persona*. Questo titolo dunque attesta che:

- *Gesù è vero uomo* perché nato da Maria che è una vera creatura umana;
- *Gesù è vero Dio* perché se così non fosse, - afferma Agostino - non potremmo proclamare nella professione di fede il "*nato da Spirito Santo e da Maria Vergine*", se da lei fosse nato solo un figlio dell'uomo e non il Figlio di Dio;
- *Gesù ha due nature distinte ma unite ipostaticamente nell'unica persona del Verbo: "colui che è stato generato dal Padre prima di tutti i secoli secondo la divinità – afferma il concilio di Efeso – negli ultimi tempi lo stesso fu generato da Maria Vergine, la Theotokos, secondo l'umanità"*. Proclamare Maria *Theotokos* è il modo più sicuro di proclamare *l'unione ipostatica* che tiene insieme tutti i dogmi cristologici, per cui questo titolo è come un baluardo che si oppone con sempre estrema attualità a tutti i tentativi di *idealizzazione* di Gesù, che fanno di lui un'idea o un *personaggio* più che una persona vera; a tutti i tentativi di *separazione* della sua umanità dalla sua divinità, tentativi che mettono in *serio pericolo la realtà stessa della nostra salvezza*.

2. Attualità del titolo Theotokos

Maria, con la sua maternità divina ha fatto di Dio l'*Emanuele*, il *Dio con noi*. Questo titolo comporta un arricchimento della stessa rivelazione di Dio. In questa linea esso si rivela straordinariamente significativo anche per l'uomo d'oggi.

2.1. Attualità teologica

Il titolo ci parla prima di tutto *dell'umiltà di Dio che ha voluto avere una madre*, proprio oggi quando siamo arrivati al punto in cui, alcuni rappresentanti dell'esistenzialismo trovano strano, offensivo e umiliante dover avere una madre, perché questo indica *dipendere radicalmente da qualcuno*, non essersi fatti da sé, non poter progettare interamente da soli la propria esistenza. L'uomo che guarda dunque in alto, in cerca del vertice di una piramide esistenziale su cui spesso non trova che il *Nulla*, non si accorge che *Dio è sceso ed ha rovesciato questa piramide*, mettendosi alla base, per prendere su di sé tutto e tutti, rinchiodandosi nel grembo di una donna. Risalta *l'infinito contrasto* tra il *Dio dei filosofi* e questo Dio che scende nella materia, nella concretezza e nella realtà: "*Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò suo figlio nato da donna*" (Gal 4,4). Egli che si fa carne nel grembo di Maria, si farà presente nel cuore stesso della materia del mondo, nel pane dell'Eucaristia, per vivificarla dall'interno. S. Ireneo afferma, a questo proposito, che chi non capisce la nascita di Dio da Maria, non può nemmeno capire l'Eucaristia (*Adversus haer.* V. 2,3, Sch 153, p. 345). Scegliendo la via materna per rivelarsi a noi, Dio ci ha ricordato che tutto è puro, ha proclamato la santità delle cose che ha creato, ha santificato e redento non solo la *natura in astratto*, ma anche la *nascita umana* e tutta la *realtà dell'esistenza*. Soprattutto Dio ha rivelato la dignità della donna in quanto tale. La dignità di *Theotokos* conferita a Maria, ci rivela che Dio, infinitamente prima delle lotte e della proclamazione della "promozione della donna", ha dato alla donna un tale onore e la circondata di tanta grandezza da farci restare senza parole.

2.2. Attualità cristologica

L'attualità di *Theotokos* si rivela più evidentemente se dalla teologia passiamo alla cristologia. Oggi tutti ammettono senza difficoltà che Cristo era un uomo come noi, anzi si fa a gara nello spingere questa affermazione fino al limite del blasfemo, riconoscendo in lui una presenza anche di peccato. Il problema oggi è inverso: riguarda la divinità di Cristo. Alcuni autori cattolici hanno elaborato le così dette "*nuove cristologie*" che si distaccano radicalmente da quella tradizionale e dove si afferma che Cristo è Dio, solo nel senso che "in lui agisce Dio". Quindi egli non sarebbe un vero Dio, ma la rivelazione del vero Dio, cosa infinitamente diversa. Schönberg, ad esempio, sostiene che Gesù è in una persona, ma una persona umana non divina: alla dottrina delle due nature, l'umana e la divina, unite nell'unica persona di Cristo, egli sostituisce la dottrina della presenza della divinità nella persona umana di Cristo. *All'essere* si sostituisce *l'esserci*, cioè Cristo *non è Dio*, ma *in Cristo c'è Dio!* L'estrema conseguenza è che Gesù è il Verbo di Dio *non in forma reale ma solo intenzionale* nel senso che il Padre avrebbe previsto e amato nel suo pensiero eterno, l'esistenza dell'uomo Gesù che un giorno sarebbe nato da Maria, preesistente, quindi, come preesistiamo tutti dal momento che *ogni uomo è stato prescelto e predestinato da Dio come suo figlio prima della creazione del mondo* (Cf. Ef 1,4).

Contro questa dottrina che oltre a negare la divinità di Cristo, rinnega il mistero stesso della Trinità, la Chiesa, professando e proclamando Maria *Theotokos*, professa e proclama la sua fede nella vera identità di Gesù, Dio e uomo, vero Figlio di Dio fattosi in lei vero uomo per noi. Se Cristo, infatti, non fosse vero Dio o se lo diventasse dopo la sua nascita umana, Maria non potrebbe chiamarsi *Theotokos*. Le "nuove cristologie" più che tradurre in termini moderni le verità proclamate dai concili di Efeso e Calcedonia, hanno rispolverato le eresie che essi avevano condannato. Come allora, anche oggi, il titolo di *Theotokos* è come un baluardo della Chiesa contro le deviazioni della fede cristologica perché difende l'eterna e immutabile verità su Cristo, anche ai nostri tempi come lo fece nei tempi antichi.

2.3. Attualità ecumenica

Anche in campo ecumenico il titolo di *Theotokos* rivela la sua perenne vitalità e attualità. Esso, infatti, è oggi il punto d'incontro e la base comune a tutti i cristiani, dato che è l'unico titolo veramente ecumenico non solo di diritto, perché proclamato da un concilio ecumenico, ma anche di fatto, perché riconosciuto da tutte le Chiese. *Theotokos* è quindi il titolo a cui sempre si dovrebbe poter ritornare distinguendolo da tutta l'infinita quantità degli altri titoli, per creare una fondamentale unità intorno alla Madre del Signore, in modo che ella, più che essere il simbolo della divisione tra i cristiani, si trasformi piuttosto nel più importante fattore di unità ecumenica nella professione comune dell'unica fede nel Signore Gesù.

Questo sarà possibile solo nel rispetto di queste condizioni:

- non limitare la portata del titolo *Theotokos* solo al suo contenuto ontologico, esaltato dalla teologia dell'Oriente, ma tenendo anche presente l'arricchimento in senso morale che esso ebbe in Occidente, ad opera soprattutto di Agostino il quale affermò, come già visto, che Maria è grande per aver concepito Cristo nella fede più che nel corpo; per essere stata sua discepola, più che sua madre;

- rivedere e approfondire il sublime rapporto tra grazia e fede, caro ai Protestanti, leggendo la maternità divina non solo come un "privilegio", ma come l'esaltazione della grazia, un dono sublime ed esclusivo di Dio ricevuto con somma, libera e disponibile accoglienza;

- fare di *Theotokos* un ponte di collegamento verso l'unità, per amore e nel rispetto di Coei che, appunto come Madre del Signore, attese la venuta dello Spirito in preghiera in mezzo alla Chiesa nascente. Sarebbe assurdo parlare o voler realizzare l'unità, dimenticando chi ha dato Cristo al mondo: il Cristo che annunciamo non sarebbe più la *Parola fatta carne*, l'*Emanuele*, il *Dio con noi*, il Salvatore che ha voluto essere simile a noi nel nascere, prima ancora di esserlo nel vivere e nel morire.

CAPITOLO VI

La Concezione Immacolata e l'Assunzione al cielo di Maria, dono e segno per la Chiesa

1. Il dono e il segno della Concezione Immacolata di Maria

2. Il dono e il segno dell'assunzione al cielo di Maria

1. Il dono e il segno della Concezione Immacolata di Maria

1.1. Il Dogma

L'8 dicembre 1854 Pio IX definì in questi termini la concezione immacolata di Maria: "*la dottrina che sostiene che la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale, è stata rivelata da Dio e perciò si deve credere fermamente e inviolabilmente da tutti i fedeli*". Quell'atto definitorio chiuse un lunghissimo processo storico che, in vario modo, coinvolse tutta la Chiesa cattolica: i fedeli con il loro *sensus fidei*, i teologi con una travagliata elaborazione dottrinale, i papi con un'azione di vigilanza e moderazione, di chiarificazione e promozione. Questo dogma definito nel 1854 è, in quanto tale, *vincolante e irrimediabile*. Ma esso, come ogni altra definizione dogmatica, è stato formulato in un preciso contesto culturale, condizionato sia dal divenire storico che dai processi linguistici. Aprendo il Concilio Ecumenico Vaticano II, Giovanni XXIII ebbe a dire: "*una cosa è...il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata*". Nulla

vieta, dunque che, salvo il senso originale del dogma, esso sia ulteriormente approfondito e riproposto in un linguaggio consono alle varie culture.

1.2. L'odierna riflessione teologica

L'odierna riflessione teologica è impegnata ad approfondire alcuni punti di vista nuovi riguardo al dogma del concepimento immacolato di Maria e ne prospetta una rilettura:

- *alla luce dell'amore salvifico di Dio Trinità*. La concezione immacolata è, infatti, *frutto della sola grazia*, un puro dono della Trinità santa per cui l'evento testimonia che Maria fu giustificata dalla sola grazia e non dai suoi meriti;

- *in chiave cristologica, soteriologica e pasquale*: *cristologica*, perché evidenzia l'impossibilità per il Verbo di Dio, il Totalmente Santo, di prendere l'umana natura da una creatura soggetta, sia pure per brevissimo tempo, al dominio del maligno, per cui la concezione immacolata appare un requisito preliminare all'incarnazione del Verbo, la preparazione della sua degna dimora sulla terra; *soteriologica*, perché mette in luce l'universalità della redenzione rivelando che la Vergine è di essa il frutto più eccelso, dato che è santa e immacolata al cospetto di Dio, proprio in virtù del sangue versato dal Figlio che l'ha redenta in modo sublime; *pasquale*, perché l'espressione della definizione "*in vista dei meriti di Gesù Cristo*" è da riferire soprattutto all'evento della Pasqua, per cui la concezione immacolata non è altro che l'anticipazione e la primizia dell'efficacia salvifica della Pasqua;

- *in chiave pneumatologica ed ecclesiologica*: *pneumatologica*, perché mettendo in rilievo la presenza santificatrice dello Spirito Santo nel concepimento di Maria, supera l'insufficienza dell'impostazione negativa – preservazione dal peccato originale – tipica del percorso storico che determinò la definizione del 1854, a vantaggio dell'impostazione positiva – pienezza di grazia/dono dello Spirito – a cui la teologia orientale è molto sensibile; *ecclesiologica*, perché la Chiesa riconosce nell'immacolata, la realizzazione del progetto di Dio sul nuovo popolo messianico, nella sua espressione più alta che è quella sponsale, di cui è il prototipo. La liturgia dell'8 dicembre, infatti, pone sulle labbra di Maria le parole del Cantico: "*Esulto e gioisco nel Signore[.....] perché mi ha avvolto con il manto della giustizia, come una sposa adorna di gioielli*", perché la sua concezione immacolata ha segnato l'inizio della Chiesa, sposa di Cristo, senza macchia e senza ruga, splendente di bellezza.

1.3. Il dogma e la dottrina del peccato originale

Uno dei compiti dell'odierna riflessione teologica è anche quello di dare una soluzione ai nodi in cui il dogma definito da Pio IX viene a trovarsi nei confronti della dottrina sul peccato originale, la quale, pur prescindendo dalle posizioni più radicali che negano l'esistenza stessa di tale peccato, è oggetto di una vasta rivisitazione ermeneutica.

Più che sotto l'aspetto *negativo* del peccato, la Concezione Immacolata deve essere letta sotto l'aspetto *positivo*, come *segno forte della grazia* di Dio operante nella creatura e come *dono trinitario* di amore che origina un'esistenza tutta *protesa all'accoglienza* riconoscente e *all'amore senza limiti*. Questa lettura attribuisce alla concezione immacolata quattro significati fondamentali:

1. Maria compie in sé l'esistenza umana quale Dio l'ha voluta: ella è donna orientata verso l'alto, non piegata dal peso del peccato, non ripiegata su se stessa ma aperta totalmente all'amore di Dio, degli uomini, della creazione; non è schiava segnata dal marchio del nemico di Dio e del genere umano, ma è la figlia prediletta del Padre e porta fin dall'inizio il suo sigillo sulla fronte (Ap 9,4; cf 7,3);

2. In Maria, donna storica dal cuore puro e ignaro della discordia, si è resa viva e concreta la speranza dell'umanità che cerca un futuro di pace e di giustizia, di fraternità e di armonia;

3. Maria è lo specchio dell'esistenza discepolare perché l'essere immacolata e piena di grazia, non la esime dalla sua condizione terrena con tutto ciò che essa comporta di

sofferenza e opacità, di lotta interiore e di partecipazione alle passioni dell'esistenza. Anche lei ha dovuto crescere nella fede, progredire nella speranza posta a dura prova, orientare il suo amore verso Dio e verso Giuseppe di Nazaret, verso il Figlio di Dio e la comunità ecclesiale, verso tutti gli uomini e tutte le donne, suoi fratelli e sue sorelle;

4. In Maria risplende la forma vera e pura della bellezza senza menzogna, senza turbamento, ma come riverbero della bontà e splendore della verità, una bellezza che è perfezione e armonia, semplicità e trasparenza.

2. Il dono e il segno dell'assunzione al cielo di Maria

2.1. La definizione dogmatica

Anche l'Assunzione al cielo di Maria è un evento che appartiene alla storia della salvezza, dono di Dio e segno di grazia per la Chiesa, le donne e gli uomini di ogni tempo. La definizione dogmatica di Pio XII (1° novembre 1950), ratifica una dottrina sufficientemente elaborata sulla sorte finale di Maria e professata dalla Chiesa fin dai tempi antichi.

La definizione dogmatica di Pio XII suona così: "*....Per l'autorità di Nostro Signore Gesù Cristo, dei santi apostoli Pietro e Paolo e Nostra pronunciamo, dichiariamo e definiamo essere dogma di fede che: l'Immacolata Madre di Dio sempre vergine Maria, terminato il corso della sua vita terrena fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo....*".

Questa formulazione dogmatica che fu motivo di grande gioia per la Chiesa Cattolica, causò un grave disappunto nella Chiesa Ortodossa, nella Comunità Anglicana e nelle Chiese della Riforma e aprì in campo ecumenico un nuovo contenzioso dottrinale. Presentare la dottrina dell'Assunzione al cielo di Maria è oggi particolarmente difficile *non tanto a motivo dell'oggetto preciso* della definizione di Pio XII, quanto a causa delle *molteplici implicazioni* che essa ha con l'*escatologia*, una disciplina piena di fermenti e proposte, spesso non condivise da tutti i teologi e poco armonizzate con l'insegnamento della Chiesa. In ogni caso una ordinata esposizione del mistero dell'Assunta:

- *non può ignorare l'indole dell'intervento magisteriale* di Pio XII, né svuotarlo di significato;
- non può esimersi dall'affrontare i numerosi problemi suscitati dall'enunciato dogmatico, come la *morte di Maria*, la *natura del privilegio* dell'Assunzione e il *fondamento biblico* del dogma;
- non può sottovalutare la sua *multiforme natura di segno* per gli uomini e le donne di ogni tempo.

2.2. La morte di Maria

Mentre la Tradizione asserisce comunemente la morte di Maria, Pio XII volle tuttavia lasciarla fuori dalla definizione dogmatica, rafforzando con questo il *movimento immortalista* che ancora sussiste ma che oggi ha perso molto terreno. L'ipotesi, infatti, che la Vergine non sia morta intacca pesantemente lo stretto parallelismo che viene invocato per suffragare, dal punto di vista della consonanza con le altre verità rivelate, la dottrina della glorificazione corporale di Maria. Come per Gesù, l'Assunta è un evento implicante una *morte* e una *resurrezione*, non intesa semplicemente come rianimazione di un cadavere ma come un atto creativo di Dio, del quale tuttavia sconosciamo le modalità. Molti teologi e lo stesso Giovanni Paolo II, parlano di "*morte naturale*" di Maria che, vista però dal punto di vista dell'atteggiamento spirituale con cui la Madre di Dio l'ha affrontata, è perfettamente compatibile con la visione della "*Dormitio*" tipica delle liturgie orientali e della "*morte d'amore*" di cui parlano non pochi mistici e una corrente teologica. Qualunque sia il "fatto organico e biologico" che causò, sotto l'aspetto fisico, la cessazione della vita del corpo, si può dire che il passaggio da questa all'altra vita, fu per Maria una maturazione della grazia nella gloria, così che mai, come in quel caso, la morte può essere concepita come una "*dormizione*", una morte "*nell'amore, a causa*

dell'amore e per amore", come afferma S. Francesco di Sales. A prescindere quindi dai motivi naturali, Maria morì totalmente nell'amore e morì d'amore per suo Figlio.

2.3. Natura del "privilegio" dell'Assunzione

a) Alcuni teologi ritengono che il "privilegio" dell'Assunzione, non consista nella glorificazione corporale di Maria sia per il fatto che tutti i cristiani sono chiamati ad essere glorificati nel loro corpo e nella loro anima e sia perché non si può in assoluto escludere che alcuni giusti siano anch'essi corporalmente glorificati in cielo come si crede di Enoch (Gn 5,24), di Elia (2 Re 2,1; Sir 48,9), dei Patriarchi (tradizione giudaica) e dei martiri cristiani (Ap 6, 9-11).

In risposta a questa ipotesi, considerando anche seriamente la tradizione teologica dell'Oriente e dell'Occidente e, in primo luogo, i testi della santa Liturgia, dobbiamo invece affermare che:

- L'evento dell'Assunzione *riguarda anche il corpo* di Maria, dimora verginale del Verbo incarnato e che proprio per questo, secondo il *sensus fidei*, non poté subire la corruzione e il disfacimento conseguenti alla morte ma fu, in un modo che ignoriamo, portato in cielo;

- Nella piena e totale sua glorificazione, *Maria anticipa la sorte futura di tutti i giusti*: nella sua condizione di Assunta, la Vergine è già quello che la Chiesa tutta desidera e spera di essere.

b) Altre teologi negano il "privilegio" dell'Assunzione perché affermano che tutti i morti in Cristo risorgono nella morte, raggiungono cioè immediatamente dopo il decesso la loro pienezza escatologica.

Contro questa posizione il Magistero della Chiesa:

- ha più volte ribadito la dottrina tradizionale che propugna la *singularità* del caso di Maria, escludendo ogni spiegazione che toglierebbe il suo senso all'Assunzione in ciò che essa ha di unico, ossia *il fatto della glorificazione corporea come anticipazione della glorificazione riservata a tutti i giusti*;

- ha rilevato l'importanza dell'*Ultimo giorno*, la Parusia di Cristo, in cui avrà luogo la resurrezione dei morti;

- ha sostenuto *l'esistenza di un tempo di attesa o distanza escatologica* tra il momento della morte (qui, ora) e l'evento della resurrezione dei morti (alla fine dei tempi) proclamata dai simboli di fede con le parole: "*Aspetto la resurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà*".

La Vergine Santissima, l'Immacolata, dunque – come afferma Paolo VI nella *Solemnis Professio fidei* del 30 giugno 1968 - "*associata ai misteri dell'Incarnazione e della Redenzione con un vincolo stretto e indissolubile, al termine della sua vita terrena, è stata elevata in corpo e anima alla gloria celeste e configurata a suo Figlio risorto, anticipando la sorte futura di tutti i giusti*".

2.4. Fondamento biblico del dogma dell'Assunzione

Quello del fondamento biblico del dogma dell'Assunta è un altro dei numerosi problemi suscitati dalla definizione di Pio XII. L'argomento decisivo che consentì il pronunciamento fu la *constatazione dell'assenso unanime dei pastori e dei fedeli*. Pio XII afferma, tuttavia, che però *questa verità è fondata sulla S. Scrittura*, introducendo una *distinzione*, ancora oggi poco valutata, tra *verità asserite* e *verità che trovano in essa il loro fondamento*, come senza dubbio è il caso dell'Assunzione. Oggi bisognerebbe ammettere che non è affatto contro la Scrittura ammettere che in alcuni casi essa segna un orientamento costante il quale, sotto l'assistenza dello Spirito di verità, viene sviluppato dalla riflessione teologica e dalla meditazione ecclesiale. Necessario sarebbe, invece, approfondire teologicamente la natura, il valore, i limiti e le leggi di questo orientamento o *lettura globale della S. Scrittura*.

2.5. L'Assunta "segno" di un destino di gloria

Dopo il Cristo risorto, la Vergine assunta è segno della dignità dell'uomo e del suo destino di gloria. Ambedue gli eventi ci dicono che il destino dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1,26-27) non è il disfacimento dell'essere e il suo dissolvimento nel nulla, ma la sua piena realizzazione e la totale conformità a Cristo, fino a raggiungere lo stato di uomo perfetto o, come dicono gli orientali, la divinizzazione (Ef 4,13).

Unita strettamente al Figlio, Maria è immersa nella vita trinitaria e indica alle schiere infinite dei santi quell'umanità gloriosa di Cristo che ha loro permesso di conoscere la salvezza e di inabissarsi anch'essi nel divino. Maria assunta è la piena realizzazione della vocazione dell'uomo, la sola degna di lui: come essere avvolto dalla gloria del Dio vivente e riverberarla in un canto di piena lode, in incessante risposta d'amore.

2.6. L'Assunta "segno" del valore del corpo

Secondo i racconti simbolici della Genesi, Dio ha plasmato il corpo dell'uomo e della donna (Gn 1,26-27; 2,7.21-33) e, secondo il suo misericordioso piano di salvezza ha voluto che il Figlio, nella pienezza del tempo, prendesse un vero corpo da una donna (Gal 4,4), Maria di Nazaret. Contro ogni docetismo la Chiesa ha rivendicato sempre la realtà storica di questo evento: nel suo utero la Vergine ha concepito realmente il Verbo secondo la natura umana, lo ha portato in grembo durante la gravidanza, lo ha dato alla luce e lo ha allattato al suo seno. Il corpo di Maria è stato perciò veramente lo "spazio" abitato dal Verbo, per cui la pietà cristiana ha a Lei applicato i più alti simboli culturali dell'antico popolo dell'alleanza che definiscono il luogo della presenza di Dio: arca, nube, tenda, tempio, santo dei santi. Ma la presenza del Verbo, ha reso il corpo di Maria uno "*spazio soteriologico*" perché Dio ha liberato e salvato l'uomo con i misteri della carne del Salvatore, quella carne assunta dal corpo immacolato di Lei. L'Incarnazione del Verbo e l'Assunzione di Maria hanno riscattato il corpo umano, in articolare il corpo femminile dalla sprezzante considerazione in cui era tenuto in molti settori della cultura antica: Celso riteneva l'immagine del Figlio di Dio nel corpo di una donna una cosa aberrante, impensabile, assurda e indegna di Dio. Il Padre, invece, nel suo imperscrutabile disegno di salvezza, aveva iscritto proprio nell'abbassamento del suo Unigenito il trionfo della Resurrezione e la gloria dell'Assunzione. La donna che contempla l'Assunta, vede:

- restituita la sua dignità;
- reso santo il suo corpo, oggetto di molte profanazioni;
- ribadito il valore della corporeità femminile integrata in seno al mistero di Dio;
- anticipato il destino che sarà di tutte le donne.

2.7. L'Assunta "primizia" e "immagine escatologica" della Chiesa

La Chiesa non ha sulla terra una stabile dimora ma è un popolo in cammino verso il suo compimento che avrà luogo solo nella gloria del cielo, quando tutta la creazione – uomo e cosmo – saranno ricapitolati in Cristo (Ef 1,10; Col 1,20; 2Pt 13,10-13). Mentre la *Munificentissimus Deus* di Pio XII metteva in risalto i profondi risvolti *cristologici* dell'Assunzione, il Concilio Vaticano II e la teologia odierna mettono in luce, invece, la *dimensione ecclesiologica*, per cui l'Assunta è:

- *Primizia della Chiesa*: in senso teologico e cronologico. In lei, primo membro del popolo sacerdotale e santo entrato nel santuario del cielo, la Chiesa ha raggiunto quella pienezza di perfezione che la rende senza macchia e senza ruga e perfettamente unita al Signore. In Maria santa, vergine, madre, sposa, discepola e assunta, la Chiesa vede riflessa se stessa, nella sua missione sulla terra, nel suo compiersi escatologico;
- *Icona della Chiesa*: dinanzi alla Chiesa ancora pellegrina sulla terra, l'Assunta risplende come la creatura umana giunta alla pienezza della sua vocazione divina, come il prototipo della Chiesa escatologica. Maria però non è un'icona statica ma dinamica: è sintesi del progetto di grazia che Dio per Cristo nello Spirito ha compiuto e

compie a favore del genere umano ed è soprattutto incitamento e stimolo a percorrere con gioia la via tracciata da Dio per l'attuazione del suo disegno salvifico.

2.8. L'Assunta "segno" di speranza e di consolazione

La Chiesa proclama che Cristo è la nostra suprema speranza, la speranza della gloria (Col 1, 26-27); tuttavia essa accoglie anche altri segni di speranza e consolazione che il Signore ha disseminato lungo il suo cammino, in particolare la santa Madre di Gesù. Sulla terra – afferma la *Lumen Gentium* al n. 68 – ella brilla come un segno di sicura speranza e di consolazione per il popolo di Dio in marcia, fino a quando verrà il giorno del Signore. La Chiesa in cammino, nei secoli della sua storia, ha sperimentato l'intervento materno di Maria che indica a tutte le generazioni Gesù quale via, verità e vita e risplende, nel buio della storia come la "stella del mare" che orienta i naviganti verso Cristo, ultimo e sicuro approdo.

2.9. L'Assunta "segno" centrale della Comunione dei santi

La Chiesa del cielo e quella della terra non sono due realtà divise, ma due fasi dell'unico mistero ecclesiale e, secondo la fede perenne della Chiesa, comunicano tra di loro. I membri della Chiesa celeste intercedono in favore degli uomini ancora in cammino in mezzo a pericoli ed affanni; i membri della Chiesa terrestre venerano e invocano i fratelli e le sorelle giunte nella patria beata. In modo particolare essi invocano *"la gloriosa e sempre vergine Maria Madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo"* che prolunga nella Chiesa celeste la posizione centrale che ebbe nella Comunità orante del Cenacolo. Per la sua condizione di Assunta, pienamente glorificata e per la sua somma vicinanza al Figlio, Maria è il punto centrale dell'incontro tra gli abitanti del cielo e quelli della terra; è la voce più pura della lode e la più efficace nell'implorazione; è presenza materna e benigna che fa crescere nelle comunità discepolari il senso di fraternità e di famiglia; è presente dove è presente il Figlio quale Sommo Sacerdote della Liturgia eterna; è segno che la liberazione del cosmo è già in atto, perché nel suo corpo glorioso di Assunta, la creazione materiale comincia ad essere parte del corpo resuscitato di Cristo.

2.10. L'Assunta "segno" dello stile di Dio

Infine l'Assunta dimostra la continuità dell'agire di Dio che predilige i piccoli e gli uomini, che solleva l'indigente dalla polvere per farlo sedere tra i principi del suo popolo (Sal 113,7-8; 1Sam 2,8; Sal 107,41). Egli volse dunque il suo sguardo sull'umile serva (Lc 1,48) che riconosce che tutto in lei è opera di Dio (Lc 1,49). L'Assunzione è la conseguenza estrema dello sguardo che Dio rivolse a Maria e realizza la parola del Signore: *"chi si umilia sarà esaltato"* (Lc 14,11). Maria si è abbassata dichiarando di essere la "serva del Signore", Egli, secondo il suo stile, l'ha innalzata: la creatura, insignificante agli occhi del mondo, è divenuta per grazia, la più significativa nella storia e nella gloria.

V. Maria e il Magistero

CAPITOLO VII

MARIA NEL MAGISTERO DELLA CHIESA DA PIO IX A GIOVANNI PAOLO II

1. Introduzione e magistero mariano fino a Pio IX

2. Pio IX
3. Leone XIII
4. Pio X
5. Benedetto XV
6. Pio XI
7. Pio XII
8. Giovanni XXIII
9. Concilio Ecumenico Vaticano II
10. Paolo VI
11. Giovanni Paolo II

1. Introduzione e magistero mariano fino a Pio IX

1.1. Introduzione

Non potendo estendere l'analisi a tutti i documenti dei papi, è stata fatta una scelta secondo i criteri del *rilievo dottrinale*, dell'*importanza per la vita cristiana*, del *riferimento ai problemi della Chiesa*, primi fra tutti il rinnovamento della fede e del culto e l'ecumenismo. Di ogni documento verrà presentata una breve sintesi dottrinale e sottolineata l'importanza per la mariologia. Una caratteristica comune dei documenti mariani presi in esame è l'*autorevolezza* con cui essi propongono la dottrina, anche quando non si pronunciano *ex cathedra* come nelle definizioni dogmatiche dell'Immacolata Concezione del 1854 e dell'Assunzione del 1950. Si tratta di un Magistero ordinario che non esita a prendere qualche volta una forma straordinaria come nella proclamazione di *Maria Regina* ad opera di Pio XII con l'Enciclica *Ad coeli Reginam* e di *Maria Madre della Chiesa* ad opera di Paolo VI nel discorso pronunciato al termine della III sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II, il 21 novembre 1964. Ma anche fuori di questi casi l'intento dei papi di insegnare autorevolmente traspare da un insieme di note caratterizzanti il loro Magistero, tra cui gli appelli solenni, prolungati ed insistenti al corretto culto di Maria, (Paolo VI, *Marialis cultus*) il ricorso alle fonti bibliche, patristiche, conciliari per convalidare le loro asserzioni, lo stesso tipo di documento prescelto per esporre il loro insegnamento, quali la forma solenne delle encicliche. (Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater*).

1.2. Il Magistero mariano fino a Pio IX

Vari *Concili* hanno proposto dottrine riguardanti Maria e confermato la fede della Chiesa. Sono specialmente il Concilio di Nicea (325), di Efeso (431), di Costantinopoli II (553) e del Laterano (649) per quanto riguarda la *perpetua verginità e la maternità divina di Maria*; il Concilio di Trento (sess. V, 1546) *per l'esclusione di Maria dalla necessità di soggiacere alla legge del peccato originale e, sembra, per la sua immunità da qualsiasi colpa*.

Tra i pontefici ricordiamo:

- S. Leone Magno (440-461) specialmente nelle sue omelie sul Natale;
- S. Gregorio Magno (590-604) nelle sue omelie;
- Innocenzo III (1198-1216) nei suoi splendidi sermoni e nell'inno *Salve mundi spes Maria*;
- Bonifacio IX (1389-1404) nella bolla con cui nel 1390 istituisce la festa della Visitazione di Maria;
- Eugenio IV (1431-1447) nelle bolle *Exultate Deo* e *Cantate Domino* del 1439;
- Sisto IV (1471-1484) nella Lettera Apostolica del 28 febbraio 1476 *Cum praeexcelsa*;
- Leone X (1513-1521) nella bolla *Pastoris aeterni* del 1520;

- Pio V (1566-1572) nella condanna dell'errore di Baio che sosteneva l'assoggettamento di Maria alla legge del peccato e nella bolla *Consueverunt Romani Pontifices* del 17 settembre 1569, che si può considerare come la carta istitutiva del Rosario;
- Sisto V (1585-1590) nella bolla *Dum ineffabilia* del 1585;
- Paolo V (1604-1621) nella bolla *Immense bonitatis* del 1615;
- Benedetto XIV (1740-1758) nella Lettera Apostolica *Gloriosae Dominae* del 27 settembre 1748;
- Clemente XIII (1758-1769) nella bolla *Quantum ornamenti* del 1760;
- Pio VII (1800-1823) nelle bolle *In officii debent* del 1801, *Tanto studio* del 1805, *Quod divino afflatu* del 1806 e *Praesentissimum sane* del 1830;
- Gregorio XVI (1831-1846) nella bolla *Praesentissimum sane* del 1832 che ripropone quella di Pio VII.

2. Pio IX (1846 – 1878)

2.1. Documenti mariani di Pio IX

DOCUMENTO	TITOLO	ARGOMENTO	DATA
Lettera Enciclica	UBI PRIMUM	Sull'Immacolata concezione	11/02/1849
Lettera Apostolica	INTER OMNIA	Sui privilegi della S. Casa di Loreto	26/08/1852
Allocuzione	INTER GRAVES	Sulla prossima definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione di Maria	01/1/1854
Lettera apostolica	INEFFABILIS DEUS	Definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione di Maria	08/12/1854

2.2. La lettera apostolica "*Ineffabilis Deus*"

Questo documento nomina nell'introduzione l'eterna predestinazione di Maria alla maternità divina, alla pienezza della santità e alla esenzione dal peccato originale. A mo' di sintesi viene poi descritta la fede della Chiesa in questo privilegio fin dai più antichi tempi, mentre vengono particolarmente ricordate le benemeritenze dei papi: incremento del culto, precisazione del contenuto della festa, proibizione delle dottrine contrarie. Vengono quindi trattati passi biblici che possono offrire accenni al mistero, innanzitutto il Protovangelo. Dall'insegnamento dei Padri viene ricordata l'antitesi Eva-Maria ed infine si costata il consenso della Chiesa attuale, pastori e gregge. La dottrina espressa in forma negativa nella bolla di definizione dogmatica, trova una formulazione positiva nella prima parte della stessa Bolla, quando riferisce l'interpretazione che fecero i santi Padri dei testi scritturistici, soprattutto di Lc 1,28 e delle innumerevoli figure che appaiono nella stessa Scrittura e che la Bolla riferisce a Maria. La definizione dogmatica, con un linguaggio di notevole precisione, risponde alle due questioni che erano state il cavallo di battaglia sin dal primo momento in cui si tematizzò questo problema teologico. Le due questioni erano:

- a) Com'è possibile che Maria, creatura umana come tutti, non sia incorsa neppure per un istante nel peccato della razza a cui essa apparteneva in modo stretto e reale?
- b) Com'è possibile che essa venisse redenta e salvata prima che Cristo fosse apparso per redimere il mondo?

Alle due questioni la "*Ineffabilis Deus*" risponde con grande precisione, usando due termini fondamentali:

- *previsione e preservazione*: a) Tutti gli altri uomini furono, sono e saranno redenti dopo essere caduti nel peccato della razza. Maria, *fu preservata* affinché non vi cadesse;

- b) Tutti gli uomini sono stati redenti mediante una redenzione liberatrice, cioè mediante una redenzione il cui oggetto è di liberare l'uomo caduto nel peccato. Maria lo fu mediante una *redenzione preventiva*, cioè mediante una redenzione che impedì che fosse immersa in questa colpa. Questa redenzione si compì anticipatamente: cioè in previsione dei meriti redentori di Cristo Signore Redentore, e in vista della vocazione alla divina maternità a cui era predestinata.

Alla luce della dottrina della "*Ineffabilis Deus*", si devono precisare alcune nozioni:

1. Parlando di "*concezione*" di Maria, intendiamo riferirci all'inizio assoluto di una natura umana individuale;
2. Parliamo inoltre di una concezione "*passiva*": cioè ci riferiamo al momento in cui Maria è concepita da sua madre come creatura umana concreta;
3. Affermiamo che quel *primo momento di esistenza* realmente "umana" di Maria, benché essa non fosse cosciente, fu già non soltanto un momento di autentica liberazione da qualsiasi forma di peccato, ma, soprattutto, un momento di profonda e radicale "gratificazione" da parte di Dio;
4. Quando parliamo di "*peccato originale*" intendiamo parlare di una situazione morale negativa di fronte a Dio, una situazione che è in relazione essenziale con il peccato del primo uomo. Tuttavia sappiamo che non si tratta di un peccato personale, ma di un peccato "proprio" di ciascuno dei discendenti del primo uomo: di conseguenza è un vero peccato, che però va inteso in senso analogico e non univoco rispetto al peccato personale.

3. Leone XIII (1878-1903)

3.1. Documenti mariani di Leone XIII

DOCUMENTO	TITOLO	ARGOMENTO	DATA
Lettera Enciclica	SUPREMI APOSTOLATU	Sul Rosario	01/09/1883
Lettera Apostolica	SALUTARIS ILLE	Aggiunta dell'invocazione "Regina sacratissimi rosarii" nelle Litanie Lauretane	24/12/1883
Lettera Enciclica	SUPERIORE ANNO	Sul Rosario	30/08/1884
Lettera Enciclica	OCTOBRI MENSE	Sul rosario	22/09/1891
Lettera Enciclica	MAGNAE DEI MATRIS	Sul rosario	08/09/1892
Lettera Enciclica	LAETITIAE SANCTAE	Sul rosario	08/09/1893
Lettera Enciclica	IUCUNDA SEMPER	Sul rosario	08/09/1894
Lettera Enciclica	AUDITRICEM POPULI	Sulla recita del rosario per la riconciliazione con i fratelli separati	05/09/1895
Lettera Enciclica	FIDENTEM PIUMQUE	Sul rosario	20/09/1896
Lettera Enciclica	AUGUSTISSIME VIRGINIS	Sul rosario	12/09/1897
Lettera	DIUTURNI TEMPORIS	Sul rosario	05/09/1898

Enciclica			
Lettera Apostolica	PORTA UMANO GENERI	Sulla consacrazione del nuovo tempio del Rosario presso il santuario di Lourdes	08/09/1901

3.2. La lettera enciclica "Octobri mense"

L'Enciclica riassume i motivi fondamentali della devozione a Maria e tesse uno splendido elogio del Rosario. Maria merita tutta la nostra fiducia per due motivi. Prima di tutto perché essa è la creatura più potente presso Gesù per la sua maternità e più vicina a noi per la sua bontà. In lei vediamo perciò la naturale intermediaria presso il Figlio. In secondo luogo perché vediamo in Maria la dispensatrice materna di tutte le grazie compito da lei assunto per volontà di Dio a causa della sua cooperazione alla Redenzione, perché diede al mondo Gesù, sorgente della nostra salvezza. Tra le forme di culto a Maria, il Rosario è una tra le più gradite a lei, tra le più efficaci per noi. L'eccellenza del Rosario nasce dalla sua composizione intrinseca, essendo un mirabile intreccio delle verità sui misteri della Redenzione con le preghiere più belle. Se ben praticato, in esso la nostra fede si irrobustisce, la nostra pietà si sente animata a nuovo fervore, la nostra volontà viene eccitata al bene. Ciò spiega il favore che a questa devozione è stato riservato dai fedeli, che vi trovano soccorso nei pericoli più gravi della storia della Chiesa. Mosso da tali ragioni il papa raccomanda vivamente che si ricorra al Rosario con fiducia e perseveranza, unendo alla preghiera la penitenza, per ottenere ogni bene anche alla Chiesa.

3.3. La lettera enciclica "Laetitia sanctae"

Secondo il papa, nel Rosario si può trovare il rimedio ai tre mali principali della società odierna:

- Il primo è *l'avversione alla vita umile e modesta* che genera disamore per il proprio lavoro, invidia per chi ha maggiori ricchezze, corsa alle città che sono cariche di troppo facili lusinghe e aspirazione ad un'impossibile equiparazione di tutte le classi. La contemplazione del Rosario nei suoi *misteri gaudiosi* ci insegna a cercare la gioia nel vivere onesto e laborioso, secondo la nostra condizione;
- Il secondo è *la ribellione al dolore*, che senza la luce della fede è visto come un'ingiustizia o un disordine che si deve e si può eliminare, per far posto a chimerici paradisi terrestri. Meditando i *misteri dolorosi* del Rosario che mostrano le sofferenze dell'innocente Figlio di Dio, comprendiamo il perché del dolore e riusciamo ad accettarlo dalle mani di Dio rendendolo così una potenza redentrice per noi e per gli altri e fonte di premio;
- Il terzo è *la dimenticanza dei beni eterni*. A questo rimedia la meditazione dei *misteri gloriosi* del Rosario che ci fanno intravedere quale vera felicità ci aspetta nell'altra vita. Se il Rosario sarà recitato assiduamente e compreso dai fedeli, porterà consolanti frutti di rinnovamento anche sociale. Per questo il papa lo raccomanda, e incoraggia anche l'istituzione delle confraternite ad esso intitolate.

4. Pio X (1903-1914)

4.1. Documenti mariani di Pio X

DOCUMENTO	TITOLO	ARGOMENTO	DATA
Lettera Enciclica	AD DIEM ILLUM	Sul 50° anniversario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione di Maria	02/02/1904

4.2. La lettera enciclica "Ad diem illum"

Dalla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, Pio IX si riprometteva grazie speciali sulla Chiesa cattolica. Ha la Chiesa veramente ricevuto questi benefici? Sì. Di questi immensi vantaggi la Chiesa è stata ed è testimone fino ai nostri giorni. A Lourdes ha avuto inizio la serie di innumerevoli benefici ottenuti da Dio per l'intercessione di Maria. Dalle apparizioni di Lourdes il papa prende lo spunto per dimostrare che in Maria abbiamo il mezzo più sicuro per quella restaurazione di ogni cosa in Cristo, che egli ha presentato come programma del suo pontificato. La Vergine, infatti, partecipa e custode dei misteri della fede, in ogni tempo è stata considerata come colei che dopo Gesù, è il più potente baluardo della difesa della fede cristiana. Il papa si ferma quindi a considerare diffusamente i motivi di questa funzione: a) soltanto per mezzo di Maria possiamo conoscere molti misteri della vita di Gesù, che solo a lei potevano essere noti; b) essendo Gesù il capo del corpo mistico, che è la Chiesa, la Vergine è anche la madre dei credenti, e tutti i cristiani sono stati spiritualmente generati da lei; c) Maria offre a Gesù la materia della sua carne, partecipa alla sua passione, lo offre come vittima al Padre, e perciò diventa Mediatrice, tra Dio e gli uomini, delle grazie della redenzione.

Come conseguenza di tale verità, il papa precisa che il cinquantesimo anniversario del dogma dell'Immacolata Concezione deve significare una più perfetta conoscenza di Gesù, in una rinnovata vita spirituale. Il dogma dell'Immacolata poi, mentre insegna a fuggire il peccato, rafforza la nostra fede nella verità del peccato originale e della redenzione, entrambi verità fondamentali della nostra fede. Nella fiducia che le solennità dell'anniversario portino alla Chiesa tanti frutti di grazie a e di vita cristiana, il papa, seguendo l'esempio dei suoi predecessori, concede una straordinaria forma di giubileo, da fruire dalla prima domenica di Quaresima sino alla festa del Corpus Domini, quasi in forma di "Anno santo mariano".

5.1. Benedetto XV (1914-1922)

5.1. Documenti mariani di Benedetto XV

DOCUMENTO	TITOLO	ARGOMENTO	DATA
Lettera Apostolica	INTER SODALICIA	Sulla cooperazione di Maria alla Redenzione di Cristo	22/03/1918

5.2. Le lettera apostolica "Inter sodalicia"

Si tratta di un documento in apparenza minuscolo: una breve lettera rivolta alla romana Confraternita di Nostra Signora della Buona morte in data 22 marzo 1918.

In realtà è molto importante perché il papa, facendo eco al suo predecessore Pio X, si pronuncia per la prima volta nella storia del magistero papale in modo chiaro e si direbbe "formale" in favore della dottrina che sostiene la cooperazione di Maria alla Redenzione di Cristo compiuta sulla Croce, con la sua partecipazione mistica alla immolazione del Figlio per placare la divina giustizia.

Ecco un brano della lettera:

"...Che proprio l'Addolorata venga eletta e invocata come Patrona di una buona morte, corrisponde meravigliosamente alla dottrina cattolica e alla pia tradizione della Chiesa....Perché i Dottori ritengono concordemente che, se la Beatissima Vergine non ha apparentemente avuto partecipazione alcuna alla vita pubblica di Gesù Cristo, e riappare, poi, all'improvviso, sulla via del Calvario e sotto la Croce, ella non vi può essere stata presente senza un disegno divino. Perché così ella soffrì e quasi morì con il Figlio suo sofferente e morente, così rinunciò per la salvezza degli uomini ai suoi diritti di madre su questo Figlio e lo immolò per placare la divina giustizia, sicché si può dire, a ragione, che ella abbia redento con Cristo il genere umano. Evidentemente per questa ragione tutte le diverse grazie del tesoro della redenzione vengono anche distribuite attraverso le mani dell'Addolorata...."

6. Pio XI (1922-1939)

6.1. Documenti mariani di Pio XI

DOCUMENTO	TITOLO	ARGOMENTO	DATA
Lettera Enciclica	LUX VERITATIS	Nel XV centenario del concilio di Efeso che proclamò la maternità divina di Maria	25/12/1931
Lettera Enciclica	INGRAVESCENTI BUS MALIS	Sul valore della devozione del rosario	29/09/1937

6.2. La lettera enciclica "Lux Veritatis"

Questa Enciclica è scritta dal papa in occasione del XV centenario del Concilio di Efeso, nel quale fu perfezionata la dottrina cristologica e proclamata la maternità divina di Maria.

Pio XI comincia con la rievocazione dello storico avvenimento; spiega l'essenza dell'eresia di Nestorio; descrive la figura e l'opera dei legati di Roma al Concilio; mette in rilievo come fosse palesemente riconosciuto il primato di Pietro, e infine come fosse condannato l'eresiarca.

Illustra poi brevemente il dogma centrale riaffermato nel Concilio: che Cristo, cioè, è nello stesso tempo vero Dio e vero uomo, per la cosiddetta unione ipostatica; rinnova, in nome della famiglia dei credenti, la professione di fede di Pietro: "Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio vivente" e asserisce che questa fede è conservata pura e integra nell'unica vera Chiesa di Cristo.

Nella terza e ultima parte, quale corollario della dottrina, ricorda la divina maternità di Maria, a cui scioglie un inno filiale; ripete che in Maria, Madre di Dio e Madre nostra, è riposta la speranza dei singoli e di tutta la Chiesa; nel nome e per intercessione di lei auspica l'unità della Chiesa.

6.3. La lettera enciclica "Ingravescentibus malis"

L'Enciclica è scritta e datata da Castelgandolfo, dove il Papa, riavutosi da una grave infermità, ristora le sue forze.

Egli si rivolge a tutti i credenti per dir loro che la Chiesa, come nelle sue passate lotte, così di fronte ai mali ed agli errori dei nostri tempi, fa ricorso al Rosario, che contiene in sé la sorgente di inestimabili beni per i singoli, per la società, per la Chiesa intera.

Ne illustra poi l'intreccio, ne esalta l'eccellenza e ne inculca vivamente la recita, specialmente nell'ambito della famiglia.

Verso la fine accenna alla sua personale infermità e protesta per uno scritto blasfemo contro la Vergine Maria.

7. Pio XII (1939-1958)

7.1. Documenti mariani di Pio XII

DOCUMENTO	TITOLO	ARGOMENTO	DATA
Radiomessaggio	BENEDICITE DEUM	Ai fedeli riuniti a Fatima per il 25° anniversario delle apparizioni e consacrazione del genere umano al Cuore Immacolato di Maria.	31/10/1942
Lettera Enciclica	MYSTICI CORPORIS	La conclusione è una mirabile sintesi della dottrina mariana	29/06/1943
Lettera Enciclica	COMMUNIAM INTERPRETES	Per l'indizione di speciali preghiere alla Vergine nel mese di maggio a favore della pace.	15/04/1945

Lettera Enciclica	DEIPARAE VIRGINIS	Richiesta di parere all'episcopato sulla definibilità del dogma dell'Assunzione	01/05/1946
Lettera Enciclica	MEDIATOR DEI	Sulla mediazione	20/11/1947
Lettera Enciclica	AUSPICIA QUEDAM	Indizione di pubbliche preghiere alla Vergine per ottenere il dono della pace.	01/05/1948
Costituzione Apostolica	MUNIFICENTISSIMUS DEUS	Definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria al cielo	01/11/1950
Lettera Enciclica	INGRUMENTIUM MALORUM	Sulla recita del Rosario nel mese di ottobre	15/09/1951
Lettera Enciclica	FUNGENS CORONA	Indizione dell'Anno mariano in occasione del 1° centenario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione	08/09/1953
Lettera Enciclica	AD CAELI REGINAM	Istituzione della festa della regalità di Maria.	11/10/1954
Lettera Enciclica	LE PELERINAGE DE LOURDES	Nel 1° centenario delle apparizioni	02/07/1957

7.2. La costituzione apostolica "Munificentissimus Deus"

Il contenuto della Costituzione dogmatica che definisce l'Assunzione di Maria al cielo in anima e corpo come verità rivelata da Dio, si può riassumere così: Dopo una prima parte nella quale si mette in rilievo l'armonia di tutti i privilegi mariani e particolarmente l'intima connessione tra l'Immacolata e l'Assunzione, Pio XII rende conto delle petizioni a favore della definizione e della sua attività durante la consultazione fatta a tutti i vescovi del mondo su questo argomento. Quindi, preso atto del consenso unanime del popolo cristiano circa la morte e l'assunzione di Maria al cielo, presenta la testimonianza della liturgia e dei Santi Padri e Dottori, per poi analizzare il fondamento che la Scrittura può offrire su questo tema. In seguito ritorna sulla linea della testimonianza, rilevando il sentire dei dottori del Medioevo fino a quelli più recenti del XVIII secolo. E dopo aver ricordato di nuovo il fondamento scritturistico e teologico di questa verità mariana, afferma: "Riteniamo giunto il momento prestabilito dalla Provvidenza di Dio per proclamare solennemente questo privilegio di Maria Vergine". Prevedendo, per questo gesto, molti e graditi frutti per tutta la Chiesa e per l'umanità, giunge alle parole della definizione. Il contenuto e le parole definitorie suggeriscono alcune importanti osservazioni:

1. A partire da questo momento si troviamo di fronte ad un dogma di fede e non ad una pia opinione, più o meno plausibile;
2. Siamo di fronte ad una verità rivelata: cioè di fronte a una realtà che non poteva essere conosciuta, come tale, con le sole forze naturali o con la sola luce della ragione. Si tratta inoltre di una verità contenuta nella rivelazione, in una relazione intima ed essenziale con tutto quello che è il messaggio della salvezza;
3. Il documento riconosce che è una rivelazione implicita dato che viene emessa in connessione con altre verità cristologiche e mariane appartenenti al deposito della rivelazione;
4. Esiste una intima connessione tra l'Assunzione e altre verità rivelate come:

- l'incomparabile dignità della maternità divina;
- la misteriosa unione di Maria con Cristo fino al punto che la sua esistenza fu prevista e decretata nel medesimo e unico decreto in cui fu prevista e decretata la presenza del Redentore tra gli uomini;
- la concezione immacolata di Maria come conseguenza della sua pienezza di grazia; la verginità senza macchia della sua divina maternità;
- la sua condizione di generosa socia del divino Redentore, vincitore definitivo del peccato e della morte, che la portò a condividere come nessun altro il trionfo del Figlio Redentore; la sua insigne santità, superiore a quella di tutti gli uomini e gli angeli.

8. Giovanni XXIII (1958-1963)

8.1. Documenti mariani di Giovanni XXIII

DOCUMENTO	TITOLO	ARGOMENTO	DATA
Lettera Enciclica	GRATA RECORDATIO	Invito alla preghiera del Rosario nel mese di ottobre per la pace e il prossimo Concilio Ecumenico.	26/09/1959
Lettera Apostolica	IL RELIGIOSO CONVEGNO	Recita del Rosario nel prossimo mese di ottobre	29/09/1961
Lettera Apostolica	OECUMENICUM CONCILIUM	Recita del Rosario per la riuscita del Concilio Ecumenico	28/04/1962

8.2. La lettera enciclica "Grata recordatio"

A un anno dalla sua elezione al sommo pontificato, Giovanni XXIII scrive la sua prima enciclica partendo dai ricordi giovanili sul movimento di devozione mariana suscitato da Leone XIII con le sue Encicliche sul Rosario e, dopo aver accennato ad alcuni avvenimenti ecclesiali dell'anno trascorso e ai problemi agitati nel mondo in quel momento, in ordine ad una pace con giustizia, si rivolge anch'egli all'episcopato, al clero e al popolo cristiano per proclamare la certezza che "Dio è l'unica salvezza e redenzione nostra" e per raccomandare la pratica del Rosario specialmente nell'imminente mese di ottobre. Tra le intenzioni che affida ai fedeli che accoglieranno l'esortazione, c'è anzitutto quella di pregare per "un impegno delle coscienze rette nel promuovere il vero bene dell'umana società", poi vi è il buon esito del Sinodo Romano e la prospettiva ecumenica del Concilio da lui annunciato, dal quale la Chiesa dovrà ricevere tale incremento che sia di invito e incitamento salutare anche per i fratelli e i figli separati dalla Sede Apostolica.

8.3. La lettera apostolica "Il religioso convegno"

Nell'imminenza del mese di ottobre, il papa dirige all'episcopato e ai fedeli dell'orbe cattolico questa lettera nella quale prende lo spunto dal *Convegno per la pace* da lui indetto e presieduto a Castelgandolfo il 10 settembre 1961 e dalla visita alle catacombe di S. Callisto da lui compiuta pochi giorni dopo, allo scopo di pregare per la pace, per passare alla raccomandazione della recita del Rosario per lo stesso fine.

Il papa, che si è ricollegato all'insegnamento sociale di Leone XIII emanando l'Enciclica *Mater et Magistra*, ora rammenta le Encicliche sul Rosario di quel pontefice, che in momenti di grave difficoltà per la Chiesa invitava insistentemente il mondo cristiano a ricorrere a Maria.

Sull'esempio di Leone XIII e dei suoi successori, anche Giovanni XXIII vuole esporre e raccomandare il Rosario, del quale esalta le preghiere vocali che lo accompagnano, ma anche e specialmente il triplice elemento che ne costituisce la sostanza: cioè la contemplazione mistica, la riflessione intima, l'intenzione pia che si attuano in ogni "mistero" come davanti a un quadro che riflette nella vita di ognuno la luce degli esempi

di Gesù e di Maria. In tale modo il Rosario "in questi suoi elementi, insieme riuniti sulle ali della preghiera vocale" e ad essa intrecciati "come in un richiamo lieve e sostanzioso, diventa una preghiera piena di calore e di fascino spirituale".

Il papa illustra inoltre le varie forme con cui può essere recitato il Rosario, ossia come preghiera privata o come preghiera comunitaria e universale. Non tralascia un ricordo personale sulla restaurata cappella del Rosario nella basilica dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia, per concludere con una invocazione al Rosario di Maria, che è preghiera di pace nei cuori e per tutte le genti umane.

9. Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965)

9.1. Principali riferimenti mariani nei documenti del Concilio

DOCUMENTO	TITOLO	RIFERIMENTO	DATA
Costituzione sulla Sacra Liturgia	SACROSANTUM CONCILIUM	n. 103	04/12/1963
Costituzione dogmatica sulla Chiesa	LUMEN GENTIUM	Capitolo VIII: La B. V. Maria madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa (52-69)	21/11/1964
Decreto sull'Ecumenismo	UNITATIS REDINTEGRATIO	nn. 14, 15, 20	21/11/1964
Decreto sul rinnovamento della vita religiosa	PERFECTAE CARITATIS	n. 25	28/10/1965
Decreto sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane	NOSTRA AETATAE	n. 3	28/10/1965
Decreto sull'apostolato dei laici	APOSTOLICAM ACTUOSITATEM	n. 4	18/11/1965
Decreto sul ministero e la vita sacerdotale	PRESBUTERORUM ORDINIS	n. 18	07/12/1965

9.2. Il Cap. VIII della Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"

Per la prima volta un Concilio Ecumenico ha svolto in modo così ampio, organico e completo la dottrina cattolica su Maria SS., sottolineando la sua relazione con la Chiesa già nella sua collocazione strutturale, ossia come capitolo finale e quasi coronamento della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, ma anche nella concezione e nello svolgimento tematico intorno all'idea sintetica espressa dal titolo : *La B. Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Sul filo della S. Scrittura e con riferimenti ai testi più significativi della secolare tradizione della Chiesa, il testo presenta all'inizio Maria nel disegno divino della salvezza, espone e svolge poi la dottrina sulla funzione di Maria nell'economia della salvezza, la relazione tra Maria e la Chiesa, il culto che per lei si ha nella Chiesa, e infine le ragioni che ci fanno guardare a Maria come a segno " di certa speranza e di consolazione per il pellegrinante popolo di Dio", secondo la proiezione escatologica della storia della Chiesa.

Vediamo così passare dinanzi al nostro sguardo, come in un nuovo e originale rosario di misteri, i paragrafi dedicati a Maria nell'Antico e nel Nuovo Testamento, e in particolare - quanto al Nuovo Testamento - a Maria nell'Annunciazione, nell'infanzia di Gesù, nella sua passione, morte e resurrezione, e nella vita della Chiesa dopo l'ascensione.

Segue l'approfondimento della relazione tra Maria e la Chiesa come partecipazione all'opera di Cristo mediatore, e quindi sulla sua cooperazione alla Redenzione come svolgimento di una funzione salvifica subordinata a Cristo, sulla sua dignità di modello e tipo della Chiesa, e pertanto sulle virtù di Maria che la Chiesa e i cristiani devono imitare. Per questa sua posizione e funzione nella Chiesa e nella vita cristiana, Maria SS. è degna del culto speciale a lei riservato nella dottrina e nella storia, che il Concilio approva e incoraggia.

Il documento termina con un richiamo conclusivo a Maria come "segno di speranza per il popolo di Dio", comprendente anche i cristiani separati dalla comunione cattolica, specialmente gli orientali, che si mantengono così devoti alla Vergine Madre del Signore e Salvatore. Per una piena unione di tutti, anche dei popoli non ancora cristiani, "in un solo popolo di Dio", il Concilio raccomanda e chiede "insistenti preghiere" a Colei che "con le sue preghiere aiutò le primizie della Chiesa".

10. Paolo VI (1963-1978)

10.1. *Principali documenti mariani di Paolo VI*

DOCUMENTO	TITOLO	DOCUMENTO	DATA
Discorso di chiusura della III sessione del Concilio		Il papa proclama Maria SS. Madre della Chiesa	21/11/1964
Lettera Enciclica	CHRISTI MATRI	Sul rosario	15/09/1966
Esortazione Apostolica	SIGNUM MAGNUM	Nel 50° anniversario della apparizioni di Fatima e sul titolo di Maria "Madre della Chiesa"	13/05/1967
Esortazione Apostolica	RECURRENS MENSIS OCTOBER	Sul IV centenario dell'istituzione del rosario	07/10/1969
Esortazione Apostolica	MARIALIS CULTUS	Sul culto della B. Vergine Maria	02/02/1974

10.2. *L'esortazione apostolica "Signum magnum"*

In connessione con il Concilio e con riferimento al magistero mariano dei suoi predecessori, tra i quali specialmente Leone XIII e Pio XII, il papa scrive questa bellissima esortazione apostolica, che sembra preannunciare la "*Marialis Cultus*". Paolo VI approfondisce due punti della dottrina e della devozione mariana che gli stanno particolarmente a cuore: a) i dati biblici su Maria, ancella del Signore, madre della Chiesa, educatrice dell'umanità redenta, esempio della dedizione al servizio di Dio e dei fratelli; b) il vero senso della devozione a Maria nella dottrina della Chiesa.

10.3. *L'esortazione apostolica "Marialis cultus"*

Quasi a completamento e sviluppo dell'insegnamento conciliare sul culto di Maria, Paolo VI scrive uno dei più pregevoli documenti del suo pontificato e di tutto il magistero mariano dei pontefici romani. Partendo dal riconoscimento dei primi positivi risultati della riforma conciliare nel campo liturgico, ma anche dalla constatazione dei grandi mutamenti psicologici e socioculturali prodottisi nel mondo contemporaneo, Paolo VI

intende riproporre le ragioni e i modi di culto a Maria in maniera adeguata alle esigenze della mentalità e del costume del nostro tempo.

La *prima parte* del documento tratta del culto alla Vergine Maria nella liturgia restaurata secondo lo spirito e le norme del Concilio, sia nello svolgimento dei vari "tempi" dell'anno, sia nelle particolari celebrazioni in onore di Maria (feste e memorie) universali e particolari. Del contenuto mariano della liturgia, il papa rileva alcuni aspetti e temi interessanti: il riferimento a Maria nelle stesse preci eucaristiche, la ricchezza teologica e spirituale delle preghiere, delle letture, degli inni ecc. sia nel Messale, nel Lezionario, nella Liturgia delle Ore, sia nei nuovi rituali dei Sacramenti. Di qui Paolo VI passa a parlare dell'atteggiamento spirituale con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri avendo come modello Maria, che è la Vergine in ascolto, la Vergine in preghiera, la Vergine Madre, la Vergine offerente in unione perfetta con Cristo; e con la Chiesa nel suo insieme, anche i singoli cristiani sono chiamati all'imitazione di Maria nella pietà, nella vita spirituale, nel culto. Sono pagine bellissime, nelle quali si delinea un piccolo sommario di squisita spiritualità ispirata alla Vergine Maria.

La *seconda parte* dell'Esortazione, densa di riferimenti al magistero biblico, patristico, conciliare, teologico della tradizione cristiana, dà le ragioni, le norme, le vie per il rinnovamento della pietà mariana. Anzitutto illustra la nota trinitaria, cristologica ed ecclesiale del culto alla Vergine. Poi aggiunge quattro orientamenti per il culto stesso, che deve essere biblico, liturgico, ecumenico, antropologico, in armonia con la migliore tradizione della Chiesa e con le più genuine esigenze della spiritualità odierna. Nella *terza parte* il papa dà alcune indicazioni circa i pii esercizi dell'Angelus Domini e del Rosario. Di quest'ultimo spiega in modo mirabile i contenuti, le forme, i metodi, allineandosi così con i suoi predecessori che più perspicuamente ne hanno parlato: Leone XIII, Pio XI, Pio XII e Giovanni XXIII.

Nella *conclusione* il papa sottolinea in sintesi il valore teologico e pastorale del culto mariano.

Uno studio più approfondito sulla "*Marialis cultus*" sarà fatto nel prossimo capitolo dedicato alla presenza di Maria nella Liturgia della Chiesa.

11. Giovanni Paolo II (1978 -)

11.1. Principali documenti mariani di Giovanni Paolo II

DOCUMENTO	TITOLO	DOCUMENTO	DATA
Lettera Enciclica	REDENTORIS MATER	Sulla presenza della B. V. Maria nella vita della Chiesa in cammino	25/03/1987

11.2. La lettera enciclica "*Redentoris mater*"

Di questa Enciclica, lo stesso Giovanni Paolo II nel discorso rivolto ai pellegrini nella basilica di S. Pietro il 16 marzo 1987, ha detto: "L'ho pensata da tempo, l'ho coltivata a lungo nel cuore..... Questa Enciclica consiste sostanzialmente in una "meditazione" sulla rivelazione del mistero della salvezza, che a Maria è stato comunicato all'alba della Redenzione ed al quale lei è stata chiamata a partecipare e a collaborare in modo del tutto eccezionale e straordinario. È una meditazione che ripercorre e, per certi aspetti, approfondisce il magistero conciliare circa il posto che Maria Santissima occupa nel mistero di Cristo e della Chiesa. Le riflessioni che ne scaturiscono spaziano sull'orizzonte biblico, dai suoi esordi alle simboliche visioni dell'Apocalisse, cariche di mistero, sul mondo che verrà. L'indole cristologica del discorso sviluppato nell'Enciclica, si fonde con la dimensione ecclesiale e con quella mariologica. La Chiesa è il Corpo di Cristo che si protende misticamente nei secoli. Maria di Nazareth ne è la Madre. Madre della Chiesa. Perciò la Chiesa "guarda" Maria attraverso Gesù come "guarda" Gesù attraverso Maria. Questa reciprocità ci consente di approfondire incessantemente, insieme con il patrimonio delle verità credute, l'orbita dell'ubbidienza della fede che

contrassegna i passi dell'eccelsa Creatura. Serva del Signore, Madre, discepola, essa è modello, guida e sostegno nel cammino del popolo di Dio nelle tappe più incisive".

Fin dall'*introduzione* il papa presenta Maria al centro dell'economia della salvezza, quasi "stella del mattino" e aurora d'avvento in ordine al natale storico di Cristo e quindi anche al passaggio dal secondo al terzo millennio cristiano, ormai prossimo, nel quale la Chiesa si propone di favorire una rinascita spirituale e religiosa dell'umanità.

Nella *prima parte* viene delineata da figura di Maria attraverso i testi biblici con tratti eccezionali che lasciano trasparire la profondità del mistero di Maria inserito nel mistero di Cristo.

Nella *seconda parte* viene riassunta con formula felice la tradizione cristiana e la dottrina cattolica sulla missione di Maria, serva del Signore a servizio di tutti i suoi fratelli bisognosi di redenzione, nella vita della Chiesa e di ogni cristiano, attraverso la sua mediazione materna, alla luce dell'unico mediatore Cristo, la cui mediazione non riceve alcuna integrazione, né alcun supplemento dalla cooperazione ministeriale di Maria. Il senso dell'anno mariano 1987/88 si rileva da queste premesse biblico - teologiche: "desidero far risaltare la speciale presenza della Madre di Dio nel mistero di Cristo e della sua Chiesa", in continuazione con la mariologia conciliare, che il papa ripropone alla lettura e riflessione di tutti come fonte di luce per la dottrina e per la vita.

VI. Maria e la Liturgia

CAPITOLO VIII

LA "MARIALIS CULTUS" DI PAOLO VI E LA PRESENZA DI MARIA NEL CALENDARIO LITURGICO DELLA CHIESA

1. L'esortazione apostolica "Marialis cultus" di paolo VI
2. La presenza di Maria nel Calendario liturgico della Chiesa
3. come celebrare le feste mariane

1. L'esortazione apostolica "Marialis cultus" di paolo VI

Il 2° febbraio 1974 il papa Paolo VI pubblicò l'esortazione apostolica *Marialis cultus* per il retto ordinamento e sviluppo del culto della Beata Vergine. Essa giunse inattesa, ma si inseriva nel contesto del magistero mariano di Paolo VI che già aveva mostrato il suo grande interesse per la pietà mariana con documenti precedenti.

Vi era necessità di questo nuovo documento mariano? A distanza di tempo dobbiamo dire di sì perché i precedenti non avevano affrontato alcune questioni della pietà mariana della Chiesa che in quel momento erano di viva attualità.

1.1. Il contesto storico della "Marialis cultus"

E' il vivace decennio postconciliare (1965 – 1975) di cui si deve tenere in conto per comprendere il documento

1.1.1. Il Concilio Vaticano II

La *Marialis cultus* accoglie e ripropone gli indirizzi fondamentali in fatto di dottrina e di pietà mariana del Concilio, anche se non è una semplice ripetizione del Cap. VIII. L'accordo con il Concilio si fonda sul convincimento che la venerazione della Madre di Dio è fondata sul ruolo da lei avuto nella fase storica dell'evento Cristo e che ancora continua con la sua intercessione celeste e sul fatto che tale venerazione si esprime in modo naturale ed eminente nella celebrazione liturgica dei misteri della salvezza.

1.1.2. L'origine remota

Occasione remota fu la richiesta del P. Patrik Peyton fatta nel maggio del 1970 al Papa perché dichiarasse preghiera liturgica il Rosario, un modo per arginare il malessere che si era creato attorno alla pietà mariana e la sua inspiegabile quanto generalizzata flessione negativa. Il papa seguiva la crisi e aveva anche denunciato nello stesso anno, in un suo discorso al Santuario di Bonaria in Sardegna, la diminuita devozione e la pericolosa esitazione nel renderle il culto dovuto a Maria.

1.1.3. Il rinnovamento liturgico nel decennio 1964 – 1974

La *Marialis cultus* è anche collegata con il rinnovamento liturgico e la riforma del calendario liturgico romano che fu accusata da più parti di essere chiaramente antimariana e la causa del raffreddamento del culto verso la B. Vergine.

1.1.4. Il decennio del silenzio mariologico (1964 – 1974)

Il decennio della riforma liturgica coincise anche con il decennio del silenzio su Maria che corrispose ad una sorprendente e preoccupante crisi mariologica. La mariologia è rifiutata e scompare dai trattati teologici dei teologi progressisti e non riesce a rinnovarsi in quelli dei tradizionalisti. Mentre il popolo continuava a venerare la Vergine, la crisi colpiva i chierici, i gruppi ecclesiali impegnati, l'élites intellettuali per cui più rara divenne la predicazione sulla Vergine, più scarsi i pii esercizi in suo onore, più tenue l'invito ad imitare i suoi esempi, più contenute le manifestazioni della gioiosa coscienza di essere suoi figli. Una situazione davvero paradossale: mentre il Concilio esortava a promuovere generosamente il culto liturgico verso la B. Vergine e sollecitava tutti ad avere in grande stima le pratiche e i pii esercizi in suo onore, il risultato di tutto fu la preoccupante flessione del culto mariano.

1.1.5. La responsabilità del un Pastore

Paolo VI avvertì tutta la gravità della situazione che non corrispondeva affatto alle intenzioni del Concilio, né alle sue personali. Incurante dell'opposizione di alcuni padri,

subito dopo la promulgazione della *Lumen Gentium* proclamò Maria Madre della Chiesa e pellegrinò nel 1967 a Fatima in occasione del 50 anniversario delle apparizioni. Egli era colpito soprattutto dall'accusa che era stata la riforma liturgica da lui voluta e promulgata ad aver causato la flessione nella pietà verso la Madre del Signore. La *Marialis cultus* fu la risposta serena, pacata, senza toni polemicici e senza nessuna intenzione apologetica a tutte queste problematiche.

1.1.6. I risultati di un'analisi

Il papa compie una rassegna dei contenuti mariani dei libri restaurati della liturgia romana: il Calendario, il Messale, il Legionario, La Liturgia delle ore, i rituali per la celebrazione dei sacramenti, della professione religiosa, delle esequie, ecc. Una rassegna rapida ma che gli offrì una confortante constatazione: la riforma aveva considerato con adeguata prospettiva la Vergine nel misero di Cristo e le aveva riconosciuto il posto singolare che le compete nel culto cristiano, quale Madre di Dio e alma socia del Redentore. Confortato da questa constatazione, il papa si considerò libero di poter proporre le sue considerazioni e le direttive atte a favorire il legittimo sviluppo della venerazione verso Maria.

1.2. Prevalenza dei principi

Pur essendo legata, come abbiamo appena visto, ad un preciso contesto storico, la *Marialis cultus* risulta sorprendentemente attuale, fresca e in molti punti per nulla sorpassata. Questo è forse dovuto al fatto che l'esortazione non ha voluto essere un prontuario di consigli o soluzioni pratiche per risolvere i problemi della pietà mariana, ma un'esposizione dei principi teologici e liturgici che ne mostrano la validità e ne assicurano lo sviluppo.

1.2.1. Primato della Liturgia

La *Marialis cultus* assume la Liturgia come punto di partenza perché nella sua trama celebrativa incontra nel modo più alto significativo la Vergine. La Liturgia è infatti:

- *celebrazione del Mistero di Cristo* al quale è indissolubilmente congiunta la Vergine di Nazaret
- *azione della Chiesa* di cui Maria è il membro sovremenente e del tutto singolare
- *celebrazione sacramentale della storia della salvezza* nei cui momenti essenziali la vergine è presente: nel momento profetico, nel momento della pienezza come avvenimento, nel momento del prolungamento come intercessione materna e come immagine escatologica
- *luogo di sintesi di esperienze culturali*, dove si incontrano le più sublimi della pietà mariana, della sua fede e del suo genio letterario e artistico.

Da questa fondamentale impostazione liturgica derivano principi o corollari che illustrano aspetti vari della pietà mariana:

a) *Principio dello sviluppo armonico e subordinato*: ad ogni sviluppo autentico del culto cristiano consegue necessariamente un corretto incremento della venerazione alla Madre del Signore;

b) *Principio dell'esemplarità del culto liturgico*: la Liturgia, per il suo preminente valore culturale, costituisce una regola d'oro per la pietà cristiana, per cui nessuna azione della Chiesa ne uguagli l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado;

c) *Principio della valutazione delle feste mariane*: al posto singolare di Maria nel piano della salvezza, corrisponde anche un culto singolare per lei. Ne consegue però che bisogna dare assoluta precedenza a quelle celebrazioni mariane che commemorano eventi salvifici, in cui la Vergine fu strettamente associata al Figlio. Non è quindi una questione numerica di quante feste mariane ci sono nell'anno liturgico, ma l'essenziale è che la Liturgia, celebrando il mistero di Cristo, metta in luce la partecipazione intensa e molteplice della Madre all'opera salvifica del Figlio.

1.2.2. Un unico culto cristiano in un'unica compagine ecclesiale

Una delle questioni più delicate del culto mariano è la sua collocazione nell'ambito del culto cristiano.

a) *Un unico culto cristiano*: la pietà mariana non può evidentemente costituire un sistema chiuso in se stesso con i suoi ritmi, le sue strutture, le sue feste e le sue raccolte ecologiche. La sua bellezza è nell'essere una pietà di comunione e di raccordo, che da una parte confluisce verso Dio, dall'altra verso l'uomo, per questo deve essere pienamente inserita nell'alveo dell'unico culto cristiano che trae origine ed efficacia da Cristo e per mezzo di Cristo, nello Spirito, conduce al Padre. Maria è strettamente legata a Cristo e la sua cooperazione all'evento Cristo non è marginale, ma fa parte essenziale del mistero della salvezza;

b) *Un'unica compagine ecclesiale*: la venerazione alla Vergine, come si rapporta necessariamente al mistero di Cristo, così è strettamente legata al mistero della Chiesa, per cui anche la nota ecclesiologica deve distinguere la pietà mariana. E' necessario, afferma il papa, che con gli esercizi di pietà con cui i fedeli esprimono la loro venerazione alla Madre del Signore manifestino in modo cospicuo il posto che essa occupa nella Chiesa. Maria non è sopra la Chiesa, ma nella Chiesa e della Chiesa è simultaneamente Madre e membro eminente, per cui è il vertice della comunione dei santi che unisce la chiesa terrestre a quella celeste. La sua è una presenza orante e di intercessione ed una presenza esemplare;

c) *Il profondo rapporto Maria – Chiesa, sorgente di culto*: La Vergine e la Chiesa sono perciò indissolubilmente unite e tra di loro sussiste un costante e molteplice rapporto. I molteplici rapporti si traducono nella Chiesa anche in atteggiamenti culturali verso la Madre di Dio e cioè dall'esperienza in cui la Chiesa sperimenta la presenza di Maria come sua Avvocata ed Ausiliatrice, nasce la venerazione verso di Lei, madre spirituale delle membra di Cristo. La pietà mariana non nasce da fattori esterni ma da un'esperienza ecclesiale e personale, guidata e sorretta dalla fede.

1.2.3. L'esemplarità della Beata Vergine

a) *Esemplarità nell'esercizio del culto ecclesiale*: Maria è il modello, secondo il papa, dell'atteggiamento con cui la Chiesa celebra e vive i divini misteri. La Chiesa, cioè, deve celebrare i divini misteri con le disposizioni interiori di fede, di speranza, di carità e di unione a Cristo che furono in sommo grado nella Vergine di Nazaret, donna dal canto puro e santo e dall'oblazione generosa e santa. Maria viene presentata dal papa come Vergine dell'ascolto, Vergine orante, Vergine partoriente, Vergine offerente;

b) *Esemplarità della Vergine nel culto della vita*: Maria non è solo modello del culto rituale della Chiesa, ma è anche prototipo di quel culto spirituale che consiste nel fare della propria vita un'offerta a Dio. Con il suo fiat a Dio, Maria è per tutti i cristiani lezione ed esempio per fare dell'obbedienza alla volontà del Padre la via e il mezzo della propria santificazione.

1.2.4. Principi teologici

Nella seconda parte, Paolo VI indica alcuni principi per il rinnovamento della pietà mariana. Esse sono tre note e quattro orientamenti

- *Note*: trinitaria, cristologia ed ecclesiologica

- *Orientamenti*: biblico, liturgico, ecumenico, antropologico

a) *Tradizione ecclesiale e istanze del nostro tempo*: Anche la pietà mariana deve rispondere alle istanze del nostro tempo e rinnovarsi perché non sfugge alla legge generale del culto cristiano che deve essere sempre in contatto con la tradizione, quale momento vivificante e garanzia della propria identità e nondimeno deve essere anche sempre attento alla situazione del mondo contemporaneo, spazio in cui si svolge e dove raggiunge il suo scopo di glorificare Dio e di cooperare alla salvezza dell'uomo. Inoltre la pietà mariana autentica è l'ambito in cui fioriscono la lode schietta e la supplica fiduciosa alla Vergine, l'imitazione delle sue virtù, ma anche spazio in cui ci si apre alla

comunità ecclesiale e sociale, all'impegno per la pace, alla cultura della vita, alla tutela della dignità umana, alla promozione della donna, alla causa dell'unione dei cristiani, alla lotta contro la fame ecc. Essa è inoltre un fattore che concorre alla formazione dei veri discepoli di Cristo.

b) *Quale pietà mariana*: il papa condanna, come fece il Concilio il massimalismo e il minimalismo, la falsa esagerazione ma anche la grettezza di mente. Egli propone un culto mariano che sia:

- *solido* nel suo fondamento
- *obiettivo* nell'inquadramento storico per cui deve essere eliminato ciò che è manifestamente leggendario o falso
- *adeguato* al contenuto dottrinale, donde la necessità di evitare una presentazione unilaterale della Vergine
- *limpido* nelle sue manifestazioni per cui sarà tenuto lontano ogni interesse.

1.3. Conclusione

La *Marialis cultus* non è stata fatta oggetto di grandi commenti anche se, dopotutto, ha avuto anche in ambienti protestanti una positiva accoglienza. A questo hanno contribuito il tono pacato, il linguaggio persuasivo, l'organicità della trattazione, l'apertura al dialogo, la volontà di armonizzare le esigenze della tradizione con le istanze del mondo contemporaneo. Inoltre l'esortazione apostolica raggiunse gli obiettivi che il papa si era preposti: dissipò i dubbi sulla pietà mariana, mostrandone i fondamenti biblici e teologici, nonché l'efficacia pastorale; ridiede dignità alla pietà mariana, rilevandone il posto nell'ambito del culto cristiano; offrì valide direttive per il corretto ordinamento e sviluppo del culto verso la Santa Vergine. La *Marialis cultus* conserva ancora oggi una inconsueta vitalità ed è un costante punto di riferimento per le questioni riguardanti la pietà mariana. Le citazioni di essa, anche nei documenti successivi del magistero sono molto frequenti. Molti studiosi hanno definito il documento come il più importante di Paolo VI, ma anche uno dei più significati del magistero della Chiesa di tutti i tempi.

2. La presenza di Maria nel Calendario liturgico della Chiesa

Il dato dottrinale ci insegna, come appena visto, che la Vergine Maria ha partecipato intimamente alla storia della salvezza, attivamente presente, in modo vario e del tutto unico, ai misteri della vita di Cristo. La Chiesa celebrando, quindi, i misteri a cui Maria fu associata, fa viva e costante memoria anche del ruolo da lei avuto nella storia della salvezza. La parte avuta da Maria nel mistero dell'Incarnazione, della nascita, della manifestazione di Cristo e la partecipazione della Madre al mistero pasquale del Figlio e al costituirsi della Chiesa mediante il dono dello Spirito, costituiscono i cardini della presenza di Maria nella celebrazione dell'Anno liturgico e i motivi – chiave sprigionanti l'atteggiamento culturale della Chiesa.

2.1. Evoluzione storica delle feste mariane

La presenza di Maria nella celebrazione liturgica è antecedente all'esistenza di feste mariane specifiche. Nei primi secoli della Chiesa non si può parlare di un culto alla Vergine inteso in senso diretto e distinto, ma si Maria si fa "memoria" all'interno della celebrazione del mistero di Cristo. Inoltre al loro sorgere le feste della Madre di Dio sono delle anamnesi della storia della salvezza e solo più tardi esse assumeranno un'accentuazione che tenderà a far risaltare la persona della Vergine considerata in sé e prenderanno uno sviluppo progressivamente indipendente, anche se la prospettiva resterà sempre di tipo storico – salvifico. Solo nel medioevo subentrerà un moltiplicarsi disordinato e vistoso di feste, la cui crescita numerica è in proporzione inversa al valore. Abbandonato il percorso storico – salvifico ci si fermerà su privilegi, virtù, rivelazioni private, apparizioni ecc., dando origine a feste in cui la pietà spesso non illuminata sorpassa e mette nell'ombra la vera e autentica dottrina.

2.1.1. Feste mariane in Oriente

Il culto liturgico di Maria è nato a Gerusalemme e la *festa del 15 agosto* ne è il fondamento. Dopo essere stata celebrata a Kathisma, il luogo dove, secondo la tradizione, Maria si riposò nel suo viaggio verso Betlemme, essa fu trasferita, verso la fine del V secolo al Getsemani, nella basilica dove si venerava la tomba di Maria. La *festa di Maria Theotkos*, si trasformò in quella della *Dormitio* della Madre di Dio. Alla fine del VI secolo fu costruita una chiesa vicino alla Porta delle pecore, al nord del Tempio, sulle vasche dove si situa la guarigione dell'infermo di Betsaida (Gv 5,1-19). In questa chiesa si comincerà a celebrare il ricordo della *nascita di Maria* l'8 settembre. Sempre nel VI secolo fu dedicata a Maria una chiesa in prossimità del sagrato del Tempio, vicino alla Moschea di Al-Aqsa. In questa chiesa si comincerà a celebrare la festa della *presentazione di Maria al Tempio*, nel giorno della dedicazione del tempio avvenuta il 20/11/543. A queste prime feste si sono via via aggiunte quella detta delle *Congratulazioni alla Madre di Dio* (26 dicembre), *dell'Annunciazione* (25 marzo), *dell'Incontro col vecchio Simeone* (2 febbraio).

2.1.2. Feste mariane in Occidente

Negli anni immediatamente seguenti al Concilio di Efeso del 431, Papa Sisto III (432-440) fece edificare una basilica sull'Esquilino dedicata alla Madre di Dio e conosciuta come *S. Maria Maggiore*. Essa fu la prima delle chiese erette in Occidente e dedicate alla Vergine. Qui si cominciò a celebrare il 1 gennaio una festa del *Natale di Maria* che fu la prima festa di Maria nella liturgia romana. Nel corso del VII secolo vennero introdotte a Roma le quattro feste più importanti dell'Oriente e cioè quella del 2 febbraio, 25 marzo, 15 agosto, 8 settembre. Papa Sergio I (687-701), così come riferisce il *Liber Pontificalis*, ordinò che queste celebrazioni venissero accompagnate da una solenne processione che si partiva dalla chiesa di S. Adriano nel Foro Romano e arrivava fino a S. Maria Maggiore. Fino al secolo XIV queste furono le uniche feste mariane della liturgia romana. Nel corso dei secoli, fino ai nostri giorni, sono state istituite moltissime feste mariane. Ecco un breve schema che non le contiene tutte. Per alcune feste viene indicata la data di inserimento ufficiale nel calendario liturgico, anche se la loro origine è molto più antica:

ANNO	TITOLO FESTA	CELEBRAZIONE	PONTEFICE
1389	Visitazione della B.V. Maria	2 luglio	Urbano VI
1440	Concezione di Maria	8 dicembre	Sisto IV
1568	Dedicazione S. Maria ad nives	5 agosto	Pio V
1683	SS. Nome di Maria	Ottava Natività	Benedetto XVI
1696	S. Maria della Mercede	24 settembre	Innocenzo XII
1716	Estensione della festa del Rosario a tutta la Chiesa	7 ottobre	Clemente XI
1727	Addolorata	Venerdì prima delle Palme	Benedetto XII
1814	Estensione della festa della Madonna del Carmine alla Chiesa	16 luglio	Benedetto XIII
1907	B. V. di Lourdes	11 febbraio	Pio X

1931	Maternità di Maria	11 ottobre	Pio XI
1942	Cuore Immacolato di Maria	22 agosto	Pio XII
1954	Regalità di Maria	31 maggio	Pio XII

Esistono un'alta quantità di altre feste locali, impossibili da elencare. Ecco quelle più significative:

Traslazione S. Casa di Loreto	10 dicembre
Sposalizio di Maria	23 gennaio
B. Vergine del Buon Consiglio	26 aprile
B. V. Ausiliatrice	24 maggio
B. V. del Perpetuo Soccorso	Domenica prima del 24 giugno
Purità di Maria	III domenica d'avvento
Medaglia Miracolosa	27 novembre
Madonna di Fatima	13 maggio

2.2. L'attuale calendario delle feste mariane

Le feste mariane, oggetto di particolari attenzione nella riforma del Calendario Romano promulgato da Paolo VI il 14 febbraio 1969, sono attualmente queste:

SOLENNITA'	1 gennaio	S. Maria Madre di Dio
	25 marzo	Annunciazione del Signore
	15 agosto	Assunzione della B.V. Maria
	8 dicembre	Immacolata Concezione della B.V. Maria
FESTE	2 febbraio	Presentazione del Signore
	31 maggio	Visitazione della B. V. Maria
	8 settembre	Natività della V. V. Maria
MEMORIE OBBLIGATORIE	22 agosto	B. V. Maria Regina
	15 settembre	B. V. Maria Addolorata
	7 ottobre	B. V. Maria del Rosario
	21 novembre	Presentazione della B. V. Maria
MEMORIE LIBERE	11 febbraio	B. V. Maria di Lourdes
	Ottava s. Cuore	Cuore Immacolato di Maria
	16 luglio	B. V. Maria del monte Carmelo
	5 agosto	Dedicazione S. Maria Maggiore
MEMORIE LASCIATE AI CALENDARI PARTICOLARI	12 settembre	SS. Nome della B. V. Maria
	24 settembre	B. V. Maria della Mercede
	11 ottobre	Maternità della B. V. Maria

Una nota del nuovo Calendario Romano, sottolinea che le principali feste proprie della B. Vergine, sono quelle che celebrano i misteri della sua vita: qui, infatti, la Chiesa contempla con gioia come in un'immagine purissima ciò che essa tutta desidera e spera

di essere, ossia vede nella vita di Maria realizzato perfettamente il mistero pasquale di Cristo e anticipato pienamente il suo destino.

Per quanto riguarda le distinzioni delle feste diciamo che:

- Le *solennità* puntualizzano, per il massimo grado liturgico, le principali verità dogmatiche concernenti l'umile Ancella dei Signore;
- le *feste* e le *memorie obbligatorie* commemorano eventi salvifici della vita di Maria;
- le *memorie libere* sono feste di devozione, non commemorano, cioè un fatto salvifico ma piuttosto un suo aspetto o meglio un titolo della B. Vergine, ordinariamente frutto della riflessione teologica o della devozione locale.

3. come celebrare le feste mariane

3.1. Presenza di Maria nella celebrazione dei misteri di Cristo

Nella manifestazione religiosa dell'uomo, la celebrazione rituale costituisce il primo veicolo della sua esperienza di comunione con la divinità, attraverso la mediazione di segni – simboli. Nel contesto specifico dei cristiani, il loro celebrare liturgico è in stretto rapporto con un avvenimento del passato di cui si fa "memoria" o meglio "memoriale" e questo dentro un ambito di azione rituale fortemente comunitaria. La celebrazione di una festa cristiana è, in definitiva, un rendere presente, in modo ineffabile ma reale, nell'assemblea che agisce culturalmente, una realtà – divina o un fatto – di – salvezza del passato, perché il cristiano d'ogni tempo e d'ogni luogo possa concretamente percepirne i salutari benefici. E' entrare mistericamente ma effettivamente nel piano di salvezza del Padre, facendo sì che l'evento – Cristo, da passato diventi presente e sia garanzia per il futuro. E' un permettere al Padre di continuare oggi a scrivere con i fatti la sua "storia di salvezza" all'interno della nostra storia umana, perché il suo regno di compia.

Ora, celebrando festosamente il mistero di Cristo, la Chiesa non può trascurare i doni di grazia e il ruolo eccezionale che in esso ha avuto sua madre. Il Calendario liturgico offre non poche occasioni ed espressioni per commemorare direttamente, nell'ambito dell'anno liturgico imperniato su tutto il mistero di Cristo, la partecipazione e l'assimilazione del tutto che di esso ha realizzato la madre sua. Dalla presenza di Maria nel mistero di Cristo e dall'insolubile legame della madre col Figlio, si deduce che le feste del Signore hanno la loro compiutezza, adeguata alla storia della salvezza, nelle feste della B. Vergine Maria, così come le feste mariane trovano nell'armonizzazione con quelle cristologiche il loro senso più profondo e la loro collocazione più rigorosa nell'ambito del celebrare liturgico della Chiesa.

Le feste mariane non sono quindi un "festino" mondano, un'alienazione dalla vita vissuta e dalla storia, ma sono "vere celebrazioni liturgiche": di quella liturgia che è tutta imperniata sul mistero di Cristo, che lo rende presente sempre e dovunque seppure in forma culturale – ministeriale e che lo abbraccia nella sua globalità senza dimenticanza alcuna.

Per essere in linea con quanto chiarito, le feste mariane, devono essere celebrate: con sfondo teologico e a dimensione misterico – salvifica; sui ritmi dell'anno liturgico; nella totalità dei formulari liturgici; proiettate nel culto di tutta la vita.

3.2. Celebrare le feste mariane con sfondo teologico e a dimensione misterico-salvifica

Il N.T. mette chiaramente in evidenza i molteplici rapporti che intercorrono tra Cristo e la Vergine Madre. Nel testo sacro Maria appare via via quale madre del Verbo incarnato, socia del Redentore, prima discepola che inaugura la Chiesa e di essa figura profetica, icona realizzata, modello esemplare e madre – mediatrice di grazia. Il Concilio Ecumenico Vaticano II, presenta con estrema vivezza l'inserimento di Maria nel piano redentivo divino e il suo ruolo nell'attuarsi progressivo della salvezza, collocandola a pieno titolo "*nel mistero di Cristo e della Chiesa*". La Vergine Maria, in questa

prospettiva, non ha senso fuori dell'evento – Cristo e della sua celebrazione misterica da parte della Chiesa. Nessuna "devozione" e nessun culto "sentimentale" la possono "sequestrare" da questo suo alveo teologico e da questa sua "presenza liturgica", perché questo sarebbe uno svilirla, abbassarla al gioco della devozione, mentre celebrando Maria bisogna stare sempre "al gioco di Dio".

3.3. Celebrare le feste mariane sui ritmi dell'anno liturgico

Se l'Anno liturgico è celebrazione misterica e presenza sacramentale dell'evento globale di Cristo, esso rimane lo spazio privilegiato per il culto "soprattutto liturgico" della Madre del Signore. Qui le feste mariane, anziché chiuse entro angusti spazi di vicende personali, respirano armoniosamente e ampiamente nel contesto dell'avvicinarsi delle azioni salvifiche di Cristo e permettono a Colei che *"dedicò e consacrò tutta se stessa quale ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio, servendo al mistero della redenzione sotto di Lui e con Lui"* (LG 46), di essere ancora oggi presente ed operante nell'attuazione progressiva della salvezza, continuando la sua provvidenziale missione nei confronti degli uomini.

3.4. Celebrare le feste mariane nella totalità dei formulari liturgici

Con la celebrazione della messa, la Chiesa commemora, nel corso dell'Anno liturgico, i misteri della Redenzione, in maniera da renderli in certo modo presenti. Ora i formulari di una celebrazione eucaristica si ricavano da una duplice fonte: i testi eucologici del Sacramentario e le pericopi bibliche del Lezionario. Parola di Dio e supplica della Chiesa concorrono unitamente a calare nel vissuto liturgico il mistero celebrato. L'omelia, nel necessario riferimento alle letture bibliche proclamate o a un testo liturgico del formulario previsto, deve tenere un occhio sul messale e uno sul Lezionario. Per quanto riguarda le feste mariane questo è più che mai necessario, perché spesso sono proprio i formulari di preghiera a riflettere il meglio e il nuovo della teologia attuale, sempre in dimensione vitale. L'omelia può anche giustamente attingere ai testi propri della Liturgia delle ore, la quale estende alle diverse ore del giorno, le prerogative del mistero eucaristico: la lode, il rendimento di grazie, la memoria dei misteri della salvezza, la supplica e la pregustazione della gloria celeste. Solo questa "totalità" delle espressioni della nostra Liturgia può fornirci, con varietà di toni e con diversità di accenti, tutte le dimensioni con cui la Chiesa tenta di calare nei segni liturgici, la poliedricità del mistero celebrato.

3.5. Celebrare le feste mariane in modo che entrino nel culto di tutta la vita

Celebrare la Vergine non può non avere conseguenze vitali per il cristiano. Il Vaticano II ammonisce che la vera devozione a Maria non consiste in uno sterile e passeggero sentimentalismo, né in una vana credulità, ma procede dalla fede vera, dalla quale siamo portati a riconoscere la preminenza della Madre di Dio e siamo spinti ad un amore filiale verso la Madre nostra e all'imitazione delle sue virtù. (LG 67). La Vergine è maestra di vita spirituale e Paolo VI ammonisce: dopo averla celebrata, i cristiani devono imitarla facendo della propria vita un culto a Dio e del loro culto un impegno di vita (MC 21). Con la sua forza attualizzante, la Liturgia pone dinanzi agli occhi dei fedeli la figura di Maria come sublime modello da imitare. Si tratta di virtù solide ed evangeliche: la fede e l'accoglienza della Parola di Dio; l'obbedienza generosa; l'umiltà schietta e la carità sollecita; la sapienza riflessiva e la pietà verso Dio; la fermezza nell'esilio e nel dolore; la povertà dignitosa e fidente in Dio; la vigile premura verso il Figlio dalla culla alla morte ignominiosa della Croce; la delicatezza previdente; la purezza verginale; il forte e casto amore sponsale (MC 57).

La celebrazione delle feste della Vergine, lunghi dall'essere alienante dai problemi vitali è, dunque, stimolo a passare dal culto liturgico all'impegno di vita; a risolvere i nostri problemi come lei è riuscita a farlo. Solo nella palestra della vita si può comprendere come si sono celebrate in verità, dando culto a Dio e santificando noi, le feste mariane.

VII. Maria e la spiritualità cristiana

CAPITOLO IX

"DIMENSIONE MARIANA" DELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA

1. Fondamenti biblici e teologici
2. Università e dimensioni storiche
3. Principi e rinnovamento

1. Fondamenti biblici e teologici

1.1. Fondamenti biblici della "dimensione mariana" della spiritualità cristiana

La spiritualità cristiana è sostanzialmente una *vita nello Spirito* (Gal 9,18) e *animata dallo Spirito* (Rm 8,2-14) che *ci unisce a Cristo* e *ci conforma* progressivamente a lui e in lui *ci trasfigura* (Rm 8,29; 2Co 3,18) e *porta a pienezza* la nostra condizione di figli adottivi del Padre. (1Gv 3,1-2; Ef 1,5; Gv 1,12). Questa vita nello Spirito ha inizio nel battesimo ed è vissuta nella Chiesa e per mezzo della Chiesa. Essa è dunque una vita trinitaria, ecclesiale e sacramentale. In questo processo che trasforma il discepolo in un altro Cristo, qual è il ruolo di Maria? Quali sono i fondamenti biblici di esso e le sue peculiari espressioni?

Secondo Giovanni Paolo II, la "*dimensione mariana*" della spiritualità cristiana trova la sua origine nel *rapporto interpersonale* di indole materna – filiale che intercorre tra la Madre di Gesù e ciascuno dei suoi discepoli e che costituisce una *relazione unica e irripetibile* tra loro (RM 45). Fondamento di questa relazione sono le parole dette da Gesù *nell'ora* della Croce a sua Madre: "*Donna ecco il tuo figlio*" e al discepolo: "*Ecco la tua madre*" (Gv 19, 26-27). Queste parole determinano *il posto di Maria nella vita dei discepoli* di Cristo e manifestano il motivo della "*dimensione mariana*" della loro vita spirituale. Questa maternità è un dono di Gesù ai suoi discepoli e attraverso di essi, ad ogni uomo che lo accoglie come Salvatore e Redentore. La profondità di questo rapporto si esprime attraverso *l'affidamento* e *l'accoglienza, ambedue di natura biblica: accogliendo* la madre, come Giovanni, *tra le sue cose proprie*, il discepolo la introduce in tutto lo spazio della sua vita interiore, cioè nel suo io umano e cristiano. L'affidamento è *la sua risposta all'amore della madre* ed esprime proprio la "*dimensione mariana*" della vita del vero e autentico discepolo di Cristo.

1.2. Fondamenti teologici della spiritualità mariana

I teologi indicano molteplici ragioni per affermare che la "*dimensione mariana*" è un elemento intrinseco alla spiritualità cristiana. Essi sono:

- il *ruolo essenziale* che la Vergine ha svolto nei confronti di Cristo di cui è vera madre e generosa cooperatrice nell'opera della salvezza;
- la *maternità spirituale* nei confronti dei discepoli, verso i quali svolge una funzione di generazione, nutrimento, educazione e crescita, fino a che essi raggiungano la perfetta conformità a Cristo; maternità, quindi, *nell'ordine della grazia* che non può essere considerata una funzione simbolica o accessoria;
- la *regalità materna* nei confronti della Chiesa e dei singoli discepoli che ella svolge sullo stile del Signore, quindi non come espressione di potere, ma come segno d'amore, espressione di misericordia, motivo di costante intercessione;
- il suo *valore esemplare* perché in lei sono presenti tutte le virtù e gli atteggiamenti che formano il sostrato della spiritualità cristiana così come è proposta dai Vangeli, quali la perfetta conformazione a Cristo e il docile assenso alla voce dello Spirito;
- la *relazione con la Chiesa* molteplice e strutturale per cui quest'ultima le è somigliantissima tanto che i suoi tratti essenziali, come affermano molti teologi, derivano proprio da Maria;
- la *costante memoria* che la Chiesa fa della Vergine nella Liturgia, non solo ricordando gli eventi salvifici a cui prese parte, ma celebrando con lei e come lei i sacri misteri.

2. Università e dimensioni storiche

2.1. Universalità e dimensioni storiche della spiritualità mariana

La "*dimensione mariana*" intesa come espressione dei reali rapporti esistenti tra la Madre del Signore e i discepoli, vissuta in prospettiva trinitaria, ecclesiale e sacramentale, che orienta verso il prossimo in quanto radicata nell'evento – Cristo precede, in certo senso, il mistero stesso della Chiesa, è prioritaria nei confronti di altre specificazioni sorte lungo i secoli (es. monastica, francescana, ecc.) ed ha il carattere *dell'universalità e dell'obbligatorietà*, in quanto l'affidamento del Calvario a cui fa riferimento, appartiene al nucleo centrale della salvezza e della Rivelazione, avviene nel compimento dell'*Ora* suprema ed è posta da Cristo quale fondamento e specificità della Chiesa, rappresentata sia dalla Madre che dal discepolo, nel momento in cui essa nasceva.

Lungo il corso dei secoli la "*dimensione mariana*" della spiritualità cristiana ha assunto diverse forme espressive, secondo la teologia e la cultura delle varie epoche e l'aspetto e la forma della Madre del Signore che venivano messe in rilievo. Ecco alcune di tali forme espressive:

1.3.1. L'imitazione

Essa implica il riconoscimento del valore esemplare, unico e universale della Vergine in ordine a una genuina vita discepolare e si attua in un costante sguardo alla sua santità che conduce il fedele, oltre a comprendere più profondamente la sua figura e la sua missione, anche ad assumere le sue virtù evangeliche come costante modello. Quest'aspetto fu coltivato soprattutto nei primi secoli della Chiesa, a cominciare da Origene (+253), Sant'Atanasio (+373), S. Gregorio di Nazianzo (+390), S. Gregorio di Nissa (+392), Sant'Ambrogio (+397), S. Girolamo (+419), Sant'Agostino (+430). Essi elaborarono una solida dottrina soprattutto sui rapporti delle vergini consacrate e Maria che venne pertanto ad esse proposta come modello delle vergini e specchio di ogni virtù.

1.3.2. Il Servizio

Esso deriva dalla consapevolezza della dignità trascendente di Maria, Signora e Regina, in quanto Madre di Cristo, Signore e Re della gloria e consiste nel dono di sé a lei, dono libero, perenne, amoroso e lieto, in vista di servire più perfettamente il Signore e di ottenere la sua protezione soprattutto nell'ora del pericolo. In Occidente trovò uno dei suoi massimi assertori in Sant'Alfonso di Toledo (+667), seguito poi da molti altri santi e personaggi insigni della Chiesa tra cui papa Giovanni VII (+707) che si proclama "*servus sanctae Mariae*"; Alcuino (+707); S. Fulberto di Chartres (+1028); Sant'Odilone di Cluny (+1049); S. Pier Damiani (+1072), la cui pietà e dottrina mariana domineranno tutto il secolo XI; S. Bernardo di Chiaravalle (+1153), che si rivolge a Maria come "*indegno servo alla sua gloriosa e misericordiosa Singora*" e un'infinità di altri, tra cui fondatori di Ordini Religiosi come i *Sette Santi Fondatori* i quali, per amare Dio, si misero al servizio della Vergine Madre e vollero chiamarsi "*Servi di Santa Maria*". Innumerevoli testi esprimono la gioia e l'onore di servire la Regina del cielo e la fiducia nel suo aiuto per liberarsi dalla schiavitù del peccato e progredire sulla via della santità.

1.3.3. La consacrazione

Essa implica il dono totale di sé – mente, anima, corpo e tutto l'essere – alla Madre di Dio, accompagnato da una costante memoria di lei che, nel tempo, nel tempo diventerà una struttura portante della spiritualità mariana nella Chiesa. Essa, già attestata da S. Giovanni Damasceno (+749) ricevette nel XVIII secolo ad opera di S. Luigi Grignon da Montfort (+1716), un orientamento marcatamente cristologico e battesimale. La consacrazione, ancora molto diffusa e oggetto di numerosi testi magisteriali di Giovanni Paolo II, viene oggi meglio indicata come "*affidamento*".

1.3.4. L'oblazione

Essa si ispira al "*fiat*" di Maria (Lc 1,38) nel mistero dell'Annunciazione – Incarnazione; comporta il riconoscimento della Madre di Dio come Signora, Padrona, Avvocata, Modello esemplare di vita cristiana; si esprime nell'offerta a lei del proprio amore; trova, nell'unione con lei, il mezzo per vivere nella Chiesa, con prospettiva sacramentale, la fondamentale consacrazione a Dio. L'oblazione è tipica delle *Congregazioni mariane*, un movimento laico sorto nel XVII secolo per iniziativa della Compagnia di Gesù.

1.3.5. La schiavitù

Essa sorse verso la fine del XVI secolo in Francia in ambienti francescani e trovò buona accoglienza da parte di santi e maestri di vita spirituale come Louis Jobert (+1719), Henri-Marie Boudon (+1702), il card. Pierre de Bérulle (+1629) e ancora S. Luigi Maria Grignon da Montfort (+1716) che, con la sua chiarezza di dottrina e la sua santità di vita, assicurò alla schiavitù mariana un duraturo successo. Essa si esprime nell'offerta volontaria e radicale di sé stessi e della propria libertà alla Madre di Dio, è caratterizzata da un forte orientamento teocentrico e induce il fedele a spogliarsi dell'uomo vecchio per rivestirsi dell'uomo nuovo in Cristo.

1.3.6. La vita mariaforme

Sorta nel XVII secolo nell'ambito della famiglia carmelitana ad opera della mistica Marie Petyt (+1667) terziaria del Carmelo e figlia spirituale del Ven. Michele di Sant'Agostino (+1684) che la diffuse e interpretò teologicamente, consiste essenzialmente nel coniugare l'amore filiale verso Dio con quello egualmente filiale verso la Vergine Maria, per cui i figli compiono quello che ad entrambi risulta di gradimento e si sforzano di avere sempre il loro occhio rivolto a Dio e alla sua santissima Madre.

1.3.7. la spiritualità cordimariana

Essa si diffuse nel XIX secolo soprattutto ad opera di Sant'Antonio Maria Claret (+1870) e consiste nel fissare lo sguardo sul Cuore Immacolato di Maria, simbolo della sua persona e interiorità, della sua fedeltà alla Parola e all'azione dello Spirito.

1.3.8. L'amore filiale e l'alleanza con Maria

Essa fu propagandata dal fondatore della Società di Maria, P. Guglielmo Chaminade (+1850). *Nell'amore filiale* viene introdotta una prospettiva originale: l'impegno di amare Maria con lo stesso amore con cui l'amò Gesù e dunque il nostro è un prolungamento dell'amore che Gesù ha per sua madre. *Nell'alleanza* con Maria, viene assunta a modello la categoria dell'alleanza biblica tra Dio e il suo popolo (Es 19, 5-6-): i figli hanno scelto Maria come madre ed ella li ha scelti come sua particolare famiglia. L'alleanza è frutto di una libera scelta per cui il religioso marianista emette anche un "*voto di stabilità*" che lo costituisce in modo perenne e irrevocabile nello stato di servire Maria, dedito all'attività apostolica in favore dell'instaurazione del regno di Cristo e della diffusione della conoscenza e dell'amore di Maria.

1.3.9. La chiragogia e "accompagnamento per mano"

E' la spiritualità vissuta da S. Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein). Partendo dalla profonda spiritualità carmelitana che riconosce in Maria il vero modello, la madre, la regina, la sorella di ogni membro della famiglia carmelitana, Edith Stein sottolinea la "*presenza accanto*" di Maria, il suo tenero accompagnare mano con mano la figlia verso Cristo e la sua Croce. Per Edith Stein la "dimensione mariana" consiste nell'affidarsi alla Vergine, porsi sotto la sua guida, lasciandosi condurre dolcemente da lei, come da una compagna di viaggio.

2.2. Spiritualità mariana e movimenti ecclesiali

Non pochi movimenti ecclesiali contemporanei, spesso laici e a prevalente impegno apostolico, hanno un'esplicita spiritualità mariana. Impossibile annoverarli tutti. Eccone alcuni dei più significativi e diffusi nella Chiesa:

1.4.1. L'opera di Schönstatt

Fondata da P. Joseph Kentenich (+1968) si diffuse come movimento apostolico mariano, dedicato a Maria, madre e regina, *Ter amabilis*. La spiritualità dell'opera consiste in un patto d'amore che il cristiano fa con Maria sicuro che, con l'aiuto di lei e l'imitazione delle sue virtù, imboccherà la via che conduce a crescere nell'intimità con Cristo e attraverso Cristo, sotto l'influsso dello Spirito Santo, nella comunione con il Padre. La formula coniata da P. Kentenich e che ispira questa spiritualità è: "*Per Mariam ad Jesum; per Jiseum cum Maria in Spiritu Sancto ad Patrem*"

1.4.2. La Milizia dell'Immacolata

Fu fondata da San Massimiliano Kolbe (+1941) ed è un movimento apostolico spiccatamente mariano dove, con particolare enfasi, viene sottolineato il mistero dell'Immacolata Concezione che, nella visione del fondatore, costituisce la ragione dell'essere e dell'agire della Madre del Signore. Le note dominanti di questa spiritualità sono: la totale consacrazione all'Immacolata, per cui il milite la supplica di accettarlo come cosa e proprietà sua e di fare di lui, di tutte le sue facoltà, della sua vita e della sua morte, ciò che a lei piace; un atteggiamento di amore e servizio "cavalleresco" di cui il segno esterno è la medaglia miracolosa.

Negli anni della maturità, la consacrazione di P. Kolbe assume lineamenti genuinamente mistici per cui l'unico ideale è considerato quello di lasciare Maria prendere possesso del cuore e dell'essere del suo milite, in modo che ella operi in lui e per mezzo di lui; che ella ami Dio con suo cuore e che egli le appartenga senza alcuna restrizione.

1.4.3. L'Opera di Maria (Focolarini)

E' il titolo volutamente mariano del *Movimento dei focolari* fondato nel 1943 a Trento da Chiara Lubich. Caratteristiche essenziali del Movimento sono: il *riferimento obbligatorio alla Sacra Famiglia*, perché ogni "focolare" prolunga in qualche modo la realtà della casa di Nazaret, con Gesù centro della vita familiare, sociale e spirituale; *la lettura attenta del travaglio della Chiesa e del mondo* con gli occhi di Maria da cui deriva, come conseguenza, la passione per l'unità dei cristiani e la condivisione del dolore dell'umanità; *il "vivere Maria"* che significa: far tacere la creatura che è in noi per ascoltare con Maria la voce dello Spirito; rispecchiare le virtù della Vergine; prolungare la sua missione di dare Gesù al mondo.

3. Principi e rinnovamento

3.1. Pericoli da evitare e principi perenni della "spiritualità mariana"

La spiritualità mariana o la "dimensione mariana" della spiritualità cristiana, è un fatto suscitato dallo Spirito Santo che ha recato utilità alla vita della Chiesa. Perché essa conservi la sua attualità e vitalità e venga compresa nella sua biblica, teologica ed ecclesiale pienezza, è necessario che nelle sue varie espressioni sia evitato il pericolo di:

- cadere nel particolarismo o in una depauperata visione unilaterale del mistero di Maria;
- sopravvalutare ciò che è ritenuto un mezzo, facendolo assurgere alla categoria di quasi – fine;
- stabilire ingiustificabili e inutili paragoni con le altre espressioni di spiritualità mariana;
- ridestare controversie, mai del tutto sopite, tra la via della pura interiorità e il cammino del rito liturgico per giungere all'esperienza di Dio.

Le genuine espressioni della spiritualità mariana, al contrario, pur nella fedeltà alla propria specificità, restano aperte ai grandi principi della spiritualità cristiana che sono:

- l'esemplare valore della Parola di Dio per l'acquisto della sapienza e della conoscenza del progetto salvifico di Dio;
- la celebrazione della liturgia quale memoriale della salvezza di Cristo, dove il discepolo si trasforma veramente e progressivamente in lui;

- la docilità alla voce dello Spirito che vive nel cuore del discepolo e ne conforma la vita con la grazia;
- l'amore alla Chiesa, primizia del regno, dove ogni membro è cittadino dei santi e familiare di Dio e fruisce dell'amore sponsale di Cristo;
- la passione per l'unità della Chiesa.

3.2. Urgenza e necessità: rinnovare il linguaggio

Un problema attuale che riveste il carattere dell'urgenza, è quello di rinnovare il linguaggio della spiritualità mariana per evitare che esso dia luogo a fraintendimenti e incomprensioni. Per questo motivo è quanto mai necessario:

- incoraggiare i tentativi fatti dalle istituzioni direttamente interessate di riformulare i termini dissueti di alcune forme della spiritualità mariana. E' il caso, ad esempio di "*schiavitù*" usato per denominare una donazione radicale e fedele a Maria o "*cosa*", "*proprietà*", "*strumento*" per indicare la disponibilità al servizio della Vergine, tutti termini difficilmente accettabili da una sana cultura contemporanea e poco consoni alla proclamata dignità della persona;
- accogliere l'invito dei teologi ad un uso sorvegliato dell'espressione "consacrazione a Maria" in quanto la consacrazione, a rigor di termini, in quanto donazione totale, irrevocabile e perenne, ha per destinazione solo Dio. Essi consigliano meglio il termine di "affidamento a Maria" che tra l'altro, come abbiamo visto all'inizio, ha un solido fondamento biblico.
- vegliare perché, nelle espressioni che vengono usate, non si tenti di attribuire all'azione di Maria, effetti di grazia che sono propri dello Spirito Santo. Ad esempio, la progressiva trasformazione del fedele in Cristo e essenzialmente opera del Pneuma divino, anche se la Vergine, nei limiti della sua sfera di azione, agisce in piena sinergia con lo Spirito.

3.3. Conclusioni

L'esistenza di una "dimensione mariana" della spiritualità cristiana o di una "spiritualità mariana" nella vita della Chiesa è un fatto incontestabile. Ma perché ne appaiano sempre più nitidi la natura e i contorni, è necessario:

- procedere a studi più approfonditi sulle origini, lo sviluppo storico, la struttura e i contenuti teologici;
- mettere in evidenza che la spiritualità mariana è solo una "dimensione" o un aspetto dell'unica spiritualità cristiana;
- rivalutare l'orizzonte trinitario in cui essa agevolmente si muove e soprattutto la sua profonda radice pneumatologica;
- evitare ogni visione unilaterale del mistero mariano e superare ogni frammentazione nella vita ecclesiale.

VIII. Maria nel Dialogo ecumenico

CAPITOLO X MARIA NELLE CHIESE DELLA RIFORMA E NEL DIALOGO ECUMENICO CON LA CHIESA CATTOLICA

1. Maria nel pensiero di Lutero
2. Maria nelle chiese della riforma
3. Il vero ecumenismo e Maria
4. La mariologia e le istanze ecumeniche
5. Maria nel dialogo ecumenico: il documento di Dombes

1. Maria nel pensiero di Lutero

1.1. Sfondo storico del pensiero su Maria

Lutero ha consegnato il suo pensiero su Maria ad una serie di scritti tra cui emergono il *Commento al Magnificat* (1520-1521), la spiegazione dell'*Ave Maria* (1522), circa ottanta *prediche*, alcune *lettere*, *discorsi conviviali* e *passaggi* occasionali. Tutto questo materiale per essere ben compreso deve essere focalizzato nel preciso sfondo storico che lo ha originato ed essere letto alla luce dell'orizzonte teologico di Lutero.

Lo sfondo storico, la ragione estrinseca della sua protesta, è l'abuso della venerazione di Maria: rosari, pellegrinaggi, consacrazione e invocazioni vengono valutati come un atteggiamento sviato mentre quasi eretica risuona per Lutero la convinzione molto diffusa nel tardo medioevo che Maria avesse nel giudizio finale una funzione di mediatrice in favore dei poveri peccatori anche nei confronti di suo Figlio: Cristo veniva considerato solo come un giudice adirato mentre Maria la propiziatrice delle anime, il loro conforto e il loro rifugio. Riproponendo Cristo come il fratello misericordioso che ci è stato donato dal Padre, viene a cadere il significato di Maria come più importante soccorritrice, cioè la Vergine perde la sua funzione soteriologica anche se rimane un'importante figura nella storia della salvezza. Questo spiega l'interesse teologico ma anche polemico e riformatorio di Lutero per il tema mariano.

1.2. Centralità della *theologia crucis*

La paura del giudizio e di Cristo stesso che reclamava il ricorso a Maria come conforto e rifugio, risultava qualcosa di inquietante e pericoloso perché metteva in gioco il volto di Dio e il ruolo salvifico di Cristo. Era necessaria una rettifica della devozione mariana in termini teocentrici e cristocentrici e Lutero vi pose mano, guidato dalla una profonda esperienza di fede che si trasforma nella sua teologia: la *theologia crucis*. Essa è in Lutero e nel luteranesimo non una delle possibili vie da percorrere, ma il cuore stesso di tutto il messaggio cristiano, l'evangelo di Dio ad ogni creatura di ogni luogo e di ogni tempo. Dio non è un oggetto che si riconosce attraverso logici procedimenti razionali, ma un soggetto irraggiungibile che quando decide di rivelarsi lo fa in maniera sorprendente, oltre ogni aspettativa della mente umana. La croce è il luogo di questo folle rivelarsi di Dio, la via ambigua e sovversiva per andare a Dio data da Dio stesso, via imbarazzante e certamente non euforica. Per Lutero è chiaro: non la ragione, ma la croce è la via data all'uomo per un incontro con Dio secondo il metodo di Dio. La croce è il segno visibile, la *nuda res* da comprendere e da cui prendere il via per una reale e autentica conoscenza di Dio.

Le conseguenze di questo modo di porsi dinanzi al problema *dell'itinerarium in Deum*, sono di tre tipi:

1. *La teologia o è theologia crucis o non è teologia*: viene quindi azzerata la teologia naturale ereditata dal medioevo perché vera teologia può essere solo quella che parte da Dio stesso. Dio è l'inconoscibile, l'invisibile, l'indicibile, l'ineffabile oltre ogni possibile discorso e rappresentazione umana. E' lui stesso che decide di farsi vicino all'uomo, di rispondere al suo desiderio di conoscerlo, al suo bisogno, alla sua domanda e lo fa facendosi simile a lui, *homo cum homine*, *Deus in forma servi* in Gesù Cristo, tramite la

croce. Dio dunque manifesta la sua maestà e la sua forza in tutto ciò che è umanità, debolezza, stoltezza, sofferenza, persecuzione, infermità; la sua forza e la sua sapienza si manifestano in quel flagellato e sottoposto alla morte, all'ira divina, al peccato. Questo modo di manifestarsi di Dio è chiamato da Lutero "*felix et iucundus lusus Dei*", un felice e giocondo gioco di Dio, uno scherzo salutare però perché solo questa conoscenza di Dio porta salvezza;

2. *Dalla theologia crucis nasce l'homo theologicus* opposto all'uomo naturale che ha la presunzione di pervenire con la luce della ragione al Dio che salva, che pensa di autoriscattarsi, di autoredimersi, di autosalvarsi in ragione della sua decisione etica e del suo retto operare. L'*homo theologicus* accoglie la giustificazione che gli viene dall'esterno come grazia purissima; si ritiene un peccatore ripudiato e meritevole d'ira da parte di Dio eppure dal medesimo Dio guardato con occhi di misericordia in Gesù Cristo e come tale reso giusto e salvato; si converte definitivamente aderendo con piena fede a Cristo in cui assume la sua vera forma sorretto e guidato dalla sua Parola e dallo Spirito Santo; diviene sempre più *conforme a Cristo*, un Cristo in lui, da lui stesso modellato sul servo umiliato da Dio, sul Redentore beffeggiato, deriso, ferito e crocifisso, un Cristo che lo invia nella quotidianità della vita priva di privilegio, al servizio di Dio e del prossimo. L'*homo theologicus* è dunque un uomo *cristico*, chiamato in quel luogo e in quel tempo ad un *esserci* in sintonia con la spoglia parola evangelica resa viva dallo Spirito Santo, l'esegeta interiore del Verbo. Il discorso vale negli stessi termini per la Chiesa che viene da Lutero inchiodata sulla croce, per farne una realtà dimessa, umiliata, esposta al soffio dell'insicurezza, della povertà, dell'errore e perfino del peccato, una *ecclesia crucis* contrapposta all'imperante *ecclesia gloriae*;

3. *Corollario scontato della theologia crucis è il Solus*. Solo Dio prende l'iniziativa, a lui solo è dovuta la gloria, solo Cristo è l'unico mediatore e non esistono altre mediazioni sopra o accanto a lui. Questo manifestarsi di Dio nel Figlio mediatore è assolutamente gratuito e libero, è sola grazia a cui si accede con la fede soltanto, grazia che non presuppone merito, fede che non genera pretesa di meriti, né idee di cooperazione alla salvezza. L'*homo theologicus* è il luogo povero attraverso cui Dio solo opera la sua *sola salvezza* non contristata dal consenso del credente.

1.3. Maria microcosmo della theologia crucis e modello del credente

E' dunque considerandolo dentro lo sfondo storico che lo ha originato, partendo dalla *theologia crucis* e alla luce del *Solus*, che va inquadrato e compreso il pensiero di Lutero su Maria. Una lettura attenta del *Commento al Magnificat* ci pone, infatti, immediatamente e inesorabilmente di fronte a un approccio a Maria che traduce ed esemplifica fedelmente la *theologia crucis*, chiave ermeneutica di tutto il pensiero di Lutero. Ecco alcuni punti di comprensione:

- *Dio non si manifesta nella gloria, ma nella croce*; Dio polo positivo incontra il suo polo negativo che è l'uomo e lo riscatta. E' proprio nella nullità, piccolezza e indegnità di Maria che Dio esprime la sua gloria, la sua ricchezza, la sua bontà e la sua grazia. Ricca della grazia, Maria si rivolge a Dio nella fede e lo riconosce suo unico salvatore e signore, origine di ogni dono e benevolenza. Maria è una semplificazione cosciente di questo dirsi di Dio all'uomo e di questo dirsi dell'uomo a Dio. Il *Magnificat* è l'indice cantato e consapevole del corretto stare di Dio al cospetto di Maria e in lei in ogni creatura, ed esplicitazione gioiosa del corretto stare di Maria e in lei di ogni creatura, al cospetto di Dio.

- *Maria è la chiave di lettura* di una relazione che sorge quando la creatura: si riconosce in tutta umiltà davanti a Dio e riconosce allo stesso tempo che tutto è grazia; comprende che Dio si rivela agli ultimi e ai "poveri"; sa che nessun vanto esiste da parte dell'uomo e nessuna pretesa di collaborazione può essere da lui avanzata; vede che non si è nati dal sé, ma dall'evento dell'auto-manifestarsi di Dio il cui sguardo, mentre

apre alla sua stupita e dossologica conoscenza di misericordia che fa grazia, dischiude contemporaneamente alla lettura umile di se stessi.

- Alla luce, dunque della *theologia crucis* e del *Solus*, *Maria diventa exemplar e typus* di un rapporto con Dio sottratto ad ogni possibile concorrenza o dualismo antagonistico: da un lato sta Dio, *il tutto*, dall'altro sta Maria, *il nulla* a cui viene semplicemente chiesto di lasciare a Dio lo spazio di operare. La risposta di Maria (e di ogni uomo di fede) sta soltanto e tutta nell'obbedienza che si arrende alla volontà di un Dio amato incondizionatamente, radicalmente libera di ogni logica di merito, solo gloriosa di essere povera al suo servizio, solo gioiosa di essere il luogo umile e dimesso del quale Dio ha bisogno per poter esercitare la sua attività creatrice.

1.4. Culto, invocazione e imitazione di Maria alla luce del Solus

In Maria coincidono dunque perfettamente gli opposti della *theologia crucis* e del *Solus*: è *nullità*, costituita *grandezza* dal potente e misericordioso sguardo di Dio, esemplare perfetto dell'opera gratuita di Dio nell'uomo e della totale rispondenza dell'uomo a Dio. L'essere *exemplar* e *typus*, comporta una qualche venerazione o devozione nei suoi riguardi? In Lutero si può riscontrare l'intenzionalità della venerazione – devozione nei confronti dell'umile Madre di Dio, accompagnata però sempre da un costante discernimento critico del riformatore, là ove essa sembri violare il *Solus*.

1.4.1. Venerazione personale e culto liturgico

L'ambito dell'*onore*, della *lode*, della *esaltazione* di Maria a motivo della sua grandezza di sempre vergine Madre di Dio non è sottaciuto da Lutero ma anzi garantito e coltivato. Si onora Maria per le opere di Dio in lei, si loda in Maria la grazia di Dio. Maria perciò non può essere oggetto di un *culto autonomo* che distoglierebbe lo sguardo da Dio. Lutero tollera le feste della Purificazione e dell'Anunciazione e, per non turbare il popolo, quelle della Natività di Maria e dell'Assunzione, mentre non menziona e di fatto abolisce quella dell'Immacolata Concezione per ragioni bibliche (la Scrittura non ne parla); per ragioni cristologiche (sposta l'interesse dal Cristo su Maria) e per ragioni liturgico – pastorali (non bisogna celebrare il mistero *di* Maria ma *con* Maria).

1.4.2. Invocazione

L'*onorata*, la *non-eclissata* dal quadro liturgico, la *ri-dimensionata*, può essere anche *invocata*? A proposito di questo, alcuni autori distinguono due periodo nella vita di Lutero: Lutero pre-riformatore (1516 – 1522) e Lutero riformatore (1523-1546) in cui delineano il passaggio da un'ammissione di una qualche invocazione a Maria al suo totale rifiuto. Per Lutero comunque, i santi e Maria, in sostanza *pregano per noi e possiamo chiedere* loro che lo facciano, ma da Maria e dai santi *nulla di più è lecito attendersi che l'intervento della loro preghiera*. E' quindi per Lutero una deformazione e un abuso, una falsa attribuzione di potere e di forza, ogni invocazione che *pretende e s'attende* da Maria e dai santi quello che *solo* Dio può elargire e *solo* Cristo avvocato unico può mediare. La "mediazione" di Maria è una semplice intercessione perché solo a Dio sale ogni preghiera e solo da Dio, per mezzo del nostro unico mediatore di salvezza, scende a noi ogni grazia. Lutero, senza ombra di dubbio, abolisce il termine "mediatrice" in obbedienza all'unico mediatore Gesù Cristo e quello di "avvocata" che potrebbe far pensare che Maria possa ottenerci qualcosa con la sua azione. Da questo, segue come logica conseguenza, anche il rifiuto del rosario, della salve regina, dei pellegrinaggi ai santuari mariani, perché essi denotano una fiducia decentrata, oltre alla presunzione di acquistare meriti e indulgenze.

1.4.3. Imitazione

L'*onorata* che prega per noi, la *non – lodata* in sé e la *non – invocata* come avvocata, è però un *modello* da imitare. Maria è, infatti *l'immagine consolante della grazia* del farsi vicino di Dio con uno sguardo colmo di benevolenza smisurata; è *l'immagine della verità della creatura* come *humilitas*, perché nella sua nullità riconosciuta e detta, l'uomo

riconosce e dice la propria; l'immagine della *nullità credente* che visitata dalla grazia e resa consapevole della sua *humilitas*, risponde alla visita con totale disponibilità nel rendimento di grazie, nella lode, nella avvertita consapevolezza del non merito, nella più assoluta e incondizionata fiducia in Dio.

1.5. Conclusioni

- Lutero *non vuole* eliminare Maria dall'orizzonte ecclesiale, quanto piuttosto rivisitare e riformare un discorso globale su di lei e lo compie con una decisa virata in senso teologico: collocare al centro dell'esperienza cristiana l'evangelo del Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo;

- Questo comporta per lui l'impossibilità di un discorso autonomo su Maria e la riscoperta della sua relazione creaturale ed ecclesiale con noi;

- L'onore che le viene reso è dovuto non a sue specifiche qualità di potere ma solo a Dio che l'ha ricolmata di grazia;

- Si può pregare Maria ma solo come un intervento di intercessione, cioè lei non media alcuna salvezza presso Dio per noi, perché l'unico salvatore e mediatore degli uomini è Cristo Gesù.

La radicale riforma "mariana" di Lutero è tesa a salvaguardare il primato e l'unicità di Dio e di Cristo in rapporto alla dossologia e alla salvezza. In definitiva, anche nei riguardi di Maria, Lutero ha lottato contro lo spostamento, imperante al suo tempo, della *theologia crucis* all'*antropologia gloriae*.

2. Maria nelle Chiese della Riforma

2.1. Le Chiese riformate di fronte a Maria

Il riferimento a Maria di queste Chiese è problematico, articolato e conosce alterne vicende che vanno dalla posizione sostanzialmente positiva, come abbiamo appena visto, di Lutero e di altri padri della Riforma come Zwingli e Calvino, alla fase polemica antimariana durata fino al Vaticano II, ad un atteggiamento chiaramente più positivo e costruttivo dei nostri giorni. Il momento attuale sembra essere caratterizzato da questi dati evidenti:

- Si è affermato che il Consiglio Ecumenico delle Chiese, ha volutamente ignorato il dibattito sulla Madre del Signore. In realtà, già nel 1937, dietro insistenza del teologo ortodosso Bulgakov, la Conferenza di Edimburgo elaborò un testo positivo a suo riguardo. L'argomento venne poi approfondito da una commissione mista di teologi delle quattro Chiese (ortodossa – riformata – anglicana e cattolica) e i contributi furono pubblicati nel 1951 nel capitolo "*Mariology*" della rivista "*Faith and Order*". L'anno dopo, nel 1952, Max Thurian presentò una relazione alla Conferenza di Lund che però non pervenne ad un testo ufficiale. Nel 1975 la Conferenza di Nairobi trattò il "*Significato della Vergine Maria nella Chiesa*";

- Nel 1982 le Chiese luterane tedesche pubblicarono un documento su Maria e le dichiarazioni ecumeniche circa la venerazione della Vergine, espresse dai gruppi misti di teologi partecipanti ai Congressi mariologici – mariani internazionali;

- Mentre il Concilio Vaticano II stabiliva un correttivo del modo di fare mariologia, richiamata efficacemente alle fonti bibliche e al quadro storico - salvifico, i teologi protestanti si cominciavano ad interrogare sulle ragioni dell'occultazione del tema mariano nella teologia protestante indicandole. Come vedremo dopo, nel momento storico – critico che liquida la concezione verginale di Cristo e nel puritanesimo che elimina il discorso femminile in mariologia;

- Il teologo W. Borowsky elabora un metodo ecumenico, secondo lui valido per cominciare a dialogare su Maria, distinto in tre aree: *area comune* costituita dalla Maria biblica; *area del pluralismo* in cui vengono collocati i due più recenti dogmi mariani; *area del dissenso* che riguarda i titoli e il culto di Maria. Secondo Borowsky, partendo dalla terza area, si dovrebbe via via giungere alla prima.

I contenuti mariologici, dunque, subiscono un positivo sviluppo: dal rifiuto della cooperazione di Maria alla salvezza in K. Barth e W. Wilchens, si comincia a ritenere oggi possibile una positiva presenza di lei nell'efficace unità e solidarietà salvifica che lega la Chiesa ormai perfetta in cielo e la Chiesa pellegrinante sulla terra, come vedremo esaminando l'importante documento mariologico del gruppo ecumenico di Dombes.

2.2. Punti dottrinali di convergenza e di divergenza con la Chiesa cattolica

2.2.1. Punti di convergenza

I punti di convergenza, con molte sfumature, si possono così riassumere:

a) *Maria è pura e semplice creatura.* Anche per il Cattolicesimo Maria rimane, nonostante i "privilegi" che le vengono riconosciuti, "una di noi", una "nostra sorella", sebbene sia la creatura eccelsa, nella quale Dio ha fatto grandiose e autentiche meraviglie (Cf Lc 1,48-49);

b) *Maria è una donna credente* perché, nonostante la vicinanza fisica con Gesù, fu nella sua vita una "pellegrina di fede". Ella compì nella fede, il passaggio dalla "maternità biologica" al discepolato di Gesù, giungendo ad essere membro della comunità escatologica fondata da suo Figlio: l'aver creduto è per Lei il primo e fondamentale titolo di gloria.

c) *Maria è la madre verginale di Cristo*, perché lo ha concepito verginalmente. Per K. Barth la verginità di Maria è l'espressione esterna e personale della "sola gratia", dell'esclusione dell'uomo peccatore nell'origine di Gesù. Maria però fu, secondo i Protestanti, solo uno strumento meramente passivo nelle mani di Dio, perché il concepimento verginale avvenne in Lei ad esclusiva opera di Dio, il *Solus* che opera.

d) *Maria è modello e tipo del vero cristiano*, proprio partendo dal suo essere la prima credente e la prima discepola di Gesù. Naturalmente tra Maria e Gesù esiste una infinita differenza perché nessuno può essere paragonabile al Verbo Incarnato, modello supremo alla cui sequela tutti i cristiani sono chiamati.

e) *Maria è figura e personificazione della Chiesa*, anch'essa chiamata all'obbedienza della fede.

2.2.2. Punti di divergenza

Essi vertono sia sul piano dottrinale che su quello culturale e devozionale:

a) Per il principio del *Solus*, unico autore della salvezza dell'uomo, le Chiese della Riforma ritengono le creature e quindi anche Maria, strutturalmente incapaci di cooperare in qualche modo all'opera di Dio, impastati come sono soltanto di peccato;

b) Per il principio di *sola Scriptura* nessun teologo protestante applica in senso letterale alla Madre del Signore i testi biblici perché "non bisogna comprendere la Bibbia in modo diverso da come suona". A conferma di questo molti di loro sottolineano con vigore il senso "antimariano" dei testi di Mt 12,46-49; Mc 3,31-35; Lc 2,50; 11,25-28; Gv 2,4;

c) Rifiuto totale e incondizionato dei dogmi mariani proclamati dalla Chiesa negli ultimi due secoli;

d) Impossibilità di una qualsiasi forma di cooperazione attiva di Maria alla salvezza e quindi rigetto della sua intercessione e mediazione;

e) Rifiuto delle forme devozionali e culturali anche liturgiche mariane, strettamente collegato con la negazione di un possibile ruolo attivo della Vergine.

2.3. Maria nella liturgia cattolica e riformata

2.3.1. Maria nella liturgia cattolica

Il luogo naturale e il più idoneo per venerare la Madre del Signore è, per la Chiesa cattolica, la liturgia e le varie celebrazioni sono esse stesse, molte volte e sotto diversi aspetti, memoria culturale di Maria. Nella liturgia, infatti:

- la venerazione di Maria confluisce e quasi si annulla nel culto che rendiamo alla SS. *Trinità*, Padre, Figlio e Spirito Santo, dove alle nostre deboli voci si associa quella pura e limpida di lei, per glorificare Dio con noi;

- la pietà mariana si immerge nella celebrazione del *mistero pasquale* e si pone in attesa del dono dello Spirito poiché ogni genuina celebrazione liturgica è attuazione della Pasqua del Signore ed effusione di grazia dello Spirito;
- la memoria di Santa Maria trova la sua più felice inquadratura perché nella *celebrazione annuale dei misteri* di Cristo e della salvezza, dall'Avvento alla Pasqua, essa ritorna ora come annuncio profetico in parole, figure e fatti nell'Antico Testamento; ora come presenza attiva della madre accanto al Figlio in avvenimenti di immensa portata salvifica (Incarnazione - Natale – Epifania – Pasqua – Pentecoste); ora come proiezione dinamica verso le realtà ultime che in lei si sono già compiute;
- la pietà mariana incontra *la divina Parola* e quindi è proprio la liturgia lo spazio prolungato per la proclamazione e l'interpretazione dei testi biblici riguardanti Maria di Nazaret;
- Maria non è celebrata isolatamente ma *in comunione con tutti i santi* nella quale ella appare in collegamento vitale con i progenitori, i martiri, le vergini e gli innumerevoli discepoli che lungo i secoli hanno reso testimonianza a Cristo. In questo ambito la Vergine si mostra via via figlia di Adamo, sorella nostra, madre dei discepoli così che la sua figura acquista le giuste proporzioni, la sua immagine risulta sottolineata in ciò che ha di unico ed esclusivo e il suo rapporto con la Chiesa viene evidenziato con varietà di aspetti;
- la pietà mariana acquista anch'essa una *dimensione escatologica*. La liturgia è infatti proiezione verso le realtà ultime, è attesa del Signore che è venuto viene e verrà e la Vergine appare in essa come la Santa Maria di questo triplice avvento: attese infatti la venuta del Messia; attese la venuta dello Spirito; attese la venuta gloriosa del Signore che per lei si attuò nell'assunzione in anima e corpo al cielo.

Vista la straordinaria capacità della liturgia di collocare in un quadro efficace e significativo le espressioni di venerazione a Santa Maria, si comprende l'esortazione conciliare, approfondita poi da Paolo VI, a promuovere il culto specialmente liturgico verso la Beata Vergine e non si può comprendere invece la disattenzione verso la liturgia di molti operatori pastorali che pure intendono favorire la pietà mariana.

2.3.2. Maria nella liturgia riformata

I Protestanti dicono che nella liturgia, Maria ha il posto che le attribuisce l'evangelo, quello di essere cioè in mezzo alla comunità dei credenti. Maria appare come la testimone dell'eccelsa grazia di Dio verso ogni creatura: testimone, esempio di fede, colei che indica la via del discepolato, che sta dalla parte della Chiesa riunita per l'adorazione dell'unico Dio. Maria dunque credente come noi, una di noi, con noi nella comunione dei santi. Non una Maria che riceve la nostra preghiera, che intercede per noi, in quanto lei stessa si trova nella nostra posizione di creatura, bisognosa di quella salvezza che, anche per lei, Madre del Salvatore, è unicamente nel Figlio. Dunque anche nella liturgia riformata c'è posto per Maria, riconosciuta con il Concilio di Efeso *Theotokos*, titolo che non ha fatto mai problema alla teologia protestante perché situato nel suo giusto contesto che è quello cristologico. La motivazione, infatti, che ha portato alla definizione di questo titolo concerneva la definizione della natura di Cristo e non di Maria; l'intento non era quello di glorificare la Vergine, ma di esprimere con un termine chiaro la realtà divina e umana di Cristo. Per le Chiese riformate parlare di Maria nella liturgia, significa sostanzialmente evocare la figura di testimone e sorella nella fede, al seguito delle scarse testimonianze bibliche: Maria madre di Gesù, testimone fra gli altri testimoni, con le peculiarità che gli evangelisti le attribuiscono. Le scelte di fondo della liturgia riformata si fondano, quindi, essenzialmente e unicamente sul dato biblico: solo la S. Scrittura è il metro non solo per la dottrina ma anche per la liturgia. La preminenza del dato cristologico nella liturgia riformata, *specificum* della confessione luterana, porta a parlare anche di Maria ma in termini propriamente confessionali, al cui fondo sta il

chiaro rifiuto della sua stilizzazione quale "mediatrice" nella storia della salvezza. Il luogo liturgico centrale di Maria nella liturgia riformata è soprattutto il Natale. Maria è presente anche nella musica sacra luterana, nei corali tradizionali, nei canti del *Magnificat* di Lutero e in alcune composizioni di autori contemporanei.

2.3.3. Linee teologico – liturgiche per il dialogo ecumenico

Le primitive formulazioni delle *professiones fidei* nate in ambito liturgico – battesimale e riconosciute da tutte le Chiese, annoverano Maria Vergine Madre. La liturgia può, dunque, essere un *locus* fecondo per un proficuo dialogo ecumenico su Maria. Ella non può essere isolata dal Figlio Salvatore e di conseguenza nemmeno dai dati storico – salvifici e dal memoriale celebrativo. Questo comporta un sereno accostarsi alla *pietas* mariana. Lo scambio, infatti, tra il *sensus fidelium*, il *sensu fidei* e il *consensus ecclesiae* corre parallelo all'interscambio tra le tre *leges: credendi, orandi, vivendi*. Maria, associata per volere della SS. Trinità alla storia della salvezza e indicata da Gesù quale madre dei suoi fratelli e delle sue sorelle, è presente sia nelle verità di fede credute, confessate e professate, sia nella pietà dei fedeli delle prime generazioni cristiane. Questo orienta verso l'unità da costituirsi nel Figlio Unigenito di Dio, unigenito anche di Maria. Sulle molteplici connessioni implicate negli asserti enunciati si può avviare un fruttuoso dialogo ecumenico. Tanto più ci si soffermerà sull'adorazione dovuta al Figlio Salvatore, altrettanto maggiormente si potrà potenziare la venerazione alla Madre che, a sua volta, come alle origini, arricchirà organicamente la *professio, confessio, celebratio* dei *divina mysteria* di tutte le Chiese.

3. Il vero Ecumenismo e Maria

3.1. Chiamati all'unità

La divisione dei cristiani è un problema cruciale per la testimonianza evangelica nel mondo. Ne va, infatti, della fedeltà al Signore e della credibilità stessa dell'annuncio della divina salvezza. La fedeltà all'unico Signore dell'umanità esige l'unità di tutti i cristiani cioè la comunione con Dio e tra di loro (Cf. Gv 15,1-17).

L'appello all'unità dei cristiani, risuona, di conseguenza, con sempre maggiore vigore nel cuore dei credenti, perché è Cristo stesso che chiama all'unità i suoi discepoli i quali, se vogliono veramente ed efficacemente combattere la tendenza del mondo a rendere vano il mistero della Redenzione, devono professare uniti la verità sulla croce. E' come una sfida che si pone a tutti e che nessuno può rifiutare, perché nessuno può rifiutarsi di fare il possibile per abbattere, nel nome di Dio, i muri di divisione e di diffidenza, gli ostacoli e i pregiudizi che rendono difficoltoso l'annuncio del vangelo della salvezza. Pur non nascondendosi il peso di ataviche incomprensioni ereditate dal passato, di fraintendimenti e pregiudizi, i cristiani devono vincere l'inezia e l'indifferenza che spesso scaturiscono dalla insufficiente conoscenza reciproca; devono purificare la memoria storica considerando insieme il loro doloroso passato; devono incontrarsi in un pacato e limpido sguardo di verità vivificato dall'amore di Dio e sostenuto dalla sempre rinnovata disponibilità al dialogo, proprio in vista dell'annuncio del vangelo agli uomini.

La necessità di dover tutti lavorare per raggiungere l'unità anche visibile, è solennemente confermata anche dalla "*Charta oecumenica*" firmata dai rappresentanti delle Chiese nel mese di aprile del 2001 a Strasburgo. Essa contiene un accorato appello perché tutti responsabilmente diventino promotori di riconciliazione in Europa, vivendo l'esperienza ecumenica come un luogo fruttuoso di incontro, superando i pericoli che impediscono il dialogo come il sospetto, l'inezia e l'impazienza.

La ricerca dell'unità ha per scopo l'eliminazione di tutte quelle difficoltà introdotte nella vita dei cristiani – divergenze di fede e divergenze dottrinali – che hanno sconvolto l'armonica articolazione del Corpo di Cristo che è la Chiesa, unità dei battezzati che credono nel suo nome. E' la ricerca in piena carità della piena comunione nella verità tutta intera, pur nella diversità e molteplicità dei doni provenienti dallo Spirito Santo, che

rendono l'unità feconda e dinamica offrendole varie potenzialità di crescita e di espressione.

3.2. Il vero volto dell'ecumenismo

Il vero ecumenismo non risiede tanto o soltanto nelle dichiarazioni congiunte delle Chiese quanto, piuttosto, in quella predisposizione spirituale che tutti i cristiani devono avere di voler camminare insieme in novità di vita. Bisogna, cioè, trovare nell'ecumenismo la propria unificazione interiore, un allargamento di orizzonti, una dilatazione dell'anima e dell'esistenza. Non si tratta chiaramente di emarginare quello in cui non si è d'accordo, rischiando una perdita di identità, quanto di arricchire questa identità scendendo alle radici per recuperare tutto dalla storia e tutto dal mistero che la precede e origina. L'esperienza ecumenica si qualifica allora come una esperienza spirituale, un cammino ecclesiale fatto di condivisione e solidarietà in cui si diventa capaci di leggere e capire l'altro in vista di una possibile comunione, senza temere che il dialogo sia un pericolo o un condizionamento. Il dialogo (dia – logos) in questa prospettiva, non rimane più un incontro e uno scambio nel "logos" dell'uomo o una astratta verità, bensì si trasforma in un autentico riconoscersi nel "Logos" del Padre, nella sua Parola di verità, in quel "Logos" che proprio per dialogare con noi ha posto la sua dimora tra gli uomini (Gv 1,14). Dialogare "ecumenicamente" diventa un entrare in "comunione" con Cristo Signore, con Colui nel quale il Padre ha aperto un "dia – logos" con gli uomini, perché essi si intrattengano "dia – logando" con Lui e tra di loro. L'unità della Chiesa dipende perciò dalla nostra unione con Dio e dalla nostra umiltà nell'accoglienza dell'altro in quanto altro unito a noi, perché come afferma S. Paolo: *"In verità noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo"* (1Cor 12,12). Il papa conferma questa prospettiva:

"Solo la sincera comunione con Dio genera vera unione tra i cristiani perché sollecita ogni discepolo ad essere attento e docile nei confronti della volontà dell'unico Maestro. Ciò non può non incidere sulle relazioni dei cristiani fra di loro, giacché la volontà di Gesù è precisa: Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amati (Gv 15,12)".

3.3. Maria, Mater unitatis

Al vertice di questa esperienza di dialogo nella fede con Dio e con i fratelli in Cristo, il papa vede Maria che, per questo, viene chiamata "*Mater unitatis*". Maria è non solo la madre ma l'icona di questa Chiesa in dialogo, il simbolo dell'umanità trasformata dalla grazia, il modello e la sicura speranza per quanti muovono i loro passi verso la Gerusalemme celeste. Il titolo attribuito a Maria, muove dall'episodio di Gv 19, 25-27 sulla duplice consegna del discepolo prediletto a Maria e della madre al più giovane dei discepoli. Giovanni sottolinea qui non un evento di natura privata, ma la maternità di Maria nei riguardi del popolo della Nuova Alleanza, dei dispersi figli di Dio radunati nella vera e nuova Gerusalemme che è la Chiesa, della quale la Vergine, madre per eccellenza, è la figura più eminente. Il discepolo accoglie Maria tra i beni preziosi ricevuti dal Signore, cioè la riconosce come elemento fondamentale della sua vita spirituale e della sua fede. Questa pienezza di comunione tra madre e discepolo è preannunciata dal racconto della tunica senza cuciture del Signore, simbolo della Chiesa santa una e indivisa di 19, 23-24, unione esplicitata poi in 19, 25-27. E' Maria, dunque, che ha il compito, per volere del Signore, di conservare unita quella Chiesa che le è stata affidata sul Calvario. Questa unione si manifesta anzitutto nella fedeltà alla Parola del Signore, nella fede in lui. Il papa sottolinea per questo il ruolo di Maria nel cammino della fede, parte essenziale e condizione indispensabile dell'unità visibile dei cristiani. La fede della Chiesa è soprattutto fedeltà alla Parola:

"la Chiesa è un seme vivente di Dio che vuole svilupparsi e arrivare a maturazione. Per questo ha bisogno di Maria: nella Chiesa può esserci fecondità solo se essa si

sottomette a questo segno, cioè se diventa terra santa per la Parola" come e con Maria.

"Perché dunque non guardare a lei tutti insieme come alla nostra madre comune, che prega per l'unità della famiglia di Dio e che tutti "precede" alla testa del lungo corteo dei testimoni della fede nell'unico Signore, il Figlio di Dio, concepito nel suo seno verginale per opera dello Spirito Santo?"

Accanto a lei, nonostante ancora i dolorosi effetti delle separazioni, ci possiamo sentire tutti veri fratelli e vere sorelle di quel popolo messianico, chiamato ad essere un'unica famiglia di Dio sulla terra. Si può affermare che oltre alle discussioni teologiche, necessarie per raggiungere l'accordo nella fede, oltre ai contatti altrettanto necessari per una vera conoscenza reciproca, i cristiani delle varie confessioni, grazie a Maria, possono sempre più lucidamente vedere che la via dell'unità passa attraverso una comune e piena adesione all'esigenza fondamentale della fede da lei espressa esemplarmente alle nozze di Cana: *"Fate quello che Lui vi dirà"* (Gv 2,5). La fede di Maria, diventa modello e incitamento alla fratellanza dei discepoli che cercano l'unità nel Signore e che, se si pongono assidui e concordi in un atteggiamento di preghiera con Lei come la Chiesa nascente (At 1,14), possono veramente raggiungerla. Le Chiese si devono porre oggi la domanda: come è possibile che noi, uniti nella confessione di Cristo unico Signore e unica sorgente di vita, possiamo restare divisi riguardo a sua Madre? Tutte, quindi, sotto l'impulso dello Spirito devono avvertire la necessità a non eludere ma affrontare con serio impegno di studio e ricerca il significato della figura della Vergine nella vita della Chiesa.

3.4. Maria, Vergine del silenzio evangelico

Dato che tutte le Chiese possono riconoscere nella Maria biblica la *"Mater unitatis"*, bisogna evitare il rifiorire disordinato di una malfondata pietà mariana lontana dalla Scrittura che esaspera gli animi, anziché rappacificare le tensioni che rimangono tra le Chiese. Lo stesso Giovanni Paolo II afferma:

"C'è da augurarsi che tra i frutti di questo anno di grazia (il Giubileo) accanto a quello di un più forte amore per Cristo, ci sia anche quello di una rinnovata pietà mariana. Sì, Maria deve essere amata e onorata, ma con una devozione che, per essere autentica, deve essere ben fondata sulla Scrittura e sulla Tradizione, valorizzando anzitutto la Liturgia e traendo da essa sicuro orientamento per le manifestazioni più spontanee della religiosità popolare; deve esprimersi nello sforzo di imitare la Tuttasanta in un cammino di perfezione personale; deve essere lontana da ogni forma di superstizione e vana credulità accogliendo in questo senso, in sintonia con il discernimento ecclesiale, le manifestazioni straordinarie con cui la Beata Vergine, usa non di rado concedersi per il bene del popolo di Dio; deve essere capace di risalire sempre alla sorgente della grandezza di Maria, facendosi incessante Magnificat di lode al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo".

Secondo il pontefice, quindi, un vero approccio a Maria, deve fondarsi sulla Scrittura e sulla Grande Tradizione e deve evolversi in linea con l'imitazione. Queste puntualizzazioni sono necessarie perché

"per il suo carattere ecclesiale, nel culto alla Vergine si rispecchiano le preoccupazioni della Chiesa stessa, tra cui spicca l'ansia per la ricomposizione dell'unità dei cristiani. La pietà verso la Madre del Signore diviene, così, sensibile alle trepidazioni e agli scopi del movimento ecumenico, cioè acquista essa stessa un'impronta ecumenica"

La pietà mariana, dunque, lungi dall'essere motivo di divisione, deve diventare una forza promotrice dell'unione dei cristiani, sorgente di gioia e di preghiera per tutte le Chiese.

Il ritorno alle genuine fonti bibliche e alla Grande Tradizione e cioè la salutare riscoperta della Vergine nella S. Scrittura e delle forme di venerazione delle prime comunità cristiane, ha un molteplice e salutare effetto: corregge, infatti, la Maria della *idealizzazione*, perché restituisce alla Chiesa una donna del nostro mondo, figlia di Israele, donna di un villaggio qualsiasi e donna credente, inserita nella carovana dei "poveri" di JHWH; corregge la Maria della *sovraesposizione*, restituendo alla Chiesa la testimone dell'annuncio e della natività, eventi che avvengono nel silenzio e restano consegnati alla riflessione della contemplazione (Lc 2,19), dove le parole dell'uomo sono rare e scarse, ma sufficienti a trasmettere la grandezza del mistero ad ogni generazione e la testimone della pentecoste della Chiesa, dove a regnare e l'essere insieme assidui e concordi nella preghiera (At 1,14); corregge la Maria della *sostituzione*, perché riconsegna alla Chiesa la Vergine dei primi concili e dei simboli di fede, della liturgia e dei padri, posta sempre accanto al Figlio e al suo servizio, che mai distoglie o separa da lui; corregge la Maria della *strumentalizzazione* e riconsegna alla Chiesa una Maria che non può avere un senso anticattolico o antiprotestante ed essere il simbolo delle contrapposizioni ideologiche, ma che ha il significato di una "Donna" buona e santa attorno alla quale un Dio sorprendente invita il suo popolo a danzare di gioia (Lc 1,39-45) come già per la città amata (Sof 3,17-18), un Dio che onora gli amici del Figlio (Gv 12,16), un Dio il cui Spirito dischiude Elisabetta e con lei tutte le generazioni credenti al "benedetta" – "beata", perché in Maria tutto è evento di grazia e tutto è evento di fede.

4. La Mariologia e le istanze ecumeniche

4.1. L'impegno ecumenico, imperativo della Mariologia

L'impegno ecumenico della Chiesa Cattolica che sotto il pontificato di Giovanni Paolo II ha assunto un forte impulso, vale anche per la Mariologia. Esistono, come appena visto, tra la Chiesa Cattolica e le Chiese della Riforma, non poche discordanze di dottrina intorno alla figura di Maria nell'opera della salvezza, ma le Chiese sono invitate a proseguire nel dialogo avviato per eliminare tali discordanze e per guardare a Lei tutti insieme come alla Madre comune. E' necessario che i cultori di Mariologia siano sensibili alle esigenze del Movimento ecumenico suscitato dallo Spirito del Signore per far progredire il processo verso l'unità dei discepoli di Cristo, senza temere che esso sia un pericolo per la salvaguardia del patrimonio della Chiesa Cattolica sulla Madre del Signore, perché il genuino ecumenismo non sventa né altera il deposito della fede, ma si propone, attraverso la ricerca comune e il dialogo sincero, di aiutare i fratelli e le sorelle delle altre confessioni cristiane a conoscere l'integra rivelazione divina su Maria di Nazaret e spinge noi a riflettere sulle loro perplessità circa la presentazione storica e culturale dell'immagine della Beata Vergine. Nella ricerca mariologica, dunque, devono essere rispettate queste norme fondamentali:

- a) Evitare atavici pregiudizi ed eliminare parole, giudizi ed opere che non rispecchiano con equità e verità la condizione dei fratelli separati, e che rendono più difficile il dialogo con essi;
- b) Intraprendere con convinzione la via del dialogo, dato che esso è una necessità dichiarata e una priorità della Chiesa;
- c) Astenersi dal falso irenismo e cioè presentare con chiarezza la dottrina mariologica sia quella sancita dalla Chiesa con solenne giudizio e sia quella insegnata dal Magistero ordinario universale;
- d) Procedere ad un uso sorvegliato e corretto dei termini e delle formule, purificando quindi il linguaggio per evitare disagio nei fratelli che non sono in piena comunione con la Chiesa e usando di conseguenza una terminologia che esprima la dottrina con esattezza ed efficacia, senza dare addito a false interpretazioni;

e) Evitare ogni tendenza, vera o apparente, a presentare la figura di Maria isolata dalla compagine ecclesiale. Questa esigenza, espressa soprattutto dalle comunità evangelica e anglicana, non è peraltro estranea alla genuina tradizione cattolica e non impedisce di mettere in luce i tratti esemplari ed irripetibili della santa e gloriosa Theotokos.

4.2. Approccio ecumenico alla Mariologia

4.2.1. Scheda storica

Il 21 novembre 1964 è caratterizzato da un duplice evento che risulta fondamentale per il nostro discorso: l'approvazione della Costituzione Dogmatica "*Lumen Gentium*" con il Cap. VII su "*La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*" e l'approvazione del Decreto sull'Ecumenismo "*Unitatis redintegratio*". Essi sono i punti di riferimento di un dialogo che ha coinvolto, come vedremo più avanti, anche Maria e la mariologia. Da allora è iniziato un cammino le cui tappe salienti possono essere così riassunte:

- *Prima tappa (1964-1974)*: è segnata da parte evangelica da un diffuso e variegato contatto con i cattolici ma da un "no" al Cap. VIII della "*Lumen Gentium*" anche se si comincia a far strada la convinzione di non negarsi agli inviti espliciti di esprimere il proprio originale pensiero su Maria. Da parte cattolica il periodo è contrassegnato da un diffuso "silenzio" su Maria dovuto alla crisi della Mariologia pre-conciliare e alla difficoltà di ristrutturarla in base alle nuove disposizioni conciliari;

- *Seconda tappa (1974-1987)*: questo periodo che arriva fino all'Eciclica "*Redemptoris Mater*", è caratterizzato dal consolidarsi di un dialogo "faccia a faccia", fatto anche di gesti concreti di indubbio significato, culminati in una serie di studi biblico – teologici in chiave di testimonianza in cui vengono sottolineati i criteri dell'assoluta parità dei dialoganti sul piano dei rapporti interpersonali e del riferimento alla S. Scrittura come base di partenza per l'intelligenza di Maria, con la conseguenza di considerare la sua figura biblica il principio fondante e ispirante di ogni discorso.

- *Terza tappa (1987 -)*: è la fase attuale che vede il 12-13 marzo 1988 il Convegno su: "*Maria nostra sorella: le Chiese evangeliche di fronte al rilancio della mariologia*", preceduto dalla pubblicazione del volume: "*Gli Evangelici e Maria*", in cui vengono riassunte le ragioni del "no" protestante all'anno mariano. Cominciano ad essere posti sul tappeto le questioni fondamentali della mariologia: Perché Maria da "modello" di fede è diventata "oggetto" di fede? Perché Maria da "Donna di preghiera" è diventata "Donna pregata" che "intercede" per noi? Perché Maria da "Colei che accoglie la salvezza" è diventata col suo "Fiat" anche "Colei che dona salvezza"? I nodi da sciogliere sono, quindi, di natura dogmatica e culturale, ritenuti dagli Evangelici imposizioni non legittime. Questi nodi, sebbene fondamentali e irrisolti, non hanno però bloccato il dialogo ecumenico ma lo hanno avviato verso l'essenzialità. Nelle profonde divergenze ancora esistenti, rimane per tutti valida la considerazione che Maria, "Donna biblica" è per tutti una benedizione donata alle Chiese perché "modello di fede", "immagine della Chiesa e del credente", inserita al giusto posto nella Comunione dei Santi.

4.2.2. Nel contesto della Teologia ecumenica

Il ripreso dialogo su Maria, per essere valido e poter serenamente continuare, deve essere contestualizzato nell'alveo della Teologia ecumenica, frutto del Movimento ecumenico, nato con la convinzione che vana sarebbe la predicazione se Cristo rimanesse diviso nella Chiesa. Questa teologia vede il suo percorso concretizzarsi: non in ciò che divide, ma in quello che unisce; non nella via del "ritorno", ma in quella della "diversità" riconciliata; non nella formulazione controversiva, ma in quella propositiva; non nelle posizioni "difensive", ma in quelle "dialogiche"; non nel discorso marginale ma nel discernimento dell'essenziale. Nella prospettiva dell'unità, la teologia ecumenica: ha

per *fondamento* la "carità" reciproca che si esprime nella dimensione orante e nella dimensione profetica che incalza le Chiese a far seguire decisioni concrete e rapide al nuovo status che sta chiarendo come non poche differenze irriducibili di ieri, appartengono oggi di fatto all'area della tolleranza gnoseologica; ha un *carattere critico* e *propositivo* che ricorda costantemente alle Chiese la loro condizione di infedeltà e l'urgenza di uscirne; ha una *dimensione dossologica* per cui si ringrazia Dio per l'unità che già esiste e si invoca la piena comunione; ha un *profondo senso comunitario* per cui si cammina insieme come amici ritrovati; ha un'*orientazione storica*, per cui l'intento è quello di trasmettere al mondo la Buona Novella di un'umanità chiamata da essere l'icona della Trinità santa.

4.2.3. Il posto di Maria nella Teologia ecumenica

Situare la Mariologia in questo contesto significa, per i Protestanti, fare un discorso su Maria che parte da questi punti fondamentali: "*sola gratia*", "*sola fides*", "*soli Deo*" e cioè:

- Maria è il punto focale della grazia, la chiave per comprendere la grazia;
- Maria è l'immagine del credente, è l'esempio di una fede stupita, riconoscente e gioiosa, è l'insieme armonico di un'umile catecumena e nello stesso tempo di una teologa della liberazione dell'uomo;
- Maria è il frammento che ricapitola e porta a compimento la dedizione incondizionata di Dio all'uomo e riassume la dedizione incondizionata dell'uomo a Dio nella grazia e nel crogiolo dell'oscurità;
- Maria è colei che rende gloria a Dio autore di ogni grandezza, donatore della grazia. Egli è il liberatore dell'oppresso, l'orientatore di chi cerca un senso, il guardiano di chi invoca misericordia, la vita nella morte, Colui che ama gli amici del Figlio e li onora. Egli, perciò, ama e onora in primo luogo Maria ed esprime Egli stesso una dossologia ricca di pathos verso Maria, invitando le generazioni alla sua lode. E' lo Spirito di Dio, come già si è detto, che coinvolge Elisabetta e Giovanni nella danza divina intorno a Maria, l'Arca in cui dimora la sua Presenza, una danza intercala dalla lode di Maria ("Tu beata" – "Tu benedetta") che è un lodare *con* Dio, spinti *da* Dio dove nello stesso tempo è Dio ad essere sommamente glorificato.

4.3. E' possibile una Mariologia ecumenica?

E' possibile oggi una Mariologia vincolante in campo ecumenico? J. Moltmann afferma che non siamo ancora pronti per sviluppare una vera Mariologia ecumenica, ma questo non significa che non possiamo tentare di descrivere almeno le condizioni entro le quali dovrà essere elaborata. Se dunque il tempo di questa Mariologia è ancora lontano, tutti comprendono e lavorano oggi per renderla possibile. Nel mondo della Riforma sta avvenendo un graduale passaggio riguardo a Maria e alla sua tematizzazione che è la mariologia: Si passa dall'assenza e l'occultamento ad accenni significativi di disoccultamento e di risveglio. Questa ripresa parte dal riesame dei motivi che hanno determinato il disgelo mariologico.

4.3.1. L'occultamento di Maria

Esso ha raggiunto il suo apice a partire dal XVIII secolo sollecitato da diverse cause, tra cui il nesso mariologia – controriforma, l'illuminismo teologico e il puritanesimo. Prima del Vaticano II la posizione comune dei Riformati era che la Chiesa cattolica non avesse risposto veramente alle problematiche della Riforma e rimaneva, quindi, non – riformata, convincimento che si rafforzò enormemente con le definizioni dogmatiche dell'infalibilità papale (1870), dell'Immacolata Concezione (1854) e dell'Assunzione al cielo (1950), definizioni che secondo la Riforma, non avevano sufficiente fondamento nella S. Scrittura. Maria viene chiamata in causa e vista come un'arma usata dalla Chiesa cattolica in chiave antiprotestante. L'occultamento di Maria diviene, di conseguenza, un segno distintivo della Chiesa riformata in senso anticattolico, una

risposta protestante non solo alla dogmatica ma anche alla dottrina, alla cultualità e alla pietà mariana del Cattolicesimo. Si comprende quanto fondamentale sia per il dialogo ecumenico liberare Maria e la mariologia da questa carica di antagonismo tra le Chiese. Fuori da questi schemi, infatti, la Riforma si sforza oggi di passare dalla deligitimazione teologica della mariologia (Barth) a un "sì" a Maria e alla sua tematizzazione, per il semplice fatto che la Madre del Signore è nei Vangeli, mentre la Chiesa cattolica, con la sua mariologia conciliare, ha cercato di definire e determinare i confini veri della mariologia cattolica. Un'altra causa dell'occultamento di Maria è fondata sull'illuminismo teologico che ha letto il concepimento verginale di Cristo come una leggenda e un mito eziologico sorto in ambiente ellenistico per spiegare il titolo di "Figlio di Dio", una realtà deturpante, dato che la fede in Cristo Dio e Salvatore, sussiste, come afferma Moltmann, indipendentemente dalla sua nascita da una Vergine e non trova quindi nessuna conferma in questa motivazione. J. Gabus e B. Schlink, sottolineano come questa progressiva rimozione del nome di Maria dall'evento dell'Incarnazione e la diminuita riflessione sul segno – verginità, hanno chiaramente finito per emarginarla nell'ambito protestante. Se a questo si aggiunge la rimozione dell'archetipo femminile ad opera del tipico puritanesimo protestante, si comprende come risultasse naturale questa impressionante eclissi di Maria nella Riforma.

4.3.2. Risveglio e Accoglienza di Maria

Uno dei motivi che spiegano il risveglio di interesse per Maria nel Protestantismo è, ovviamente, il motivo ecumenico. E' risaputo come proprio la mariologia e il papato sono due punti sui quali la fede evangelica e quella cattolica divergono profondamente, per cui il dialogo rischia di rimanere un monologo o un dialogo tra sordi. Il movimento ecumenico però chiama oggi le Chiese a oltrepassare gli stessi confini del dialogo nella prospettiva dell'accoglienza reciproca e della comunione. La figura biblica di Maria è già ora parte di questa comunione, mentre lontani da essa rimangono il culto e i dogmi mariani. P. Ricca afferma lapidariamente: *"Maria ci unisce, ma la mariologia ci divide"*. Un altro motivo di risveglio dell'interesse per Maria è legato al fenomeno e alla teologia femminista per la quale Maria è tornata alla ribalta all'interno del grande dibattito sul ruolo della donna nella religione. Anche se, in linea di massima, la teologia femminista critica aspramente la Maria della tradizione e della devozione popolare, essa ha tuttavia contribuito a risvegliare ampiamente l'interesse dei protestanti per lei.

4.3.3. possibili obiettivi per una mariologia ecumenica

Dialogare in modo ecumenico sulla tematica mariologica, facendolo onestamente e approfondendo le radici del culto mariano o le ragioni del suo rifiuto, è una cosa oggi molto ardua. Questo spiega perché solo ultimamente la mariologia è cominciata ad entrare nei colloqui ecumenici ufficiali e, quando se ne è parlato, si è giunti solo ad un consenso tra specialisti, di scarsa rilevanza per le Chiese da loro rappresentate. Per poter giungere ad una vera mariologia ecumenica che risulti, cioè, vincolante per tutti in campo ecumenico, bisognerebbe anzitutto prendere coscienza con imparzialità degli elementi antiecumenici che caratterizzano certi aspetti della mariologia o di relazione con la mariologia. Pur non essendo quindi ancora giunto il tempo di una mariologia ecumenica, l'obiettivo attuale dovrebbe essere almeno quello di descrivere le modalità generali entro le quali dovrà essere elaborata. Queste modalità potrebbero essere le seguenti:

- deve realizzarsi all'interno di un processo di comunione tra le Chiese, anzi deve esprimere questa comunione;
- deve maturare anche all'interno del dialogo con Israele, evidenziando lo stretto legame tra il mistero di Israele e quello della Chiesa;
- deve essere elaborata soprattutto in vista degli ultimi e dei poveri;

- deve oltrepassare i confini del semplice ecumenismo e delle Chiese, per respirare con i polmoni dell'universalismo ed essere un elemento di salvezza per gli uomini.

4.3.4. possibili criteri per una mariologia ecumenica

Tenendo presente quello che finora si è detto, i Protestanti delineano questi criteri come fondamentali per una autentica mariologia ecumenica:

- *non può essere autonoma* perché Maria non è un soggetto teologico autonomo e quindi deve essere integrata nella cristologia, nella pneumatologia, nella ecclesiologia e nella liturgia;
- non potendola staccare nemmeno dall'antropologia, deve comprendere i segni dei tempi e perciò *deve essere inculturata* e pienamente inserita nel cosmo;
- *deve essere fondata biblicamente* perché il punto di partenza di ogni discorso mariologico non può non essere che la Maria della testimonianza neotestamentaria, comprendendo che "*solo nel pieno recupero e nella piena esplicitazione del discorso biblico su Maria è possibile una mariologia ecumenica con il contributo protestante*";
- deve rispettare il canone della *confessionalità*, deve essere cioè vincolante per tutti nella sostanza ma fedele all'orizzonte della propria peculiare esperienza ecclesiale, negli sviluppi e nella prassi concreta;
- deve sottolineare come chiave di lettura preferenziale di Maria la sua *esemplarità*, ritenuta coralmente da liturgia, monachesimo e teologia il *terminus a quo* di ogni discorso su di lei.

5. Maria nel dialogo ecumenico: Il Documento di Dombes

5.1. Il gruppo ecumenico di Dombes

Il gruppo di Dombes si è costituito nel 1936, 26 anni dopo la nascita del Movimento ecumenico fondato nel 1910 a Edimburgo in Scozia, 12 anni prima dell'istituzione del Consiglio Mondiale delle Chiese nel 1948 ad Amsterdam e 22 anni prima dell'inizio del Concilio Ecumenico Vaticano II nel 1962 a Roma. Questi dati bastano a dimostrare come il gruppo di Dombes sia stato un pioniere nella storia dell'ecumenismo, un motore trainante nelle ricerche teologiche, il primo gruppo storico in assoluto tra protestanti e cattolici. Dombes è un minuscolo altipiano situato a 300 metri sul mare, pieno di fanghi glaciali e stagni paludosi che ne fanno una delle zone più povere e insalubri della Francia. Proprio in questa zona fu fondato un monastero trappista, denominato "Notre Dame des Dombes", nella diocesi di Lione e nel dipartimento di Ain. All'origine del movimento c'è il sacerdote lionese Paul Couturier, vissuto con l'ideale dell'unità delle Chiese (1887-1956). Fu lui il rinnovatore della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, l'ideatore dell'"ecumenismo spirituale" e del "monastero invisibile", il primo a capire che bisognava rinnovare l'ecclesiologia tradizionale in uno statuto dinamico e carismatico della Chiesa per avviarla sulla strada della "conversione" e della "comunione". Nel 1936, dopo aver tentato inutilmente con gli Anglicani, Couturier inviò ai pastori protestanti di Lione il suo articolo "Psicologia dell'Ottava", accompagnandolo con un appello alla preghiera comune. Da questo invito scaturì un breve incontro orante tra cattolici e protestanti, al n° 30 della salita della Boucle a Lione. Il primo vero contatto ecumenico dalla durata di tre giorni si svolse nella trappa di Notre Dame des Dombes dal 18 al 22 luglio 1937 e vi parteciparono tre preti cattolici e tre pastori protestanti. Il secondo incontro si tenne nel 1938 a Erlenbach e vennero studiati i temi: "*Rivelazione, Scrittura, Sacramenti e Redenzione*". Il terzo incontro del 1939 si tenne nuovamente a Dombes e aprì il primo tentativo di dialogo sulla Chiesa perché ebbe per tema: "*La Chiesa una*". La cellula originaria di Dombes si sciolse a causa della Seconda Guerra Mondiale per ricostituirsi rinnovata nel 1942 con una più qualificata presenza di teologi da ambo le parti. Nel 1947 le rispettive Chiese autorizzarono la pubblicazione dei documenti degli incontri, ma solo per uso privato. Tra i presidenti del gruppo dopo la morte del fondatore avvenuta nel 1956 si annoverano De Saussure e Max Thurian che

poi, nel 1987 divenne prete cattolico. Attualmente il gruppo di Domes è composto da circa 40 persone.

Questi alcuni dei documenti dal grande valore ecumenico pubblicati dal gruppo di Domes:

- 1971: Verso una stessa fede eucaristica? (Accordo dottrinale);
- 1972: IL significato dell'Eucaristia. (Accordo pastorale);
- 1973: Per una riconciliazione dei ministeri. (Elementi di accordo);
- 1976: Il ministero dell'episcopé (Riflessione e proposte);
- 1980: Lo Spirito Santo, la Chiesa e i Sacramenti;
- 1985: Il ministero di comunione nella Chiesa universale
- 1997-98: *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi.*

5.2. Maria nel disegno di Dio e nella Comunione dei santi

Questo è il titolo dato dal gruppo di Domes al documento su Maria pubblicato nel 1998. Il sorprendente documento apre di nuovo il cammino del dialogo ecumenico tra protestanti e cattolici su uno dei temi più controversi che, in certi momenti, è sembrato destinato a un binario morto. Molti commentatori vi hanno visto infatti un notevole contributo positivo per il cammino di avvicinamento circa la questione mariana.

Il documento si sforza di leggere il ruolo di Maria nell'economia della salvezza e cerca di scrivere una storia comune della sua presenza all'interno della professione di fede della cristianità. Uno degli aspetti più seri e onesti del lavoro e quindi più significativi è la valorizzazione del patrimonio comune che, al di là delle profonde divergenze tra le diverse confessioni, vede il permanere in tutte di un dato costante: il fondamento e la testimonianza della S. Scrittura.

Il gruppo ha potuto lavorare con serenità perché ha saputo cogliere la differenza tra ciò che richiede la fede e ciò che consente la devozione a Maria e perché ha considerato questo documento come parte di un più ampio progetto che prevede lo studio di punti dottrinali controversi e la conseguente formulazione di proposte per l'autentica conversione ecclesiale. L'itinerario e l'evoluzione della pietà e della devozione mariana che viene preso in considerazione spazia dalle origini del cristianesimo fino al Vaticano II e si prolunga ai nostri giorni.

5.3. Chiave di lettura del documento

5.3.1. Teologia orante

Il *Magnificat* posto in testa al documento, ne costituisce la nota più profonda e un'indicazione ben precisa per accostarsi alla sua lettura nella giusta prospettiva. Infatti solo persone piene di Spirito e di Cristo come la Vergine del *Magnificat*, possono operare una teologia veramente ecumenica nell'atteggiamento, nella destinazione e nel metodo: l'atteggiamento di chi si vede *costretto* interiormente all'ecumenismo ed è convinto di dover percorrere un cammino di reciproca apertura che rende capaci di *ripensare* le cose da capo senza risentimenti; l'elaborazione di chi sa di dover dire niente di più e niente di meno di quanto al momento si può dire; la stesura di un pensiero (*ecumenismo dottrinale*) concepito in un contesto orante (*ecumenismo spirituale*) e consegnato alle Chiese in vista della loro conversione (*ecumenismo dei fatti*).

5.3.2. Una precisa metodologia

E' quella già delineata nel documento: "*Per la conversione delle Chiese*" che può essere considerato il manifesto di un metodo che ingloba il presente, il passato e il futuro: si parte dalla domanda del presente (*hic et nunc*), si ridiscende nel passato con lo sguardo attento alle lezioni della storia e della S. Scrittura (*ante*), si risale, ricchi di esperienza e di saggezza propositive, nell'oggi in vista del futuro (*post*). Applicato al documento sulla Vergine, il metodo usato si esplicita così:

- *hic et nunc*: il documento vuole essere all'ascolto del proprio tempo per rispondere alle urgenze che vi si manifestano, un oggi che parte da una riconosciuta e negativa consapevolezza: Maria è motivo di conflitto tra le Chiese cattolica e protestante, un conflitto che investe l'ambito dottrinale, culturale e affettivo, il sentito e il vissuto; un conflitto alimentato dal rifiorire disordinato di una malfondata pietà mariana che esaspera gli animi anziché rappacificare le tensioni; un conflitto di cui Maria, che non è stata mai causa di separazione tra le Chiese, è diventata vittima ed espressione esacerbata di altri fattori di disunione, perché ridotta a emblema e bersaglio delle ragioni di divisione. Il gruppo riconosce di dover dire basta al nominare invano il nome di Maria, alla sua umiliazione causata dall'insipienza e dal peccato dell'uomo, una realtà insostenibile, tale da sollecitare la riapertura del dossier sulla Madre del Signore in ambito ecumenico per un radicale cambiamento;

- *ante*: si tratta, in questa prospettiva, di rivisitare il passato per una lettura ecumenica della storia e della Scrittura (Cap. I – II) con un criterio comune di discernimento degli argomenti controversi (Cap. III);

- *post*: la finalità di tutto questo è la conversione delle Chiese (Cap. IV) che sola può aprire un futuro diverso, in modo che Maria non sia più una pietra d'inciampo. E' questa speranza di unità su una questione controversa la molla di tutto il documento che vuole essere anche l'avvio di altri lavori che porti le Chiese ad un effettivo rappacificamento.

5.3.3. Tra il nunquam satis e il satis est

I principi seguiti nell'elaborazione del documento sono stati quelli dell'*unità nell'essenziale* e della *gerarchia della verità* ritenuti un irrinunciabile criterio ermeneutico di tutto il dialogo ecumenico. Lo stesso documento dichiara nell'introduzione al n° 10: "*Il gruppo ha lavorato con maggiore serenità dal momento che sapeva distinguere tra ciò che la fede richiede e ciò che la devozione permette. Questa distinzione fondamentale struttura tutto il documento*".

5.3.4. Il titolo: una convinzione e un invito

Il titolo dato al documento: "*Maria nel disegno di Dio e nella Comunione dei santi*", risponde alla domanda centrale della collocazione della Vergine ed è una imprescindibile chiave interpretativa per capire il documento stesso, considerato come un piano cartesiano sul quale si intersecano un'asse verticale e una orizzontale: *Maria nel disegno di Dio* che cerca di situare la Vergine nel mistero della salvezza in virtù della sua vicinanza al Figlio di Dio che diventerà anche il suo; *Maria nella Comunione dei santi* che vuole cogliere il posto che essa occupa nella Chiesa del cielo e in quella della terra nella compagnia dei santi, dato che lei, Madre di Dio, è anche sorella di tutti i credenti. Maria è dunque inserita nel mistero dell'Incarnazione ma anche in quello dell'universalità della Redenzione. Il documento riconosce che le Chiese si sono divise su Maria solo nel momento in cui lei è stata isolata sia da Cristo che dalla Comunione dei santi con la conseguenza di una eccessiva concentrazione della devozione su di lei. Il profondo collegamento che il Vaticano II ha fatto della mariologia cattolica con la cristologia e l'ecclesiologia, è stato accolto in maniera positiva dai protestanti che a loro volta ammettono che una retta confessione di Cristo esige anche una parola su Maria, proprio in nome dell'Incarnazione. Una Maria così compresa, cioè inserita nel mistero trinitario e nella Comunione dei santi e rivisitata con questo criterio comune, cessa di essere motivo di divisione, nonostante il permanere delle divergenze. Senza la falsa illusione che ormai tutto sia a posto, dato che qui non si tratta di svendere il proprio patrimonio di fede, sorge tuttavia la convinzione che il documento abbia ripreso un cammino verso una sinfonia fatta di note diverse ma non discordanti, partendo dalla conversione del cuore, come si afferma chiaramente al n° 22:

"Confessiamo Signore di essere colpevoli quando sbagliamo per eccesso o per difetto a proposito della Vergine Maria, invece di unirci alla sua confessione di lode

che realizza in lei e in noi l'impensabile dei nostri spiriti e l'impossibile dei nostri cuori".

5.4. La lezione della storia

Convinto che è impossibile un futuro diverso dal presente senza la rivisitazione del proprio passato, il gruppo di Dombes scende in esso con animo critico, per interrogarlo e lasciarsi interrogare e per coglierne la salutare lezione.

5.4.1. Il primo millennio

Il primo millennio è diventato un luogo comune dell'ecumenismo contemporaneo e il documento, seguendone la tendenza, ingloba in esso la lezione della Chiesa antica e, a grandi linee, quella dei primi sette concili, privilegiando tre fonti di apprendimento: l'una normativa (*i Simboli*), la seconda in sostanziale continuità esplicativa con i primi (*la letteratura patristica*), la terza poi (*gli apocrifi*) assunta ad esempio di una mariologia fondata sul sentimento e sull'immaginazione che può degenerare contraddicendo il dato biblico e la retta confessione di fede. Questo significa che già nel primo millennio si dà una linearità spezzata. I *Simboli* presi in considerazione sono il Simbolo Apostolico e il Simbolo Niceno – costantinopolitano dove si trova rispettivamente "*nacque da Maria vergine*" e "*si è incarnato nel seno della Vergine Maria*", dati scarni ma che confessano la presenza di Maria nel Simbolo, parte integrante del credo costitutivo delle Chiese. Per il titolo "*Theotokos*" il documento si richiama al *Concilio* di Efeso del 431. I riferimenti mariologici dei Simboli e dei Concili riassumono il *sensus ecclesiae* e confermano che *semper, ubicumque* e *ab omnibus*, Maria è confessata come vergine Madre di Dio. Questa constatazione storica è inesorabilmente una valutazione teologica, infatti la presenza della Vergine nei Simboli non è ornamentale o solo formale, ma Maria vi è come *colei che sa*, come *la testimone* della vera identità di Colui che è nato da lei, come *un mistero* consegnato proprio nei titoli di "vergine" e "Madre di Dio". Maria resta dunque nel quadro degli enunciati biblici e cristici, per cui il discorso su di lei è un capitolo di Cristo e della Cristologia: con il titolo "vergine" testimonia il mistero dell'incarnazione e con quello "Theotokos" che il nato da lei è il Verbo divino.

Il documento segue quindi un excursus equilibrato sulla *letteratura patristica*, della quale viene sottolineata la sostanziale continuità con la testimonianza dei simboli e dei Concili. La loro elaborazione "mariana" è una riflessione cristologica in linea con il dettato del Credo e del "dogma mariano" di Efeso. Viene anche riconosciuta l'esistenza della "lode" (*Akatistos*) e dell'invocazione (*Sub tuum praesidium*) di Maria, sobria in Occidente e altamente lirica in Oriente e viene notato il sorgere delle prime feste mariane che restano valide perché discrete e non invadenti. Esse, infatti, sono strettamente legate al mistero di Cristo e svolgeranno sempre, anche in futuro, un ruolo critico nei confronti di una pietà popolare mariana disattenta al riferimento cristologico. Proprio il riconosciuto legame con una liturgia legata al Simbolo e alla Scrittura permette, infatti, una lode e un'invocazione non deviate e non devianti, un'armonia minacciata dalle "fantasie" degli *apocrifi*, e della *falsa devozione* come dimostrerà anche la lezione del secondo millennio.

5.4.2. Il secondo Millennio

La prima riflessione riguarda la posizione di Maria nella *Chiesa medievale*, nella quale si può già scorgere il germe della divisione perché è caratterizzata da un processo di enfaticizzazione su diversi livelli, come l'attribuzione a Maria di titoli che intendono sottolineare il potere della Vergine nel mitigare il volto severo di Cristo giudice, come se lei e non il Redentore fosse il vero depositario della misericordia divina e il suo sempre maggiore distacco dalla *Communio sanctorum* per avvicinarla al Signore in termini quasi paralleli. Il documento nota la fedeltà del monachesimo anche nella pietà mariana al principio della centralità di Cristo ma è lacunoso e poco oggettivo nel considerare la

mariologia della liturgia orientale solo come mariologia della tradizione ortodossa e non come testimonianza della mariologia comune prima della Riforma.

La Riforma operata da Lutero, Zwingli e Calvino perverrà in un crescendo continuo all'occultamento totale di Maria come risposta radicale al suo esagerato presenzialismo nel versante cattolico, in una spirale di sempre più profonda divisione e incomprendimento che finisce per usare sempre Maria come visibile linguaggio della frattura insanabile tra il Cattolicesimo e il Protestantismo. All'affermazione dell'uno *de Maria numquam satis*, risponderà sempre più marcatamente il *satis est* dell'altro. Le conseguenze sono una serie di negazioni dei Protestanti di fronte alle affermazioni della Mariologia cattolica: no ai dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione perché dottrine prive di fondazione biblica; no ai titoli di mediatrice, avvocata, corredentrice e altri ancora perché una comprensione abusiva di Maria in ordine alla salvezza; no a ogni preghiera rivolta a Maria perché si prega con e come Maria ma non Maria; no ad eccessiva sottolineatura della maternità spirituale perché l'onore reso al Maria si esprime massimamente sulla linea dell'imitazione e non sul suo attivismo soteriologico.

Il documento ha voluto con forza sottolineare al n° 71, che le Chiese della Riforma, *"oggi come ieri, si proibiscono di dare a Maria un posto diverso dal suo.....esse si levano con forza contro ogni tentativo di esaltare Maria, di stabilire un parallelismo tra lei e Cristo, come pure fra lei e la Chiesa"*. Non rimane al gruppo che registrare anche nel documento una distanza sempre più marcata che si arresta soltanto con il Concilio Vaticano II. In concomitanza con le prese di posizione del Concilio sulla mariologia, anche nel Protestantismo, a partire dagli anni '60, si assiste ad una ripresa della riflessione su Maria, fino a poter cominciare a parlare di una *mariologia ecumenica*. Il gruppo di Dombes ha recepito la lezione del secondo millennio: Maria ridotta a sintesi delle divisioni delle Chiese, sta al loro cospetto come colei che le notifica chiaramente, per cui sciogliere il nodo mariologico è sciogliere le ragioni dottrinali stesse della separazione.

5.5. La testimonianza della Scrittura e la confessione della fede.

Il documento parte da una visione mariologica d'insieme che lega indissolubilmente *Credo* e *Scrittura*, una visione che si manifesta nella *liturgia*. Si tratta, quindi, di rivisitare il dato biblico, esplicativo del "Credo", in forma piena e simultaneamente dottrinale e meditativa. Al n° 83 il gruppo di Dombes chiarisce che l'intento del documento non è principalmente esegetico, biografico e storico, ma quello di meditare con una *Lectio divina* sul dato biblico per vederne il riflesso nel dogma e scoprirne i risvolti esistenziali.

Il *dato biblico* presenta Maria come un'autentica creatura, una figlia di Israele pienamente inserita nella storia del suo popolo, una madre che ha condiviso le gioie e i dolori della maternità, nella quotidianità dei giorni come nelle circostanze eccezionali dell'esistenza. Attraverso il suo itinerario umano, Maria si è aperta alla Parola di Dio, ed è stata chiamata da lui alla fede e a diventare discepola, dal fiat dell'annuncio all'esultanza del *Magnificat* allo sconfortante silenzio del Calvario. Il *Magnificat* canta la lode di Dio che l'ha ricolmata di grazia, che le ha dato un posto singolare ed unico nella creazione, che l'ha scelta come madre del Figlio suo. A questa chiamata Maria ha acconsentito pienamente (82-83). Il *Simbolo* che ci fa professare la nascita verginale di Cristo per mezzo di Maria, raccoglie il cuore di questo messaggio evangelico perché ci insegna come Maria, vergine, madre e serva, ci precede tutti nella fede nel Verbo incarnato (89). Chinandosi sulla greppia del presepe, le Chiese adorano il neonato bambino che, nella fragilità, nella povertà e nell'abbassamento, è il Signore della gloria. Quando i *concili ecumenici* del V secolo chiamano *Theotokos* la madre di questo bambino divino, la serva del Signore che lo ha messo al mondo, non lo fanno per glorificare lei, ma anzitutto per confessare che colui che secondo la carne è nato da lei è il suo Signore e il suo Dio (92).

Cattolici, luterani e calvinisti del gruppo di Dombes, sono quindi concordi nel sì alla verginità di Maria e alla sua verità di Madre di Dio come eventi di altissimo significato cristologico, nascosti nella lettura di una Scrittura accostata dallo Spirito. Le Chiese riconoscono insieme che la creatura di nome Maria è la prescelta del Padre a divenire la madre del Signore, la vergine Theotokos, la prima della comunione dei santi, come registra il canone romano: partiti da ciò che unisce (il Simbolo), inoltrati in ciò che divide (la storia del secondo millennio), rituffati nel mare originario della Scrittura, esse hanno visto riemergere un'importante consapevolezza: la Madre della Chiesa indivisa, quella della Scrittura e del Simbolo, vergine Madre di Dio, tipo della Chiesa, è la Madre delle Chiese confessionali. In lei protestantesimo, cattolicesimo e ortodossia si riconoscono. Da questa piattaforma comune è possibile affrontare i punti ancora controversi esprimendo su di essi quello che onestamente si può dire: né di più, né di meno, ma il cammino è avviato.

5.6. Questioni controverse e conversione.

Le questioni controverse, trattate dal Cap. III "*Controversia e conversione*", sono quattro: 1. La cooperazione di Maria alla salvezza; 2. La verginità perpetua di Maria; 3. I dogmi cattolici dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione; 4. L'invocazione di Maria e dei santi, questioni che il gruppo affronta alla luce del principio della *giustificazione* per grazia mediante la fede, della "*gerarchia della verità*" e dell'adagio *in necessariis unitas, in dubiis libertas*. Alla luce di questi principi e ad ogni questione il gruppo si chiede se le divergenze sono di natura tale da impedire la comunione ecclesiale o se, visti nella giusta prospettiva, non potranno finire anch'esse in una convergenza comune.

5.6.1. Cooperazione di Maria alla salvezza e conversione

La questione, che in Maria si riassume in maniera emblematica, verte sul rapporto Dio - uomo, specificatamente sull'apporto dell'uomo all'iniziativa divina. E' dunque una questione che coinvolge non soltanto Maria ma tutta la concezione luterana e cattolica dell'uomo. Il gruppo è cosciente di trovarsi davanti alla questione cardine della divergenza, esemplificata in una donna di nome Maria. Per ricucire lo strappo, il gruppo parte dalla nozione biblica di "*alleanza*" nella quale si coniugano insieme l'istanza protestante del primato di Dio e la giustificazione per grazia e l'esigenza cattolica della libera risposta umana. Il documento riconosce il *paradosso* dell'alleanza: è *unilaterale* da parte di Dio e diventa *bilaterale* per essere effettiva. In altre parole vuol dire che *la grazia che chiama, si fa grazia che permette di rispondere*. Notiamo in sintesi quali sono le argomentazioni:

- *In principio* vi è la decisione sovrana di Dio, il suo libero dono di grazia e di salvezza;
- *In mezzo* vi è sempre la decisione sovrana di Dio che unilateralmente suscita tramite lo Spirito, la risposta umana;
- *In mezzo* vi è ancora la decisione sovrana di Dio di consegnarsi unilateralmente all'eventualità dello scacco, del non - riconoscimento e della non - accoglienza, essendo un Dio estraneo all'imposizione e alla costrizione;
- *Vi è, infine, la risposta* dell'uomo responsabile e sovrana. Questa risposta è: *passiva*, corrispondente al momento dell'incontro e dello stupore; *attiva* quando è convertita dallo Spirito in accoglienza, in ricezione, in rendimento di grazie. Il Dio che chiama unilateralmente, insomma, è il Dio che per grazia rende idonei all'obbedienza della fede e rende capaci di iniziare il compito ricevuto da lui che lui, e solo lui, porterà a compimento.

Applicato a Maria questo discorso significa: mediante il *fiat*, Maria aderisce al progetto di Dio con tutto il suo essere. E' il suo un sì nella grazia che diventa cooperazione a far sì che il dono salvifico di Dio divenga carne e storia. A questo Maria dedica tutta se stessa e tutta la sua vita, come serva libera, consapevole, amante, gioiosa e sofferente

del suo Dio e del Figlio suo nello Spirito Santo. Naturalmente la cooperazione di Maria nulla aggiunge alla salvezza, la quale rimane sempre una decisione-evento del Dio trinitario che ella serve però con un *si* libero e consapevole. Questa cooperazione, infatti, è un servizio reso per il compimento della salvezza e si distingue per il suo oggetto, perché la Vergine ha svolto, al proprio posto, un ruolo unico, nella grazia e per la fede, principalmente al momento della nascita, della morte di Gesù e anche alle Nozze di Cana (116). Quello che succede a Maria, succede comunque a tutti gli uomini: non c'è salvezza se questa non viene ricevuta, se non incontra una risposta nell'azione di grazie (112). La *conversione* dei membri del gruppo è evidente e concorde: la Maria della divisione, taciuta dagli uni come reazione al protagonismo soteriologico degli altri, crea unità attorno alla risposta "*dell'amore all'amore*". Una conversione insieme di atteggiamento e dottrinale.

5.6.2. I due dogmi mariani, la verginità "perpetua" e l'invocazione

Ecco i punti salienti di convergenza e di divergenza su queste questioni:

a) L'accordo sui dogmi della *Concezione Immacolata* e *l'Assunzione al cielo* verte sul fatto che in essi si proclama compiutamente il principio della *sola gratia* e sul fatto che, alla luce della gerarchia della verità, celebrano e proclamano davvero il *Santo*, il *Risorto* e la *sua opera*. I Protestanti riconoscono che in questi due dogmi *nulla è contrario al vangelo* e ritengono che sia del tutto legittimo da parte cattolica considerarli dogmi di fede perché in realtà parlano di Cristo e dell'uomo: L'Immacolata è l'icona dell'umanità ricondotta alla sua vocazione originaria; l'Assunta è l'icona escatologica della Chiesa. Essi, tuttavia, non accettano i due dogmi come appartenenti alla fede della Chiesa perché, dicono, non attestati dalla Scrittura, separano Maria dai comuni mortali, possono indurre a immaginare un parallelo con Cristo nato senza peccato e asceso al cielo e sono stati formulati dalla Chiesa cattolica senza un consenso universale. Nel *segno della conversione*, il gruppo ritiene che questi due dogmi non generano divergenze separatrici per cui è possibile un ritorno alla piena comunione, nel mantenimento di una libertà rispettosa delle posizioni del partner (Protestanti) e, nel rispetto del contenuto dei dogmi (Cattolici) (163 e 150).

b) L'identico discorso vale per la *verginità perpetua* e la presenza di Maria nella *lode* e nella *preghiera* cristiana. La parte cattolica riafferma l'urgenza di una purificazione del culto mariano da certe escrescenze non conformi al dato biblico e alla Tradizione ecclesiale, mentre la parte protestante si chiede di che tipo può essere l'onore che deve essere reso alla santa e beata Vergine (164), ripensando ad un ritorno alle origini della propria tradizione, con il recupero della memoria dei santi e di santa Maria nel culto domenicale e nei tempi forti liturgici, quali Avvento – Natale – Pasqua – Pentecoste e la restaurazione di alcune feste tipicamente cristologiche ma con forte presenza mariana, come l'Annunciazione, la Visitazione e la Presentazione al tempio, processo, questo, effettivamente in atto.

5.7. Conclusioni

Il documento conclude chiedendosi se le divergenze tra cattolici e protestanti siano tali da impedire la comunione ecclesiale. La risposta dei membri al n° 166 del documento del gruppo di Dombes è consolante:

"...tenuto conto delle proposte di conversione che completano il nostro percorso, non consideriamo più separatrici le divergenze rilevate. Al termine della nostra riflessione – storica, biblica e dottrinale, non troviamo più incompatibilità irriducibili, nonostante reali divergenze teologiche e pratiche. Quello che il Simbolo di fede ci trasmette viene unanimemente accettato: insegna che Gesù, "concepito per opera dello Spirito Santo, è nato dalla Vergine Maria". Abbiamo anche ricevuto la testimonianza della Scrittura. Abbiamo considerato Maria al cuore dello sviluppo della vita di Cristo nel suo Corpo che è la Chiesa. Questa considerazione è legittima, giacché è fondata

sull'articolo di fede inserito nel Simbolo degli apostoli sotto il nome di "comunione dei santi".

Non ci si può nascondere, tuttavia, che rimangono ancora molte domande cruciali che non investono soltanto l'argomento Maria ma la concezione stessa del dogma, della Chiesa, della cooperazione alla salvezza, ecc. Infatti:

- *E' veramente possibile*, sulla base della gerarchia della verità, chiedere un *assenso* di fede *parziale*?

- *E' veramente possibile* leggere come *tradizioni diverse*, mutuamente non obbligate, affermazioni relative alla perpetua verginità, alla partecipazione attiva di Maria alla storia della salvezza, la sua partecipazione piena, corporea, alla gloria del Figlio risorto?

- Maria non è il catalizzatore di un *contenzioso profondo* che tocca la stessa tradizione, il suo rapporto con la Scrittura e, a seguire, la soteriologia, l'antropologia, l'ecclesiologia?

Il documento di Dombes, pur non perfetto, ci invita di sicuro a fuggire dalla tentazione di ipotizzare ulteriori controversie dogmatiche e rimane un esempio di come continuare a camminare insieme con Maria, che da segno di divisione è ridiventata sorella e compagna di viaggio.

IX. Maria e la teologia contemporanea

CAPITOLO XI

LA MARIOLOGIA DI ROMANO GUARDINI E DI KARL RAHNER

1. Maria paradigma del mistero cristiano e della teologia
2. Antropologia e svolta antropologica in teologia
3. Antropologia e mariologia di romano guardini
4. Antropologia e mariologia di karl rahner

1. Maria paradigma del mistero cristiano e della teologia

1.1. *Maria segreto e mistero ineffabile difficile da esprimere*

Maria è la chiave della teologia cristiana. Questa chiave è stata perduta: fra il secolo XVII e il XIX la "*mariologia delle glorie*" l'aveva resa irreal e artefatta; dopo il Concilio Vaticano II la *critica teologica* l'ha ridotta a uno scheletro o a un ectoplasma. La verità storica è stata relegata tra i miti; il femminismo si è scagliato contro la condizione della Vergine – madre considerata un modello irrealizzabile e usata come spauracchio dal radicalismo clericale per umiliare le donne e portarle alla disperazione; l'esegesi americana ha ridotto Maria alla condizione di *discepola*, una trasposizione incontestabile ma paradossale, poiché di fatto Gesù non ha incluso nel gruppo delle discepole che lo seguivano (Lc 8,1-3) sua madre, che si inserisce in un'altra progenie biblica, come la Figlia di Sion, personificazione ultima del popolo di Dio e madre del Signore. Il mistero, dunque, umile e folgorante di Maria è misconosciuto; disorienta come i mille bagliori di un diamante dalle mille sfaccettature; le sue contraddizioni sconcertano, poiché Maria è serva e regina, madre di Dio ma anche la più umile delle creature, disarmante per la sua semplicità così come per la sua ricchezza, per la sua pochezza in quantità e sconfinata ricchezza in qualità. Oggi molti si chiedono: come esprimere questo mistero di Maria? Come trovare le parole giuste per esprimere in realtà l'ineffabile?

1.2. *Maria "Paradigma" del mistero cristiano e della teologia*

René Laurentin definisce Maria "*Paradigma della teologia cristiana*", cioè vede in Maria un "*modello rivelatore*" del mistero cristiano, perché Essa getta una luce significativa su ogni punto della Rivelazione, dall'incarnazione all'escatologia e realizza in modo ineguagliabile tutti i valori cristiani: fede, carismi, verginità, maternità, umiltà, centuplo evangelico, ecc. Chi *misconosce Maria non comprende più né Dio e né gli uomini*, né il loro reciproco rapporto. *Chi la ignora smarrisce il senso antropologico e teologico del cristianesimo*, perennemente racchiuso nel rapporto uomo – donna in cui si è manifestata l'incarnazione del Figlio di Dio.

Dire che Maria è "*Paradigma della teologia cristiana*" vuol dire che Maria è un *prototipo originale e specifico*, rivelatore dell'esistenza stessa della teologia, dato che la teologia cristiana non è la scienza astratta di Dio in sé, ma è conoscenza di Dio salvatore e della sua relazione con gli uomini: è formalmente conoscenza di Dio incarnato e crocifisso per amore nostro. Ora *la primissima relazione*, la relazione fondamentale, che egli ha stabilito con noi uomini per salvarci, è *la relazione con Maria sua madre*: una relazione inesauribile secondo le dimensioni umana e divina. La relazione di ogni uomo con i suoi simili inizia con la sua molteplice relazione con la propria madre: costituzione del proprio corpo, ambiente di vita iniziale, prima esperienza dell'altro, primo contatto caloroso, prima comunicazione, prima persona ad essere riconosciuta per i suoi toni di voce, il volto, il sorriso, ecc. Tutto questo è avvenuto anche per il Dio fattosi uomo. La sua prima relazione con gli uomini è stata dunque una *relazione materna prototipica e significativa* che è il culmine della creazione ed ha assunto in Gesù Cristo una dimensione divina perché la relazione materna di Maria sbocca nell'Infinito, nella trascendenza di Dio in persona. Fondamento di tutta la teologia è questo evento –

relazione dell'incarnazione che è necessariamente e formalmente materna. Tutto il resto è solo la conseguenza e spesso i teologi lo dimenticano cadendo nell'astrazione. Se la teologia dimentica o elimina Maria, diventa manchevole, incompleta, oscura, aberrante.

1.3. Aspetti poliedrici di Maria "paradigma" del mistero cristiano

Dicendo che Maria è "*Paradigma*" si sottintende che essa è:

- *modello*: perché realizzazione adeguata dei progetti di Dio e quindi esemplare perfetto di ciò che Egli intende compiere nella Chiesa e nel mondo, di ciò che noi dobbiamo imitare;
- *prototipo*: cioè modello primigenio;
- *archetipo*: cioè antico, originario, anticipatore, dato che Maria è alla radice stessa di Cristo e del cristianesimo, che è indissolubilmente maschile e femminile sul piano antropologico.

Di che cosa Maria è "*Paradigma*"? Essa è paradigma:

- della santità preservata, colmata e splendente;
- della grazia come gratuità e come pienezza;
- della donna e della femminilità;
- della fede e della verginità;
- della maternità umana e divina e conseguentemente di tutte le virtù teologali e dei carismi di cui la maternità divina è formalmente il prototipo;
- della regalità di Dio come culmine della libertà e dell'onnipotenza dell'amore;
- del fine escatologico.

1.4. Necessaria conoscenza di Maria per comprendere il mistero cristiano

Maria è stata scelta da Dio per *edificare la salvezza non su basi astratte, ma su basi vitali, semplici e personali*. Dimenticando il ruolo di Maria, si oscurano le dimensioni essenziali della fede: il carattere personale, familiare, intimo della relazione di Dio con gli uomini e la povertà evangelica. Per questo motivo la conoscenza corretta di Maria è un antidoto contro le presunzioni e aberrazioni della sapienza dei sapienti. Essa ci spinge oltre le filosofie non realiste, idealiste, critiche, soggettivizzanti che spesso sviano la teologia. Maria, essendo interamente relativa a Dio, rimedia a un'antropologia orfana di Dio; a una cultura delle scienze umane che trascura il Creatore; a un'acculturazione che dimentica di cristianizzare le culture; alla stessa morte di Dio, alla morte dell'uomo e alla morte della loro relazione necessaria, che travagliano oggi non solo il mondo ma la stessa teologia.

2. Antropologia e svolta antropologica in teologia

Il discorso introduttivo sull'antropologia e la svolta antropologica in teologia, è essenziale per comprendere la Mariologia di Guardini e di Rahner. Il loro insegnamento è, infatti, centrato sull'uomo e la mariologia parte dalla considerazione esistenziale della Vergine.

2.1. Le varie antropologie

Il termine "*antropologos*" fu adoperato già da Aristotele per designare *colui che parla dell'uomo*, ma solo dal XVIII secolo il termine "*antropologia*" viene usato come nome di un settore della scienza che studia "*la storia naturale dell'uomo*". In realtà questa restrizione non è giustificata, in quanto per comprendere l'uomo hanno anche una sempre maggiore importanza la psicologia, la sociologia, l'etnologia e la storia.

La molteplicità di informazioni parziali sull'uomo, esige una visione d'insieme che, secondo Kant, è compito essenziale della filosofia. L'*antropologia filosofica* è una disciplina filosofica specifica e relativamente autonoma che descrive l'uomo da vari punti di vista (rapporto con l'assoluto – confronto con il mondo animale – capacità di autoprogettarsi ecc.) e con diverse presupposizioni sistematiche (materialismo – positivismo – esistenzialismo – spiritualismo ecc.).

Inoltre l'antropologia ha anche rapporto con la storia delle religioni perché non soltanto le scienze o la filosofia, ma anche le religioni hanno una loro visione dell'uomo. Le religioni, concepiscono la figura dell'uomo come essere intermedio tra il mondo animale e la sfera della divinità, responsabile per il suo divenire, bisognoso di aiuti trascendenti, che possono essere meglio ottenuti in una sfera culturale. Certo non tutte le religioni hanno una specifica antropologia: *il Buddismo*, ad esempio, non ha proposto alcuna dottrina sull'uomo e il suo insegnamento è stato sviluppato teoricamente nel senso di una antropologia dualistica sia individuale (l'uomo è un'anima che passa per vari corpi), sia cosmica (l'uomo è incorporazione dell'anima universale), sia come negazione della persona (esistono solo i fenomeni mutevoli e la liberazione consiste nella loro cessazione). Tuttavia tutte le religioni hanno una loro antropologia, in quanto almeno alcuni aspetti del fenomeno umano sono in esse maggiormente considerati e accentuati per specificare il rapporto dell'uomo con l'Assoluto.

2.2. L'antropologia in teologia

Le indicazioni fornite dalla Rivelazione sulla struttura dell'uomo, sul suo destino, sulle norme del suo agire, si possono chiamare "*antropologia nella teologia*", in quanto si procede partendo dalla Parola di Dio per mettere in evidenza quello che Dio ha detto sull'uomo. Le prime antropologie cristiane, furono composte con l'occhio rivolto a quelle precristiane. Tertulliano e Nemesio di Emesa, ad esempio, nel loro discorrere sull'uomo, sono tributari di una tradizione letteraria ellenistica; l'antropologia di Agostino ha rapporti inconfondibili con il platonismo e quella di Tommaso con l'aristotelismo

Nei padri dell'antropologia cattolica, riscontriamo due forme di antropologia:

a) *un'antropologia statica e sincronica* che descrive l'uomo quale appare nella sua costituzione essenziale nel momento della creazione. Tipico esempio è qui la "Somma" di Alessandro di Hales in cui la trattazione sull'uomo è divisa in tre parti: sull'anima, sul corpo e sul composto umano. Molto simile è anche il "De nomine" di Alberto Magno;

b) *un'antropologia dinamica e diacronica* che, nel racconto della storia della salvezza, spiega i vari aspetti del fenomeno umano come risultato di una sequenza di avvenimenti. L'uomo è qui rappresentato come immagine di Dio, creato, deturpato e restituito alla sua primigenia dignità dall'unica vera immagine di Dio che è Gesù Cristo. Questa prospettiva è frequente nei Padri ed è stata ripresa dal Vaticano II.

Non tutte le Chiese cristiane hanno l'identica antropologia:

- I *Protestanti* accentuano la tensione tra le esigenze di Dio nei riguardi dell'uomo e l'incapacità di questi nel seguirne le chiamate;

- Gli *Ortodossi* sottolineano invece l'ineffabile presenza dello Spirito concessa all'umanità per deificarla, presenza che non è negata e sottratta nemmeno al peccatore, perché il Verbo Incarnato è una luce che illumina ogni uomo e lo Spirito aleggia anche sopra l'umanità peccatrice;

- I *Cattolici*, tra il pessimismo protestante e l'ottimismo ortodosso, affermano nel peccatore la perdita, almeno parziale, dei doni soprannaturali e la permanenza della natura, anche se ferita dal peccato. E cioè mentre i primi lo dicono solo peccatore e gli altri portatore di Spirito poiché nessun uomo è completamente abbandonato da Lui, i cattolici affermano che nel peccatore rimane la natura buona però privata dei doni soprannaturali. Ortodossi e protestanti guardano in pratica all'uomo concreto (peccatore – tempio dello spirito), i cattolici all'uomo astratto (natura) prescindendo dal suo consenso reale alla concupiscenza (protestanti) e dalla sua parziale fedeltà agli impulsi dello Spirito (ortodossi).

2.3. La svolta antropologica in teologia

Fin dall'800 i termini "*antropologia teologica*" o "*antropologia soprannaturale*" stettero ad indicare l'insieme sistematico delle affermazioni teologiche riguardanti l'uomo. Oggi invece essi indicano la dimensione stessa della teologia, l'aspetto più importante della

scienza della fede il cui discorso è centrato e parte dall'uomo. Cioè mentre prima l'uomo veniva considerato una parte non significativa nel contesto delle esposizioni della verità rivelata, oggi la teologia parte dall'uomo per comprendere la rivelazione stessa.

Quali furono le cause di questa sostanziale svolta? Sono diverse:

- *il ritorno alle fonti* per cui la teologia, liberandosi dalle sovrastrutture astratte, cerca di prendere quella prospettiva che è propria della Rivelazione: il discorso che Dio rivolge all'uomo è rivelazione del suo disegno per salvare l'uomo e nella Rivelazione non si tratta direttamente di Dio in se stesso, ma in quanto egli rivolge il suo volto verso l'uomo, donandosi a lui. La Bibbia manifesta dunque la visione che Dio ha dell'uomo, non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio che si occupa dell'uomo. Soltanto l'antropocentrismo in teologia, fa comprendere il geocentrismo, anzi il cristocentrismo del fenomeno umano. Non si può comprendere, infatti, e aderire a Cristo se non si parte dalla comprensione che l'uomo è creato ad immagine di Dio, che è stato spogliato di questa immagine dal peccato e che soltanto in Cristo, Immagine perfetta dell'uomo e del Padre, viene reintegrato il dialogo Dio – uomo, senza il quale l'uomo non può realizzare la sua unità esistenziale.

- *La constatazione che la verità, in se stessa "astorica", non può essere comunicata e conosciuta dagli uomini che in modo "storico".* La parola di Dio non giunge a noi in forma pura o in modo del tutto adeguato, perché sono sempre gli uomini che ascoltano e trasmettono il messaggio, anche se il messaggio stesso supera ogni formulazione umana. Di conseguenza la cognizione dell'orizzonte umano è quindi essenziale per comprendere la parola di Dio, ma anche per non confonderla con le sue incarnazioni storiche e per estrapolare il messaggio autentico dai condizionamenti del linguaggio umano.

- *La necessità che la teologia presenti il messaggio cristiano in modo accettabile all'uomo che vive in un determinato contesto socioculturale.* Questo significa che l'interpretazione umana del messaggio rivelato deve mettere in evidenza non solo in che senso esso non contraddice ai canoni legittimamente accettati da una civiltà, ma anche come si inserisce positivamente nella visione del mondo di coloro a cui è indirizzato, rinforzando i principi giusti da loro ammessi e appoggiandosi a volte su questi principi. La nostra situazione culturale è segnata dalla stima della persona umana e dalla crisi di identità di questa stessa persona, che non si ritrova più nei quadri della civiltà attuale. La predicazione del Vangelo deve dimostrare che non è inutile all'uomo una religione cattolica la quale, nella sua forma più cosciente ed efficace, si dichiara proprio in favore e al servizio dell'uomo.

2.4. Svolta antropologica e Mariologia

E' soprattutto dal 1930 di fronte alle rivendicazioni laiciste, all'accusa al carattere anti – umano del cristianesimo e al progredire del pensiero esistenzialista, che la teologia si vide costretta a questa svolta antropologica e cioè a ridefinire la posizione e la centralità dell'uomo nel discorso teologico. Congar constata l'abisso esistente tra mondo laico che crede esclusivamente nell'uomo e poco in Dio e il mondo cristiano che crede in Dio, ma mette in un angolo l'uomo. La svolta antropologica fu il momento in cui l'uomo rivisto nella sua dimensione temporale, sociale e cosmica non fu più un tema teologico accanto a tanti altri, ma il punto di partenza per comprendere quello che Dio aveva detto all'uomo sull'uomo. Questo rinnovato interesse per l'uomo, non mancò di influenzare anche la mariologia. Nella presentazione di Maria si cominciò soprattutto a sottolineare la sua dimensione esistenziale e il suo valore antropologico. Anche la Mariologia finiva di essere, nella svolta antropologia, una scienza astratta su Maria, ma cominciava a guardare a Lei, donna concreta, vissuto esistenziale attivo e vitale all'interno della storia della salvezza centrata sull'uomo.

Molti fattori determinarono questo cambiamento:

- *Movimento biblico*: mentre la mariologia post-tridentina aveva insistito sulle "glorie di Maria", sulla sua grandezza, sui suoi privilegi e sulla sua vita glorificata, estraendo quasi Maria dalla condizione umana, il contatto con la Bibbia portò a sottolineare la reale situazione vissuta da Maria di Nazareth nella sua vicenda terrena. Vengono quindi sottolineate la condizione terrena di Maria, la sua unione con Cristo nel rispetto della trascendenza messianica di lui e la dimensione tipologica di Maria, Figlia di Sion, nei confronti della Chiesa.

- *Ritorno ai Padri*: La rivalutazione dei Padri portò a riscoprire quello che essi avevano affermato di Maria, a leggere il suo mistero secondo il messaggio della Chiesa primitiva nella sua ricchezza dottrinale e spirituale e a ritrovare l'esperienza religiosa della comunità cristiana espressa anche attraverso le loro testimonianze personali.

- *Teologia kerigmatica e Storia della Salvezza*: Essa fa capo a Jungmann e H. Rahner. Al posto di una teologia astratta e avulsa dalla realtà dell'uomo, essa si propose di essere non un'elaborazione sistematica delle verità di fede, ma l'annuncio della salvezza, secondo il significato della parola "kerigma" dei Padri greci. Essa attingerà alla catechesi apostolica e patristica per annunciare quelle verità di fede che Dio nella sua composizione del disegno di salvezza nella storia del mondo ha posto in primo piano e cioè: il Padre, principio fontale e beato fine; Cristo, il grande Mediatore; la Chiesa suo corpo, che insieme col Capo ritorna al Padre.

L'apporto dato alla mariologia è stato quello di aver sottolineato l'urgenza di incastonare il tema mariano nel quadro kerigmatico e cioè l'inserimento di Maria nel piano complessivo della salvezza. Questo impedisce di sottolineare i suoi privilegi, quasi fosse un'entità autonoma, e spinge invece a rispettare il cristocentrismo del kerigma, evitando di trasferire su Maria il carattere di mediatore e di archetipo proprio di Cristo. L'economia salvifica invita a vedere Maria assieme alla Chiesa, come prima creatura redenta dell'umanità affrancata, quasi a formare con essa un unico mistero.

- *Movimento liturgico*: Esso tese a valorizzare la liturgia come preghiera della Chiesa e fonte di autentica vita cristiana. Anche questo movimento presenta Maria sempre in un contesto storico – salvifico e nel quadro dell'unico culto cristiano. La Liturgia, infatti, propone la Vergine in intima connessione e dipendenza dal mistero di Cristo e della redenzione in Cristo, quale appare principalmente nella celebrazione eucaristica e nelle diverse fasi dell'anno liturgico e che rimane sempre la visuale centrale e informatrice di tutta la Liturgia. Nello stesso tempo essa vede Maria nel suo carattere tipologico di figura ed espressione massima della Chiesa nella sua perfezione. Tutte le espressioni, anche validissime della pietà popolare, devono essere armonizzate dalla Liturgia e coordinate ad essa.

- *Ecumenismo*: anche il movimento ecumenico ha contribuito a riscrivere una mariologia coerente con la S. Scrittura e i Padri e a mettere in questione quella mariologia lontana dalla realtà storico – salvifica della figura della Vergine. Maria è diventata oggi non più colei che divide le Chiese, ma il punto d'incontro sulla base della Bibbia e della Tradizione viva delle Chiese in vista della ricomposizione dell'unità.

3. Antropologia e Mariologia di Romano Guardini

Anche se il suo intento non fu quello del teologo di professione, del sistematico, a Romano Guardini, interessato soprattutto come educatore alla realizzazione di un'autentica vita cristiana, si deve l'aver comunicato, con rara e viva sensibilità, la prossimità di Gesù Cristo all'uomo del suo tempo. Particolarissimo fu il suo contributo dato al rinnovamento della teologia per mezzo di una più autentica interpretazione del dato della Rivelazione a partire da una costante attenzione all'esegesi della S. Scrittura, la concentrazione cristologia e ad una investigazione profonda del mistero della persona umana.

3.1. Antropologia di Romano Guardini

Guardini definisce la sua ricerca teologica come il tentativo di raggiungere uno sguardo d'insieme sulla complessità dell'esistenza cristiana, che è, prima di tutto, esistenza umana. Secondo Guardini il concreto umano è formato da coppie di principi opposti e correlati: immanenza/trascendenza, unità/pluralità, novità/continuità e anche natura/grazia, mondo/cristianesimo ecc.

Su questa constatazione egli fonda il suo discorso cristiano sull'uomo: i poli opposti vanno riconosciuti, ma devono aprirsi ai pieni superiori, in particolare a Dio, il supremo opposto, ma anche il punto superiore che rende possibile la saldatura e la consistenza del concreto. Dio, infatti, non è il nemico dell'io e del mondo, ma il "Tu" che dà significato alla vita e al mondo.

3.2. Mariologia di Romano Guardini

Il libro su Maria di Romano Guardini porta il titolo: "*Die Mutter des Herrn*" ed è una lettera scritta ad un amico tra il 1942-43, poi pubblicata nel 1955. Un altro libretto è quello scritto sul Rosario dal titolo: "*Der Rosenkranz*". Ecco, nei punti salienti, il pensiero di Guardini su Maria:

1. Guardini presenta Maria come un essere umano come noi, scartando i termini superlativi della presentazione della figura di Lei, segno dell'entusiasmo di alcuni e dell'intolleranza di altri, introdotti comunemente nel linguaggio, nel pensiero e nel sentimento, quando si parla di Lei;

2. La vicenda storica e personale di Maria è situata nel quadro della storia rivelata, perché Rivelazione non è trasmissione di idee, ma insieme di eventi e di parole concrete;

3. Nel descrivere la persona di Maria e gli eventi che la riguardano, Guardini tratteggia con sapienza magistrale la psicologia religiosa della Vergine, applicando termini esistenziali come dramma, tragicità, rischio, ecc...

4. Guardini esalta soprattutto la fede di Maria che mette la sua vita, dopo l'Annunciazione, in un'avventura quasi impossibile per le vedute umane. Il suo "fiat" non è l'accettazione di un insegnamento, ma è l'associazione all'azione di Dio, lo sprofondare nell'incognita di un evento tutto da venire. Per questo la Vergine conobbe una crescita di fede e di adesione, man mano che gli eventi si realizzavano e soprattutto attraverso la sua intima relazione col Figlio che man mano si disgelava. Non sottolineare o sottovalutare questo cammino di fede di Maria, contraddice non soltanto ai dati del Vangelo, ma impoverisce l'esperienza stessa di Maria che da donna concreta, viene trasformata in uno degli antichi miti della dea-madre;

5. In questo contesto esistenziale di Maria, Guardini, fedele alla sua concezione degli opposti, sottolinea la vicinanza/distanza tra Maria e Gesù, tra creatura/Creatore, redenta/Redentore, salvata/Salvatore. Pur condividendo ogni cosa con il Figlio, c'è tra di loro una frontiera invalicabile, una contrapposizione abissale tra il divino e l'umano, tra la creatura e Dio. Gesù è l'Incomparabile e Maria porta nella sua vita il fardello di questa incomparabilità. Ma proprio questo la rende grande: l'adesione di fede e di amore verso l'Incomparabile, il Grande che per lei è anche il proprio Figlio. Senza stancarsi mai seguiva passo per passo, con la forza della fede, il cammino che la persona del Figlio nel suo carattere arcano seguiva;

6. In questo suo costante riferimento a Cristo che la supera e nello stesso tempo la invita ad un traguardo di maggiore unione e comprensione, Maria diventa lo stimolante modello di ogni cristiano, la persona credente più vicina a noi che risplende per la sua fede sempre più forte e sempre più tenace che l'avvicina a Cristo e l'addentra nell'opera della Redenzione. Non sono quindi i privilegi, i miracoli o le leggende che la riguardano a rendercela vicina, ma la sua umanità e la sua fede incrollabile, soprattutto oggi dove la robustezza della fede è indispensabile in un'epoca piena di contraddizioni.

7. Vista in questa luce Maria esprime un mistero più vivo, più vero, più grande, più vicino alla condizione umana illuminata e trasformata dalla potenza della grazia.

4. Antropologia e Mariologia di Karl Rahner

A differenza di Guardini, Rahner resta ed opera nel campo specifico della teologia sistematica. Tuttavia come per Guardini, anche per Rahner la teologia ha valore e senso se va incontro realmente e autenticamente alla vita quotidiana. Soltanto la grande vicinanza alle piccole cose, dà alla grande teologia, anche a quella accademica, significato e forza.

4.1. Antropologia di Karl Rahner

Rahner è uno dei più influenti e significativi autori della corrente antropologica. A differenza di Guardini, egli inserisce ogni suo trattato nella prospettiva pastorale e sempre all'interno di un discorso teologico globale. Per Rahner l'uomo è essenzialmente uno spirito in ascolto della possibile rivelazione di Dio, è l'essere che ha anche il dovere di ascoltare questa rivelazione. Questa capacità metafisica di apertura verso l'assoluto, si attualizza mediante la grazia che è l'auto-comunicazione di Dio accolta dall'uomo nella fede e nell'amore. Questo mistero di grazia è per Rahner il punto di partenza per una riflessione teologica sul cristiano, tanto che la sua teologia viene detta "charisentrica", cioè centrata sulla grazia, *charis*. In questa prospettiva la teologia, oltre ad essere totale glorificazione di Dio, è anche necessariamente, nel suo intimo compimento, esaltazione dell'uomo. Rahner vede la ragione di questa teologia dell'uomo non solo nell'ordine della creazione, ma anche in quello storico dell'Alleanza e dell'Incarnazione, dove Dio ha voluto trattare con noi, ci ha fatto suoi interlocutori e addirittura si è fatto uno di noi, uomo come noi, Non si può fare teologia, quindi, senza fare necessariamente antropologia.

4.2. Mariologia di Karl Rahner

Il repertorio bibliografico di Rahner e contiene 40 titoli di lavori mariologico di cui alcuni inediti, senza contare gli accenni o le trattazioni presenti nelle altre opere. La valorizzazione di Maria è per Rahner un postulato delle premesse filosofico – teologiche del suo sistema antropologico appena delineato.

Ecco, in linea di massima, la mariologia di Rahner:

1. Anche Rahner come Guardini, non crede ad una trattazione autonoma sulla Madre del Signore. Un corretto discorso su di Lei, trova il suo assenso e la sua validità solo in rapporto agli interrogativi essenziali dell'antropologia e della cristologia. Lo sfondo è sempre l'orizzonte storico - salvifico dove, se il posto di Maria è definito essenziale, unico e decisivo, questo nulla toglie a vedere in Lei la creatura semplice che appartiene come noi all'unica famiglia umana. Anche Maria è bisognosa di ricevere tutto dalla misericordia di Dio e, in particolare, il dono della redenzione di Cristo;
2. Quando fede e teologia si esprimono sul significato e sull'importanza salvifica dell'uomo nella storia di Dio, devono necessariamente parlare di Maria che ha un'importanza decisiva nella Storia della Salvezza accanto a Cristo, per volontà di Dio stesso. Se la teologia deve essere antropologica, deve essere quindi anche mariologica;
3. Il significato storico – salvifico di Maria è determinato dalla sua maternità divina intesa non come un fatto puramente biologico, ma come un avvenimento spirituale – corporeo e punto decisivo nella storia della salvezza;
4. Il "Fiat" di Maria ha un significato profondo in tutta la storia umana, perché realizzato all'Incarnazione che è l'atto in cui Dio accoglie irrevocabilmente il mondo e inizia la redenzione da realizzare definitivamente con la morte di Cristo. Il "Sì" di Maria è quindi direttamente soteriologico e Maria occupa, quindi, un posto centrale nella storia della salvezza, non in quanto passivamente Madre del Signore, ma in quanto con la sua libera azione lo diventa effettivamente nel dare il suo assenso all'atto decisivo di Dio;

5. Poiché il consenso di Maria è reso possibile per Grazia di Cristo, esso non solo coopera alla salvezza dell'uomo, ma è atto di accoglienza della redenzione per lei stessa. Maria è dunque anche l'esempio più perfetto della redenzione, il prototipo della Chiesa riscattata, la realizzazione del cristianesimo perfetto che è la pura accoglienza di Dio uno e trino che appare in Cristo;

6. Maria, pur essendo essenziale, unica, decisiva nella storia della salvezza, sta tuttavia interamente dalla nostra parte, appartiene come noi all'unica famiglia umana, come noi è stata redenta ed ha ricevuto tutto dalla misericordia di Dio;

7. Il rapporto tra Maria e la Chiesa è molto intimo, tanto che la considerazione dell'una giova alla conoscenza dell'altra. L'ecclesiologia salvaguarda la mariologia dal cadere nel sentimentalismo e nell'isolazionismo soggettivo e la mariologia feconda ed arricchisce l'Ecclesiologia. La Chiesa non è una sostanza statica, ma si realizza e si va continuamente costruendo di uomini concreti. Bisogna quindi guardare ad essi, se si vuole imparare a conoscere che cosa sia la Chiesa. Non esiste pertanto nessun essere umano che sia all'altezza di rappresentare la genuina essenza cristiana meglio di Maria. Effettivamente, concentrando il pensiero su questa persona concreta, nel suo modo di agire e nel suo destino, si riesce a comprendere assai meglio che non attraverso concetti puramente astratti che cosa sia la Chiesa;

8. Manifestando alla Chiesa la sua natura, Maria mostra anche all'uomo la sua vocazione ad essere immagine di Dio e a partecipare alla sua vita aprendosi a Cristo nella fede e nella donazione. Celebrando Maria noi celebriamo anche una maniera cristiana di comprendere l'esistenza dell'uomo, celebriamo e proclamiamo l'idea cristiana dell'uomo.

4.3. Alcune meditazioni mariane di Karl Rahner

4.3.1. lineamenti dell'insegnamento dogmatico intorno a Maria

a) Maria è la *madre verginale* di Cristo.

- Questa relazione di *madre* non deve essere ridotta ad una connessione puramente fisica. Ella ha ricevuto per noi il Figlio di Dio, nel "sì" libero della sua fede e dal suo seno gli ha dato quell'esistenza terrena con la quale Egli poteva essere membro della nuova famiglia umana e così suo Redentore. La sua maternità è quindi opera della sua fede e non un puro processo biologico. Questa maternità divina, liberamente accettata, avviene come accoglimento della grazia di Dio che nell'Incarnazione viene al mondo e perciò in un'autentica collaborazione con Dio che opera nell'uomo. Questa funzione di accoglimento della salvezza viene assunta ed esercitata da Lei durante tutta la sua esistenza, fino all'ora della Redenzione. A motivo di questo posto centrale nella storia della salvezza, Maria è per la Chiesa il caso assoluto e radicale dell'uomo redento, colei che fu redenta in maniera perfetta e, per questo, l'archetipo del redento e della Chiesa in generale, secondo il segreto disegno della volontà di Dio. Maria fu dunque per grazia gratuita di Dio preservata dalla colpa e da ogni peccato, no fu soggetta alla concupiscenza.

- Maria fu anche non solo madre, ma madre *verginale* di Cristo. Questa nascita del Figlio senza contributo di un uomo ma tuttavia per vera generazione di una madre, mostra con evidenza che con questo viene posto un punto di partenza della salvezza radicalmente nuovo e che la storia dell'umanità ingombra dal peccato, non continua, ma si rinnova nella redenzione. A motivo della sua totale donazione a Cristo per il bene della Chiesa, la Chiesa riconosce Maria come sempre vergine.

- Con la sua assunzione gloriosa in cielo, Maria ha raggiunto il suo compimento perfetto col corpo e con l'anima e dal cielo intercede per noi, dove la sua funzione di madre si sublima e raggiunge la sua pienezza.

b) Maria fu una *persona concreta del suo tempo*.

E' una discendente di Davide, imparentata con la famiglia sacerdotale di Zaccaria ed Elisabetta, fidanzata e sposata a Giuseppe di Nazareth. Concepisce il suo bambino in questa città e lo dà alla luce a Betlemme; è costretta a fuggire in Egitto, ma poi ritorna e vive definitivamente con Giuseppe e Gesù a Nazareth. Prende parte attiva alla vita religiosa del suo popolo, conduce una vita di lavoro, di povertà, di amorosa accettazione delle insondabili disposizioni di Dio. Partecipando intimamente ai misteri del Figlio, dimostra di non aver accolto solo biologicamente la sua maternità, ma piuttosto nella fede, come accoglienza del volere supremo di Dio. Anch'ella conobbe la morte nell'autentico compimento della sua esistenza terrena, quale comportava il destino di tutti gli uomini, a imitazione della morte del Figlio suo.

c) Maria gode di un *culto particolare*

Data la sua singolare dignità di Madre di Dio e dato il posto singolare che Maria ha nella storia della salvezza e nella vita della chiesa, le viene tributato un culto particolare. Questa pietà mariana si realizza nella Chiesa concretamente per mezzo di determinate feste mariane che celebrano fatti ed avvenimenti della vita di Maria collegati ai misteri di Cristo; di altre feste con cui la Chiesa riconosce la presenza di Maria nella storia della Chiesa stessa e attraverso altre forme di pietà come le preghiere del Rosario, dell'Angelus, i pellegrinaggi, la consacrazione ecc. Questo culto della Vergine realizza la sua profezia: "Tutte le genti mi chiameranno beata".

4.3.2. maria nella teologia

Il cristiano che vuole riflettere su Maria, deve per prima cosa aprire la S. Scrittura, letta sotto la guida del Magistero della Chiesa perché la Chiesa predica ciò che legge nella Scrittura. La prima domanda che sorge spontanea è quella che sta all'origine del discorso: ma la fede, in assoluto parlando, ha qualcosa da dirci di Maria, di una donna, di una creatura? Esiste, in fondo, una teologia dell'uomo? Perché in fondo solo dopo aver risposto a questa domanda, possiamo rispondere a quella su Maria e risalendo il percorso, comprendere quello che la Scrittura, attraverso la Chiesa, ci dice di Maria. All'ultima domanda dobbiamo rispondere positivamente: sì, c'è una teologia dell'uomo, una proclamazione della fede e una teologia che lodano e glorificano Dio, mentre dicono qualcosa dell'uomo. E questo per diversi motivi: anzitutto perché Dio è realmente tutto in tutte le cose e poi perché Dio nella sua ineffabile gloria, nel suo vivere eterno, ci ha fatto partecipi di quel suo proprio vivere eterno. Oltre ad aver concluso con noi l'Alleanza, egli si è fatto addirittura uno di noi, si è fatto uomo. Dopo l'evento dell'Incarnazione, nel cristianesimo non si può dire nulla di vero, di autentico, di concreto su Dio, senza confessarlo come Emmanuele, Dio con noi. Per questo il volto di Dio risplende nell'uomo e per questo la teologia, mentre è glorificazione di Dio è anche una teologia di esaltazione dell'uomo. Per questo quando parliamo del mistero di Cristo e della salvezza, dobbiamo parlare anche di Maria, in quanto in questa storia ella ha un'importanza decisiva, voluta da Dio stesso. Celebrando Dio, celebrando l'uomo che entra in contatto con Dio, non possiamo non parlare di Maria, non possiamo non celebrare Maria, perché in lei celebriamo una maniera cristiana di comprendere l'uomo, proclamiamo l'idea cristiana dell'uomo. La lode di Maria è lode di Dio che si dona all'uomo e lode dell'uomo che accoglie Dio in pienezza e con responsabilità.

4.3.3. linee fondamentali della mariologia

Qual è per i teologi il principio fondamentale della Mariologia? I teologi si dividono: alcuni dicono la sua maternità divina, altri la sua cooperazione alla salvezza, altri la sua maternità universale. Per me – dice Rahner – per prima cosa, per dire qual è questo principio, c'è da rispondere alla domanda: Chi è propriamente Maria e prima ancora a quella più generale: che cos'è il cristianesimo e il cristianesimo perfetto?

- *Il cristianesimo* è l'opera di Dio vivente verso di noi: è ciò che Egli, il Dio vivente della grazia, ci dà nel perdono, nella redenzione, nella giustificazione e nella comunicazione

della sua propria divina gloria. In conclusione il cristianesimo è lo stesso Dio eterno, egli stesso che viene all'uomo, Egli stesso che con la sua grazia tratta in modo tale quest'uomo che questi gli apre liberamente il cuore, affinché in questo povero cuore di piccola creatura penetri tutto lo splendore della vita infinita di Dio Trino.

- *Il Cristianesimo perfetto* è l'accoglienza nel corpo e nell'anima del dono di Dio che è Dio stesso, in un incontro in cui offre tutto ciò che ha, tutto ciò che fa e ciò che soffre, perché questo accogliere Dio abbracci tutto il suo essere e tutta la sua storia; è la perfetta armonia e coerenza fra vita personale e funzioni ufficiali, tra la manifestazione visibile e ciò che avviene nel profondo delle coscienze; è manifestare ciò che avviene nel profondo della vita cristiana, è rendere percepibile all'esterno ciò che Dio opera nel profondo del cuore.

- Ora se questo è il Cristianesimo perfetto, possiamo dire che Maria è la sua piena realizzazione, Maria è la perfetta cristiana, la realizzazione tipica e concreta di ciò che costituisce la redenzione nella sua forma perfetta e se il Cristianesimo perfetto è la piena accoglienza di Dio, è chiaro che è la maternità divina, il massimo dell'accoglienza di Dio il principio per comprendere e capire Maria. Ma attenzione: Maria, anche Madre di Dio, anche perfetta cristiana, anche vertice il cristianesimo perfetto, sta dalla nostra parte perché tutto quello che lei è e quello che ha è tutto frutto della misericordia di Dio. Maria è colei che, simile a noi e appartenendo alla nostra parte, accede a Dio con noi, dentro questo unico immenso coro dell'umanità.

X. Maria e la donna

CAPITOLO XII QUESTIONE FEMMINILE E MARIOLOGIA

1. Mariologia e movimento femminista
2. Maria e l'autocomprensione della donna
3. Maria, donna e ministeri nella chiesa

1. mariologia e movimento femminista

1.1. Percorsi delle donne tra gli anni '60 e gli anni '80

I percorsi della presa di coscienza delle donne in Italia, hanno seguito le tappe degli altri paesi europei e americani. Negli anni '60 questi percorsi si riallacciavano ai temi di quella lotta per la parità sul fronte del diritto che caratterizzò gli anni del passaggio tra il XIX e il XX secolo e che già nel secondo dopoguerra, in quasi tutto l'Occidente, portò al riconoscimento dell'esercizio di voto, dell'accesso alla scolarizzazione superiore e universitaria e al lavoro extra – domestico anche per le donne. In particolare in Italia, il secondo dopoguerra ha visto le donne, cattoliche o non, impegnate nell'attività politica e nella promozione di associazioni femminili di ispirazione socio – politica, contrapposte però nella logica, tipica di quegli anni, della "guerra fredda". Se all'inizio del XX secolo si parlò di un "femminismo cristiano", negli anni '60 e seguenti, si guardò con sospetto a questa terminologia, anche se le fasi del femminismo storico videro comunque come interlocutrici molte donne credenti. Esse ritennero di aver preparato il cammino e di aver contribuito alla fondamentale svolta conciliare che chiariva il concetto di "popolo di Dio" come entità includente allo stesso modo uomini e donne con pari diritti, doveri e dignità. La crisi del '68 esasperò le tensioni e le strade dell'autocoscienza femminile sembrarono abbandonare, anche per le donne credenti, i percorsi della fede. Fu il momento paradossale dell'insofferenza, delle risposte mancanti, del protagonismo al negativo, della rivendicazione del proprio diritto a radicale e assoluta autodeterminazione. L'impegno per la liberazione andò l'acquisizione di pari diritti per sfociare nella omologazione: la lotta per la parità sembrò percorribile solo sulla via dell'assunzione di modelli maschili dominanti, acriticamente recepiti e dell'identificazione delle libertà perseguite come valori insostituibili. Soltanto a partire dagli anni '80 si delinea un'autocritica e, attraverso il percorso della "differenza sessuale" si denuncia l'omologazione ai modelli maschili come alienante e mutilante, mentre diventa la "diversità" l'unico valore irrinunciabile.

1. 2. Crisi del "modello mariale" e accesso delle donne alla teologia accademica

In questi percorsi appena accennati, si delineò subito una profonda frattura tra la scoperta e la rivendicazione della propria femminilità e il "modello mariale" proposto dalla Chiesa, come segno opposto all'imperante soggettività e al protagonismo. Il primo impatto del femminismo con Maria è perciò conflittuale, perché le femministe vedono in lei la negazione dei desideri di autodeterminazione delle donne e delle lotte che esse hanno intrapreso. Maria appare come il modello culturale antiquato e obsoleto riproposto dalla Chiesa come unica risposta all'identità femminile. Alla fine degli Anni '60, proprio l'importante momento in cui alle donne veniva consentito l'accesso alla cultura teologica accademica, restò segnato da questo generalizzato rifiuto di Maria non solo come modello esistenziale ma addirittura come tema teologico. Questo rifiuto venne, in qualche modo, legato anche al rifiuto di quella "teologia della donna" ideata e sottoscritta da uomini e chierici (Evdokimov, Von Balthasar, Theillard de Chardin, De Lubac, Bonyer, Galot, De La Poterie ecc.), considerata poco innovativa e propositiva, perché ritenuta lontana dalla reale comprensione dei problemi e delle esigenze del mondo femminile. Molti interventi di questi autori, più che come espressione della "mistica della femminilità" vennero letti come "mistica mistificante", espressione, cioè, di elaborati creati ad hoc per opporsi ai percorsi della coscienza femminile.

Con l'accesso delle donne allo studio e alla docenza universitaria della teologia, nasce, nella prima metà degli anni '70, la "teologia femminista" che si ricollega nel metodo e nelle attuazioni alla teologia della liberazione. Mentre però nel Nord Europa e in America essa si sviluppò su parametri polemici e critici che arrivarono ad evolversi fino al rifiuto della comunità di fede ritenuta inconciliabile con le istanze della riflessione femminile, in Italia si percorse un sentiero più moderato, anche se non meno impegnato che, per distinguerlo da quello appena descritto, venne chiamato "teologia al femminile". Questo percorso, seguito sia da gruppi che da singole ricercatrici, ebbe l'intento di promuovere una riflessione delle donne in tutti i campi del sapere teologico ritenuta indispensabile per correggere l'androcentrismo plurisecolare della teologia cattolica.

1.3. Il contributo delle donne alla Mariologia

All'inizio di questo percorso teologico, non è facile identificare il contributo reso dalle donne alla Mariologia nel contesto italiano. Sebbene Maria risulti una citazione obbligata nella rivisitazione femminile della teologia, non si può cogliere nel discorso mariologico uno spessore autonomo proprio, per cui nell'immediato post – concilio, non si hanno contributi di rilievo. Soltanto dopo la pubblicazione della *Marialis cultus* di Paolo VI (2 febbraio 1974), si comincia ad accentuare un'attenzione antropologica che guarda a Maria espressamente e direttamente nella sua dimensione di "modello". Gli apporti più considerevoli sono quelli offerti, sempre a metà degli anni '70, da M.X. Bertola. La sua ricerca, iniziata presso la Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" di Roma e mai portata a termine, parte dall'ipotesi di una interazione tra *femminile – Maria – Chiesa* e si muove sullo sfondo della *Marialis cultus*. Con la Bertola ci troviamo, proprio nel momento più critico del conflitto tra le donne e il "modello mariale", di fronte al primo tentativo di un rinnovato rapporto, creativo e ripropositivo con esso. Non tardano ad apparire i primi saggi femminili su Maria e le prime considerevoli monografie che prendono in serio esame il suo "mito" e il suo culto. Emergono tra l'altro i contributi di M.T. Bellenzier (voce "Donna" nel *Nuovo Dizionario di Mariologia*); M. Warner (*Sola tra donne: mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980); L. Boff (*Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e la sua funzione religiosa*, Brescia 1981); C. Holkes (voce "Mariologia" nell'*Enciclopedia Teologica*, Brescia 1990, p. 541).

I motivi che giustificano la crescente attenzione della teologia femminista a Maria, al di là delle singole posizioni, sono ritenuti questi:

1. Maria deve essere *liberata* dall'immagine che di lei è stata offerta e dalle proiezioni che una gerarchia ecclesiastica "maschilista" le ha attribuito;
2. Le donne *si devono liberare* da quelle immagini di Maria che le dominano e le soggiogano;
3. La teorizzazione di Maria deve tenere sempre conto dell'esperienza delle donne;
4. La trasversalità del discorso femminile, che consente un nuovo approccio su Maria come problema ecumenico;
5. La necessità di una disanima critica del "modello mariale" che veicola l'atteggiamento ambivalente della Chiesa e dei teologi verso la sessualità umana e soprattutto femminile.

La teologia femminista riscopre anche il *fiat* e il *Magnificat* di Maria, assumendoli come *manifesto di una femminilità liberata e liberante*, come aveva fatto la teologia della liberazione, in un percorso però non privo di ambiguità ed insidie là dove tenta l'assunzione simbolica o mitica di Maria quale riproposizione *dell'eterno femminile* o la qualificazione di Maria come "*magna mater deorum*", quale permanere del *principio divino femminile*, antecedente ogni teogonia patriarcale.

La teologia femminista continuerà fino ai nostri giorni a svilupparsi, assolvendo ad una funzione critica e provvidenziale, indice in ogni caso della necessità per le donne

teologhe di guardare a Maria. Non è possibile, infatti, aver accesso alla realtà della fede senza guardare alla "Donna" Maria e senza fare appello al dato della sua femminilità. Maria viene via via compresa come il "*luogo dell'accoglienza*" per antonomasia, il luogo primordiale nel quale, ricostruendosi per intero le modalità della prima creazione, l'uomo e la donna, l'uomo e Dio vengono riconciliati. Si comprende sempre di più che una lettura di Maria che non parte dal dato dell'accoglienza del Verbo nella sua carne, che è prima accoglienza di Lui – Parola e dunque discepolato, risulta una lettura forviante per la Mariologia. Maria appare così come la "*Donna nuova*", la "*Nuova Eva*" in cui si ricomponde la lacerazione primordiale, divenendo per questo il prototipo dell'umanità redenta, tutta intera interlocutrice della salvezza. Ne risulta evidenziato il suo splendore di "Donna", tanto da poter parlare di lei in termini di "*teologia della bellezza*" non in senso estetico, ma come *segno di corrispondenza armonica e vitale*, come *valore intratrinitario di completezza* e perciò cosmico e antropologico. Questa lettura è comunque ritenuta possibile solo se si libera Maria dal ruolo negativo di alibi per l'esclusione delle donne dalla comunità che le è stato nel passato attribuito e se si riconosce come indispensabile la *teorizzazione della recettività e dell'accoglienza* come principio interpretativo della storia e del cosmo in unione col Risorto, nello Spirito.

1.4. Tra "*Redentoris mater*" e "*Christifideles laici*"

Il momento culminante della presa di posizione del Magistero sulla questione femminile e sul rapporto donna – Maria appartiene a tre documenti pontifici: "*Redentoris mater*", "*Mulieris dignitatem*" e "*Christifideles laici*" di Giovanni Paolo II.

Se al n° 46 della "*Redentoris mater*" il papa sottolinea lo speciale rapporto tra la femminilità e la Madre del Redentore, è tuttavia nella "*Mulieris dignitatem*" che egli assume il femminile come *chiave ermeneutica*. Caratteristica del documento è l'apertura al termine "*reciprocità*" da cui partendo il pontefice delinea *l'essere per l'altro dell'uomo e della donna*, relazionandoli, in tale mutualità, al mistero stesso delle divine persone (n° 6-8). Con Maria, il principio di "*reciprocità*" raggiunge il suo apice e il mistero della donna viene inserito in pieno con questa caratteristica nel mistero salvifico, come segno della presenza attiva del femminile nella storia della salvezza. La categoria della "*reciprocità*" non è, quindi, considerata dal papa solo chiave ermeneutica del femminile, ma anche di tutto il mistero mariano. Per la "*teologia al femminile*" sono queste intuizioni nuove e ricche, ma i fondamenti antropologici della condizione maschile e femminile così delineata, hanno bisogno, come la stessa "*Christifideles laici*" al n° 50 riconosce, di studi approfonditi per la soluzione dei problemi relativi al vero significato e alla pari dignità di ambedue i sessi.

1.5. Verso una riproposizione del trattato al femminile

I primi manuali a carattere mariologico apparsi in Italia e scritti da donne, appartengono alla polacca Maria Winowska, operante in Francia e a due studiose brasiliane, L. Gebera e M.C. Bingemer. Nel suo libro "*E venne una donna. Madre di Cristo e madre della Chiesa*" (Torino 1991), la Winowska ripropone la storia del dogma e del culto mariano senza tuttavia uno spessore teorico e senza alcun dialogo critico con le istanze femminili. Esso mette sotto assedio in maniera sconcertante la figura di Maria e la ripropone con schemi del primo femminismo oggi difficili da accogliere tanto da uomini che da donne. Quello che con evidenza si nota nell'opera è che l'istanza divulgativa prevale su quella scientifica. Molto diversa è invece l'opera delle due brasiliane "*Maria, madre di Dio e madre dei poveri*" (Assisi 1989), che si propone di rileggere il tema mariano, all'interno di un cambiamento metodologico legato all'angolatura ermeneutica della teologia della liberazione e della teologia femminista, sotto il profilo del metodo e dei contenuti. Uno degli aspetti positivi dell'opera è l'aver sottolineato con forza l'aspetto relazionale e dialogico di Maria che con tutto il suo essere e il suo pieno contributo annuncia il "regno di Dio" di cui è anche evento.

Altre opere di notevole rilievo mariologico sono quelle della più nota teologa femminista italiana Cettina Militello. Nel suo libro *"Maria con occhi di donna"* (Casale Monferrato 1991) la teologa siciliana delinea il mistero di Maria presentandola come prototipo del femminile e della Chiesa e affronta al femminile varie questioni aperte come quella della verginità di Maria e vari aspetti della vita ecclesiale, concludendo l'opera con l'interessante capitolo sul rapporto di Maria con lo Spirito Santo. L'altra pubblicazione di piccole dimensioni ma densa di contenuti è *"Mariologia"* (Casale Monferrato 1991) che ripropone in maniera strutturalmente nuova la dottrina tradizionale della Mariologia cattolica, sottolineando in Maria il suo essere "discepola" e "nostra sorella". Il tema mariano è anche affrontato in un'altra pubblicazione dal titolo *"Donna in questione"* (Assisi 1992). Al capitolo IV l'autrice parla della *"Relazione singolare della femminilità con la Madre del Redentore"* commentando il n° 46 della *"Redentoris mater"* e al capitolo successivo affronta il tema di *"Maria e la diaconia della donna nella Chiesa"*.

1.6. Rilievi conclusivi

Per concludere e ricapitolando tutto quello che si è detto fin qui, si può sintetizzare così la posizione della *"teologia al femminile"* nei riguardi di Maria:

1. Gli asserti dogmatici relativi alla Madre del Signore, vanno riletti e rivisitati alla luce del *"principio di reciprocità"* teandrica, umana e cosmica, suggellata dalla fede della comunità;
2. Da rivisitare è anche *l'aspetto di relazione funzionale* di Maria, soprattutto quello della *maternità* e della *verginità* e della *sponsalità*. Questi aspetti, infatti, non esauriscono l'essere donna di Maria perché non esauriscono tutto il senso della persona umana femminile, così come non esaurisce il senso della persona umana maschile l'essere padre, sposo o celibe. Questo, non tanto per negare lo *spessore positivo della relazione funzionale*, quanto per sottolineare la *necessità di accogliere la persona di Maria nella sua metafisica e irrinunciabile originalità* che il sesso solo specifica ma non esaurisce;
3. La realtà di Maria deve essere compresa come *l'adeguatezza per grazia dell'umano al divino*, la risposta adeguata alla chiamata, alla comunicazione, all'incontro. Tutto ciò che in Lei si compie avviene a partire dalla sua capacità di risposta e se tocca la sua femminilità corporea, la tocca dopo e non prima che ella abbia disvelato tutta attiva la sua condizione di creatura costituita ad immagine del Dio trinitario;
4. Maria deve essere liberata dalle strette della mistica mistificante della femminilità ed essere ricondotta alla *condizione di creatura* che in modo esemplare a corrisposto alla sua vocazione di grazia;
5. Maggiormente sottolineato deve essere il rapporto di Maria con la Chiesa, al cui interno si realizza la sua soggettività di *discepola* che la fa essere un modello per Chiesa stessa. Solo restituendo pienamente Maria alla Chiesa, sarà possibile comprendere la sua pienezza e la sua totalità come "mistero di comunione" con Dio e con gli uomini.

2. Maria e l'autocomprensione della donna

2.1. La figura "biblica" di Maria modello per la donna contemporanea

Per molte donne di tutto il mondo, Maria è una persona viva e vicina ai problemi quotidiani. Soprattutto per milioni di donne povere, Maria è la realtà più importante della loro vita, il nucleo di quella energia spirituale che le sostiene nel faticoso cammino dei giorni e degli anni. Con Maria esse vivono giorno per giorno, a lei si rivolgono nelle difficoltà della vita e attendono da lei che le aiuti e protegga. Maria per queste donne non è un problema, ma piuttosto una presenza, una compagna e soprattutto una madre che infonde speranza e fiducia nel Dio della misericordia e dell'amore. Per molte altre donne, soprattutto dell'area culturale industrializzata, invece, Maria costituisce un problema in quanto il riferimento a lei risulta a prima vista in contrasto con il tipo di

donna che oggi si vuole realizzare. Maria sembrerebbe un "modello" arcaico, improduttivo e, di conseguenza, impossibile da imitare per la donna contemporanea.

A tentare una riconciliazione tra Maria e la donna contemporanea che spesso l'ha rifiutata non riuscendo a inquadrarla negli schemi di vita della società odierna, è stato Paolo VI nella sua Esortazione Apostolica "*Marialis cultus*". La prima cosa che il Pontefice fa è quella fondamentale di distinguere l'autentica "*immagine evangelica*" della Madre del Signore, da quella "*popolare e letteraria*" che dipende dall'antropologia e dalle forme rappresentative delle varie epoche culturali. Pur riconoscendo un fatto normale *l'inculturazione* della figura di Maria, il papa ne riconosce anche la limitatezza, in quanto non ogni forma inculturata è valida per tutte le epoche e tutte le civiltà. Paolo VI propone quindi una *lettura biblica* della figura di Maria per riscoprire *quell'autentico volto* della Vergine di Nazaret, *fondato sulla perennità della Parola di Dio*. Partendo dalla sua condizione femminile odierna, con le sue aspirazioni di una maggiore responsabilità nella società e nella Chiesa, la donna può scoprire nella *figura evangelica di Maria* dei connotati che corrispondono a suoi precisi ideali. Secondo la "*Marialis cultus*" alcuni di questi connotati sono:

- *dialogo responsabile con Dio*: Maria, chiamata al dialogo con Dio, dà il suo assenso attivo e responsabile;
- *capacità di andare controcorrente*: come fece, ad esempio, con la scelta, allora controcorrente e umiliante, della verginità per consacrarsi totalmente all'amore di Dio e al servizio del Figlio;
- *religiosità liberatrice*: Nel suo *Magnificat* la Vergine si dimostra tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante, ma donna che non dubitò di proclamare che Dio è vindice degli umili e dei poveri e rovescia dai loro troni i potenti del mondo;
- *fortezza d'animo*: che le fa sopportare povertà e sofferenza, fuga ed esilio;
- *maternità non possessiva*: poiché Maria non è stata una madre gelosamente ripiegata sul proprio figlio, ma una donna la cui funzione materna si dilatò, assumendo sul Calvario dimensioni universali.

L'immagine biblica di Maria, liberata da tutte le incrostazioni dei secoli, rappresenta quindi anche per la donna del nostro tempo non già un peso da cui liberarsi, ma uno specchio o modello di donna responsabile e dagli accenti fortemente liberatori. Anche la sua verginità e la sua maternità sono atti di piena libertà e aperture del suo essere donna in pienezza al piano della salvezza, ben al di là delle mere funzioni fisico – biologiche.

2.2. Nesso necessario tra Maria e la donna

Scoperte le potenzialità sorprendenti e attuali della *figura biblica* di Maria, dobbiamo riconoscere anche che la Vergine può essere assunta a paradigma delle donne contemporanee, solo se è *in intima relazione con la donna stessa*. In questa luce risultano importanti le considerazioni che Giovanni Paolo II ha fatto a questo proposito nell'enciclica *Redemptoris mater* (1987) e nella lettera apostolica *Mulierem dignitatem* (1988).

Tra Maria e la donna c'è un nesso necessario. Già sul piano naturale, quello che accade in Maria concerne in qualche modo la donna e contribuisce alla sua storia e alla sua comprensione, perché appunto Maria è donna. Ma il nesso più profondo tra la donna e Maria è dato dal fatto che Maria, in quanto donna, è chiamata ad occupare un posto importante nella storia della salvezza. La scelta di Maria da parte di Dio che nella "pienezza dei tempi" fa nascere suo Figlio "da donna" (Gal 4,4), rivela al massimo grado il modo di agire di Dio nei riguardi della donna stessa. Maria perciò rivela la donna alla donna, perché costituisce l'orizzonte storico – salvifico della sua definitiva comprensione.

Che cosa ci rivela in concreto Dio in Maria? Dio ci rivela che la donna non è oggetto ma una persona e si manifesta come il volto tenero e materno di Dio.

2.3. In Maria la donna si autocomprende come persona

La donna non è oggetto ma persona, realtà questa che precede ogni altra determinazione, compresa la divina maternità e risponde ad un postulato fondamentale dei movimenti femminili. Dio non mette Maria dinanzi al fatto compiuto, ma la tratta con rispetto come persona responsabile e le chiede il libero consenso a diventare la madre del Messia salvatore (Lc 1,29-36). L'Annunciazione è un dialogo in cui Maria esprime la sua libera volontà e dunque la piena partecipazione del suo "io" personale e femminile all'evento dell'incarnazione. Questo significa che con Maria si ha la nascita della "personalità cristiana" e l'avvento della donna autentica. Da questo derivano importanti conseguenze:

- *Come persona* Maria non è solo paradigma per le donne, ma anche per gli uomini, in quanto è voluta per se stessa, come donna *partner* nell'inizio della nuova alleanza. In quanto tale ella *risponde a nome di tutta l'umanità*, è la "rappresentante e l'archetipo" sia degli uomini che delle donne;

- *come donna* Maria mette a disposizione di Dio il *suo essere femminile* nella sua predisposizione naturale per la maternità e nelle doti morali che essa comporta: dono di sé, accoglienza e protezione della vita, resistenza al dolore, affettuosa tenerezza. Da parte sua Dio sceglie il modo verginale per l'incarnazione del Verbo: Maria diventa madre ma con l'esclusione dell'elemento maschile;

Con questo modo di agire, che non tiene conto delle discriminazioni esistenti nel mondo antico circa la donna, Dio indica il suo amore di predilezione per la donna, creatura debole ed emarginata e decreta in Maria la fine del dominio dell'uomo sulla donna. Anzi con la concezione verginale decreta la fine del regime patriarcale, perché Gesù non è generato dalla potenza del maschio. Nella nuova alleanza non conterà più essere uomo o donna, ma conta solo la fede.

In Maria la donna contemporanea può comprendere che essere donna vuol dire entrare in dialogo e collaborazione con Dio, come persona che compie il dono di sé per realizzare il piano della salvezza, dono che si esplica, secondo la propria vocazione, nelle forme della verginità, della sponsalità e della maternità.

2.3. La donna rivela la tenerezza materna di Dio

Dio che è mistero e abita in una luce inaccessibile, si manifesta agli uomini suoi amici nella creazione, nella storia e in primo luogo in Cristo sua icona e piena rivelazione. Quindi anche l'uomo stesso e la donna rivelano il mistero di Dio, ambedue sono un *discorso di Dio su se stesso* (RM 8) e manifestano qualcosa del suo infinito mistero in particolare il suo essere personale e libero, la reciprocità e comunione d'amore e il suo potere di generare. Più specificamente l'uomo e la donna esprimono l'amore di Dio che la bibbia presenta sia come amore "maschile" dello sposo e padre (Os 11,1-4; Ger 3,4-19), ma anche come tenero amore femminile della madre (Is 49,14-15). La donna e tanto più Maria sono un segno evidente di tale tenerezza. In Maria che, come il Padre nell'eternità, genera al tempo il Verbo ed è quindi donna e madre, la misericordia e la tenerezza materna di Dio trovano una mirabile espressione. La misericordia di Dio, cantata da Maria nel suo *Magnificat* ha connotati materni: il termine "*miserecordia*" esprime la parola ebraica *rah'mim* che deriva da *rehem* ed indica un amore gratuito, comprensivo, fedele e invincibile grazie alla misteriosa forma della maternità. Non fa meraviglia che proprio la "misericordia" e la "maternità" siano due attributi che la tradizione ecclesiale riconosce spiccatamente a Maria: in oriente con il tipo iconografico della "Madre della tenerezza" (Eleousa), in Occidente con il titolo "Madre di misericordia".

3. Maria, donna e ministeri nella Chiesa

Se la Vergine è "tipo della Chiesa" vuol dire che in lei la Chiesa si specchia per trovare il *suo essere* sul piano ontologico e il *suo dover essere* sul piano operativo. Maria è dunque paradigma sia degli uomini e sia delle donne nella Chiesa, perché rivela a tutti la struttura basilare della Chiesa che è verginale e materna, caratterizzata cioè dal "sì!" dalla fede e dell'amore verso il Padre per cooperare con lo Spirito alla nascita di Cristo nel cuore dei fratelli.

3.1. Maria sorella nel discepolato

Chiamare Maria nostra "sorella" vuol dire che essa condivide la nostra condizione umana in quanto figli di Adamo, ma anche la sua partecipazione alla fraternità/sororità cristiana come membri della Chiesa redenta da Cristo. In questa prospettiva Maria appare come la prima "*discepola*" di suo Figlio perché, a partire dall'annunciazione, accoglie la Parola con l'obbedienza che sarà richiesta a coloro che sono chiamati a diventare discepoli di Gesù, avanzando nella peregrinazione della fede. Uomini e donne, fratelli e sorelle di Maria nel discepolato, hanno molto da apprendere spiritualmente da lei: Maria li conduce verso la pienezza della loro vocazione cristiana che è la maturità spirituale in Cristo, cioè la pienezza della fede e dell'adesione a Lui. Soprattutto la donna trova nella "sorella" Maria un aiuto concreto di come affrontare i problemi della sua esistenza, dato che Maria si presenta come la Donna nuova e perfetta cristiana che riassume in sé le situazioni più caratteristiche della vita femminile perché vergine, madre e sposa.

3.2. Maria, donna, ministeri

Passando dall'ordine della *santità* a quello *dei ministeri e dei carismi*, il riferimento a Maria diventa più problematico perché essa rischia la strumentalizzazione per provare determinate tesi a favore o contrarie ai ministeri ecclesiali delle donne. Occorre quindi procedere con cautela, partendo sempre dalla realtà testimoniata dal *dato biblico*.

3.2.1. Lo spirito di servizio

Come "serva del Signore" (Lc 1,38) Maria è certamente un paradigma dello spirito di servizio che deve animare ogni carisma nella Chiesa. Maria insegna a tutti ad esorcizzare il potere e il prestigio da ogni uso egoistico e individuale: ella vive la sua somma dignità di Madre di Dio come umile disponibilità e collaborazione al piano di Dio. Inoltre la donna, guardando a Maria, trova in lei il segreto per vivere degnamente la sua femminilità ed attuare la sua vera promozione nella Chiesa e nel mondo.

3.2.2. Carismi di Maria

La Madre del Signore entra legittimamente nella storia della salvezza e partecipa alla condizione del popolo di Dio, in particolare ai carismi distribuiti dallo Spirito Santo per l'edificazione della Chiesa. Maria è riconosciuta dalla Tradizione della Chiesa soprattutto come *profetessa* perché, dopo l'effusione dello Spirito, canta nel suo *Magnificat* le lodi di Dio che si manifesta nella storia.

3.2.3. Maria e i ministeri

Sul piano dei ministeri esistono delle evidenze che concernono Maria in quanto donna:
a) Maria *non è stata ordinata sacerdote* nel senso canonico del termine. Da questo fatto Epifanio di Salamina (+403) deduce l'esclusione delle donne non solo dal sacerdozio ma anche dall'amministrazione del battesimo. Infatti, scrive Epifanio, se Dio avesse voluto che le donne esercitassero il sacerdozio, chi meglio di Maria avrebbe potuto adempiere la funzione sacerdotale del Nuovo Testamento, lei il cui utero divenne il tempio e il domicilio in cui il Signore realizzò l'economia della sua incarnazione? Questo motivo "mariano" per l'esclusione delle donne dal sacerdozio si è ripetuto non solo nel Medioevo, ma giunge fino a noi con la dichiarazione *Inter insigniores* del 1976. C'è da augurarsi comunque che questo argomento "mariano", in un momento in cui ai laici viene riconosciuta l'abilitazione ad essere ministri del battesimo e del matrimonio e ad

insegnare le scienze sacre (CIC, can 229 e 232, § 3) venga accantonato per riferirsi a Maria per quello che Dio ha operato in lei e con lei.

b) E' molto più produttivo ispirarsi a Maria che ha ricevuto da Dio *il più alto ministero nella Chiesa*, quello della maternità divina, per *appoggiare una maggiore partecipazione della donna nella vita ecclesiale* anche nel campo dei ministeri canonici, secondo la maturazione della stessa coscienza ecclesiale. In particolare non si vedrebbe difficoltà ad ammettere la donna ai ministeri non ordinati del lettorato e accolitato, mentre ormai aumentano le voci, sia in oriente che in occidente, che richiedono l'ammissione delle donne al diaconato. Secondo, infatti, studi recenti risulterebbe non soltanto che il diaconato femminile è *un'istituzione che esisteva nella chiesa unita prima dello scisma del 1054*, che è riconosciuta da tre concili ecumenici (I, IV V/VI) *ma l'esistenza dell'ordinazione diaconale delle donne nel corso del primo millennio*. Questo ministero infatti, secondo la *Didascalia Apostolorum* e le *Costituzioni apostoliche*, cioè dall'inizio del III secolo, veniva conferito con un *rito liturgico* che comportava *gli stessi elementi* considerati essenziali per l'episcopato, il presbiterato e il diaconato maschile: *l'imposizione delle mani, l'invocazione dello Spirito Santo* sull'eletta perché potesse compiere degnamente il suo ministero, *la consegna della stola diaconale* e, in particolare a Costantinopoli, anche *la consegna del calice* con il sangue di Cristo. Il lavoro di chiarificazione e fondazione critica di questi dati è in corso.

3.2.4. Maria tipo del popolo sacerdotale

La Chiesa, afferma la dichiarazione *Inter insigniores* del 1976, per fedeltà all'esempio del suo Signore, *non si considera autorizzata ad ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale*. Si tratta di una *tradizione continua e universale* che riveste un *carattere normativo* in quanto si appoggia sull'esempio di Cristo e viene considerata *conforme* al disegno di Dio per la sua Chiesa.

Al di là delle distinzioni ministeriali, Maria appare per tutti come "*tipo del popolo sacerdotale*" che si unisce a Cristo per celebrare nel rito liturgico e nella vita il mistero della salvezza. Maria è il "*luogo della presenza e tenda dell'Altissimo*" che suggerisce una *transitività culturale* che non può essere disattesa. Maria è *luogo epicletico, luogo di evocazione – invocazione dello Spirito Santo*. La sua potenza trasformante sorregge la maternità divina, fa di Maria la *nuova arca, verso la quale erompe il giubilo del popolo*. E ancora: Maria che offre il proprio Figlio a Dio nel tempio di Gerusalemme e poi entra in comunione con il suo sacrificio sul Golgota, non è forse figura della Chiesa che offre il suo sacrificio eucaristico, in unione, mediante lo Spirito, con l'unico Sommo Sacerdote? Per questa sua comunione con il mistero della redenzione, Maria assolve al compito di formare a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia. Nessuno come lei prese parte al sacrificio del Figlio, perciò va riconosciuta come figura prototipa della chiesa ministeriale e carismatica, in quanto in lei coincidono servizio e carisma, ministero e santità.

XI. Maria e i carismi

CAPITOLO XIII

LE APPARIZIONI DI MARIA NEL TEMPO DELLA CHIESA

1. Quantità delle apparizioni
2. Natura delle apparizioni
3. Contenuto delle apparizioni
4. Significato delle apparizioni
5. Valutazione delle apparizioni

1. Quantità delle apparizioni

1.1. Le apparizioni nel tempo della Chiesa

Le apparizioni mariane non sono un'esclusiva del nostro tempo. Molti autori dell'antichità cristiana, tra cui anche Padri della Chiesa, hanno raccontato straordinarie apparizioni della Vergine. La prima notizia storicamente accertata risale a Gregorio Nisseno (+392) che narra un'apparizione di Maria a Gregorio Taumaturgo, avvenuta nel 231. Lo storico Sozomeno (+450), nella sua *"Historia Ecclesiastica"*, afferma come le apparizioni della Madre di Dio a Costantinopoli fossero già comuni e come il gruppo guidato da Gregorio Nazianzeno, che si radunava spesso in una piccola casa, avesse cominciato a distinguersi da tutti gli altri anche a causa dei benefici derivati dalle sue apparizioni. Sulpicio Severo (+420/425) racconta un'apparizione di Maria a San Martino di Tour, Gregorio di Tour (+594) quella ad un architetto che stava costruendo un tempio in suo onore e Giovanni Mosco (+619), nel suo *"Prato spirituale"*, descrive le apparizioni di Maria all'abate Ciriaco in difesa della fede contro l'eresia di Nestorio e al bestemmiatore Gaiano, per convertirlo. Di apparizioni scrivono ancora lo Pseudo Teofilo d'Alessandria nella sua *"Omelia sulla fuga in Egitto"* Beda il Venerabile, Giovanni Salerno nella *"Vita sancti Odonis"* e lo Pseudo Basilio di Cesarea (sec. VII) che racconta di aver visto la Vergine mentre si apprestava a dedicarle la prima chiesa di Filippi. Anche le remote origini di molti santuari dell'antichità o di templi famosi, si fanno risalire ad una apparizione della Vergine. Il santuario del Pilar a Saragozza, ad esempio, avrebbe avuto origine da un'apparizione a S. Giacomo Maggiore, evangelizzatore della Spagna, il 20 gennaio del 41 d. C. La grande basilica di Le Puy fu costruita per ricordare l'apparizione della Madre di Dio ad una donna di nome Villa, improvvisamente guarita da una grave malattia e la mirabile cattedrale di Chartres fu fatta edificare nel 1028 da S. Fulberto per un identico motivo.

Il secondo millennio è segnato da sempre più documentate apparizioni e da un loro crescendo impressionante, soprattutto a partire dal XIX secolo. Secondo dati forniti dal Billet in diverse ricerche, dall'inizio del XX secolo fino al 1990, si sono avute 527 tra apparizioni ed altri eventi prodigiosi mariani, in 70 nazioni. Due autori tedeschi, in un loro poderoso volume, elencano cronologicamente, dalle origini del Cristianesimo ad oggi, oltre un migliaio tra apparizioni e interventi straordinari della Vergine.

Ecco un quadro sinottico delle più importanti apparizioni mariane dal VII secolo ai nostri giorni, con indicazione dell'anno, della nazione, del luogo e una loro breve descrizione:

QUADRO SINOTTICO DELLE APPARIZIONI MARIANE			
ANN O	NAZIONE	LUOGO	APPARIZIONE
684	SPAGNA	TOLEDO	La Vergine appare al vescovo Idelfonso e lo loda per il suo impegno nella difesa della fede.
836	FRANCIA	TOLOSA	Il vescovo Godinsalvo vede la Madre di Dio che lo invita a difendere la sua Immacolata Concezione

1001	ITALIA	FOGGIA	Maria appare al conte di Ariano Irpino sopra una quercia, incoronata come una regina.
1038	ITALIA	VALVERDE	La Vergine appare ad un bandito e lo converte, lasciando anche la sua effigie impressa sull'intonaco di una colonna.
1325	SPAGNA	MONSERAT	Maria appare ad una madre e promette la liberazione di suo figlio prigioniero dei Musulmani.
1326	ITALIA	MONTEBERICO	La Madre di Dio invita una donna a farle costruire una chiesa sul monte.
1531	NUOVA SPAGNA	CITTA' DEL MESSICO	La Vergine chiede all'indio Juan Diego la costruzione di un tempio. La sua immagine resta impressa sulla tilma del contadino.
1641	GERMANIA	KEVELAER	La Madre di Gesù chiede a Enrich Busman la costruzione di una cappella.
1664	FRANCIA	LE LAUS	Benoite Rencurel vede in una grotta la Madre di Dio che chiede una cappella e delle processioni penitenziali.
1830	FRANCIA	PARIGI	Caterina Labouré vede l'Immacolata che chiede in conio di una medaglia promettendo grazie a chi la porta con fede.
1842	ITALIA	ROMA	L'Immacolata della medaglia appare all'ebreo Alfonso Ratisbonne e lo converte al cristianesimo.
1846	FRANCIA	LA SALETTE	L'Addolorata appare ai pastorelli Melania e Massimino chiedendo conversione, preghiere e penitenze.
1858	FRANCIA	LOURDES	L'Immacolata appare per 18 volte a Bernadette Soubirous chiedendo preghiera e penitenza e lasciando scaturire una sorgente d'acqua ai piedi della grotta delle apparizioni.
1871	FRANCIA	PONTMAIN	La Vergine appare a più persone nel cielo stellato della notte, chiedendo la fiducia nel suo Figlio Gesù.
1879	IRLANDA	KNOCK MHURIRE	Maria appare a ridosso del muro della chiesa a 15 persone, insieme ad altri santi e a simboli eucaristici.
1917	PORTOGALLO	FATIMA	La Vergine appare a tre pastorelli sopra un piccolo elce, chiedendo penitenza e la recita quotidiana del rosario.
1932	BELGIO	BEARAING	33 ragazze vedono la Madre di Dio che chiede conversione e penitenza.
1933	BELGIO	BANNEUX	Maria appare a Marietta Beco ai margini del bosco definendosi la "Vergine dei

			poveri".
1968	EGITTO	ZEITOUN	Maria appare al tramonto a migliaia di persone anche non cristiane, accanto alla cupola della chiesa della S. Famiglia.
1973	GIAPPONE	AKITA	Suor Sasakava Kalsuko ha le rivelazioni della Vergine nella cappella del suo istituto, accompagnate dalla lacrimazione di una statua.
1981	RUANDA	KIBEHO	Maria rivela a cinque studentesse le future sofferenze del Ruanda e chiede preghiere e conversione.
1981	ERZEGOVINA	MEDJUGORA	Iniziano le controverse apparizioni, ancora oggi in atto, conosciute in tutto il mondo.
1985	VENEZUELA	FINCA BETANIA	Maria Esperanza vede la Madre di Dio che si manifesta anche a diverse centinaia di persone.
1986	SUD COREA	NAJU	Apparizioni della Vergine e fenomeni di lacrimazioni nella casa di Giulia Youn.
1986	ITALIA	BELPASSO	Rosario Toscano vede la Regina della pace su una roccia lavica. Nei messaggi si parla di preghiera, conversione, penitenza e consacrazione al Cuore Immacolato di Maria.

2. Natura delle apparizioni

2.1. Interpretazione e definizione teologica

Per indicare le apparizioni, si usano spesso in modo ambiguo e polivalente i termini "apparizione", "visione", "audizione", "rivelazione privata" ecc. E' vero che le apparizioni, così come le visioni e le audizioni, appartengono all'ordine della comunicazione divina e dell'azione rivelatrice di Dio, dato che svelano alcuni aspetti del mistero divino, ma esse non si svolgono allo stesso modo. Relativamente alla "percezione" dell'oggetto soprannaturale, ad esempio, mentre il termine "visione" viene usato per descrivere in senso analogico esperienze sia corporali (percezione sensibile di una realtà oggettivamente invisibile all'uomo), sia immaginarie (percezione per via immaginativa di un oggetto esistente nel presente), sia intellettuale (conoscenza soprannaturale senza percezione di un oggetto), il termine "apparizione" può essere usato soltanto per le percezioni corporali e immaginarie ma non per quelle intellettive. Inoltre, mentre "apparizione" sottolinea il ruolo essenziale dell'oggetto che si manifesta (Cristo, Maria, un santo ecc.), "visione" evidenzia invece l'azione del veggente che percepisce la natura "invisibile" dell'oggetto soprannaturale. Ancora più evidente è la differenza tra "apparizione" e "audizione". Mentre, infatti, l'apparizione è la percezione di un oggetto soprannaturale, l'audizione è la percezione della parola rivelante la sua volontà. Soprattutto negli ultimi tempi, questi due fenomeni risultano intimamente connessi, nel senso che il veggente sempre più spesso, oltre a "vedere" l'oggetto soprannaturale, ne "ascolta" anche la parola per cui, non soltanto diventa il "rivelatore" dell'oggetto soprannaturale, ma anche il suo "messaggero".

La stessa terminologia usata per descrivere le apparizioni non è stata sempre omogenea nella storia della Chiesa. Il Concilio di Trento, ad esempio, scrive di esse come di "rivelazioni speciali", mentre Benedetto XIV preferisce chiamarle "rivelazioni private" per distinguerle nettamente dalla "Rivelazione pubblica" dalla quale essenzialmente differiscono. Non esiste nemmeno un'interpretazione univoca delle

apparizioni, a causa dei presupposti culturali, ideologici e religiosi, con i quali esse vengono lette. Una buona sintesi delle varie posizioni ci è offerta dal De Fiores:

a) *Oraison* definisce le apparizioni un meccanismo allucinatorio, cioè una percezione senza oggetto, per cui i veggenti sono dei visionari e le apparizioni una malattia psichica;

b) *Holstein* vede nell'apparizione un meccanismo di risposta a tre bisogni psicosociali: il bisogno di fatti contestabili, il bisogno di protezione e di emotività religiosa e il bisogno di sicurezza;

c) *Drewermann* pensa che le apparizioni siano la proiezione visiva di immagini ideali che provengono dallo stato profondo della psiche umana, per cui rientrano nel linguaggio simbolico e possono essere interpretati solo attraverso il rifacimento simbolico;

d) *Vergote* paragona le apparizioni ai sogni per cui esse sono una rappresentazione includente la sensazione della realtà, di immagini e modelli presenti nel ricordo e provenienti da potenti motivazioni affettive;

e) *Dierkens* considera le apparizioni non un fenomeno patologico o religioso, ma manifestazioni normali del vissuto creativo umano così come la creazione artistica o l'attività onirica.

Uno studioso che crede in Dio e nella possibilità che Egli possa rivelarsi nella storia, definisce l'apparizione come un'esperienza psichica nella quale *"persone non percepibili dalle nostre facoltà visive e auditive, nonostante siano inaccessibili alla nostra esperienza umana, entrano soprannaturalmente nella sfera dei sensi"*. René Laurentin vede nell'apparizione *"la manifestazione visibile di un essere, la cui vista in quel luogo o in quel momento, è inconsueta e impensabile, secondo l'ordine naturale delle cose"*. Stando a queste definizioni, l'apparizione risulta caratterizzata da due elementi: La "presenza" di una persona che si trova al di fuori della normale esperienza dei sensi e la "percezione" di questa presenza per via di conoscenza sensibile. Il veggente, che spesso cade in estasi, si estranea cioè dal mondo che lo circonda pur restando nel pieno possesso delle sue facoltà, è convinto di trovarsi in contatto diretto e immediato con l'essere che gli si è manifestato, il quale non si presenta come un'immagine statica, ma ha tutte le caratteristiche della tridimensionalità.

Va comunque ribadita una priorità e una differenza che connotano la dignità e verità tra una teofania di Rivelazione storico – salvifica e una manifestazione trascendente non riguardante l'essenza della fede: alla "Rivelazione pubblica" è dovuta l'obbedienza della fede; alle "rivelazioni private" va concessa l'adesione dipendente dalle prove arrecate e dall'esercizio del proprio senso critico.

2.2. Al confine tra realtà naturale e realtà soprannaturale

Secondo S. Tommaso, l'apparizione non comporterebbe nel luogo dove essa avviene, la presenza "reale" del corpo glorificato che può essere solo visto là dove esso definitivamente si trova, bensì la percezione da parte del veggente di una forma sensibile o luminosa che lo rappresenta, il che spiegherebbe, ad esempio, come Maria appaia ora in una forma e ora in un'altra. S. Teresa d'Avila a questo proposito scrive che Gesù, dopo essere salito al cielo, non è mai più disceso sulla terra per comunicarsi agli uomini, tranne nel SS. Sacramento. Partendo da quanto S. Tommaso e S. Teresa affermano, circa l'immovibilità del corpo glorioso e volendo comprendere che cosa avviene in una apparizione, c'è da chiarire le nozioni di "luogo dell'apparizione" e di "luogo del Trascendente". Il "luogo dell'apparizione" è inteso come un luogo naturale e inserito nella storia, distinto chiaramente dal "luogo del Trascendente" dove non vi è più storia, ma l'eternità e quindi si trova al di là delle nostre categorie di tempo e di spazio. Tuttavia anche il "luogo dell'apparizione", facente parte della realtà e della storia, si può ritenere anch'esso come "parte" dell'eternità di Dio, nel senso che tutta la realtà e tutta

la storia, sono misteriosamente "vicine" a Lui che ne è l'autore e il Signore, da Lui dipendono, verso Lui si orientano. In questa prospettiva il "luogo del Trascendente", pensato da S. Tommaso, non è un "luogo" remoto alla nostra realtà, ma ci è così vicino che persino la nostra pelle è lontanissima dalle nostra ossa, messa a confronto con la "vicinanza" e presenza del Trascendente accanto a noi. Sia l'Antico che il Nuovo Testamento, sottolineano costantemente questa "vicinanza" attiva di Dio, il suo "stare presso", il suo "trovarsi vicino" all'uomo e ai "luoghi" della sua storia, come autore e operatore di salvezza. Lo stesso Corano rende potentemente l'idea dell'estrema "vicinanza" della realtà trascendente alla nostra realtà, affermando moltissime volte che essa è vicina agli uomini, conosce ciò che è avanti a loro, ciò che è dietro di loro, così vicina "come la carotide" al suo collo. Riconosciuta dunque l'estrema "vicinanza" del "luogo del Trascendente" al "luogo del tempo e della storia", c'è da chiedersi in che senso e in quale misura le creature ultraterrene, Gesù, Maria, Angeli e Santi che della Trascendenza fanno parte, sono "vicine" all'uomo, nel momento in cui si rendono visibili e in che modo il veggente percepisce e vive questa vicinanza. Si può pensare, escludendo la "discesa" del corpo glorioso, non necessaria data la vicinanza dei due "luoghi", ad una "attrazione" della persona umana in una situazione che lo rende capace di percepire in maniera "sensibile" la "presenza" del Trascendente, in ogni caso già vicino, situazione che può definirsi come una finestra aperta attraverso la quale l'essere umano, attratto, rapito o trasportato, può vedere, sentire, toccare "l'oggetto" trascendente e persino parlare con esso. Parafrasando l'affermazione di S. Tommaso e non contraddicendo al principio di "staticità" dei corpi gloriosi, si può affermare che non è tanto il Trascendente che si muove verso l'uomo, ma è il Trascendente che smuove e che rapisce l'uomo, rendendone visibile la sua "vicinanza". Rimane misterioso, anche per i veggenti, il dilemma di Paolo "rapito" al terzo cielo (2 Cor 12, 1-4): il contatto con il Trascendente avviene con il corpo o senza il corpo? L'Apostolo non seppe dare una risposta. Si può tuttavia affermare che, varcata la soglia della "finestra" verso la "realtà del Trascendente", il veggente è come se entri in un'altra dimensione: la sua sensazione del tempo risulta alterata, per cui al termine dell'apparizione non si rende conto di quanto essa sia durata; la sua percezione dello spazio viene ridotta al minimo indispensabile, per cui egli percepisce la presenza degli oggetti (la grotta, l'albero, la roccia ecc), come se fossero dei simboli che gli permettono di comprendere meglio quello che l'apparizione significa e il messaggio che trasmette; il suo corpo subisce delle alterazioni non solo psichiche ma anche fisiche che sfidano le leggi della realtà terrena; la percezione e il controllo del corpo stesso divengono anch'essi funzionali all'apparizione, per cui egli, pur agendo nella massima libertà, compie le sue azioni come se fosse "guidato" o "aiutato" dal Trascendente.

Rimane insoluto anche il dilemma evangelico di Tommaso: che cosa ha realmente "toccato" del corpo glorioso di Gesù risorto? Il veggente *crede di toccare* o *tocca* il corpo glorioso? Quando tocca questo corpo è una sensibilizzazione psichico - intellettuale da parte del Trascendente o vi è un reale contatto? L'esperienza di alcuni veggenti, come Caterina Labouré ed altri contemporanei, conferma la tesi del reale contatto. L'avvicinarsi così "realmente" al Trascendente, varcando la soglia della "finestra aperta" di cui si parlava, rende infatti possibile al veggente di vedere, sentire e toccare tranquillamente l'oggetto trascendente, anche se in maniera imperfetta, perché non del tutto staccato dal suo corpo il quale, in qualche misura, interferisce con l'acquisizione pura e completa della realtà ultraterrena anche se, nello stesso momento, "traduce" sensibilmente i dati acquisiti in questa esperienza. In questo contatto con l'apparizione, bisogna distinguere tra "resistenza" e "sensazione tattile". L'oggetto che il veggente tocca è qualcosa che si oppone ad un movimento contrario, gli sembra di trovarsi, cioè, di fronte a qualcosa che oppone resistenza al suo movimento opposto,

così come avviene in natura al contatto di due solidi. Nello stesso tempo egli trova problematico descrivere in termini comprensibili in che cosa consiste questa sensazione tattile, cioè dire con chiarezza che cosa tocca. L'oggetto toccato (il piede, la veste, le ginocchia, la mano dell'apparizione), gli sembra un qualcosa di estremamente fine, come un velo dalla trama soffice e delicata, come la superficie quieta dell'acqua, senza tuttavia la sensazione di calore, tepore o freddezza di essa. Insomma il veggente, mentre è sicuro di toccare qualcosa, resta incerto e titubante nel descrivere la natura di che cosa tocca.

Per concludere si può affermare che, data l'estrema e reale vicinanza esistente tra il "luogo dell'apparizione" e il "luogo del Trascendente", il veggente viene reso idoneo a percepire sensibilmente questa "vicinanza" e che il "luogo dell'apparizione" non è altro che il punto di incontro ravvicinato e privilegiato con il Trascendente, la finestra aperta attraverso la quale si concretizza la "visibilità" del soprannaturale, il "luogo" dove si assottiglia, fino a scomparire completamente il muro fluido ed esile che "separa" due realtà diverse, ma estremamente vicine nell'eternità di Dio.

3. Contenuto delle apparizioni

3.1. Aspetto visivo e messaggi delle apparizioni

L'aspetto visivo della Vergine nelle sue apparizioni viene adattato alla percezione dei veggenti e armonizzato, eventualmente, con il messaggio che essi ricevono. Esso rimane sempre misterioso e inesprimibile, come un qualcosa che, avvolto di eterna giovinezza e libertà, sfugge alla schiavitù del tempo e dello spazio e non si lascia sufficientemente descrivere dalle parole e dalle raffigurazioni dei veggenti.

Le apparizioni, di solito, sono finalizzate alla *consegna di messaggi*, attraverso i quali la Serva del Signore e Madre della Chiesa, spiega agli uomini la ricchezza spirituale di grazia della Parola sempre attuale, sempre salvifica, sempre viva di Dio. Infatti:

"i messaggi delle apparizioni, riguardano vari aspetti carenti della vita della Chiesa – la mancanza di preghiera, la trascuratezza della vita sacramentale e la freddezza dei cuori verso Dio - e nello stesso tempo affrontano i problemi più urgenti della società – le minacce gravi alla pace del mondo, la diffusione degli errori dell'ateismo e la perdita della coscienza del peccato -. Di conseguenza le apparizioni ci provocano a rivedere alla luce del Vangelo noi stessi, sia in quanto popolo in cammino verso il regno di Dio, sia in quanto cristiani realmente e intimamente solidali con l'umanità intera".

Essi sono dunque degli appelli interpellanti che scuotono dall'inezia di fede e muovono alla speranza, che richiamano alla conversione e alla vita evangelica, con l'intento di riportare Dio al centro della storia personale e collettiva e guidarla verso il suo vero fine escatologico.

4. Valutazione delle apparizioni

4.1. Povertà dello statuto delle apparizioni

In sintesi, osserva Suh,

"nella storia della Chiesa si sono spesso verificate rivelazioni private, legate a momenti particolari o difficili. Esse costituiscono una realtà importante della vita ecclesiale, nonostante le rivelazioni private non siano abitualmente prese in considerazione nei vari ambiti della teologia".

Paradossalmente le apparizioni hanno un'importanza materiale considerevole che interessa un ampio movimento di folla, ma lo statuto circa tale fenomeno è tra i più umili. La teologia, la storia e la legislazione della Chiesa - osserva Laurentin – diffidano di questo soprannaturale sensibile:

- la *teologia biblica* oppone la Parola di Dio all'intrusione delle rivelazioni private;
- la *teologia dogmatica* le considera degli accessori senza autorità;
- la *teologia fondamentale* non le enumera tra i luoghi teologici;
- la *teologia morale* le considera un campo ambiguo;

- la *teologia mistica* consiglia di guardarsi da attribuire ad esse molta importanza;
- la *storia della Chiesa* non le considera per nulla;
- il *Diritto Canonico* si è solo fermato alle precauzioni da prendere per limitare o reprimere questi fenomeni.

Ecco in breve l'iter del Magistero sulle apparizioni:

- Ad interessarsi per la prima volta delle apparizioni in modo organico fu il Concilio Lateranense V del 1516 che approvò misure restrittive riguardo ad apparizioni e rivelazioni, allo scopo di proteggere la Chiesa dalla proliferazione delle visioni in un'epoca oscura e di custodire l'autorità dei pastori, messa in discussione dai messaggi delle rivelazioni private;
- Il Concilio di Trento nel 1563 rinnovò il giudizio ristretto del Concilio Lateranense estendendolo anche alle immagini considerate "prodigiose";
- Papa Benedetto XIV, nel XVIII secolo, definì in maniera più formale lo statuto delle apparizioni relativizzando il loro valore e stabilendo la precisa funzione del Magistero della Chiesa in questo campo. Egli stabilisce due inequivocabili principi: a) l'autorizzazione data dalla Chiesa non è altro che il consenso affinché la rivelazione sia conosciuta per l'edificazione dei fedeli; b) alla rivelazione privata non può essere dato un assenso di fede cattolica, ma solo di fede umana;
- La posizione di Benedetto XIV non è sostanzialmente cambiata fino ai nostri giorni. Non esiste infatti una vera legislazione relativa alle apparizioni, perché non ne parla né il Codice di Diritto Canonico del 1917, né quello del 1983.

4.2. Prassi attuale di riconoscimento

Oggi, pertanto, si segue da parte dei vescovi e della Sede Apostolica una *prassi* legata alla consuetudine che consiglia, in caso di presa in considerazione delle apparizioni, di:

- a) eseguire un esame completo ed accurato dei fatti;
- b) appurare l'ortodossia, cioè la conformità dei messaggi all'insegnamento della Chiesa;
- c) constatare la trasparenza degli eventi, per cui l'apparizione è un servizio reso alla Chiesa e non può causare protagonismo nei veggenti o la nascita di riti bizzarri;
- d) esaminare se ci sono dei segni con i quali Dio conferma il suo operato;
- e) accertare la salute mentale e la patologia dei veggenti attraverso una commissione di medici e psichiatri;
- f) vedere se i veri frutti sono quelli della conversione e del ritorno a Dio;
- g) riconoscere, a giudizio del Vescovo, la provenienza soprannaturale o meno dei fatti.

Quando la Chiesa approva le apparizioni è perché esse non contrastano la fede e la morale e manifestano indizi che permettono di aderirvi con un assenso non di fede ma umano, fondato su una personale valutazione critica. Se esse si allontanassero da Cristo e si presentassero come un migliore disegno di salvezza, diverso e più importante del Vangelo "*norma normans*" della fede, per cui la Chiesa si troverebbe nella impossibilità di autenticarle come "rivelazioni private", non vengono certamente dallo Spirito Santo e non sono opera di Dio. Non può essere escluso, tuttavia, che le apparizioni possano porre accenti nuovi e significativi nella lettura del Vangelo, approfondendone alcuni aspetti e facendone emergere di antichi.

Pertanto, a questo proposito, nel 1948 uno studioso osservava:

"Si deve ritenere assolutamente falsa ogni apparizione o visione che sia in opposizione evidente con la verità speculare della fede, che offenda la morale e la disciplina della Chiesa, che contenga una qualsiasi affermazione teorica o pratica contro la ragione, che vada apertamente contro il buon senso naturale e cristiano".

Si può concludere, quindi, con Suh che:

"dalla natura delle rivelazioni private, dal loro rapporto con la rivelazione pubblica e dal loro significato per la Chiesa, si possono ricavare i criteri per valutare l'autenticità di una presunta rivelazione. Ma, in ogni caso, l'esame di una rivelazione privata è un campo

così delicato che non consente l'applicazione meccanica di alcuni criteri teoretici prestabiliti".

Il severo esame della Chiesa rimanda all'esortazione di Paolo: *"Non spegnete lo Spirito. Non disprezzate le profezie: esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono"* (1 Ts 5, 19-20), ma anche alla sua raccomandazione di stare in guardia contro la forza misteriosa del male in azione che causa, con la potenza di satana rivestito da angelo di luce (1 Cor 11,14), falsi profeti e falsi prodigi (2 Ts 2,7-10). Se è un diritto - dovere della Chiesa di esaminare con rigore la veridicità di una presunta rivelazione, è palese, tuttavia, l'urgenza di:

"rivedere e migliorare il processo circa le apparizioni e di rivalutare la responsabilità del popolo cristiano facendolo partecipe nel proprio livello e per quanto è possibile al discernimento critico delle apparizioni e aiutandolo poi a comprendere i motivi che hanno condotto alla decisione definitiva".

5. Significato delle apparizioni

5.1. La reale funzione delle apparizioni nella Chiesa

La funzione delle apparizioni, quindi, non è quella di sostituire o integrare la fede, ma di metterla in luce; esse sono dei segni profetici, cioè un mezzo, attraverso la cui mediazione sensibile viene messa in evidenza la realtà del soprannaturale in cui crediamo, viene sottolineato un aspetto particolare e spiritualmente significativo della rivelazione divina data dal Cristo e conclusa con la morte dell'ultimo apostolo; non sono una nuova rivelazione, ma una luce interpretativa di essa in senso carismatico, profetico e parenetico. Le "rivelazioni private" hanno un grande influsso nella vita dei credenti, per cui esse, osserva il Suh:

" non riguardano soltanto il singolo e la sua vita spirituale ma – benché siano "private" – si rivolgono, attraverso colui che immediatamente le riceve, alla Chiesa o a gran parte di essa. A differenza delle rivelazioni precristiane, le rivelazioni posteriori a Cristo hanno l'ecclesialità, nel senso che la loro essenza non si riferisce al contenuto oggettivo della fede ma al modo di agire e di comportarsi della Chiesa nella storia".

In questa prospettiva, le apparizioni di Maria, autenticate dal *placet* ecclesiale hanno, tra l'altro, questi significati:

- a) fanno comprendere la funzione materna di Maria in continuità dinamica con la Rivelazione che ce la presenta accanto al Figlio nella realizzazione dell'opera salvifica degli uomini e in comunione con la fede della Chiesa che la considera suo modello, immagine escatologica e sua perfetta realizzazione e la crede e la invoca madre nell'ordine della grazia;
- b) mostrano l'amore di Dio per noi, svelano cioè, attraverso la Madre, l'infinita bontà di Dio e la sua tenera attenzione verso il mondo, descritti spesso dalla Bibbia con i termini dell'amore materno;
- c) sottolineano l'interessamento di Maria per le sorti della Chiesa e del mondo e la presentano come la Donna dell'Apocalisse che lotta contro il male e la disgregazione della società, per portare, all'interno di essa, la liberazione di Cristo, la pace e il trionfo della giustizia.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia è indicata non nell'ordine alfabetico degli autori, ma in quello degli argomenti trattati il cui riferimento è indicato in parentesi al termine della citazione bibliografica.

- Pontificia Accademia Mariana Internationalis, *La Madre del Signore memoria presenza speranza*, Città del Vaticano 2000. (1-6-9)
- Giuseppe Segalla, *"Il bambino con Maria sua Madre" in Mt 2*, in *Theotokos IV* (1996/1), E. M., Roma. (2)
- Clodovis M. Boff, OSM, *Mariologia sociale. Dispense per la licenza*, Facoltà teologica Marianum, Roma 2000.(3)
- Angelo Gila, *Padri e tradizione ecclesiale dalle origini al VI secolo*, Marianum, Roma 1999/2000. (4)
- Raniero Cantalamessa, *La Theotokos segno della retta fede cristologica, alla luce dei Concili di Efeso e di Calcedonia*, in *Theotokos*, Anno III, 1995/2, Edizioni Monfortiane, Roma 1995, pp. 385-403. (5)
- R. Spiazzi, *Maria SS. nel Magistero della Chiesa. I Documenti dal Pio IX a Giovanni Paolo II*, Massimo, Milano 1987. (7)
- Ignazio Calabuig, *Introduzione alla lettura della Marialis Cultus* in Pontificia Accademia Mariana Internationalis, *De cultu mariano seculo XX, a Concilio Vaticano II usque ad nostros dies*, Vol 1, Città del Vaticano, Roma 1998, pp. 67-77. (8)
- D.M. Sartor, *Le Feste della Madonna. Note storiche e liturgiche per una celebrazione partecipata*. EDB, Bologna 1988.(8)
- Giancarlo Bruni, *Approccio ecumenico alla Mariologia*, in *Theotokos*, Anno I, 1993/1, Edizioni Monfortiane, Roma 1993, pp. 191-200 (10)
- Giancarlo Bruni, *Mariologia ecumenica. Preliminari da un punto di vista protestante*, in *Theotokos*, VI, Edizioni Monfortinae, Roma 1998.(10)
- Stefano De Fiores, *Maria nella Teologia contemporanea*, C. C. M. "Madre della Chiesa", Roma 1991.(10-11)
- René Laurentin, *Maria chiave del mistero cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsano (MI) 1996. (11)
- Romano Guardini, *La Madre del Signore*, Morcelliana, Brescia 1997. (11)
- Karl Rahner, *Maria, Madre del Signore. Meditazioni teologiche*, Edizioni Esperienze, Fossano 1962.(11)
- Cettina Militello, *Questione femminile e Mariologia*, in *Theotokos*, Anno I, 1993/1 Edizioni Monfortiane, Roma 1993, pp.171-190.(12)
- Stefano De Fiores, *Maria madre di Gesù. Sintesi storico – salvifica*, EDB, Bologna 1992. (12)
- Antonino Grasso, *La prodigiosa guarigione di Delizia Cirolli, il miracolo n° 65 di Lourdes riconosciuto dalla Chiesa*, Tesi di Licenza, Marianum, Anno accademico 2000/01.(13)
- Antonino Grasso, *Guadalupe*, Gribaudi (MI) 1999. (lettura)