Luigi Melotti

MARIA E LA SUA MISSIONE MATERNA

Saggio di teologia mariana

elle di ci editrice

Luigi Melotti

Maria e la sua missione materna

Saggio di teologia mariana

ELLE DI CI
LEUMANN (TORINO)

Visto, nulla osta: Torino, 12-11-1976: Sac. F. Rizzini
Imprimatur: Sac. V. Scarasso, Vic. gener.
ME 1096-77
Proprietà riservata alla Elle Di Ci, Colle Don Bosco (Asti)

Presentazione

« Il mondo della Redenzione è un organismo pieno di senso... La Chiesa è edificata solo se ciascuno occupa il posto che gli spetta in virtù della Redenzione e solo se ciascuno ci tratta secondo il posto che occupiamo. Ecco perché la Chiesa non è più nell'ordine, ma nel disordine, se Maria non ha in essa il suo posto legittimo e se non è più trattata secondo il posto in vista del quale è stata redenta »[1].

Clément Dillenschneider, in un suo libro intitolato: *Le mystère de Notre-Dame et notre dévotion mariale,* riporta questa battuta del P. Doncoeur: « I cristiani del secolo XX hanno scoperto l'Eucaristia, resta loro da scoprire Maria ».

In un secolo che ha visto la definizione dogmatica della Assunzione di Maria, il centenario di quella dell'Immacolata Concezione, le apparizioni di Fatima, il centenario di quelle di Lourdes, la moltiplicazione quasi inverosimile degli studi sulla Madonna, e che vede, infine, per la prima volta, un intero capitolo dedicato a Maria in una Costituzione dogmatica conciliare, questa affermazione appare, perlomeno, paradossale.

Eppure, c'è del vero in questa battuta: per quanti cristiani Maria rimane ancora da scoprire!

La devozione « popolare » presenta alle volte delle esagerazioni e deviazioni di cui parleremo a suo tempo. D'altra parte, nella sua fede semplice, è spesso penetrata di verità.

Invece, l'incontro con cristiani di ambienti più colti dà qualche volta l'impressione di una perdita di affetto nei riguardi di Maria. È un segno che non inganna. Maria non è più compresa, e quindi, non trova più il suo posto nella vita spirituale.

Come dice Paolo VI,

[1] Hans Asmussen (teologo protestante), *Maria, die Mutter Gottes,* Stoccarda 1951, p. 47.

« È avvenuto, fra i tanti sconvolgimenti spirituali, anche questo: che la devozione alla Madonna non trova sempre i nostri animi così disposti, così inclini, così contenti alla sua intima e cordiale professione com'era un tempo. Siamo noi oggi così devoti a Maria come lo era fino a ieri il clero ed il buon popolo cristiano? Ovvero siamo oggi più tiepidi, più indifferenti? Una mentalità profana, uno spirito critico hanno forse reso meno spontanea, meno convinta la nostra pietà verso la Madonna? »[2].

« Le cause sono piuttosto da ricercarsi in un peggioramento comune della situazione religiosa, in un riserbo qualche volta troppo grande dei teologi cattolici e dei predicatori e in un sensibile indebolimento della coscienza della Comunione dei Santi e della pratica del culto dei Santi nella Chiesa »[3].

Ciò sarebbe già sufficiente per giustificare l'affermazione iniziale. Una trattazione teologica su Maria è quindi il primo passo indispensabile per la sua scoperta. Si spera che questo libro possa essere di qualche aiuto al riguardo. È il risultato di parecchi anni di insegnamento di teologia mariana in vari Studi teologici. Sulla scorta del Vaticano II, esso vuol cercare di situare Maria in riferimento a Cristo ed alla Chiesa.

Ecco dunque, il primo passo, l'inizio. Però, questo non basta. Dopo avere scoperto Maria nel disegno di Dio, resterà da scoprirla, attraverso l'esperienza spirituale, nella nostra vita.

« Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani, cioè dobbiamo riconoscere il rapporto essenziale, vitale, provvidenziale che unisce la Madonna a Gesù, e che apre a noi la via che a lui ci conduce »[4].

Verona, 15 agosto 1976

Assunzione della Beata Vergine Maria

Luigi Melotti

[2] Paolo VI, *Omelia presso il Santuario di Nostra Signora di Bonaria (Sardegna)*, in: « L'Osservatore Romano », 25 aprile 1970.
[3] Georg Söll, *Fondamenti teologici del culto mariano*, in: Aa.Vv., *La Madonna nella nostra vita*, PAS-Vergal, Zurigo 1971, p. 84.
[4] Paolo VI, *ibidem*.

Breve bibliografia generale*

Aa.Vv., *Maria. Études sur la Sainte Vierge,* a cura di H. Du Manoir, 8 voll., Beauchesne, Parigi 1949-1971.

Bertetto D., *Maria Madre universale nella storia della salvezza,* Ed. Fiorentina, Firenze 1970.

De Fiores S., *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa,* Centro Mariano Monfortano, Roma ²1968.

Laurentin R., *La Madonna. Questioni di teologia,* Morcelliana, Brescia 1964.

Id., *Court Traité sur la Vierge Marie,* Lethielleux, Parigi ⁵1968 (trad. it.: *La Vergine Maria,* Ed. Paoline, Roma ⁴1973).

Id., *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972.

Massabki C., *Cristo, incontro di due amori,* LDC, Leumann-Torino 1967, pp. 468-524.

Müller A., *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo,* in: *Mysterium Salutis: L'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, pp. 495-634.

Pozo C., *Mariologia, ad usum auditorum,* Gregoriana, Roma ²1970.

Roschini G., *Mariologia alla luce del Vaticano II,* 4 voll., Ed. Pisani, Isola del Liri-Frosinone 1969.

« Ephemerides Mariologicae », Madrid.

« Études Mariales », Lethielleux, Parigi: pubblica ogni anno i lavori della « Société française d'Études Mariales ».

« Marianum », Roma: cf specialmente il n. 109 del 1973 che riporta, a cura di G. M. Besutti, la bibliografia mariana dal 1967 al 1972.

* All'inizio di ogni capitolo o trattazione daremo ulteriori indicazioni bibliografiche sull'argomento.

Introduzione

Bibliografia

ALTING VON GEUSAU, *Alcune idee sulla Mariologia attuale,* in: AA.VV., I grandi temi del Concilio, Ed. Paoline, Roma 1965, pp. 475-504.

GALOT J., *Gli attuali problemi del culto mariano,* in: « La Civiltà Cattolica », 118 (1967) 2815, pp. 9-17.

LAURENTIN R., *Le problème initial de méthodologie mariale,* in: *Maria,* vol. 1, Beauchesne, Parigi 1949, pp. 695-706.

ID., *La Madonna. Questioni di teologia,* Morcelliana, Brescia 1964, pp. 51-76.

ID., *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 70-85.

NAPIORKOWSKY S. C., *La situazione attuale della mariologia,* in « Concilium », III (1967) 9, pp. 123-143.

ROUET A., *Marie,* Centurion, Parigi 1975, pp. 11-30.

I. SITUAZIONE DELLA MARIOLOGIA OGGI

1. La questione mariana

Nel Concilio, ci furono lunghi ed accesi dibattiti per decidere se si doveva riservare alla Madonna uno schema a parte, o trattarne, invece, nello schema « De Ecclesia ». Come si sa, questa questione divise l'Assemblea conciliare in due gruppi quasi uguali, e gli « integrazionisti » (in questo caso, quelli favorevoli all'inserimento nello schema « De Ecclesia ») vinsero per poco.

Ciò provocò una vera crisi nel Concilio, ed è significativo. Sotto questo fatto, c'è la rivelazione chiara di una duplice tendenza al livello stesso della « Ecclesia docens » nel modo di considerare il posto di Maria nella Chiesa: una, abbagliata dalla trascendenza della vocazione e della santità di Maria, vuole isolarla al massimo; l'altra, più attenta all'insieme del disegno di salvezza, insiste per situare Maria all'interno di questo piano.

Nel suo libro *La Madonna. Questioni di teologia,* il Laurentin

si è sforzato di delimitare con la massima precisione possibile il conflitto sul piano teologico e su quello della pietà mariana.

Dal punto di vista teologico, una prima tendenza afferma: « De Maria numquam satis »[1]. Si vuole aumentare il numero dei dogmi mariani. Si ricercano continuamente nuove gemme per la corona della Vergine. Si interpretano i dogmi esistenti nel loro senso massimo. Ci si interessa innanzitutto della persona di Maria, e si insiste sui suoi privilegi. Si dimostra la sua eminente supremazia su tutte le altre creature.

La seconda tendenza, invece, è piuttosto per lo « statu quo » Si è contrari alla moltiplicazione dei dogmi mariani; quelli che già esistono sono interpretati secondo il loro contenuto minimo. Non è più la persona di Maria il centro di gravità, ma la sua missione nella storia della salvezza. Si insiste sul primato assoluto di Cristo.

Al livello della pietà, si ritrova la stessa opposizione. « Devozione di schiavitù », da una parte; imitazione della « Serva del Signore », dall'altra. Da una parte, si dà la massima importanza alle apparizioni e rivelazioni « private »; dall'altra, si insiste sul fatto che queste non fanno parte dell'oggetto di fede. I primi fanno della devozione a Maria una devozione centrale, talvolta totalitaria (mariocentrismo); i secondi, una devozione discreta, fino ad essere talvolta completamente assente (mariofobìa). « Siate devoti della Madonna », si afferma da una parte, « e tutto il resto vi sarà dato per giunta ». « Predicate la salvezza di Cristo e il suo Vangelo », si risponde dall'altra parte: « questo è l'essenziale », ecc...

Come dice Albert Rouet[2], c'è chi esalta Maria in modo tale che non assomiglia a nessuno: « diviene la straniera proiettata dalla parte del divino, nella quale, però, ognuno si trova più a suo agio che di fronte a Dio »; e c'è, invece, chi vorrebbe ridurla ad una donna come tutte le altre, in tutto e per tutto, e nulla più.

È sufficiente questo abbozzo per far prendere coscienza delle difficoltà che si incontrano nel voler costruire una teologia mariana equilibrata. Non si tratta affatto di cercare la « via di mezzo »

[1] « Questo principio è vero se lo si fa innanzitutto per magnificare Dio, come fece Maria stessa », cf H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit,* Lethielleux, Parigi 1971, p. 173.

[2] A. Rouet, *Marie,* Centurion, Parigi 1975, p. 28.

tra le due tendenze, che, d'altronde, non si trovano mai allo stato puro. Non può essere questione di sovraesaltare Maria: è abbastanza gloriosa di per sé. Non si può neanche trattare di abbassarla: sarebbe un tradire la Rivelazione.

Cercare di definire il vero posto di Maria nella storia della salvezza, come pure la sua santità: ecco il difficile oggetto del nostro studio. La pietà mariana troverà in questa ricerca un fondamento serio ed illuminato.

Inoltre, come insegna Paolo VI, « se noi moderni aneliamo a individuare l'economia della salvezza, se lavoriamo, forse inconsciamente, per l'unità, la fraternità, la pace, la salvezza del genere umano, non possiamo prescindere dal riconoscere *la posizione e la missione di Maria*: Ella è la porta, per la quale Gesù Salvatore entra nel mondo; è la " Janua Coeli ", la porta del cielo, la " causa della nostra letizia " »[3].

2. Maria nel mistero della salvezza

C'è un solo mistero: quello di Cristo, centro della Creazione e della Redenzione. La teologia non può avere altro centro fuori di quello. È quindi immediatamente evidente che non si può elaborare una teologia mariana fuori della prospettiva del mistero di Cristo.

Come scrive H. De Lubac: « Lungi dal costituire una provincia eccentrica e più o meno autonoma nel vasto campo della dottrina alla maniera di un'escrescenza, la teologia mariana non può essere altro, come ognuno dei trattati in cui si divide oggi l'insegnamento teologico, che uno dei viali che portano diritti al centro. Qui sta il criterio della sua legittimità. Qui sta il segno della sua fecondità »[4].

Si deve dunque cercare di capire Maria in riferimento al Figlio suo ed alla sua opera di salvezza. Qual è la missione che il Padre le ha affidato nell'economia salvifica?

Il definire Maria in funzione del mistero del Figlio suo comporta pure che si precisi il suo posto nel mistero della Chiesa,

[3] Paolo VI, *Esortazione radiofonica ai partecipanti ai Congressi Internazionali di Zagabria e di Maria Bistrica,* 15.8.1971, in: *Encicliche e Discorsi di Paolo VI,* vol. XXII, Ed. Paoline, Roma, p. 382. (La sottolineatura è nostra).

[4] H. De Lubac, *Prefazione* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 11.

Corpo Mistico di Cristo. Qual è la missione di Maria rispetto alla nostra salvezza, che si compie nella Chiesa?

Perciò la Costituzione *Lumen Gentium* ha intitolato il capitolo VIII che studieremo attentamente: « La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa ».

3. Maria e l'ecumenismo

Bibliografia

BALIC C., *De mariologia et oecumenismo,* Roma 1962.

GALOT J., *Marie et certains protestants contemporains,* in: « Nouvelle Revue Théologique », 95 (1963) 85, pp. 478-495.

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

LAURENTIN R., *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 181-198.

NAPIORKOWSKY S. C., *Le mariologue peut-il être oecuméniste?,* in: « Ephemerides Mariologicae, XXII (1972), pp. 15-76.

NAPIORKOWSKY S. C., *Le titre de « Theotòkos » dans la théologie protestante actuelle,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXIV (1974), pp. 371-381.

PAPINI G. M., *Teologia ecumenico-mariana in Occidente,* in: « *Marianum* », 1973, n. 108, pp. 113-183.

PHILIPS G., *Mariologie et oecuménisme,* in: « Ephemerides Theologicae Lovanienses, XXXIX (1963), pp. 122-136.

STIERNON D., *Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, pp. 239-338.

« È un fatto che il ruolo della Madre di Gesù rimane una delle nostre differenze religiose molto persistenti, anche se ora sappiamo parlarne con animo più aperto e caritatevole, mettendo da parte i vecchi pregiudizi e accomunando gli sforzi per cercare ciò che ci unisce nella stessa eredità cristiana e individuare i motivi delle nostre divergenze »[5].

Secondo il teologo protestante R. Mehl, nella mariologia cattolica, « si raggiungono tutte le eresie del cattolicesimo: il potere autonomo conferito alla tradizione, il magistero dottrinale arbitrariamente dato al Sommo Pontefice ed ai Vescovi, l'equivoco della dottrina del merito, lo sgorgare della grazia unica del Padre che si frammenta in grazie particolari, le quali lasciano all'uomo

[5] EPISCOPATO STATUNITENSE, *Ecco tua madre. Una donna di fede,* Ed. Paoline, Catania 1975, n. 105, p. 83.

la possibilità di meritare, la negazione della mediazione unica di Cristo, il misconoscimento della totale incarnazione di Cristo »[6].

Non diversamente si esprime Karl Barth:

« Il dogma mariano non è nient'altro che *il criterio dogmatico determinante* della Chiesa romana, a partire dal quale conviene considerare tutte le sue decisioni e da cui dipende tutta la sua esistenza... È proprio nella dottrina e nel culto di Maria che risiede per eccellenza *l'eresia* della Chiesa cattolica romana, e da questa eresia si spiegano benissimo tutte le altre. Nel senso del dogma mariano, la « madre di Dio » costituisce molto semplicemente il principio, il prototipo ed il vertice dell'idea secondo cui la *creatura* umana collabora (*ministerialiter*) alla sua salvezza, sulla base di una grazia preveniente; perciò essa costituisce anche molto esattamente il principio, il prototipo ed il vertice della *Chiesa* stessa »[7].

Infatti, nella visuale mariologica dei Fratelli Protestanti, sono generalmente espressi con chiarezza i princìpi: « solo Dio », « solo Cristo », « sola grazia », « sola Scrittura », « sola creatura ». Perciò, come dice il pastore W. Meyer, il fatto di conservare, o, viceversa, di cambiare le opinioni mariologiche, decide della durata o della caduta della Chiesa Riformata; è questo il « punctum stantis et cadentis Ecclesiae Reformatae »[8].

Questo è vero anche per la Chiesa Cattolica. Riguardo alle affermazioni sopra citate di K. Barth, il teologo cattolico H. De Lubac scrive:

« Prescindendo dalla valutazione che l'accompagna, possiamo senz'altro accettare l'analisi barthiana. La fede cattolica riassume simbolicamente nella Vergine santissima, nel suo caso privilegiato, la dottrina della cooperazione umana alla Redenzione, offrendo così come la sintesi o l'idea madre del dogma della Chiesa »[9].

Ciò non vuol dire, però, « che la mariologia sia la barriera più importante che separi la confessione protestante da quella catto-

[6] R. Mehl, *Catholicisme romain. Approche et interprétation,* Delachaux-Niestlé, Ginevra 1957, p. 91. Cf M. J. Le Guillou, *Mariologie et Protestantisme,* in: « Études Mariales », 1963, pp. 5-15.

[7] K. Barth, *Dogmatique, I/2,* Labor et Fides, Ginevra 1954, pp. 132-133. (Le sottolineature sono dell'autore).

[8] Cf S. C. Napiorkowsky, *Le mariologue peut-il être oecuméniste?,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXII (1972), p. 62.

[9] H. De Lubac, *Meditazione sulla Chiesa,* Ed. Paoline, Milano ³1963, p. 392.

lica. La mariologia indica soltanto, ma in modo spettacolare, dove risiedono le difficoltà teologiche essenziali che ostacolano l'avvicinamento, e su quali campi le ricerche ecumeniche debbano essere dirette »[10].

Questo basta per mostrare come la questione mariana sia al centro del dialogo ecumenico. Il fatto che la « Société française d'Études Mariales » abbia dedicato tre convegni a questo tema, conferma pienamente questa affermazione. Si possono consultare le annate 1962, 1963 e 1964 sul tema: « Mariologie et Oecuménisme ».

Anche sotto questo punto di vista, è necessario capire bene il compito di Maria nella storia della salvezza, e tutte le opzioni dogmatiche supposte dal dogma mariano in altri settori della teologia. Altrimenti, si corre il rischio di cedere ad una tentazione abbastanza diffusa: quella, cioè, di minimizzare la dottrina mariana in vista di favorire l'unità con i fratelli protestanti. L'unità non si può costruire su compromessi. Paolo VI ha messo in guardia contro il pericolo di perdersi « nell'equivoco, nell'indifferenza, nel falso irenismo ». È, infatti, un atteggiamento assai discutibile, ha detto ancora, quello che « pretende ristabilire l'unità a scapito della verità »[11].

Il cardinal Suenens scrive a sua volta:

« Non sarebbe giusto che una malintesa carità attutisse più del dovuto le divergenze dottrinali che ancora non sono state risolte: ognuno deve conservare la propria identità nel rispetto di quella altrui. I cattolici non devono in queste occasioni mettere la sordina né al loro Credo né alla loro pietà mariana; lo Spirito stesso saprà creare una preghiera sinfonica a patto che ogni strumento produca il suono che gli è proprio »[12].

C'è poi da tener presente che il culto mariano è un legame che unisce ortodossi e cattolici. Inoltre, c'è oggi, come fa notare Jean Galot[13], la possibilità di intesa con un certo numero di protestanti « su alcune linee essenziali di una mariologia biblica ».

[10] S. C. Napiorkowsky, *art. cit.*, pp. 62-63.

[11] « L'Osservatore Romano », 23 gennaio 1969.

[12] L. J. Suenens, *Lo Spirito Santo nostra speranza,* Ed. Paoline, Alba 1975, p. 175.

[13] J. Galot, *Gli attuali problemi del culto mariano,* in: « La Civiltà Cattolica », 118 (1967) 2815, pp. 9-17.

Una delle difficoltà principali che fa di Maria la pietra d'inciampo per l'unità con i protestanti è la questione dello sviluppo del dogma, che si pone in forma particolarmente acuta in mariologia, e di cui conviene dire qui una parola.

II. MARIOLOGIA E SVILUPPO DEL DOGMA

1. La questione dello sviluppo del dogma

Bibliografia

AA.VV., *Mysterium Salutis: I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza,* vol. 2, Queriniana, Brescia 1968, pp. 295 ss.

ALSZEGHY Z. - FLICK M., *Lo sviluppo del dogma cattolico,* Queriniana, Brescia 1967; cf recensioni di TUCCI R., in: « La Civiltà Cattolica », 118 (1967) 2818, pp. 356-359.

HAMMANS H., *Lo sviluppo del dogma nella teologia cattolica contemporanea,* in: « Concilium », III (1967) 1, pp. 123-145.

HOLSTEIN H., *Le développement du dogme marial,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, pp. 241-293.

LATOURELLE R., *Teologia della Rivelazione,* Cittadella, Assisi 1967, pp. 235-246.

LINDBECK G., *Il problema dell'evoluzione del dogma e la teologia protestante contemporanea,* in: « Concilium », III (1967) 1, pp. 146-162.

a) *Il problema*

Il problema dello sviluppo del dogma, o meglio, della Tradizione, come osserva Schillebeeckx, consiste in questo: da una parte, c'è un fatto che si impone incontestabilmente, ed è questo: molte dottrine cristiane hanno « cambiato » lungo i secoli. Per esempio: l'Immacolata Concezione è stata combattuta da molti grandi Santi e Dottori fino al secolo XIII; l'infallibilità pontificia non sembrava molto riconosciuta nei primi secoli della Chiesa; ecc...

D'altra parte, ecco un'affermazione della Tradizione e del Magistero: la Rivelazione è un dato trasmesso una volta per sempre dagli Apostoli alla Chiesa. Questo deposito non può essere né aumentato né diminuito; c'è dunque tra di esso e la fede oggettiva della Chiesa di tutti i tempi un'identità di dottrina.

Questa costante affermazione, confrontata con il fatto citato sopra, richiede una spiegazione che concili questo dato chiuso e

questa amplificazione progressiva della dottrina: c'è identità di contenuto oggettivo, ma esplicitazione progressiva di questo contenuto nella Chiesa che lo custodisce e lo trasmette.

b) *Tentativo di soluzione*

Il problema dello sviluppo del dogma non può risolversi se non con un metodo teologico che cerchi di conciliare i fatti enunciati sopra. Siccome la Rivelazione è stata affidata all'adesione di fede della Chiesa, lo sviluppo nell'identità deve spiegarsi con i fattori impegnati in questa attività di fede della Chiesa.

Lo sviluppo di una soluzione potrebbe seguire questo schema:

I) La Rivelazione divina fatta agli uomini si è chiusa con Cristo (cf Cost. *Dei Verbum,* 4).

II) La Rivelazione di Cristo è attestata integralmente dalla testimonianza apostolica (cf *Dei Verbum,* 7).

III) La Rivelazione di Cristo, trasmessa dagli Apostoli, è costituita come oggetto di Tradizione (deposito della fede) solo mediante l'adesione di fede della Chiesa (cf *Dei Verbum,* 10).

IV) La Rivelazione di Cristo, ricevuta nella Chiesa, può contenere verità implicite, formalmente attestate da Dio.

V) Ciò che è implicito nella Rivelazione ricevuta nella Chiesa può divenire esplicito senza una nuova rivelazione da parte di Dio. Come diceva Blondel, si passa allora da un « implicito vissuto » ad un « esplicito conosciuto ».

I numeri IV e V meriterebbero particolarmente di essere sviluppati. Il numero IV suppone l'analisi della Parola, ma come comunicazione di un pensiero a qualcuno. Ogni parola è necessariamente esplicita, ma ciò non esclude che possa contenere qualcosa di implicito. Nell'ambito della Rivelazione, la Parola comunicata è l'intero disegno del Padre; il suo organo ricevente è la fede della Chiesa.

Il numero V si basa soprattutto sulla natura dinamica della fede: questa è in perpetua tensione verso un possesso più pieno — che raggiungerà il suo vertice nella visione — del suo oggetto. Gli enunciabili umani che danno forma alla Rivelazione costituiscono come un anticipo incentivo della visione. Queste verità sono assunte dal dinamismo della fede, che cerca, penetrandole

sempre di più, di possedere il suo fine, in un modo sempre più perfetto.

Possiamo concludere con H. Holstein:

« Lo sviluppo del dogma appare dunque, in ultima analisi, condotto dallo Spirito che anima e dirige la Chiesa nella sua unità: assiste il Magistero nell'esercizio della sua autorità dottrinale, i teologi nella loro ricerca, ad un tempo critica e costruttiva, dei nessi logici dei dogmi tra di loro e con le fonti della Rivelazione, i fedeli nella fede viva che li fa aderire alla dottrina degli Apostoli, per una specie di senso infallibile capace di discernere, nella comunione della Chiesa, le virtualità del dato rivelato che è proposto loro oggettivamente dal Magistero. Nessuno di questi elementi, preso isolatamente, potrebbe rendere ragione, in maniera pienamente soddisfacente, dello sviluppo dogmatico; tutti insieme, congiuntamente, spiegano questo approfondimento incessante del deposito della fede nella Chiesa, in cui ci sono vari carismi, ma tutti orientati all'utilità comune. Infatti, c'è un solo Spirito, che dà a ciascuno come vuole, e, con il meccanismo complesso di questa diversità ispirata da lui, fa crescere continuamente la comprensione della fede, nel corpo intero della Chiesa »[14].

2. Mariologia e sviluppo

Vedremo questo lungo tutta la trattazione, specialmente per i dogmi mariani. Per un breve « excursus », si può consultare: R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 47-85.

[14] H. HOLSTEIN, *Le développement du dogme marial,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 255.

Patre prima

MARIA E LA SUA MISSIONE NEL DISEGNO DI SALVEZZA
MARIA, MADRE E COOPERATRICE DI CRISTO

La mariologia è un settore della cristologia. Non c'è niente nella storia della salvezza che sia proprio di Maria senza riferimento a Gesù. Chiunque la isola, sbaglia subito strada. Questo appare già nel Vangelo: è a proposito di Cristo ed in riferimento a lui che il Vangelo ci parla di Maria. È così che fa anche la Tradizione: dopo aver trovato il figlio, la pietà e la fede dottrinale della Chiesa raggiungono la madre, deducendo le implicanze del famoso « factus ex muliere » di *Gal* 4,4.

Come dice Ortensio da Spinetoli, « la mariologia è un frutto o un dettaglio della cristologia; è il suo complemento o il suo accompagnamento a seconda della verità che le fonti cristologiche lasciano intravedere sulla partecipazione della madre al mistero del figlio »[1].

H. Cazelles riporta questa battuta di un suo amico protestante: « Per me, la mariologia non è altro che un capitolo della cristologia ». E Cazelles commenta:

« Questa formula non è malvagia, purché si afferri bene l'importanza di questo capitolo »[2].

Bisogna ritenere questo principio basilare: Maria si illustra solo nella luce di Gesù. Dalle grandezze dell'essere e della missione di Gesù, sgorgano le grandezze della Madre sua. È questo che ci permette di scoprire una preparazione di Maria fin dall'Antico Testamento. Esso non ha potuto mancare di annunciare (spesso in modo velato) e di preparare (anche inconsciamente) la madre del Messia, che sarebbe stato il suo fiore più bello e che avrebbe introdotto nella nuova ed eterna Alleanza.

[1] Ortensio da Spinetoli, *La Madonna della Lumen Gentium,* Ed. Paoline, Roma 1968, p. 24.

[2] H. Cazelles, *Mariologie et Théologie,* in: « Ephemerides Mariologicae », XX (1970), p. 88.

Capitolo primo

Maria nel popolo d'Israele

Bibliografia

AA.VV., *La Madonna nella Costituzione « Lumen Gentium »*, Massimo, Milano 1967, pp. 145-148.

CAZELLES H., *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible,* in: « Études Mariales », 1964, pp. 56-71.

DEISS L., *Elementi fondamentali di mariologia,* Queriniana, Brescia 1970.

GELIN A., *Marie et l'Ancien Testament,* in: « La Vie spirituelle », 35 (1953) 387, pp. 115-123.

HEBERT A. G., *La Vierge Marie, Fille de Sion,* in: « La Vie Spirituelle », 33 (1951) 365, pp. 127-139.

LAURENTIN R., *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 9-18.

MORI E. G., *Figlia di Sion e Serva di Jahvè,* Dehoniane, Bologna 1969.

ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella tradizione biblica,* Dehoniane, Bologna ^{3}1967, pp. 309-318.

ID., *La Madonna della « Lumen Gentium »*, Ed. Paoline, Roma 1968, pp. 99-106.

RIGAUX B., *Fille de Sion,* in: Studia Mediaevalia et Mariologica, Pont. Ath. Antonianum, Roma 1971, pp. 405-422.

ROBERT A., *La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament,* in: *Maria,* vol. 1, Beauchesne, Parigi 1949, pp. 21-39.

I. LA VOCAZIONE E LA SANTITÀ DI MARIA ANNUNCIATE DALL'ANTICO TESTAMENTO

Il numero 55 della *Lumen Gentium* [1] è intitolato: « La Madre del Messia nell'Antico Testamento ».

L'apporto degli studi esegetici contemporanei di cui fruisce

[1] Nelle citazioni dei documenti conciliari, oltre al numero ufficiale, citeremo anche il numero corrispondente nelle edizioni Dehoniane, Bologna. Così, qui: LG 55/429.

questo paragrafo permette di scoprire nei testi dell'Antico Testamento l'annuncio della vocazione e della santità di Maria.

Innanzitutto, c'è un'affermazione importante:

« I libri dell'Antico e del Nuovo Testamento e la veneranda Tradizione mostrano in modo sempre più chiaro la funzione della Madre del Salvatore nell'economia della salvezza, e ce la mettono quasi davanti agli occhi ».

Come commenta R. Le Déaut, « la mariologia non può limitarsi a considerare l'Antico Testamento come un tesoro di immagini applicabili alla Vergine in senso elastico e accomodatizio: vi si trova, sulla Madre del Messia, una rivelazione autentica, benché soltanto abbozzata, che sarà chiarita nel Nuovo Testamento, " rivelatore " dell'Antico, e nell'interpretazione tradizionale della Chiesa »[2].

Viene poi ricordato un principio che è fondamentale per l'esegesi cattolica circa l'Antico Testamento:

« Questi primi documenti, come sono letti nella Chiesa e sono capiti alla luce dell'ulteriore rivelazione, passo passo mettono sempre più chiaramente in luce la figura di una donna, la madre del Redentore ».

Questa norma va applicata a tutti i testi dell'Antico Testamento citati al numero 55. Si deve, inoltre, tenere presente il n. 10/888 della costituzione *Dei Verbum,* sulla divina Rivelazione:

« La Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti da non potere indipendentemente sussistere ».

Nell'occasione della definizione dell'Assunzione, il P. Bea scriveva:

« Chi non riconosce il principio della Tradizione cattolica dogmatica non potrà mai scoprire tutti i tesori che Dio, infinita sapienza e bontà, ha depositato nei Sacri Libri. E ciò vale in modo speciale della mariologia »[3].

A sua volta, il Laurentin afferma:

« È chiaro che una completa dottrina mariana implica la let-

[2] R. Le Déaut, in: Aa.Vv., *La Madonna nella Costituzione « Lumen Gentium »*, Massimo, Milano 1967, p. 145.

[3] A. Bea, *La Sacra Scrittura « ultimo fondamento » del domma dell'Assunzione,* in: « La Civiltà Cattolica », 101 (1950) 2411, pp. 547-561.

tura della Bibbia nella Tradizione che è il suo ambiente vivo, e la Bibbia non è accessibile a chi rifiuta questa Tradizione per aderire solo al libro in sé »[4].

Vediamo ora i testi biblici che vengono citati dalla Costituzione conciliare.

1. La madre del nuovo capo dell'umanità

« Sotto questa luce essa viene già profeticamente adombrata nella promessa, fatta ai progenitori caduti in peccato, circa la vittoria sul serpente (cf *Gn* 3,15) ».

Il testo di *Gn* 3,15 annuncia l'associazione della donna nella lotta contro il demonio, e nella vittoria decisiva che sarà riportata dal Messia. È in qualità di madre che la donna partecipa alla vittoria. La prima Eva era associata al primo Adamo come sposa; la nuova Eva è associata al nuovo Adamo come madre.

Richiamiamo alcune brevi note esegetiche:

« Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno » (*Gn* 3,15).

— *La stirpe* (ebraico: zerà) va intesa in senso collettivo o individuale?

Gli esegeti sono divisi. Al livello del testo primitivo, il senso collettivo sembra imporsi. Però, come fa notare P. Braun, « sembra più verosimile che, se il testo considera la sconfitta di un avversario unico che rappresenta l'energia del male, il vincitore sia una persona il cui potere superi quello di Satana »[5].

Comunque, i « Settanta », in seguito, tradussero « *autòs* » (maschile, invece del neutro), dando così un senso individuale alla parola: la stirpe sarà un figlio della donna, per mezzo del quale la discendenza riporterà vittoria. La tradizione giudaica, e poi quella cristiana, vi ha visto il Messia, in quanto egli è l'unico personaggio della storia che abbia riportato una vittoria piena contro il demonio. Questo è chiaro soprattutto in S. Giovanni: si può ricordare, a modo di esempio, *Gv* 12,31-32:

[4] R. Laurentin, *La Madonna. Questioni di teologia,* Morcelliana, Brescia 1964, p. 119.

[5] F. M. Braun, *Ève et Marie dans les deux Testaments,* in: « Études Mariales », 1954, p. 11.

« Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori. Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me ».

Nel quarto Vangelo, l'intera vita di Gesù è una lotta incessante contro il « Principe di questo mondo », e questa lotta sfocia nella vittoria riportata da Gesù sul Calvario. Perciò, osserva P. Braun, « pretendere che il quarto evangelista non abbia pensato al *Protovangelo* sarebbe possibile soltanto se si chiudessero gli occhi di fronte a questa evidenza »[6].

— *La donna*: anche qui, le opinioni sono varie.

Sembra abbastanza convincente l'interpretazione proposta da J. Galot: « Eva è designata in senso letterale. Però, Maria è intesa implicitamente, ed è forse il senso più importante, poiché è la vittoria sul serpente che interessa l'autore sacro »[7].

Oppure, come suggerisce A. Robert, si può vedere in Eva una figura di Maria, ispirandosi, per questo parallelismo, a *Rm* 5,14 e *1 Cor* 15,22.45:

« Come Eva fu la madre di tutti secondo la natura, Maria sarà, secondo la grazia, la Madre di tutti coloro che verranno guariti da suo Figlio. Tutti i giusti, sia prima che dopo la venuta di Cristo, costituiscono la stirpe della donna, e questa donna è Maria »[8].

Comunque, c'è da notare il modo con cui si esprime la « *Lumen Gentium* »: « *profeticamente adombrata* ». La Bolla « Ineffabilis » di Pio IX diceva « *designata* »[9]. Abbiamo qui una affermazione minima rispetto alla Tradizione, ma questo minimo va ritenuto: in *Gn* 3,15, Maria è perlomeno « profeticamente adombrata ».

[6] F. M. Braun, *art. cit.*, p. 31.

[7] J. Galot, *L'Immaculée-Conception*, in: *Maria*, vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, pp. 28-32.

[8] A. Robert, *La Sainte-Vierge dans l'Ancien Testament*, in: *Maria*, vol. 1, Beauchesne, Parigi 1949, pp. 35-36.

[9] « Essi (i Padri e gli scrittori ecclesiastici) insegnarono che con questa divina profezia fu chiaramente e apertamente indicato il misericordiosissimo Redentore del genere umano, cioè il Figliuolo Unigenito di Dio, Gesù Cristo; fu *designata* la sua beatissima Madre, la Vergine Maria » (*Ineffabilis Deus*, in: *Encicliche mariane*, a cura di A. Tondini, Belardetti, Roma ²1954, p. 43).

2. La giovane, madre dell'Emmanuele

« Parimenti, questa è la Vergine che concepirà e partorirà un Figlio, il cui nome sarà Emmanuele (cf *Is* 7,14; *Mic* 5,2-3; *Mt* 1, 22-23) » (LG 55/429).

Il testo di *Isaia* 7,10-25 non è di facile interpretazione. Due punti vanno chiariti: il significato di « *Almah* » e quello di « segno ».

a) *Almah* significa una giovane, che può essere vergine; però, questo senso preciso di vergine non è esplicitato nel testo.

In seguito, i « Settanta » e *Mt* 1,23 attestarono la nascita verginale del Messia. Secondo Laurentin, « non è stato *Is* 7,14 a dargli (a Matteo) l'idea di parlare a priori di una nascita verginale. È stato per scoprire il senso di questo fatto sconcertante, conosciuto da tradizioni provenienti dalla famiglia di Gesù, che Matteo ha utilizzato l'oracolo di Isaia »[10].

Si può vedere qui un progresso della Rivelazione. Anche Luca tiene conto della profezia di Isaia. Basta confrontare i due testi:

Lc 1,26-31: « L'Angelo... fu mandato a una vergine... Ecco *concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù* ».

Is 7,14: « Ecco: la Vergine concepirà e partorirà un Figlio, che chiamerà Emmanuele ».

Questo fa dire a De Aldama:

« Perché la maternità verginale si trovi di fatto nella profezia di Isaia, è sufficiente che " *almah* ", pur non significando necessariamente la verginità, non la escluda, ed inviti, anzi, positivamente, a pensarla »[11].

b) « Il Signore stesso vi darà un *segno*. Ecco: la vergine (*almah*) concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele » (*Is* 7,14).

Gli esegeti sono divisi sull'interpretazione da dare a questo *segno*:

[10] R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie,* Lethielleux, Parigi ^{5}1968, p. 21 (cf trad. it.: *La Vergine Maria,* Ed. Paoline, Roma ^{4}1973).

[11] J. A. de Aldama, *La maternité virginale de Notre-Dame,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, p. 124, nota 26.

— alcuni gli danno un'interpretazione messianica diretta: cioè, viene direttamente annunciato il Messia;
— altri sono per un'interpretazione messianica indiretta (tipica): cioè: il profeta ha in vista direttamente la nascita di un figlio del re Acaz, ma la profezia va al di là della sua realizzazione immediata ed avrà il suo pieno compimento con la nascita di Gesù Cristo dalla Vergine Maria.

Quindi, sulla portata messianica del testo, almeno indiretta, tutti gli esegeti sono d'accordo. La donna (la vergine, precisano i « Settanta ») interverrà nella salvezza come madre dell'Emmanuele.

Michea 5,1-4, leggermente posteriore a *Is* 7, è affine. Egli sottolinea l'origine davidica del futuro Messia, ma non fa nessuna allusione alla verginità della madre sua.

3. La « Figlia di Sion » e la nascita di un popolo nuovo

« Con lei, eccelsa Figlia di Sion, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura una nuova Economia, quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana, per liberare coi misteri della sua carne l'uomo dal peccato » (LG 55/429).

Già con Michea (*Mic* 1,13-4,10 ss), la Figlia di Sion è il quartiere Nord di Gerusalemme (e non Gerusalemme tutta intera) che raggruppa il « Resto » d'Israele e che simboleggia una speranza nuova: con un parto doloroso, essa libera il popolo.

Sofonia (*Sof* 3,14 ss) identifica la Figlia di Sion con lo stesso quartiere di Gerusalemme, come Michea. Invita alla gioia il « Resto » d'Israele, poiché questo avrà vittoria e salvezza.

La Figlia di Sion è la collaboratrice diretta di Jahvè nelle realizzazioni messianiche. Soprattutto Isaia parla della posterità della Figlia di Sion: cf *Is* 63,16; 65,15-17; 66,7-8.

Ezechiele arricchisce profondamente il tema. Per lui, Sion riprende il compito attribuito alla Figlia di Sion (c'è stato, infatti, uno sviluppo dell'immagine in Isaia ed in Geremia): cioè, il parto di un popolo nuovo. Come in Sofonia, c'è invito alla gioia, ma il nuovo popolo è ormai il popolo di un'alleanza nuova, che raduna perfino i pagani.

Maria, « eccelsa Figlia di Sion », realizza in sé queste profezie. C'è il parto gioioso del Messia a Betlemme; e c'è il parto dolo-

roso, sul Calvario, del popolo messianico (cf *Gv* 16,21; 19,25-27: *Ap* 12).

Dice bene P. Ortensio da Spinetoli:

« Maria al Calvario, senza cessare di essere la madre del Messia e del Salvatore, è la realizzazione della Donna-Sion, coinvolta secondo i Profeti nell'attuazione della salute.

L'appellativo che Gesù le rivolge dall'alto della Croce, oltre e più che la « donna » del Protovangelo (*Gn* 3,15), rievoca la Sion ideale degli oracoli veterotestamentari, figura della comunità messianica, che in questo supremo momento è chiamata a impersonare. Le sofferenze che preparano la nascita del Messia glorioso e del nuovo Popolo di Dio (il dolore del parto della Figlia di Sion) è il prezzo che Maria, a seguito del Figlio, versa a nome dell'umanità per la comune salute »[12].

Così, anche H. Cazelles:

« I testi della Scrittura uniscono il mistero della Figlia di Sion col mistero doloroso di Sion-Gerusalemme. Tutti questi testi vertono sul mistero della fecondità divina nel Popolo di Dio. Dio ha agito in Israele mediante il Resto provato, ma graziato e rinvigorito dalla grazia. In Maria, questa grazia è stata completa, facendo nascere da Maria, attraverso il Messia sofferente e risorto, un popolo nuovo di apostoli »[13].

C'è da notare l'importanza di questa immagine biblica. Scrive R. Le Déaut:

« È significativo costatare come nella *Lumen Gentium* che ha consacrato il tema del Popolo di Dio, Maria sia inserita nella stirpe d'Israele, personificando in qualche modo anche il Popolo di Dio. Maria non è dunque una semplice donna ebrea, quella che ci è presentata tra i " poveri di Jahvè " »[14].

« Essa primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da Lui la salvezza » (LG 55/429).

Maria riassume in sé le immagini bibliche legate a Sion. È il passaggio da Israele alla Chiesa. Come scrive E. G. Mori: « Essa realizza il mistero della Chiesa nell'Antico Testamento in attesa di Cristo, come è rappresentato dalla Figlia di Sion; signi-

[12] Ortensio da Spinetoli, *La Madonna della Lumen Gentium,* cit., p. 105.
[13] H. Cazelles, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible,* in: « Études Mariales », 1964, p. 71.
[14] R. Le Déaut, in: Aa.Vv., *La Madonna nella Costituzione Lumen Gentium,* Massimo, Milano 1967, p. 147.

fica che la vocazione della Vergine ha una dimensione ecclesiale, proprio come è prefigurata dall'immagine della Figlia di Sion »[15].

C'è ancora da notare nella *Lumen Gentium* l'allusione evidente a *Sof* 3,14-17, ed al racconto dell'Annunciazione (*Lc* 1,28.38), che vedremo più avanti.

« Il tema della " Figlia di Sion ", scrive ancora R. Le Déaut, posto in luce per primo da esegeti protestanti, apre la strada ad un approfondimento della teologia biblica fondata sui due Testamenti e su di un dialogo ecumenico che prenda le mosse dallo stesso problema mariano [16].

Non *è* dunque una conclusione forzata il dire che l'Antico Testamento ci dà un abbozzo di quello che sarebbe stato il compito di Maria. Alla luce dei Vangeli, ad eventi realizzati, possiamo affermare che l'Antico Testamento ha intuito la sua maternità nei riguardi del nuovo Popolo di Dio.

« La Bibbia — scrive Paolo VI — proponendo in modo mirabile il disegno di Dio per la salvezza degli uomini, è tutta impregnata del mistero del Salvatore e contiene anche, dalla Genesi all'Apocalisse, non indubbi riferimenti a colei che del Salvatore fu madre e cooperatrice » [17].

II. MARIA, COMPLETAMENTO E SUBLIMAZIONE D'ISRAELE NELLA SUA SPERANZA MESSIANICA

La prima parte di questo capitolo è stata dedicata ad uno studio, sia pure sommario, dell'annuncio di Maria nei testi dell'Antico Testamento: come l'Antico Testamento ha percepito il compito che Maria avrebbe esercitato nell'evento messianico?

In questa seconda parte, ci proponiamo di analizzare brevemente il posto di Maria nel popolo d'Israele in attesa del suo Messia.

1. Maria in Israele: vetta dell'elezione prima di Cristo

La categoria biblica della « *elezione* » ci può aiutare a capire il posto di Maria in Israele. L'elezione, frutto della iniziativa gra-

[15] E. G. Mori, *Figlia di Sion e Serva di Jahvè,* Dehoniane, Bologna 1969, pp. 121-122.

[16] R. Le Déaut, cit., p. 148.

[17] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 30, p. 29.

tuita di Jahvè, è la sorgente di una sorte e di una missione particolare, che ha per scopo di dare testimonianza alla gloria del Signore, di fronte ai popoli, e di realizzare il suo disegno di salvezza.

L'eletto di Jahvè, in senso collettivo, è Israele. È questo piccolo popolo che porta le promesse di salvezza annesse alla Alleanza e provenienti dall'elezione. A partire dall'esilio, è su un « Resto » che si concentra la promessa: sui « Poveri di Jahvè » (cf *Is* 49,13; *Sal* 18,28; 149,4; ecc.). Jahvè sarà glorificato in questo « *Resto* », che è la porzione fedele di Israele, « Servo di Jahvè » (cf *Is* 49,3). Questo avverrà, poi, in modo definitivo, nel « Servo di Jahvè » per eccellenza: Cristo. Però, proprio prima di Cristo e per introdurre Cristo nel mondo, l'elezione culmina su un membro di questa comunità dei Poveri: Maria.

Nella sua santità: Maria è eletta e consacrata fino al dono della concezione immacolata. È il punto culminante dell'elezione d'Israele, come separazione dal mondo peccatore.

Nella sua vocazione: mediante Maria, personalmente, il Messia verrà fra gli uomini. Con il compito materno di Maria, la promessa fatta ad Abramo « prende corpo ».

Da questi due punti di vista, l'elezione di Maria trascende eminentemente la chiamata d'Israele. Maria realizza la sorte più straordinaria in seno al popolo d'Israele.

2. Maria in Israele: vetta della fedeltà all'elezione

Maria è la vetta d'Israele prima di Cristo, dal punto di vista dell'elezione. Essa raggiunge pure il punto culminante delle aspirazioni messianiche di questo popolo, ed in particolare, di quei « poveri » che costituivano il « *Resto* » fedele. Con il suo inserimento nel popolo d'Israele, e soprattutto con la santità del suo essere, Maria non poteva essere altro che rivolta verso il Messia atteso, come espressione più fondamentale della volontà di salvezza di Dio.

Questo è espresso molto bene nel « Magnificat ».

« Lo sguardo della fede — scrive S. Zedda — fa vedere a Maria Dio come padrone e guida della storia della salvezza; le fa contemplare le linee del modo con cui Dio dirige gli avvenimenti: egli mette da parte i potenti della terra e innalza quelli che non contano, l'umile gente, i poveri, tra cui ella vede se stessa: ha

guardato all'umile condizione della sua serva; grandi cose ha fatto per me l'Onnipotente. Nel *Magnificat* è veramente la creatura che " si gloria in Dio solo ", secondo l'espressione con cui san Paolo riassume la spiritualità di fede di Abramo, dei profeti e dei salmisti e dei credenti del Nuovo Testamento (cf *Rm* 3,27; 4,1-8; *1 Cor* 1,29-31; *2 Cor* 10,17; *Ef* 2,9) »[18].

Questo canto, come dice Paolo VI, è « la preghiera per eccellenza di Maria, il canto per eccellenza dei tempi messianici nel quale confluiscono l'esultanza dell'Antico e del Nuovo Israele, poiché — come sembra suggerire sant'Ireneo — nel cantico di Maria confluì il tripudio di Abramo che presentiva il Messia (cf *Gv* 8,56) e risuonò, profeticamente anticipata, la voce della Chiesa... Infatti, il cantico della Vergine, dilatandosi, è divenuto preghiera di tutta la Chiesa in tutti i tempi »[19].

In altre parole: il « Magnificat » è la preghiera di tutto un popolo; diviene preghiera personale di Maria e trova in Lei la sua espressione più sublime. Come dice R. Guardini:

« Il *Magnificat* esprime ciò che il popolo tutto intero, in tutta la sua storia, pensa e medita... Però, le sue parole rivelano ancora due cose: una viva coscienza dell'elezione, coscienza che non si stacca da questa stessa storia, e, nello stesso tempo, un'umiltà tanto più limpida quanto più alta è questa coscienza »[20].

In particolare: Maria

— è abitata da un *desiderio profondo del Messia,* proporzionato alla sua povertà e santità;

— intensifica al massimo *l'intercessione* d'Israele in vista della salvezza messianica;

— assume la più grande *responsabilità* spirituale di fronte all'umanità intera. Con la grazia della sua elezione privilegiata, Maria si innalza al disopra di tutti gli esseri umani; sola perfettamente accetta a Dio, Maria è non solo il vivo compimento della fede d'Israele, e la sua chiamata verso il Messia, ma la « rappresentante e l'avvocata della umanità » (cf più avanti: L'Annunciazione).

[18] S. Zedda, *Maria nel Vangelo dell'infanzia di san Luca,* in: « Rivista del Clero italiano », LVII (1976) 1, p. 22.
[19] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 18, pp. 17, 18.
[20] R. Guardini, *La Mère du Seigneur,* Éd. du Cerf, Parigi 1961, p. 30.

In una parola: Maria è situata sulla vetta d'Israele come la *Serva* perfetta del Signore e degli uomini, in risposta all'elezione divina. Alla grandezza della sua elezione, risponde quella della sua generosità, disponibilità nel servizio, e fedeltà. C'è, però, da notare un'osservazione molto pertinente di R. Laurentin: Maria è la vetta d'Israele « soltanto nell'ordine spirituale ed interiore. Essa non ha nessun posto nella gerarchia sacerdotale, nell'insegnamento e nel culto pubblico: sono funzioni riservate a uomini. Non sarà lei, ma Giovanni Battista a preparare ufficialmente la venuta del Messia. La sua missione, che è superiore a quella del Precursore, è conforme alla sua condizione di donna: è accoglienza, fruttificazione e irradiamento vivente della grazia divina »[21].

[21] R. LAURENTIN, *Court Traité sur la Vierge Marie,* cit. p. 117 (cf trad. it.: *La Vergine Maria,* cit.).

Capitolo secondo

Maria e Cristo
Maria nella incarnazione
Maria madre di Dio

Bibliografia

CAMELOT TH., *Éphèse et Chalcédoine,* Éd. de l'Orante, Parigi 1962.

DANKELMANN J. L. F., *Cristiani d'oggi,* vol. 2, Marietti, Torino 1968, pp. 169-204.

JOUASSARD G., *Marie à travers la Patristique,* in: *Maria,* vol. 1, Beauchesne, Parigi 1949, pp. 69-157.

LAURENTIN R., *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 86-97.

MÜLLER A., *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo,* in: *Mysterium Salutis: L'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, pp. 558-573.

NICOLAS M. J., *Théotòkos. Le mystère de Marie,* Desclée, Tournai 1965, pp. 51-107.

ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella tradizione biblica,* Dehoniane, Bologna [3]1967, pp. 69-107.

PHILIPPE M. D., *Le mystère de la maternité divine de Marie,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, pp. 367-416.

POZO C., *Mariologia,* Pont. Univ. Gregoriana, Roma [2]1970, ad usum auditorum, pp. 59-72.

SCHMAUS M., *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino [3]1969, pp. 381-423.

ZEDDA S., *Maria nel Vangelo dell'infanzia di san Luca,* in: « Rivista del Clero italiano », LVII (1976) 1, pp. 14-22.

INTRODUZIONE

Abbiamo visto Maria come vetta d'Israele, quel popolo che ha ricevuto la missione di preparare l'evento messianico.

Qual è il compito affidato dal Padre, a Maria, in questo evento messianico che è fonte di salvezza per il mondo? Ecco la questione che ci poniamo ora.

In concreto, si tratta in primo luogo della divina maternità

di Maria. Questo privilegio ci trasporta, già in partenza, nel cuore del mistero di Maria. Nel disegno del Padre, Maria è essenzialmente la Madre del Figlio eterno. Tutta la dottrina su Maria attinge qui la sua luce ed il suo fondamento. Scrive M. D. Philippe:

« Il mistero della maternità divina di Maria è il mistero per eccellenza della sua vita. Esso può darci, per così dire, la comprensione divina degli altri misteri che la compongono, e, per il fatto stesso, li illustra, dando ad essi il loro vero senso: se Dio, infatti, ha voluto regalare a Maria il privilegio dell'Immacolata Concezione; se Dio ha voluto che Maria si consacrasse totalmente alla gelosia del suo amore, è stato proprio affinché fosse la degna Madre di suo Figlio unico, del Verbo Incarnato; se Dio ha voluto che Maria vivesse così intensamente il mistero della Croce, è stato affinché fosse perfettamente la Madre amatissima di suo Figlio, Salvatore degli uomini; se Dio ha voluto che il corpo di Maria non conoscesse la corruzione e fosse immediatamente glorificato, è stato perché il suo corpo è quello della Madre di Dio »[1].

Gli stessi concetti si ritrovano in sintesi in Pio XII:

« Da questo sublime officio di Madre di Dio, come da arcana fonte limpidissima, sembrano derivare tutti quei privilegi e quelle grazie che adornarono in modo e misura straordinaria la sua anima e la sua vita »[2].

Così, anche Paolo VI:

« Questa dignità e gloria della Madre di Dio non ha pari tra le creature, ed è per Maria un sommo titolo di onore, poiché nella divina maternità trovano fondamento tutti i privilegi e le prerogative di Maria »[3].

Il card. Suenens riporta il pensiero di un teologo ortodosso, Aleksander Schmeman:

« Affrontando il tema in modo alquanto paradossale, dirò che se null'altro fosse rivelato nella Scrittura all'infuori del fatto puro e semplice dell'esistenza di Maria, e cioè che Cristo, Dio e uomo, ha una madre e che il suo nome era Maria, già questo sarebbe sufficiente perché la Chiesa l'ami, la pensi in relazione al figlio e

[1] M. D. Philippe, *Le mystère de la maternité divine de Marie,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 369.

[2] Pio XII, *Fulgens Corona; 8.9.1953,* Gregoriana, Padova, pp. 6-7.

[3] Paolo VI, *Lettera per il Congresso mariologico-mariano di S. Domingo; 2.2.1965,* in: *Encicliche e Discorsi di Paolo VI,* vol. V, Ed. Paoline, Roma, p. 107.

tragga conclusioni teologiche da questa contemplazione. Non abbiamo nessun bisogno di rivelazioni supplementari o speciali: Maria è una dimensione evidente ed essenziale del Vangelo stesso »[4].

Per il carattere sconvolgente del suo contenuto e per il suo influsso sulla comprensione degli altri privilegi di Maria, questo capitolo riveste, dunque, nell'insieme della trattazione, un'importanza primordiale.

Vedremo tre punti:

— prima di tutto, la fissazione del dogma ad Efeso;
— poi, esamineremo il n. 56 della Costituzione « Lumen Gentium »;
— infine, faremo alcune riflessioni teologiche sul mistero della maternità divina di Maria.

I. IL DOGMA DELLA MATERNITÀ DIVINA

1. Il Concilio di Efeso (431)

La parola greca « *Theotòkos* » (Madre di Dio) è stata alla origine della grande controversia che è sfociata nel famoso Concilio di Efeso del 431. Questo termine era già conosciuto e usato da tempo, ma tutto dipendeva dal modo di intenderlo.

Questo termine è l'espressione di tutta una cristologia: i Padri impegnati nella battaglia a suo riguardo lo respingeranno o lo difenderanno accanitamente, a seconda dell'idea che avranno di Cristo, e, più precisamente, dei rapporti tra la sua umanità e la sua divinità.

Perciò, in modo definitivo, il dogma mariano appare ad Efeso come legato inseparabilmente ad una teologia dell'Incarnazione: la maternità divina di Maria suppone la necessaria comprensione del mistero di Cristo. Sbagliando su Cristo, si sbaglia anche su Maria, e viceversa.

Scrive san Tommaso:

« L'umanità di Cristo e la maternità di Maria sono talmente legate insieme che sbagliarsi su di una significa necessariamente sbagliarsi anche sull'altra »[5].

[4] L. J. Suenens, *Lo Spirito Santo, nostra speranza,* cit., pp. 188-189.
[5] S. Tommaso, *III Sent.,* dist. 4, q. 2, a. 2.

— Da una parte del dibattito, si trova *Nestorio,* eletto patriarca di Costantinopoli nel 428. Anche nelle sue prediche, egli combatte il titolo di « *Theotòkos* ». Il suo atteggiamento è retto dalla sua visuale su Cristo. Un brano della sua seconda lettera a san Cirillo (15 Giugno 430) esprime il nucleo del suo pensiero. La prendiamo dalla traduzione latina dello storico del secolo V, Mario Mercatore:

« Dovunque le Scritture facciano menzione dell'economia del Signore, esse attribuiscono sempre la nascita e la sofferenza non alla divinità, ma all'umanità di Cristo, di modo che, a voler parlare esattamente, si deve chiamare la Vergine, Madre di Cristo (*Kristotòkos*), e non Madre di Dio (*Theotòkos*). Ascolta il Vangelo che grida: " Libro della generazione di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abramo " (*Mt* 1,11). È evidente che il Dio Verbo non era figlio di Davide. Ascolta ancora, se vuoi, un'altra testimonianza: " Giacobbe generò Giuseppe, sposo di Maria, da cui è nato Gesù che si chiama di Cristo " (*Mt* 1,16)...

È bene e conforme alla tradizione evangelica confessare che il corpo è il tempio della divinità del Figlio, tempio che gli è unito da una suprema e divina congiunzione, fino al punto che la natura divina si appropria quello che appartiene a questo tempio. Ma, col pretesto di questa appropriazione, l'attribuire (*al Verbo*) le proprietà della carne che gli è unita, voglio dire: la nascita, la sofferenza e la morte, questo è, fratello mio, il fatto di una mente fuorviata dagli errori dei Greci, o malata dalla follia di Apollinare, di Ario, o di altre eresie, o di qualche malattia ancora più grave. Infatti, coloro che si lasciano attrarre da questa parola di appropriazione, dovranno necessariamente dire che il Dio Verbo, per appropriazione, è stato allattato, è cresciuto un po' alla volta, e nel momento della Passione ha avuto paura ed ha avuto bisogno dell'aiuto di un angelo. E non parlo della circoncisione, del sudore, della fame; tutto quello che ha subìto per noi nella carne che gli è unita, è adorabile; ma l'attribuirlo alla divinità è una menzogna che ci farebbe giustamente accusare di calunnia »[6].

Come si può vedere dal brano di questa lettera, Nestorio non ammette la « communicatio idiomatum », cioè, la possibilità di attribuire le proprietà dell'una e dell'altra natura (umana e divina) all'unica persona di Cristo. Dice giustamente il Laurentin:

[6] Marius Mercator, *Secunda Nestorii Epistula ad S. Cyrillum,* in: J.-P. Migne, *PL* 48, coll. 820-822.

« Non la Vergine come tale fu messa in discussione ad Efeso, bensì la comunicazione degli idiomi, di cui il titolo di Maria era un caso particolare »[7].

La cristologia di Nestorio è inoltre difettosa sulla unione delle due nature. Partendo dalla loro ferma distinzione, egli riusciva ad unirle solo con un nesso molto tenue, almeno così sembra, puramente estrinseco (per esempio: come l'unità di un tempio con il dio che l'abita). Egli negava, quindi, che il Cristo fosse *uno*: « unus et idem ».

— Dall'altra parte del dibattito, si trovava *san Cirillo*, patriarca di Alessandria. La sua cristologia, all'opposto di quella di Nestorio, insiste soprattutto sull'unità del Verbo Incarnato. Anche di san Cirillo, riportiamo un brano che esprime la sostanza del suo pensiero. Questo brano è tolto dalla sua seconda lettera a Nestorio.

« Noi non diciamo che la natura del Verbo si è trasformata in un uomo completo (composto) di anima e di corpo, ma piuttosto questo: il Verbo, unendosi secondo l'ipostasi una carne animata da un'anima razionale, è divenuto uomo in modo indicibile ed incomprensibile, e si è chiamato Figlio dell'uomo, non soltanto per volontà, né per compiacenza, e neppure assumendone solo il personaggio (*pròsopon*). Differenti sono le nature che si sono incontrate in una vera unità, ma dalle due (risulta) un solo Cristo e Figlio; la differenza delle nature non è soppressa dall'unione, ma anzi, la divinità e l'umanità formano per noi un solo Signore e Figlio e Cristo, per il loro incontro indicibile ed ineffabile nell'unità.

Così, quantunque sussista prima dei secoli e sia stato generato dal Padre, è anche detto che è stato generato secondo la carne da una donna, non che la natura divina abbia cominciato ad essere nella Vergine, né che abbia avuto necessariamente bisogno di una seconda nascita per mezzo di essa, dopo quella che aveva ricevuto dal Padre (infatti, è leggerezza ed ignoranza dire che Colui che esiste prima dei secoli e che è coeterno con il Padre, abbia bisogno di una seconda generazione per esistere), ma siccome è stato per noi e per la nostra salvezza che si è unito l'umanità secondo l'ipostasi, ed è nato dalla donna, si dice che è stato

[7] R. LAURENTIN, *La Madonna. Questioni di teologia,* cit., pp. 43-44.

generato da Lei secondo la carne. Infatti non è stato un uomo ordinario a venire prima generato da Maria, e sul quale, poi, sarebbe venuto a posarsi il Verbo, ma il Verbo, essendosi unito all'umanità fin dal seno di Maria, si dice che ha accettato una nascita carnale, avendo rivendicato per sé la nascita dalla sua carne...

Ecco perché hanno osato chiamare " *Theotòkos* " la Vergine Maria, non nel senso che la natura del Verbo, ossia la sua divinità, abbia preso da Maria il principio della sua esistenza, ma siccome è nato da Lei questo santo corpo animato da un'anima razionale con cui il Verbo si è unito secondo l'ipostasi, si dice che il Verbo è stato generato secondo la carne »[8].

Quindi, per Cirillo, l'unione tra la divinità del Verbo e la sua umanità è veramente fisica, « secondo l'ipostasi », unione così straordinaria che fonda veramente il titolo di « *Theotòkos* ». È stato, infatti, il Verbo a nascere da Maria secondo la carne. *Cristo non è un uomo divinizzato, ma un Dio fatto carne.*

— Il Concilio di Efeso, nel 431, ha fatto sua, sostanzialmente, la dottrina di Cirillo. Quindi, nel Concilio di Efeso, si ha innanzitutto il dogma dell'unità di Cristo, unità secondo l'ipostasi; conseguentemente, quello della maternità divina.

Come fa notare il Jouassard, non si ha una definizione " ut sic ", ma « l'equivalente di una definizione »[9].

È importante notare come il Concilio di Efeso sia stato innanzitutto cristologico, e conseguentemente, anche mariologico.

« La definizione dogmatica di Efeso — scrive J. Alfaro — fu prima di tutto cristologica; ma in conseguenza, fu anche mariologica. Quando fu definito il carattere personale divino dell'uomo Cristo, la maternità di Maria fu definita come *divina,* cioè in connessione con l'umanità del Figlio di Dio, nella quale si realizza la salvezza dell'uomo »[10].

« Il dogma di Efeso — dice a sua volta Max Thurian — ha essenzialmente una portata cristologica: Maria non è chiamata " Madre di Dio " per glorificare la sua persona, ma a causa del

[8] S. Cyrillus Alexandrinus, *Epistola IV: Cirilli ad Nestorium,* in: J.-P. Migne, *PG* 77, coll. 45-50.

[9] J. Jouassard, *Marie à travers la patristique,* in: *Maria,* vol. 1, Beauchesne, Parigi 1949, p. 135.

[10] J. Alfaro, *Cristologia e Antropologia,* Cittadella, Assisi 1973, p. 237.

Cristo, affinché la verità sulla persona del Cristo sia pienamente messa in luce. Anche là, Maria è Serva del Signore; il dogma che la concerne è al servizio della verità che riguarda suo Figlio, il Signore. Il Concilio di Efeso, chiamandola Madre di Dio, riconosce in Cristo due nature, umana e divina, ed una sola Persona; esso riconosce così la realtà dell'Incarnazione fin dal concepimento miracoloso del Figlio di Dio nella Vergine Maria »[11].

— Il Concilio di *Calcedonia*, nel 451, riprenderà l'affermazione di Efeso:

« Seguendo i Santi Padri, noi insegniamo tutti con una sola voce un solo e stesso Figlio, Nostro Signore Gesù Cristo... generato dal Padre prima dei secoli quanto alla sua divinità, ma negli ultimi giorni, per noi e per la nostra salvezza (generato) da Maria Vergine, " *Theotòkos* ", quanto alla sua umanità »[12].

— Questo insegnamento viene riaffermato da Giovanni II, dal Concilio Costantinopolitano II e III, ecc.[13].

« Il titolo di " *Theotòkos* ", scrive il Laurentin, non è stato l'oggetto di una definizione infallibile sotto forma giuridica. Ma esso è stato assunto solennemente dai concili ecumenici e accolto senza discussione. Appartiene al deposito della Rivelazione »[14].

— *In conclusione,* il dogma della maternità divina, fondato interamente sulla cristologia, significa che:

Maria ha generato il Verbo secondo la carne (perché la nascita corporale è attribuibile in tutta verità al Verbo: il Verbo è veramente colui che è generato e che nasce da Maria Vergine).

Essa è dunque Madre del Verbo (secondo la carne).

Essa è dunque Madre di Dio (perché il Verbo è Dio).

2. Fondamento di questo titolo nella Tradizione anteriore

a) La *Scrittura* non contiene l'espressione tecnica « Madre di Dio », e Nestorio si fondava su questo fatto per combattere questo titolo. Però, aveva torto, perché questo titolo è nella linea della Scrittura. Come dice Semmelroth:

[11] Max Thurian, *Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1964, p. 89.

[12] D. 148/301. Il primo numero corrisponde alle edizioni antiche del *Denzinger;* il 2°, alla 33ª edizione, del 1963.

[13] Cf D. 202/401; 218/427; 290/555.

[14] R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza,* cit., p. 50.

« Che Maria sia Madre del Signore, è detto a chiare lettere nel N. T. Che la Madre di Gesù possa essere chiamata " Madre di Dio ", ha il suo fondamento non solo nel fatto che suo Figlio è realmente Dio, ma nell'unione ipostatica della divinità e dell'umanità nella persona del Logos. La persona divina possiede e sostiene anche quella natura umana, che fu concepita e generata da Maria. La maternità, che è una relazione personale, riguarda quindi colui che fu generato, e non solamente ciò che fu generato, cioè la natura; ma la persona del Dio-Uomo è la divina persona del Logos; quindi, per Maria, essere Madre di Gesù significa precisamente essere Madre di Dio »[15].

b) Questo titolo aveva già un appoggio nella *Tradizione*. In *Oriente,* si trova il termine forse già presso Origene (+ 255 circa). Nel secolo IV, san Gregorio Nazianzeno afferma: « Se qualcuno non riconosce Maria come Madre di Dio (Theotòkon), costui è fuori della divinità (cioè, non ha parte con la divinità) »[16].

In *Occidente,* sant'Ambrogio (+ 397) usa come naturale l'espressione « Mater Dei ».

Dopo Nicea (325), il termine è attestato abbondantemente anche in Occidente.

Infine, il titolo « Theotòkos » è attribuito a Maria nella antifona mariana greca più antica, che potrebbe risalire alla fine del III secolo: « Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genitrix (*Theotòkos*) ».

Integrando questo vocabolo con la loro proclamazione solenne, i concili di Efeso e di Calcedonia consacravano, quindi, una Tradizione già abbastanza antica.

II. LG 56: L'ANNUNCIAZIONE

« Il momento cruciale del destino di Maria, il termine di tutto ciò che precede e il fondamento di tutto ciò che viene dopo, è l'Annunciazione »[17].

La *Lumen Gentium* dedica un intero paragrafo, abbastanza

[15] O. Semmelroth, *Maria,* in: *Dizionario Teologico,* vol. 2, Ed. Queriniana, Brescia 1967, pp. 266-267.
[16] Gregorio Nazianzeno, *Epistulae, CI,* in: J.-P. Migne, *PG* 37, col. 177.
[17] R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie,* cit., p. 118 (cf trad. it.: *La Vergine Maria,* Ed. Paoline, cit.).

lungo, all'evento della Annunciazione. Anzi, si può dire che « tutto il capitolo VIII della costituzione dogmatica sulla Chiesa può considerarsi come un esteso commento al consenso dell'annunciazione »[18].

1) Si comincia col ricordare come Dio, rispettoso della libertà umana, faccia precedere il consenso di Maria all'Incarnazione del Figlio:

« Volle il Padre delle misericordie, che l'accettazione della predestinata madre precedesse l'incarnazione » (LG 56/430).

Il libero consenso di Maria è un tema molto caro alla teologia orientale. Scrive Nicola Cabasilas (+ dopo il 1396):

« L'Incarnazione del Verbo non fu soltanto opera del Padre, della sua Virtù, del suo Spirito... ma anche opera della volontà e della fede di Maria. Senza il consenso della Immacolata, senza il concorso della sua fede, questo disegno era irrealizzabile tanto quanto lo sarebbe stato senza l'intervento delle stesse tre Persone divine. È solo dopo averla istruita e persuasa che Dio la prende per Madre e mutua da Lei quella carne che Lei Gli vuole prestare »[19].

« Il suo umile " *fiat* ", dice a sua volta il metropolita Filareta, era necessario affinché il grande " *fiat* " di Dio si compisse »[20].

Boulgakof parla di tre tentazioni che avrebbero potuto ostacolare il « sì » di Maria:

— la tentazione di mancanza di fede: non è tanto facile credere che a Dio niente è impossibile;

— la tentazione della superbia: rivolgere il dono di Dio verso di sé e farne oggetto di amor proprio;

— la tentazione della debolezza: « rifiutare l'elezione terribile che trasformava la vita intera in una rinuncia ed in una via crucis »[21].

« Dio le chiese questo consenso, scrive G. Lefebvre, perché il dono che egli le offre, che egli offre in lei e per mezzo di lei

[18] Episcopato Statunitense, *Ecco tua Madre. Una donna di fede,* cit., 1975, n. 28, p. 29.

[19] Citato da F. M. Braun, *Ève et Marie dans les deux Testaments,* in: « Études Mariales », 1954, p. 27, nota 68.

[20] Citato da C. Andronikoff, *Le sens des fêtes,* Éd. du Cerf, Parigi 1970, p. 73, nota 5.

[21] Id., pp. 72-73.

all'intera umanità, è un dono d'amore, il dono supremo del più profondo amore. Ora, l'amore non si impone. Essenzialmente, in tutto se stesso, l'amore è libertà. Esso dà liberamente e vuole essere accolto liberamente. Altrimenti, non sarebbe più l'amore »[22].

Il compito di Maria è un compito libero, ed è un compito attivo che ha una grande importanza nella storia della salvezza. Perché? Risponde la *Lumen Gentium*:

« Perché così, come una donna aveva contribuito a dare la morte, una donna contribuisse a dare la vita. Il che vale in modo straordinario della Madre di Gesù, la quale ha dato al Mondo la vita stessa, che tutto rinnova » (LG 56/430).

2) La LG non dice nulla circa il *significato preciso del saluto* dell'Angelo: « Kàire »: è semplice saluto semitico (shalôm)? o è annuncio della gioia messianica (cf *Sof* 3,14-17)? In questo secondo caso, si verrebbe ad affermare esplicitamente l'inaugurazione della nuova èra, quella messianica. Dopo quanto si è detto sulla « Figlia di Sion » (cf capitolo precedente), e tenendo conto del parallelismo tra Sofonia e Luca, sembra doversi favorire l'interpretazione messianica.

3) La *LG* non allude ad un problema dibattuto: quello del *proposito di verginità di Maria.* Circa la domanda che Lei pone all'Angelo: « Come è possibile? Non conosco uomo » (*Lc* 1,34), si possono dare tre interpretazioni:

a) decisione di Maria, già prima dell'Annunciazione, di condurre con Giuseppe un matrimonio verginale. Quindi, la sua domanda significa: « Come è possibile, poiché sono vergine e desidero rimanere tale? ».

Questa interpretazione risale a san Gregorio Nisseno († 394 circa), ed è tuttora la più diffusa, grazie, soprattutto, a sant'Agostino.

b) « Non conosco uomo » significa, secondo altri: « Non abito ancora con Giuseppe. Come, dunque, è possibile? ». E l'Angelo le rivela, proprio allora, che non diventerà madre per opera di uomo, ma per la virtù creatrice di Dio.

c) Pensando ad *Is* 7,14, la domanda significherebbe:

« Come sarà possibile?, poiché, se la profezia di Isaia si com-

[22] G. LEFEBVRE, *La Servante du Seigneur,* in: « La Vie Spirituelle », 45 (1963) 497, p. 309.

pirà in me, non conosco uomo, cioè, non posso e non debbo, in questo caso, conoscere uomo ».

Scrive E. Schillebeeckx:

« La prima e la terza interpretazione partono da dati non provati: da una parte, l'ipotesi di un voto di verginità prima dell'Annunciazione, e d'altra parte, la supposizione che Maria comprendesse perfettamente il testo di Isaia... La seconda interpretazione è l'unica ad essere senza apriorismi, e per di più, è grammaticalmente fondata su uno studio obiettivo del testo. Se la Chiesa, a cui è stato affidato il deposito della fede e della Scrittura, non intende imporre l'ipotesi di un voto di verginità prima dell'Annunciazione, la seconda interpretazione, è, a parte alcune piccole difficoltà, la più plausibile dal punto di vista strettamente esegetico »[23].

Dello stesso parere sono R. Guardini, Schmaus, ecc.[24].

Tuttavia, la maggioranza dei teologi e degli esegeti cattolici segue ancora la prima opinione. Fra essi, si possono citare: Feuillet[25], Laurentin[26], ecc.

Forse ha ragione A. Müller, quando conclude, dicendo:

« L'opzione dipende essenzialmente dalla rispettiva prospettiva religioso-teologica. Colui che in linea con la mentalità " moderna " preferisce far uso il più parcamente possibile nella spiegazione della Scrittura dell'ammissione di processi e ipotesi straordinari e miracolosi, e colui cui è cara la nuova concezione del matrimonio e della sessualità, troverà nella spiegazione presentata da ultimo (quella che noi abbiamo presentata come seconda) maggiore probabilità interna. Al contrario, colui che invece è fortemente impressionato dalla pienezza di grazia di Maria e dalla sua missione unica, non farà alcuna difficoltà ad ammettere quella speciale guida e illuminazione divina che la condusse al

[23] E. Schillebeeckx, *Marie Mère de la Rédemption,* Éd. du Cerf, Parigi 1963, p. 72 (cf trad. it.: *Maria Madre della Redenzione,* Ed. Paoline, Catania ²1970).

[24] M. Schmaus, *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino ³1969, pp. 435-439.

[25] A. Feuillet, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, pp. 29-31.

[26] R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc 1-2,* Éd. J. Gabalda, Parigi 1957, pp. 180 ss.

proposito di verginità di vita, e neanche a pensare una corrispondente preparazione di Giuseppe »[27].

4) Un altro punto discusso in aula conciliare, ma che non appare nel testo definitivo, riguarda il *grado di conoscenza che Maria ebbe della natura del bambino che stava per concepire.* Secondo R. Guardini, citato da M. Schmaus [28], i testi di *Lc* 1,32 e 35 sarebbero stati intesi da Maria in senso vetero-testamentario: quindi, non nel senso della figliolanza metafisica, ma nel senso di una figliolanza per mezzo della grazia e dell'elezione. La piena conoscenza, nel senso della Rivelazione cristiana, Maria l'avrebbe avuta solo a Pentecoste.

Dello stesso parere è A. Feuillet, che cita anche K. Rahner [29]. Così, anche S. Zedda [30].

Così, anche J. Galot [31], K. H. Schelkle [32], ecc.

Il Müller, invece, segue il Laurentin, e ragiona così:

« Maria ha la rivelazione che diventerà Madre del Messia... Non si deve pensare che Maria, alla quale era destinata tale rivelazione, abbia assistito ottusamente e senza capire le Scritture. Solo l'ammissione del contrario è fondata. Si può quindi, arguire questo: a Maria, in quel momento, è stata data quella comprensione della divinità del figlio suo quale per lei risultava dalla rivelazione stessa [33]. Laurentin è nella giusta direzione quando definisce questa comprensione implicita piuttosto che espressa, concreta piuttosto che concettuale, piuttosto un'attitudine vitale »[34].

Circa la difficoltà che si trova in *Lc* 2,49 ss, dove si legge che Maria e Giuseppe « non compresero », il Müller, seguendo sempre il Laurentin, che dà una spiegazione psicologica, scrive:

[27] A. Müller, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo,* in: *Mysterium Salutis: L'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, p. 557.

[28] M. Schmaus, *op. cit.,* pp. 397-399.

[29] A. Feuillet, *art. cit.,* pp. 35-36.

[30] S. Zedda, *Maria nel Vangelo dell'infanzia di san Luca,* in: « La Rivista del Clero italiano », LVII (1976) 1, pp. 15-16.

[31] J. Galot, *La fede di Maria e la nostra,* Cittadella, Assisi 1973, pp. 74-83.

[32] Cf K. H. Schelkle, *La Madre del Salvatore,* Città Nuova, Roma 1970, pp. 13-14.

[33] Anche P. Ortensio da Spinetoli scrive che Maria « non può, al riguardo, rimanere completamente all'oscuro » (*op. cit.,* p. 104).

[34] A. Müller, *art. cit.,* pp. 564-565.

« L'incomprensione potrebbe riferirsi a questo improvviso estraniarsi di Cristo per un compito apparentemente fuori contesto, il quale lo ha portato ad un inaspettato atto di " mancanza di riguardo " verso i suoi genitori terreni » [35].

5) Quello che, invece, viene precisato nella Costituzione, è che il *consenso di Maria* non si riferisce solo alla maternità messianica, ma *a tutta l'opera di salvezza*:

« Così Maria, figlia di Adamo, acconsentendo alla parola divina, diventò madre di Gesù, e abbracciando, con tutto l'animo e senza peso alcuno di peccato, la volontà salvifica di Dio, consacrò totalmente se stessa quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo » (LG 56/430).

Il titolo « Servo » o « *Serva* » (Ancella) *del Signore*

a) contiene innanzitutto il concetto di *povertà,* in senso biblico. Occorre qui richiamarsi al « *Magnificat* », dove Maria è situata tra i « poveri » d'Israele. La risposta di Maria: « Ecco l'Ancella del Signore », e le parole del « Magnificat »: « Ha guardato alla miseria della sua Serva », esprimono lo stesso concetto di povertà.

Come dice E. Schillebeeckx, « Nell'anima di Maria, culmina la più ardente pietà-*anawah* (miseria, umiltà) d'Israele, sintesi della fiducia illimitata nel Dio Redentore. Essa è Israele personificato, il " povero di Jahvè " che viene da Dio innalzato. " Ecco l'Ancella del Signore ": questo è il vivo assenso di fede ai disegni divini! Con Cristo, che è il " Servo di Jahvè ", Maria è la " Serva del Signore " » [36].

b) Inoltre, il titolo « Servo », o « Serva di Jahvè », comporta nel titolare una *missione speciale*: dice ancora E. Schillebeeckx:

« I patriarchi, i profeti, le grandi guide religiose del popolo eletto: Abramo, Mosè, Giosuè, Davide; ecc., sono " Servi del Signore " per una ragione speciale: sono uomini di Dio incaricati da Lui di una missione religiosa specialissima, a cui consacrano tutta la loro vita. In questo medesimo spirito, ma con molta più ampiez-

[35] Id., p. 565.

[36] E. Schillebeeckx, *Marie Mère de la Rédemption,* Éd. du Cerf, Parigi 1963, p. 40 (cf trad. it.: *Maria Madre della Redenzione,* Ed. Paoline, Catania ²1970).

za, Maria accetta la sua missione di divenire la Madre del Messia regale »[37].

La Costituzione LG fa notare subito che questo « servizio » libero di Maria non è, però, indipendente:

« Servendo al mistero della redenzione sotto di lui (il Figlio suo) e con lui, con la grazia di Dio onnipotente » (LG 56/430).

6) *Maria* non fu, dunque, uno strumento passivo nelle mani di Dio, ma *cooperò attivamente alla salvezza*: questo è il pensiero di « non pochi antichi Padri » (LG 56/430). La Costituzione ne cita alcuni, fra cui sant'Ireneo, noto per il famoso parallelismo Eva-Maria, già ricordato all'inizio del paragrafo.

« Obbedendo, divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano... Il nodo della disobbedienza di Eva ha avuto la sua soluzione con l'obbedienza di Maria » (LG 56/430).

Y. Congar, commentando questo parallelismo di sant'Ireneo, fa notare che è a questa profondità che va situata l'obbedienza religiosa[38].

E Paolo VI, presentando Maria come « Maestra di vita spirituale per i singoli cristiani », scrive:

« Il " sì " di 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 »[39].

Non pochi antichi Padri, conclude la Costituzione LG, « fatto il paragone con Eva, chiamano Maria " madre dei viventi ", e affermano spesso: " la morte per mezzo di Eva, la vita per mezzo di Maria " » (LG 56/430).

È chiaro, come dice Th. Camelot, che « i testi di san Paolo sono visibilmente sullo sfondo di queste riflessioni. Epifanio cita *Rm* 5,20. E una frase come questa: " Per mezzo di lei (Eva) la morte è entrata nel mondo ", è indubbiamente un'eco più o meno cosciente di *Rm* 5,12 »[40].

Lo stesso evangelista san Luca ha inteso insinuare il parallelismo Eva-Maria? Risponde A. Feuillet:

[37] E. Schillebeeckx, *op. cit.*, pp. 40-41.

[38] Citato da Th. Camelot, *La nouvelle Ève dans la patristique grecque*, in: « Études Mariales », 1954, p. 171, nota 32.

[39] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria*, LDC, Leumann-Torino 1974, n. 21, p. 21.

[40] Th. Camelot, *art. cit.*, p. 162.

« Non lo si può affermare, in quanto mancano i contatti letterari con Genesi 3. Tuttavia, certi autori sono del parere che Luca abbia fatto del suo racconto la contropartita di quello della tentazione di Eva »[41].

III. RIFLESSIONI TEOLOGICHE SULLA MATERNITÀ DIVINA

Una maternità così paradossale come la maternità divina richiede una riflessione approfondita per poter intravedere almeno un po' del suo mistero.

1. Le componenti della maternità umana

La maternità, relazione madre-figlio, può essere considerata nel suo soggetto (madre), o nel suo termine (figlio). Analizziamo prima la maternità di Maria dal primo punto di vista.

a) *Aspetto fisico della maternità*

Generare vuol dire: produrre un essere simile secondo la specie, traendolo dalla propria sostanza.

La biologia ci insegna che, al di là della somiglianza specifica, le leggi dell'ereditarietà agiscono a favore di una somiglianza che verte sull'individuo (un figlio eredita determinate caratteristiche dei suoi genitori).

Questo atto suppone, secondo le leggi della natura, l'intervento dei due sessi. Tuttavia, la madre assume una parte molto più lunga e più importante nella produzione di questo nuovo essere.

Su questo primo piano, appare una dipendenza totale della vita del nuovo essere, nei confronti della madre.

b) *Aspetto psicologico*

La maternità umana non si esaurisce in un dono fisico della vita: varca il piano biologico, ed è questo che fa la sua originalità rispetto alla « maternità » animale. Infatti, ciò che costituisce il carattere umano della maternità, è il fatto che viene assunta da una volontà mossa dall'amore; impegna tutta la persona, e non solo il corpo. Il figlio non è unicamente il frutto di

[41] A. FEUILLET, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 34.

un processo biologico, ma di un amore; e questo amore non deve essere soltanto sensibile, ma anche spirituale. Una madre degna di questo nome deve mettere tutta l'anima nella sua maternità. La psicologia moderna ci insegna come, su questo piano, lo sviluppo del figlio dipenda da questa maternità pienamente assunta al momento del concepimento e lungo tutta l'educazione. La « riuscita » del figlio, nel suo sviluppo personale, dipende, in buona parte, dalla perfezione con cui la maternità viene assunta.

« Così dunque — dice M. D. Philippe — ciò che vi è di unico nella maternità umana, è che la madre è capace di accettare liberamente la sua maternità, e, una volta che è nato il figlio, lei è capace di riconoscere questo nuovo essere, debole e delicato, come suo figlio, di cui lei è responsabile dinanzi agli uomini e dinanzi a Dio, quel figlio che lei deve difendere contro i pericoli, che deve educare fino al momento in cui egli sarà capace di vivere in una maniera autonoma e personale. Tutta la grandezza e la difficoltà della maternità umana è quindi di sfociare in un'autentica relazione personale tra la madre ed il figlio: occorre che l'istinto di procreazione della madre sia assunto da un amore personale, volontario e libero, e che il figlio stesso acquisti progressivamente, grazie all'ambiente materno, una vera autonomia personale. Infatti, se l'istinto di procreazione rimane un istinto animale, e se il figlio rimane anch'egli, nella sua evoluzione, al livello della vita animale, si ha, certo, una relazione di maternità tra la madre ed il figlio che questa ha messo al mondo, ma non è una relazione di maternità umana, nel suo senso pieno. Umanizzare l'istinto di procreazione, far sbocciare nel figlio, oltre alla vita animale, una vita personale: ecco, indubbiamente, una delle imprese umane più difficili e più grandi »[42].

c) *Applicazione alla maternità di Maria*

Gesù è veramente uomo. La maternità di Maria è dunque pienamente vera. Ciò significa che le realtà che abbiamo ora analizzato si applicano, con tutta verità, a lei.

Maria è dunque veramente madre sul duplice piano, biologico e psicologico. Tuttavia, lo è in modo assolutamente originale: è madre, pur rimanendo vergine. Dal punto di vista biologico,

[42] M. D. Philippe, *Le mystère de la maternité de Marie,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 375.

la verginità di Maria ha già un significato: è da lei unicamente che viene l'umanità di Gesù.

Dono esclusivo della madre, dipendenza totale del figlio. Il card. Suenens, parlando di Maria, come « garanzia di umiltà », scrive:

« Gesù volle, in piena indipendenza, la sua dipendenza dalla Madre, non solo durante i mesi della gestazione, ma durante i lunghi anni di preparazione al suo ministero pubblico. Questo fatto di per sé è più eloquente di qualsiasi testo; contiene da solo una teologia mariana. Ci invita anche ad entrare nel Regno di Dio attraverso la via privilegiata " dei bambini e di chi è come loro " (*Mc* 10,14). Maria garantisce l'umiltà di chi accetta di dipendere da lei per meglio ricevere lo Spirito di suo Figlio »[43].

L'originalità è ancora più marcata dal punto di vista psicologico. Qui, la verginità è il segno evidente di una maternità pienamente assunta: la mancanza di rapporto sessuale non lascia posto ad un eventuale istinto sregolato o ad una possibile pressione cieca dei sensi. Maria Vergine è Madre perché ha accettato e voluto, nel più perfetto amore e nella più perfetta libertà, la maternità. Nel suo concepimento, nella sua educazione, il figlio Gesù è il frutto della maternità psicologica più perfetta.

La genetica moderna ha messo in luce la profondità di azione della madre su tutto l'essere di suo figlio. Questa influenza ha qui una intensità eccezionale, poiché Maria è una madre resa feconda da Dio, perfettamente santa ed equilibrata, ed unica « genitrice ». Non si deve temere di dire che Maria ha fornito al Verbo, oltre alla sua carne (caro Christi, caro Mariae, dice sant'Agostino), ed oltre ai suoi lineamenti fisici, tutto ciò che nell'essere spirituale è condizionato dalla carne: abitudini mentali, una certa qualità di immaginazione, di sensibilità, un carattere ed un dato temperamento.

A partire di qui, Maria ha assunto in pienezza il compito materno che va molto più in là della concezione-gestazione-nascita: l'educazione di suo figlio, la formazione della sua anima, come pure quella del suo corpo. Educatrice perfetta di un figlio perfettamente docile (cf *Lc* 2,51), quantunque sottomesso innanzitutto al Padre trascendente, Maria lo ha fatto crescere « in statura ed in sapienza »: iniziazione pratica all'obbedienza, alla sofferenza,

[43] L. J. Suenens, *Lo Spirito Santo, nostra speranza,* cit., p. 195.

alla natura, alla Bibbia (Gesù è religiosamente istruito dall'A.T.: cf *Lc* 2,46-47 [44].

Così, il Verbo, immagine del Padre (*Col* 1,15), è stato, nella sua umanità, l'immagine della madre sua:

« L'umanità di Gesù, per sé integra e ideale, va assumendo i segni, le note somatiche, ma più ancora le impronte fisico-psichiche, le eredità in una parola, della madre. Anche nel suo spirito, oltre che nel suo fisico, Gesù assomiglia a Maria »[45].

Però, è vero anche l'inverso: Maria è l'immagine più perfetta del Figlio suo. Lei è, come fa dire Dante a san Bernardo, « la faccia che a Cristo più si somiglia »[46].

2. Maternità divina

Considerata nel suo principio, la maternità di Maria appare già straordinaria: questa madre è vergine, e, paradossalmente, ciò le permette di essere madre perfetta.

Però, è quando ci si volge verso il suo termine che il mistero della maternità di Maria rivela tutta la sua grandezza; questa maternità è divina, perché il Figlio dato alla luce è personalmente il Figlio di Dio.

a) *Il termine della maternità di Maria*

Di solito, il figlio che nasce dalla madre è un essere umano perfettamente autonomo: è una persona. In concreto, è questa persona il termine della maternità.

Ora, il Figlio che nasce da Maria non riceve la sua autonomia personale dalla sua umanità, ma dalla seconda Persona della Santissima Trinità: la Persona a cui « termina » la maternità di Maria è il Figlio di Dio. Maria è dunque Madre del Figlio di Dio, non secondo la sua esistenza eterna, ma secondo la sua esistenza umana.

Una precisazione aiuterà, forse, a comprendere un po' meglio che Maria è Madre del Figlio di Dio.

La sua maternità non si è costituita in due tempi: un primo tempo in cui Maria avrebbe concepito nel suo seno un uomo

[44] Su Maria, « educatrice di Gesù », cf J. GALOT, *L'Église et la femme*, Gembloux, Parigi 1965.

[45] ORTENSIO DA SPINETOLI, *La Madonna della Lumen Gentium*, cit., p. 42. Cf inoltre su questo argomento: E. MERSCH, *Théologie du Corps mystique*, vol. 1, Desclée de Brouwer, Parigi-Bruxelles 1946, pp. 221-225.

[46] DANTE A., *La divina commedia, Paradiso*, c. XXXII, vv. 85-86.

autonomo, ed un secondo tempo in cui il Verbo sarebbe venuto ad abitare in quest'uomo. No: è nell'istante stesso del concepimento che il Verbo è venuto « ad abitare tra noi », cioè, ha assunto una umanità, rendendola beneficiaria della sua autonomia divina ed eterna. Appena esiste, la maternità di Maria termina dunque alla Persona del Verbo stesso. Maria non è madre di un uomo in cui Dio sarebbe venuto ad abitare: è Madre del Figlio di Dio che prende carne; il figlio di cui Maria è la madre è personalmente il Figlio di Dio.

Perciò, dice bene Max Thurian, « chiamare Maria " Madre di Dio " vuol dire esprimere nel solo modo adeguato il mistero dell'Incarnazione di Dio divenuto uomo »[47].

b) *Grandezza del tutto originale di Maria, Madre di Dio*

È partendo da questa verità di fede che si può cercare di percepire la grandezza del tutto unica della « *Theotòkos* ». Lutero, commentando il versetto del « Magnificat », « l'Onnipotente mi ha fatto grandi cose », diceva:

« Queste " grandi cose " non sono altro che la sua qualità di madre di Dio. Mediante questo essa ha ricevuto doni talmente numerosi e così grandi che nessuno potrà mai comprenderli. Di qui deriva per essa ogni onore e ogni beatitudine, in modo che in tutto il genere umano essa appare come un personaggio unico che sorpassa tutti ed al quale nessuno potrebbe essere uguagliato. Ne risulta che suo figlio e il figlio dell'eterno Padre non formano che una sola persona... Quando la si chiama " madre di Dio ", non si potrebbe dire di lei nulla di più grande »[48].

c) *Una relazione unica con il Figlio di Dio*

Essendo Madre del Figlio di Dio, Maria realizza la relazione più profonda che unisce una persona umana con Dio: relazione profonda come è profondo il mistero dell'Incarnazione. Maria dà a questa Persona divina la possibilità di esistere in una forma nuova, e di qui, in tutta verità, una Persona divina si rivolge ad una creatura dicendole: « Mamma! »; una persona umana si rivolge al Figlio di Dio dicendogli: « Figlio mio! ».

[47] MAX THURIAN, *Maria Madre del Signore, immagine della Chiesa,* cit., p. 97.

[48] Citato da J. L. F. DANKELMAN, *Cristiani d'oggi,* vol. 2, Marietti, Torino 1968, p. 202.

d) *Una configurazione unica con il Padre*

Maria riproduce, così, nel tempo, in modo analogico, ma reale, l'immagine della Paternità eterna della Prima Persona della Trinità. È la stessa ed unica Persona che il Padre, da tutta l'eternità e secondo la natura divina, e Maria, nel tempo e secondo la natura umana, hanno per Figlio. Maria possiede così quel privilegio inaudito di essere la sola persona, insieme al Padre, a poter dire a Cristo, in tutta precisione di termini: « Figlio mio! ».

Certo, la paternità della Prima Persona supera infinitamente la maternità di Maria: il Figlio è costituito come Figlio, Persona, non con la sua nascita da Maria, ma con la sua generazione eterna. Il Padre è pienamente Padre prima della nascita temporale del Figlio. Comunque, è lecito sottolineare i tratti che accostano questa a quella.

Innanzitutto, come il Padre, Maria è l'unica a generare Cristo. È forse questo il senso più bello della sua verginità: quello di riprodurre l'immagine della generazione eterna del Figlio. È lei che ha dato tutto a Cristo, nella sua umanità.

Poi, la maternità di Maria è simile alla generazione eterna del Figlio, in quanto esiste, fuori da ogni contatto sessuale, su un piano puramente spirituale. Cristo, invece di essere il frutto di un'unione carnale, è frutto della fede e della santità di Maria. « Ella concepisce il Cristo in un atto teologale: è frutto della fede e della santità di Maria »[49].

Maria, dice pure il Concilio, « accolse nel cuore (cioè, nella fede) e nel corpo il Verbo di Dio »[50]. Ed ancora:

« per la sua fede e obbedienza generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio »[51].

Infine, questa fonte unica è assolutamente pura: Maria potrà, perciò, generare il figlio suo e poi educarlo perfettamente a sua immagine, proprio come il Figlio eterno è immagine perfetta del Padre.

e) *Una vita di grazia del tutto originale*

Se la vita di grazia, unica nella sua fonte, Cristo, consiste in relazioni personali di conoscenza e di amore con le tre Persone

[49] R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza,* cit., p. 90.
[50] *Lumen Gentium,* 53/427.
[51] *Lumen Gentium,* 63/439.

divine, la maternità di Maria qualifica in modo del tutto nuovo la sua comunione con le tre Persone:

« È insignita del sommo officio e dignità di Madre del Figlio di Dio, e perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo; per il quale dono di grazia esimia precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri » (LG 53/427).

f) *Maria, « Tempio dello Spirito Santo »* (LG 53/427)

Dopo aver raccomandato l'orientamento cristologico del culto a Maria, Paolo VI aggiunge:

« Ci sembra utile far seguire un richiamo all'opportunità che in esso sia dato adeguato risalto a uno dei contenuti essenziali della fede: la persona e l'opera dello Spirito Santo. La riflessione teologica e la liturgia hanno rilevato, infatti, come l'intervento santificatore dello Spirito nella Vergine di Nazareth sia stato un momento culminante della sua azione nella storia della salvezza »[52].

Ora, i legami che uniscono Maria « personalmente allo Spirito Santo sembrano essere soprattutto legami di recettività, di docilità nell'amore. Maria è innanzitutto il luogo dove lo Spirito rimane e si posa »[53].

È quanto cerchiamo di vedere ora.

Nel Credo, diciamo: « per opera dello Spirito Santo, si è incarnato nel seno della Vergine Maria ».

Di solito, si vede qui solo un'appropriazione[54]. Si può dire, inoltre, che c'è stato, nei riguardi di Maria, una *missione*[55] dello Spirito Santo in senso stretto?

Il P. Manteau-Bonamy, di cui riportiamo qui, molto in sintesi, il pensiero[56], risponde affermativamente, basandosi su *Lc* 1,

[52] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 26, pp. 24-25. Cf l'intero n. 26 e n. 27 su questo tema, pp. 24-26.

[53] M. D. Philippe, *Le mystère de la maternité divine,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 413.

[54] *Appropriazione* significa: attribuire qualità od azioni ad una Persona divina, mentre, in realtà, sono comuni a tutte e tre.

[55] *Missione:* è un altro termine della teologia trinitaria. Significa l'atto con cui il Padre manda a noi il Figlio, e l'atto con cui il Padre ed il Figlio mandano a noi lo Spirito Santo.

[56] Cf H. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit,* Lethielleux, Parigi 1971, pp. 12-25.

Di parere nettamente contrario è, invece, J. M. Salgado, *Pneumatologie et Mariologie: Bilan actuel et orientations possibles,* in: « Divinitas », XV (1971) 3, pp. 421-453.

35: « Lo Spirito Santo *verrà* su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo ». L'ombra e la nube sono segni della presenza divina. Per esempio, sul Sinai (cf *Es* 24,15-16; 19,6); così pure, quando Salomone fece la dedicazione dell'opera sua (cf *1 Re* 8,10-12). Perciò, oltre a P. Manteau-Bonamy, vari studiosi contemporanei vedono nell'ombra che ricopre Maria una manifestazione visibile della presenza personale dello Spirito Santo.

Inoltre, c'è da mettere in confronto *Lc* 1,35, già citato, con *At* 1,7: « Riceverete la virtù dello Spirito Santo che verrà su di voi ». Ora, nella Pentecoste, si tratta veramente dello Spirito Santo in persona, mandato dal Padre mediante Cristo glorificato nel suo corpo.

Infine, c'è da tenere presente che il Concilio mette due volte in parallelo l'Annunciazione e la Pentecoste: Maria è presente nel Cenacolo

« implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già adombrata nell'Annunciazione » (LG 59/433).

Lo stesso parallelismo si ritrova nel decreto *Ad Gentes*:

« Fu dalla Pentecoste, infatti, che cominciarono gli " Atti degli Apostoli ", allo stesso modo che, per l'opera dello Spirito Santo nella Vergine Maria, Cristo era stato concepito » (AG 4/1095).

Quindi, c'è una duplice missione: quella del Figlio e quella dello Spirito:

— lo Spirito Santo, significato dall'ombra della nube, avvolge Maria, che concepisce, pur rimanendo vergine;

— il Verbo, dandosi alla carne nel momento di essere concepita, assume questa carne e la fa sussistere nella sua Persona.

Il Padre, senza essere mandato, viene anch'Egli. Le tre Persone divine vengono insieme secondo i rapporti che hanno tra di loro da tutta l'eternità.

Si comprendono, allora, un po' di più, i rapporti profondi di Maria con le Persone divine, di cui ci ha parlato la *Lumen Gentium*: « figlia prediletta del Padre, Madre del Figlio di Dio, tempio dello Spirito Santo » (cf LG 53/427).

« Così, la Vergine Madre precede gli Apostoli e la Chiesa della Pentecoste in questa missione visibile dello Spirito Santo, poiché nell'Incarnazione, lei riceve in pienezza lo Spirito del Padre che La rende Madre del Figlio dato al mondo. Nella Pente-

coste, con gli Apostoli, Lei riceve lo Spirito del Padre mediante *Cristo* in vista della sua missione propria di Madre, che consiste allora nell'esercitare la sua maternità nei riguardi della Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, dopo aver partorito e dato al mondo il Cristo stesso, Testa di questo Corpo »[57].

Questa spiegazione è seducente. C'è, però, da far notare che nel Convegno della « Société française d'Études Mariales », tenutosi a Friburgo (Svizzera), dal 10 al 12 settembre 1970, sul tema « Lo Spirito Santo e Maria », si contestò al P. Manteau-Bonamy l'espressione « missione *visibile* », poiché, ciò che è visibile, è l'umanità di Cristo concepita in Maria.

« Sta comunque il fatto che l'Incarnazione, Dono d'amore, ha essenzialmente per principio lo Spirito Santo »[58].

« Sulla soglia del mistero di Cristo, lo Spirito è Colui che, alla lettera, fa esistere il Cristo nella carne, e lo incorpora al nostro mondo come Figlio di Dio. Prima dunque che Cristo ci dia lo Spirito, c'è lo Spirito stesso che ci dà il Cristo nel seno della Vergine »[59].

Sta, inoltre, il fatto che l'influsso dello Spirito Santo sulla vita teologica di Maria è continuo ed in espansione. Cioè, « lo Spirito divino suscita gli atti di fede, di totale obbedienza e di amore, con cui la Madre si dedica costantemente alla persona e all'opera del Figlio suo. Tutta l'esistenza di Maria, dal momento dell'incarnazione sino alla sua assunzione in cielo, è animata nel profondo dallo Spirito di santità e viene proiettata nell'esistenza di Cristo. Ella ne assimila progressivamente il mistero divino e la missione salvifica nel mondo »[60].

3. La maternità divina nel piano della salvezza

La maternità divina è una gloria senza pari per Maria. Tuttavia, nella nostra prospettiva che è quella, innanzitutto, di situare Maria nel disegno di salvezza, bisogna guardarsi dal trattare que-

[57] H. M. Manteau-Bonamy, *op. cit.*, pp. 23-24.

[58] J. Laurenceau, *Chronica*, in: « Ephemerides Mariologicae », XXI (1971), p. 323.

[59] G. Martelet, *D'une définition de l'Esprit-Saint à travers la génération multiforme du Christ*, in: « *Lumen Vitae* », XXVII (1972) 4, p. 590.

[60] A. Martinelli, *Maria nella formazione teologico-pastorale del futuro sacerdote*, in: « *Seminarium* », 3 (1975), pp. 670-671.

sto privilegio come un assoluto, come qualcosa a sé stante. La maternità divina è tutta relativa all'opera di Cristo: è un servizio del Signore, come Maria stessa ha affermato nell'Annunciazione. Il Concilio unisce sempre i privilegi alla missione: « sommo officio e dignità », è detto della maternità divina nella *Lumen Gentium* al numero 53/427.

Questa prima e fondamentale cooperazione di Maria all'opera di salvezza consiste nel dare al Verbo una natura umana; e con ciò, Maria stabilisce il contatto immediato tra Dio e l'umanità che Egli vuole redimere. Maria dà all'umanità la sua unica fonte di salvezza, il suo unico Mediatore. Mediante Maria, il Verbo diviene non solo simile agli uomini, ma uno di essi, della loro stirpe, atto ad essere il loro vero Rappresentante presso il Padre. In linea teorica, l'Incarnazione si sarebbe potuta compiere senza la mediazione di una madre. Però, in questo caso, il Verbo non sarebbe stato così totalmente il Sommo Sacerdote « preso di tra gli uomini » (*Eb* 5,1), il Mediatore perfetto che riunisce nella sua Persona le due parti da riconciliare. Scrive il Mersch:

« Senza Maria, l'Uomo-Dio non sarebbe mio fratello; non avrebbe il mio sangue nelle sue vene... e non sarebbe l'uomo reale e concreto ad essere in lui pienamente unito a Dio. Perciò, senza Maria, il Cristianesimo sarebbe alterato come religione »[61].

Il card. Suenens, in un paragrafo intitolato « Maria, garanzia di umanità », dice tra l'altro:

« Maria salvaguarda la vera prossimità di Dio agli uomini, la realtà dell'Emmanuele, dell'unico Figlio di Dio veramente presente tra di noi »[62].

La maternità divina di Maria significa in primo luogo la realtà dell'Incarnazione, contro qualsiasi forma di docetismo. L'umanità vera di Maria fa sì che anche il Verbo abbia rivestito una umanità vera. Scrive il teologo protestante Asmussen:

« Non si può chiedere Gesù Cristo senza tener conto della Madre sua. Senza Maria, non c'è Gesù. Non si tratta qui di una formula dogmatica vuota, oggetto di controversie tra i teologi. Si tratta della nostra stessa salvezza. Infatti, un Salvatore che non fosse veramente uno di noi non potrebbe aiutarci. La santità del

[61] E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, vol. 1, Desclée de Brouwer, Parigi 1946, p. 209.
[62] L. J. SUENENS, *Lo Spirito Santo, nostra speranza*, cit., p. 194.

cristiano diventerà comprensibile solo quando potremo gioiosamente riconoscere che il Cristo ha fatto suo il genere umano, che è proprio il genere umano ad essere sospeso sull'albero della croce e ad uscire dal sepolcro, e che proprio il nostro sangue e la nostra carne siedono ora alla destra del Padre... Se il sacrificio ha per autore soltanto il Dio del cielo, è inefficace per noi altri, uomini. La nostra gioia è giustificata solo se l'umanità stessa compie quello che deve compiere. Ecco quanto possiamo dire in accordo con la S. Scrittura. Ed ecco quanto fanno, in ultima analisi, tutte le nostre Confessioni di fede. Se si trovasse qualcuno la cui fede non abbracciasse Maria, potrebbe essere benedetto e salvato solo per una fortunata inconseguenza »[63].

Questa collaborazione materna, la più alta che ci possa essere, è il fondamento di tutto il compito che sarà dato a Maria di svolgere nella trama del disegno divino di salvezza. È il primo aspetto della sua mediazione materna.

« La missione fondamentale di Maria è il collegare il Salvatore con la stirpe umana. Questa considerazione scarta le illusioni che potrebbero fare di Maria il centro del mistero »[64].

4. Significato teologico del « fiat » di Maria

a) *Il modo con cui Maria partecipa all'opera di salvezza merita di essere considerato attentamente*

Nel suo compito e nella sua santità di Madre di Dio, e quindi nella sua opera di cooperazione alla salvezza, Maria riceve tutto: è pura recettività. Questo significa passività? Anzi! Questa totale recettività impegna Maria nella più alta e più libera attività. Al dono divino, Maria risponde con l'accoglienza attiva della sua fede obbediente.

« Per questo, la maternità non può essere ridotta all'atto biologico e istantaneo della generazione, anche se vi trova il proprio fondamento. Ogni maternità degna di questo nome non esige forse che la donna genitrice consenta globalmente e sempre di

[63] Citato da: S. C. Napiorkowsky, *Le titre de « Théotòkos » dans la théologie protestante actuelle,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXIV (1974), pp. 374-375.

[64] R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie,* cit., p. 119 (cf trad. it.: *La Vergine Maria,* cit.).

più all'esistenza personale e quindi alla vocazione di suo figlio? Particolare di Maria è, ovviamente, che suo Figlio è il Salvatore del mondo e che nell'accettare la sua presenza nel mondo e nella storia, essa è stata chiamata a consentire e collaborare alla salvezza del mondo »[65].

b) *Il ruolo salvifico di Maria, in sostituzione dell'umanità, come appare nell'Annunciazione*

Nel *Commento alle Sentenze,* san Tommaso afferma che « Questo consenso era l'atto di una sola persona il cui influsso si ripercuoteva sulla salvezza di una moltitudine, anzi, dello intero genere umano: *actus singularis personae in multitudinis salutem redundans, immo totius humani generis* »[66].

E nella *Summa Theologiae,* precisa ancora di più il pensiero e dice che Maria ha pronunciato il suo « sì » « *loco totius humanae naturae* »[67]. Come si deve intendere questo?

— Si deve ricorrere alla categoria della « *rappresentanza* ».

Come scrive A. Müller, « da un punto di vista filosofico, è ancora del tutto inspiegabile come l'insostituibile individualità di ogni persona umana sia compatibile con la possibilità di un effetto solidale dell'azione di un singolo nei confronti della comunità. È però altrettanto teologicamente fondato che la storia della salvezza si basa proprio su questa legge... che nei momenti-chiave decisivi della storia della salvezza, l'agire della singola persona ha un'importanza per l'intera umanità »[68].

« Maria è scelta non in maniera individualista, isolata dal resto del mondo, ma come Figlia di Sion... è scelta come compimento escatologico, universale, che fa del suo " fiat " il consenso di tutta l'umanità chiamata a fiorire, ad espandersi e a prolungarsi vitalmente in tutta la Chiesa »[69].

— Ecco allora un altro principio di spiegazione:

la *solidarietà nella grazia* fra le membra di Cristo, secondo *1 Cor* 12,26 e *Col* 1,24. In questo senso, « Maria ha espresso

[65] L. J. Suenens, *op. cit.,* p. 189.
[66] S. Tommaso, *III Sent.,* d. 3, q. 3, a. 2, sol. 2.
[67] S. Tommaso, *Summa Theologiae,* III, q. XXX, a. 1.
[68] A. Müller, *art. cit.,* in: *Mysterium Salutis: L'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, pp. 569-570.
[69] R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza,* cit., p. 91.

il suo " fiat " *loco totius Ecclesiae,* come rappresentante della Chiesa tutta, e la Chiesa intera di tutti i tempi ha fatto questo " in Maria ". In questo senso, Maria nell'evento dell'annunciazione era contemporaneamente la Chiesa e la Madre della Chiesa»[70].

c) *L'Annunciazione e il diventar Madre come avvenimento centrale nella vita di Maria*

Il suo « sì » significava un sì ad un destino di vita.

« Nelle nuove fasi della vita di suo figlio, Maria viene introdotta sempre in nuovi ruoli... L'Annunciazione costituisce effettivamente l'evento centrale della vita di Maria, dal quale trae spiegazione e sviluppo ogni altro evento tanto antecedente che conseguente »[71].

« La chiamata rivolta alla " piena di grazia ", il giorno della Annunciazione, la risposta della serva del Signore (*Lc* 1,38 e 48) è il modello della risposta di tutta la Chiesa e di ogni persona umana, figlia di Dio, alla grazia salvifica del Signore, all'amore infinitamente generoso e gratuito del Redentore. Maria accetta ed acconsente alla sua vocazione a nome suo personale, e, almeno implicitamente, solidarizzandosi con la comunità umana peccatrice. Il suo *fiat* è, dopo quello di Cristo (cf Lettera agli Ebrei), all'origine della salvezza del nuovo Israele, e continuerà per tutta la sua esistenza fino alla passione e morte di Cristo, fino alla nascita della Chiesa, fino alla propria Assunzione »[72].

[70] A. Müller, *art. cit.,* pp. 571-572.

[71] Id., p. 573.

[72] H. Du Manoir, *Epilogo,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, p. 449.

Capitolo terzo

Maria e Cristo - Maria associata a Cristo nell'opera salvifica

Bibliografia

BUR J., *La Vierge Marie dans l'économie du salut,* in: Divinitas, XII (1968) 3, pp. 725-752.

DILLENSCHNEIDER C., *Maria Corredentrice,* Roma 1954.

DUQUOC CH., *Mariologie et corrédemption,* in: « Lumière et Vie », XI (1962) 56, pp. 39-72.

GALOT J., *La fede di Maria e la nostra,* Cittadella, Assisi 1973, pp. 58-71.

LAURENTIN R., *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 122-134.

MÜLLER A., *Maria e la Redenzione,* in: *Mysterium Salutis: L'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, pp. 627-634.

NICOLAS M. J., *Theotòkos,* Desclée, Tournai 1965, pp. 143-169.

SCHILLEBEECKX E., *Marie, Mère de la Rédemption,* Éd. du Cerf, Parigi 1963, pp. 84-95 (cf trad. it.: *Maria, Madre della Redenzione,* Ed. Paoline, Catania ²1970).

SCHMAUS M., *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino ³1969, pp. 589-635.

Nel capitolo precedente, abbiamo riconosciuto a Maria un titolo unico di partecipazione all'opera della salvezza: quello di Madre di Dio, nell'Incarnazione. Maria coopera alla salvezza del mondo dando agli uomini il loro Mediatore.

Tuttavia, la cooperazione di Maria non si chiude con l'Incarnazione. La *Lumen Gentium* ci ha ricordato che Maria « consacrò totalmente se stessa quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della Redenzione... » (LG 56/430).

Qui, lasceremo volutamente da parte il termine « corredentrice » che oggi non sembra molto felice. Preferiremo parlare, come fa Paolo VI, di Maria « cooperatrice ». Inoltre, non entreremo nella questione controversa fra i teologi di « corredenzione

mediata » o « immediata ». Ci limiteremo a parlare di *una* « cooperazione » di Maria alla salvezza.

I. IL FONDAMENTO IN SANT'IRENEO

Partiamo questa volta da un testimone autorevole della Tradizione per arrivare al Vaticano II che ci presenterà pure i fondamenti biblici.

Maria, nuova Eva, secondo sant'Ireneo

L'insegnamento di sant'Ireneo, vescovo di Lione (morto martire verso il 202), su Maria nuova Eva, è della massima importanza nei primi secoli della Tradizione. Su questo punto, Ireneo lascia molto indietro tutti i suoi contemporanei, e perfino i Padri che verranno dopo di lui.

Sant'Ireneo si è interessato chiaramente di questo tema, e non occasionalmente. Infatti, nel suo *Adversus haereses* (Contro le eresie) e nel suo *Epìdeixis* (Dimostrazione della predicazione apostolica), vi dedica tre passi (*Adv. Haer.*, III, 22; V, 19; *Epid.*, 33).

Riportiamo qui il testo dell'*Adversus haereses*, V, 19, 1:

« Il Signore venne dunque visibilmente nella sua proprietà e fu portato dalla creatura che lui stesso porta; ha ricapitolato, con la sua obbedienza sul legno (della croce), la disubbidienza che era stata perpetrata mediante il legno (della scienza del bene e del male); quella seduzione di cui era stata vittima miseramente Eva, fidanzata ma ancora vergine, è stata dissipata dalla buona novella di verità magnificamente annunciata dall'angelo a Maria, anch'essa vergine fidanzata. Infatti, come quella era stata sedotta dal discorso di un angelo, così da sottrarsi a Dio trasgredendo la sua parola, così questa fu istruita della buona novella mediante il discorso di un angelo, così da portare Dio (nel suo seno) obbedendo alla sua parola. E come quella era stata sedotta in modo da disubbidire a Dio, così questa si lasciò persuadere di ubbidire a Dio, affinché la Vergine Maria divenisse l'avvocata della vergine Eva. E come il genere umano era stato incatenato alla morte per opera di una vergine, così, ne fu liberato da una vergine, in quanto la disubbidienza di una vergine fu controbilanciata dall'ubbidienza di una Vergine. Il peccato del primo uomo ha ricevuto rimedio mediante la retta condotta del Primogenito; la pru-

denza del serpente è stata vinta dalla semplicità della colomba; e così, sono stati infranti quei vincoli che ci assoggettavano alla morte »[1].

Il Jouassard commenta: « È un fatto che in Ireneo, il parallelo si spinge molto avanti nell'ordine dottrinale »[2].

Una simile affermazione, in uno scrittore così misurato come il Jouassard, basta a sottolineare l'importanza di questo testo. Ireneo, come ci ha ricordato la *Lumen Gentium* al n. 56, non teme di stabilire il parallelo Eva-Maria sul tema:

disubbidienza - morte
obbedienza - vita.

Come Eva fu causa universale di morte con la sua disubbidienza, Maria è causa universale di vita con la sua obbedienza. Essa distrugge la trasgressione della prima donna e reca ad Eva un soccorso efficace, essendo la sua avvocata.

Quest'opera, Maria la compie in associazione con il suo Figlio. La collaborazione di Maria alla salvezza non è quindi limitata all'Incarnazione. È vero che Ireneo stabilisce il suo parallelo partendo dall'Annunciazione, e ciò è comprensibile: è la scena tipica dell'obbedienza di Maria contrapposta alla disobbedienza di Eva.

Però, questa insistenza non ha niente di esclusivo: infatti, per Ireneo, come per gli altri Padri, soprattutto orientali, la Redenzione comincia con l'Incarnazione; la Croce è la consumazione di Betlemme. Non c'è nessuna scissione nello svolgimento concreto della Redenzione.

D'altronde, si deve notare che, anche nel testo citato, la prospettiva della Redenzione nella sua piena consumazione non è affatto assente: vi si trova, infatti, la menzione esplicita dell'albero della croce.

Quindi, dice ancora il Jouassard, Ireneo « attribuisce a Maria un ruolo che non è precisato tecnicamente, ma che la situa molto vicina al Redentore. Sembra associata all'opera sua in quest'ordine della Redenzione »[3].

[1] S. Ireneo, *Adversus Haereses,* in: *Sources chrétiennes,* n. 153, Éd. du Cerf, Parigi 1969, pp. 248-251.
[2] G. Jouassard, *La nouvelle Ève chez les Pères anténicéens,* in: « Études mariales », 1954, p. 39.
[3] *Ibidem.*

Nella persona del vescovo di Lione, la dottrina della cooperazione di Maria trova dunque un testimone di prim'ordine, tanto per il suo posto nella prima Tradizione, quanto per il valore della sua teologia. Infatti, « come lo si chiama " padre della dogmatica cattolica ", potrebbe essere definito anche primo mariologo... Da allora in poi, l'antitesi Eva-Maria è parte integrante della teologia cattolica e lo rimane fino ad oggi »[4].

II. LO SVILUPPO NEI TEOLOGI

1. La testimonianza di Giovanni il Geometra (secolo X) [5]

Il parallelo Eva-Maria non fa molti progressi dopo Ireneo. Eppure, è esso che contiene, sia pure in modo implicito, la dottrina della cooperazione di Maria alla salvezza: Eva ha preso parte attiva, quantunque subordinata, alla rovina causata dal primo Adamo; Maria, nuova Eva, prende una parte attiva, quantunque subordinata, alla salvezza operata da Cristo, nuovo Adamo.

Questo viene esplicitato e sviluppato in modo notevole da Giovanni il Geometra. Questo monaco bizantino ricava i princìpi che reggono l'esistenza e la missione di Maria, giungendo ad affermare « una collaborazione unica di Maria alla passione, come preludio della sua mediazione presente a favore dell'umanità »[6].

Prima di lui, quando si associava Maria all'opera di Cristo, si pensava anzitutto all'Incarnazione. Giovanni fa sua questa tradizione; però, ciò che lo caratterizza, è il fatto che egli trae come conseguenza della maternità di Maria una partecipazione attiva di lei a tutta l'opera salvifica del Figlio suo, e particolarmente alla sua passione. Ecco qui una sua preghiera in cui esprime questi concetti:

« Ti ringraziamo per aver sofferto per noi così grandi mali, e per aver voluto che tua madre soffrisse così grandi mali, per te e per noi, affinché non solo l'onore di condividere le tue sofferenze le meritasse la comunanza di gloria, ma anche operasse per

[4] A. Müller, *Inizio storico-teologico della mariologia,* in: *Mysterium Salutis: L'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, pp. 504-505.

[5] Cf J. Galot, *La plus ancienne affirmation de la corrédemption mariale. Le témoignage de Jean le Géomètre,* in: « Recherches de Sciences religieuses », 45 (1957), pp. 187-208.

[6] J. Galot, *art. cit.,* p. 207.

noi sempre più la salvezza, con il ricordo dei dolori subìti per noi, e ci conservasse il suo amore non solo a causa della natura, ma ancora a motivo del ricordo di tutto quello che Lei ha fatto per noi durante tutta la sua vita. Noi ti ringraziamo perché tu ti sei dato in riscatto per noi, e perché, dopo di te, tu hai dato la madre tua in riscatto ad ogni istante, affinché tu morissi una volta per noi, e lei morisse migliaia di volte nella sua volontà, consumata nelle sue viscere, come lo fu per te, nei riguardi di coloro per cui, proprio come il Padre, lei ha dato il Figlio suo, e perfino lo ha visto messo a morte.

Ringraziamo anche te, o Sovrana, per le pene e sofferenze sopportate per noi fino a quell'ora »[7].

In questo testo, l'attenzione di Giovanni il Geometra verte chiaramente sul compito personale di Maria presso la Croce: Lei coopera alla salvezza. È impressionante la ripetizione di quel « *per noi* ». La sua intercessione attuale si collega con il ricordo di quello che ha sofferto presso la Croce.

2. San Bernardo (sec. XII)

Egli tratta di questa dottrina, ma con certi termini ritenuti oggi poco felici: è il primo a parlare di « soddisfazione » di Maria per la colpa di Eva, e di « offerta » del Figlio da parte della madre.

3. Arnauld di Chartres (o di Bonneval) (sec. XII)

Egli sviluppa l'idea di « offerta » di Maria sul Calvario. Il Figlio e la Madre sono uniti nel modo più stretto. Questa unione indissolubile comincia nell'Incarnazione per consumarsi, su questa terra, sul Calvario.

« C'era allora una sola volontà di Cristo e di Maria, e tutti e due offrivano insieme (pariter offerebant) un solo olocausto: Lei nel sangue del suo cuore; Lui nel sangue della sua carne »[8].

Nonostante queste affermazioni ardite, Arnauld riconosce, con tutta la chiarezza desiderabile, l'unicità della mediazione di Cristo. Eppure, sta il fatto che Maria coopera alla nostra salvezza, sul Calvario: con il suo affetto supplichevole di Madre, che il Figlio

[7] Citato da J. GALOT, *art. cit.*, p. 188.
[8] ARNAULD DI CHARTRES, *De laudibus*, in J.-P. MIGNE, *PL* 189, col. 1727.

faceva giungere al Padre suo. Era, infatti, conveniente che l'opera della salvezza riunisse la supplica della Madre, il sacrificio del Figlio, l'accettazione del Padre [9].

Il pensiero di Arnauld non spiega di più la cooperazione di Maria.

4. Lo pseudo Alberto Magno

(fino al 1954, si pensava che si trattasse proprio di Alberto Magno)

Ebbe anch'egli un grande influsso, sviluppando il famoso principio « di associazione » (« principium consortii ») nel suo « Mariale ».

Partendo dal « facciamo all'uomo un aiuto che gli sia simile », di Genesi 2,18, lo pseudo Alberto associa Maria al Figlio suo come nuova Eva; e questa associazione vale per tutti gli atti salvifici. Maria, infatti, non sarebbe veramente « adiutorium simile sibi » se non partecipasse a tutti gli atti del figlio. Ciò include dunque che Maria ha offerto il sacrificio della Croce in unione con Cristo, in vista della riconciliazione dell'umanità. Essa è « consors passionis », « adiutrix redemptionis », « mater recreationis ». Essa partecipa al merito della passione. Però, questo compito unico che Maria esercita sul Calvario, non è un diritto che Maria si sarebbe arrogato, ma un privilegio unico, pura grazia di Dio [10].

5. Nel secolo XVII

Questo è il secolo d'oro della mariologia. Si ha quindi una abbondanza straordinaria di testimonianze, non sempre prive di esagerazioni, come il principio che affermava che Cristo e Maria costituiscono « un solo principio di salvezza ». Come vedremo, questa affermazione è inconciliabile con l'insegnamento del Vaticano II (LG 62).

6. Dal secolo XVIII

in poi, la dottrina che insegna una cooperazione di Maria alla salvezza è comunissima nella Chiesa.

[9] Cf Id., *De septem verbis,* in: J.-P. Migne, *PL* 189, col. 1694.
[10] Cf Pseudo Alberto Magno, *Mariale,* Resp. ad quaest. 148-150.

III. IL VATICANO II [11]

1. Lumen Gentium, n. 57/431: Maria e l'infanzia di Gesù

Questo numero comincia con un'affermazione molto importante per quello che ci interessa, parlandoci, cioè, dell'estensione e della durata dell'associazione di Maria all'opera della salvezza:

« Questa unione della Madre col Figlio nell'opera della redenzione si manifesta dal momento della concezione verginale di Cristo fino alla di lui morte ».

Vengono poi indicati quattro momenti di particolare importanza:

a) « e prima di tutto quando Maria, recandosi frettolosa a visitare Elisabetta, è da questa proclamata beata per la sua fede nella salute promessa, e il precursore esultò nel seno della madre » (LG 57/431).

« Uno degli aspetti sotto i quali molti contemporanei si compiacciono di guardare Maria, è quello che, secondo il racconto della Visitazione, aveva già attirato l'attenzione di Elisabetta: la fede. " Beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore " (*Lc* 1,45). Questo elogio che è il più antico circa le disposizioni intime di Maria, precede immediatamente il *Magnificat,* testimonianza dello sviluppo del culto mariano nella comunità primitiva: " D'ora in poi, tutte le generazioni mi diranno beata " (*Lc* 1,48). La prima beatitudine attribuita a Maria è quella di aver creduto »[12].

« Notevoli sono le somiglianze tra Abramo e Maria, particolarmente per quanto concerne la nascita di Isacco, il figlio della promessa, e la concezione verginale di Gesù, il Figlio santo di Maria. Abramo, l'uomo di fede dell'Antico Patto, illumina la nostra conoscenza del mistero di Maria, la donna di fede del Nuovo Patto; Abramo, nostro padre nella fede, ci insegna molte cose su Maria, nostra madre nella fede »[13].

[11] Per uno studio più approfondito, si possono consultare gli insegnamenti dei Pontefici da Pio X fino ad oggi.

[12] J. GALOT, *Sens et valeur du culte marial,* in: « Seminarium », XXVII (1975) 3, p. 514.

[13] EPISCOPATO STATUNITENSE, *Ecco tua madre. Una donna di fede,* cit., n. 30, p. 30.

Un altro rilievo importante nell'episodio della Visitazione è la gioia messianica.

La gioia di cui parla san Luca, è una gioia di ordine messianico, ma ciò che va notato, è che lo Spirito Santo e la gioia vengono dati ad Elisabetta da Gesù che vive nel seno di Maria. In un certo senso, vengono dati per il tramite di Maria. Così, è attraverso Maria che passa il dono del Messia concesso agli uomini, e il dono delle grazie collegate con la sua venuta.

b) « nella *natività,* poi, quando la Madre di Dio mostrò lieta ai pastori e ai magi il Figlio suo primogenito, il quale non diminuì la sua verginale integrità, ma la consacrò » (LG 57/431).

Anche qui, la parte di Maria è molto attiva: è lei che lo dà alla luce (cf quanto abbiamo detto sulla sua maternità). Inoltre, « questo Salvatore, che è la buona novella escatologica, gli uomini lo scoprono per la prima volta legato in qualche modo a Maria ed inseparabile da lei; il ruolo attivo è esercitato da lei: è Maria che avvolge in panni e adagia in un presepio il Salvatore che i pastori riconoscono da questo segno; così, dunque, è innanzitutto per il tramite di Maria che viene offerta al mondo la sorgente della gioia e della pace »[14].

c) « E quando Lo *presentò* al Signore nel tempio con l'offerta del dono proprio dei poveri, udì Simeone mentre preannunziava che il Figlio sarebbe divenuto segno di contraddizione e che una spada avrebbe trafitto l'anima della Madre, perché fossero svelati i pensieri di molti cuori » (LG 57/431).

Si può accostare la profezia di Simeone alla presenza di Maria sul Calvario, di cui parla S. Giovanni:

« Sul Calvario, Maria, torturata dalla sofferenza, rappresenterà il nuovo Popolo di Dio, che, secondo Zaccaria 12,10, deve lamentarsi per la morte del suo Salvatore... Il fatto che il vecchio (Simeone) si rivolga esclusivamente a Maria, e non a Giuseppe, il posto stesso che le dà nella sua profezia, *accanto a Cristo contraddetto,* suggeriscono che egli veda in Maria innanzitutto la Madre del Messia, e che intenda associarla in quanto tale, in modo eccezionale, non solo alle prove del Figlio suo, ma anche alla sua mis-

[14] A. FEUILLET, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, pp. 41-42.

sione redentrice; lascia intendere che lei fa parte con lui del piano salvifico di Dio »[15].

P. Ortensio da Spinetoli, citando vari autori, conclude:

« Tutti sottolineano il particolare valore che l'annunzio ha nella vita di Maria e la sua personale cooperazione al sacrificio redentivo del figlio »[16].

Paolo VI fa suo questo insegnamento nell'esortazione *Marialis Cultus*. Commentando l'episodio della Presentazione di Gesù al Tempio, egli chiama Maria « la Vergine offerente », e scrive:

« Mistero di salvezza, dunque, che nei suoi vari aspetti orienta l'episodio della presentazione al tempio verso l'evento salvifico della croce. Ma la Chiesa stessa, soprattutto a partire dai secoli del Medioevo, ha intuito nel cuore della Vergine, che porta il Figlio a Gerusalemme per presentarlo al Signore, una volontà oblativa, che superava il senso ordinario del rito. Di tale intuizione abbiamo testimonianza nell'affettuosa apostrofe di san Bernardo: " Offri il tuo Figlio, o Vergine santa, e presenta al Signore il frutto benedetto del tuo seno. Offri per la riconciliazione di noi tutti la vittima santa, a Dio gradita " »[17].

Del resto, il verbo usato da *Lc* 2,22, *parastèsai,* è un verbo dal significato sacrificale. Lo si trova, per esempio, in *Rm* 12,1: « Vi esorto, dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad *offrire* (parastèsai) il vostro corpo come ostia vivente... ».

d) « Dopo aver perduto il fanciullo Gesù e averlo cercato con angoscia, i suoi genitori *Lo trovarono nel tempio* occupato nelle cose del Padre suo, e non compresero le parole del Figlio » (LG 57/431).

La profezia di Simeone, che orienta al Calvario, comincia già qui a realizzarsi, mentre prefigura nello stesso tempo quanto succederà sul Calvario [18].

« E la madre sua conservava meditabonda tutte queste cose in cuor suo » (LG 57/431).

« Maria *conservava* tutte queste cose nel suo cuore » (*Lc* 2,51;

[15] A. Feuillet, *art. cit.*, p. 45.

[16] Ortensio da Spinetoli, *Maria nella tradizione biblica,* Dehoniane, Bologna ³1967, p. 183, nota 9.

[17] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 20, pp. 19-20.

[18] Cf A. Feuillet, *art. cit.*, p. 46.

cf *Lc* 2,19). C'è qui una reminiscenza di *Dn* 7,28: Daniele, al termine della narrazione del sogno delle « quattro bestie », dice:

« Io, Daniele, rimasi molto turbato nei pensieri, il colore del mio volto si cambiò, e *conservai* tutto questo nel cuore ».

« Custodire nella memoria, riflettere sul senso di ciò che si è visto e udito, è l'atteggiamento di chi riceve una rivelazione divina »[19].

Maria « rispose con la sua contemplazione nello spirito dell'*ecce ancilla* e del *fiat* che caratterizzò l'annunciazione. Era il primo anello di una catena formata dal susseguirsi dei compiti di Maria nel ruolo della sposa ecclesiale, nel venir meno della sua maternità naturale e nel passare al servizio della missione di suo figlio. Cristo inizia la sua missione messianica proprio qui, come preludio. Egli darà a Maria un ruolo, all'interno di essa, che non è più quello della madre che si contrappone a lui con autorità. A lei *non è più permesso* di cercarlo con angoscia. Poiché ella può fare molto di più: per mezzo della propria obbedienza può partecipare alla sua obbedienza al Padre... E Maria *conservava* « la parola », vuol dire l'evento così carico di significato, nel suo cuore e così raggiunse una nuova dimensione del suo ruolo storico-salvifico »[20].

2. Lumen Gentium, n. 58/432: Maria e la vita pubblica di Gesù

a) « Nella vita pubblica di Gesù, la Madre sua appare distintamente, fin da principio, quando alle *nozze di Cana* di Galilea, mossa a compassione, ottenne con la sua intercessione che Gesù Messia desse inizio ai miracoli (cf *Gv* 2,1-11) » (LG 58/432).

« Il miracolo di Cana è il primo; segna, quindi, il principio delle realizzazioni salutari: esse sono legate all'intervento di Maria. L'apertura dell'era messianica, l'inizio dell'ora di Gesù, il trapasso dalla vecchia alla nuova economia avviene anche con la sua partecipazione »[21].

[19] S. Zedda, *Maria nel Vangelo dell'infanzia di san Luca,* in: « La Rivista del Clero italiano », LVII (1976) 1, p. 19.

[20] A. Müller, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo,* in: *Mysterium Salutis: l'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, p. 599.

[21] Ortensio da Spinetoli, *Maria nella tradizione biblica,* Dehoniane, Bologna ³1967, p. 227.

C'è ancora da notare che « se i discepoli da quel momento cominciarono a riconoscere la divinità di Gesù (a scoprire cioè la sua " gloria "), debbono quest'inizio o aumento di fede anche alla cooperazione di Maria »[22].

b) « *Durante la predicazione di lui* raccolse le parole, con le quali il Figlio, esaltando il Regno al di sopra dei rapporti e dei vincoli della carne e del sangue, proclamò beati quelli che ascoltano e custodiscono la parola di Dio (cf *Mc* 3,35 par.; *Lc* 11, 27-28), come essa fedelmente faceva (cf *Lc* 2,19 e 51) » (LG 58/432).

I testi biblici, riportati in questa pericope, anziché essere « anti-mariani » come sono stati ritenuti erroneamente per molto tempo, mettono in luce Maria nella sua vera grandezza, che va molto al di là del fatto puramente biologico.

« Se si tiene conto — come dice J. Alfaro — (ed è necessario tenerne conto), di quello che Luca ha detto della maternità messianica e della fede di Maria precisamente come fondamento della sua singolare beatitudine (*Lc* 1,38-49), non si può interpretare la correzione di Gesù all'esclamazione della donna del popolo (*Lc* 11, 27-28) se non nel senso che Maria è " beata " non per il semplice fatto della sua maternità messianica, ma prima di tutto per la fede con la quale ha accettato di essere madre del Salvatore »[23].

Sant'Agostino commenta così il passo di san Luca:

« Maria è più beata per avere accolto la fede di Cristo che per avere concepito la carne di Cristo. Infatti, a quella donna che aveva esclamato: " Beato il ventre che ti ha portato ", Gesù stesso aveva risposto: " Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano " (*Lc* 11,27-28). Del resto, ai suoi fratelli, ossia ai suoi parenti secondo la carne, che non credettero in lui, che cosa giovò questa parentela? Così, la vicinanza della maternità non avrebbe giovato nulla a Maria, se non avesse portato Cristo nel cuore più felicemente ancora che nella carne »[24].

Questo è pure un grave monito per noi, come ci ricorda Paolo VI:

« Questa risposta, se risulta essa stessa viva lode per la Vergine Maria, come interpretarono alcuni santi Padri e il Concilio

[22] *Ibidem.*
[23] J. Alfaro, *Cristologia e Antropologia,* Cittadella, Assisi 1973, p. 227.
[24] S. Agostino, *De sacra virginitate,* in: J.-P. Migne, *PL* 40, col. 398.

Vaticano II ha confermato, suona pure per noi ammonimento a vivere secondo i comandamenti di Dio ed è come eco di altri richiami dello stesso divin Salvatore: " Non chiunque mi dice: Signore, Signore! entrerà nel Regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli " (*Mt* 7,21), e: " Voi siete amici miei, se farete ciò che io vi comando " (*Gv* 15,14) »[25].

Il Concilio trae poi una conseguenza importante:

« Così anche la Beata Vergine Maria avanzò nella peregrinazione della fede » (LG 58/432).

Scrive E. Schillebeeckx:

« Ci si rappresenta spesso la vita intima di Maria, di Giuseppe e di Gesù a Nazaret come un racconto di fate... Dimentichiamo intanto che questa vita terrestre di Maria si svolgeva all'ombra della fede che non vede, non comprende, ma si fida dei disegni impenetrabili di Dio. Dimentichiamo l'enorme peso e la rinuncia che comportava questa vita di fede in Maria, che fecero di lei la " Regina dei Confessori ". Le attribuiamo una specie di visione intuitiva di Dio in miniatura, di cui non parlano né la Scrittura, né la tradizione di fede, e che si oppone perfino ai dati storici riportati da san Luca nel Vangelo. Misconosciamo così la vera grandezza di Maria, che risiede precisamente nella sua vita di fede »[26].

c) « E serbò fedelmente la sua *unione col Figlio sino alla croce,* dove, non senza un disegno divino, se ne stette (cf *Gv* 19,25) soffrendo profondamente col suo Unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di Lui, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da Lei generata; e finalmente, dallo stesso Gesù morente in croce fu data quale madre al discepolo con queste parole: Donna, ecco il tuo figlio (cf *Gv* 19,26-27) » (LG 58/432).

Sul Calvario, come nell'Annunciazione, Maria personifica la Figlia di Sion. Si trova presente per un « disegno divino ». Merita una particolare attenzione l'espressione: « stare presso la croce », come sottolinea M. De Goedt:

« Stare presso la croce ha probabilmente qui un senso pregnante: comunicare, in fedeltà con il Cristo, al mistero che si

[25] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 39, p. 37.

[26] E. Schillebeeckx, *Marie, Mère de la Rédemption,* Éd. du Cerf, Parigi 1963, p. 18 (cf trad. it.: *Maria, Madre della Redenzione,* Ed. Paoline, Catania ²1970).

compie sulla croce. Questo senso è reso ancora più probabile dal fatto dell'espressione: la Croce di Gesù... " *la Croce di Gesù* " è certamente un'espressione che ha un duplice significato, come se ne trovano tanti nel quarto Vangelo. Significa la croce materiale, ma anche, nella mente di Giovanni, e dei suoi lettori, il mistero della croce. L'espressione si è dovuta formare abbastanza presto nella catechesi e nella predicazione cristiana: così, permettono di pensare le epistole paoline »[27].

Difatti, la presenza di Maria « presso la croce rappresenta il punto culminante della sua associazione alla missione salvifica di Cristo »[28], nel modo ricordato sopra dal Concilio: soffrendo con Cristo, associandosi al suo sacrificio, ecc. La Passione di Gesù diviene in Maria una « Com-Passione ».

« Sulla Croce — scrive G. Frénaud — le sofferenze di Maria e la sua offerta compiute in unione con il Salvatore hanno costituito l'atto più importante della sua maternità spirituale. Per questo atto, Lei ha meritato di esercitare questa maternità nei riguardi di ciascun fedele, divenendo così, tesoriera e dispensatrice di tutte le grazie di salvezza »[29].

Infatti, afferma a sua volta Ortensio da Spinetoli:

« Le sofferenze di Maria non erano le sofferenze delle pie persone che assistevano al sacrificio, ma le sofferenze della madre della vittima che accettava di privarsene per il bene di tutti. Ciò che ella compie per il Figlio, lo compie per i fedeli e per la Chiesa »[30].

Perciò, la LG intitola giustamente il n. 61/435: « *Cooperazione alla Redenzione* », e sintetizzando quanto ha già detto precedentemente, trae questa importante conclusione:

« Maria *cooperò in modo tutto speciale* all'opera del Salvatore, con l'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità, per restaurare la vita soprannaturale delle anime. Per questo, fu per noi madre nell'ordine della grazia » (LG 61/435).

[27] M. DE GOEDT, *Bases bibliques de la maternité spirituelle,* in: « Études Mariales », 1959, p. 50.

[28] J. ALFARO, *op. cit.,* p. 234.

[29] G. FRÉNAUD, *Maternité spirituelle d'après les souverains Pontifes,* in: « Études Mariales », 1959, p. 26.

[30] ORTENSIO DA SPINETOLI, *La Madonna della Lumen Gentium,* cit., p. 126.

Possiamo così sunteggiare l'insegnamento del Concilio Vaticano II:

— Maria è stata unita al Figlio suo « dal momento della concezione verginale di Cristo fino alla di lui morte » (sono stati momenti di particolare importanza: la Visitazione, la Nascita di Gesù, la Presentazione, il Ritrovamento nel tempio: cf LG 57/431).

— Sul Calvario, Maria si è unita al sacrificio del Figlio suo con la sua sofferenza di madre, e con il suo consenso all'immolazione (LG 58/432).

— Questa collaborazione è unica (LG 61/435).

IV. RIFLESSIONE TEOLOGICA

Questa scorsa, sia pur breve, ci ha mostrato che la dottrina della cooperazione di Maria alla salvezza trova un appoggio costante attraverso i secoli. La riflessione teologica mette in evidenza la convenienza di questa cooperazione.

Il principio che sta alla base dell'argomentazione è il « principium consortii » (principio di associazione): Maria è associata a Cristo nella sua opera salvifica, come Eva fu associata ad Adamo nella sua opera di morte. Il P. Nicolas espone con chiarezza questo principio:

« La forza del parallelismo Eva-Maria viene dal parallelismo Adamo-Cristo. San Paolo ci insegna che Cristo è il nuovo Adamo, il nuovo primo uomo, in cui l'umanità prende, mediante il battesimo, una vita nuova, un'origine nuova. L'obbedienza di Cristo ci salva e si trasmette a noi, come la disobbedienza di Adamo ci aveva perduti trasmettendosi a noi. Se veramente, in questa ripresa del piano creatore, in questa rigenerazione della specie umana, Maria è la nuova Eva, *la nuova prima donna,* non è forse, conseguentemente, la Madre dei nuovi viventi per intima associazione con Colui che ne è il Capo? »[31].

[31] M. J. Nicolas, *Essai de synthèse mariale,* in: *Maria,* vol. 1, Beauchesne, Parigi 1949, p. 732.

CONCLUSIONE: CONSEGUENZE DELLA COOPERAZIONE DI MARIA

a) La cooperazione di Maria ci ottiene di avere una madre nell'ordine della salvezza. Come abbiamo visto sopra, è questa la conclusione tratta al numero 61 della *Lumen Gentium*.

b) La cooperazione di Maria ci aiuta, sia pure in modo lontano, ad intravedere l'amore del Padre celeste nel sacrificio del Figlio: il « Fiat » di Maria è una debole eco della volontà amante del Padre, che sta all'origine di tutta quest'opera redentrice.

c) La cooperazione di Maria non diminuisce l'operato di Cristo, ma lo esalta: già il fatto che ogni salvato collabori alla redenzione non diminuisce per nulla il compito di Cristo. Anzi, questa chiamata divina mette in evidenza l'eccellenza della potenza di Cristo e la grandezza del suo amore. La cooperazione di Maria manifesta un amore ancora maggiore da parte di Dio, e mette meglio in luce tutto il valore dell'opera di Cristo.

Capitolo quarto

La maternità universale di Maria e la sua intercessione

Bibliografia

BARRÉ H., *La maternité spirituelle de Marie dans le pensée médiévale,* in: « Études Mariales », 1959, pp. 87-104.

BRAUN F. M., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique,* Casterman, Tournai 1953.

ESQUERDA-BIFET J., *La maternidad espiritual de María en el capítulo VIII de la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II,* in: « Ephemerides mariologicae », XVI (1966), pp. 95-138.

GALOT J., *L'intercession de Marie,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, pp. 513-550.

GOEDT (de) M., *Bases bibliques de la Maternité spirituelle de Notre-Dame,* in: « Études Mariales », 1959, pp. 35-54.

JOUASSARD G., *Maternité spirituelle de la Vierge, premières amorces dans la Tradition,* in: « Études Mariales », 1959, pp. 55-85.

KOEHLER TH., *La maternité spirituelle de Marie,* in: *Maria,* vol. 1, Beauchesne, Parigi 1949, pp. 573-601.

ID., *Maternité spirituelle, maternité mystique,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, pp. 551-638.

LAURENTIN R., *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 134-137.

MARGERIE B. DE, *La doctrine de la maternité spirituelle de Marie et les Liturgies de l'Église catholique,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXV (1975), pp. 51-96.

MATTHIJS P. M. M., *De mysterio maternitatis spiritualis Beatae Mariae Virginis in oeconomia praesenti salutis,* Roma 1962.

RONDET H., *La maternité spirituelle de Marie,* in: « Études Mariales », 1961, pp. 1-20.

SALGADO J. M., *La maternité spirituelle de la Très Sainte Vierge Marie,* in: « Divinitas », XVI (1972) 1, pp. 17-102.

VISMARA E., *Il testamento del Signore nel pensiero di S. Ambrogio e la maternità di Maria Santissima verso gli uomini,* in: « Salesianum », VII (1945) 1-2, pp. 7-38.

Maria è Madre di Dio, nell'Incarnazione. Dall'Incarnazione fino alla morte del Figlio suo, è stata associata a lui nell'opera della redenzione. Ecco il compito che il Padre, per grazia, le ha affidato durante la sua vita terrestre.

Quale compito il Padre le affida, nella gloria, presso il figlio suo, durante il tempo della Chiesa?

Ecco l'oggetto di questo capitolo.

La Chiesa, oggi, unanimemente, risponde: un compito di maternità universale che si esprime essenzialmente in un'intercessione per tutti gli uomini.

Questo compito è il risultato di tutto il passato di Maria; è il prolungamento della sua maternità nell'incarnazione e della sua associazione con Cristo fino al Calvario. Tutto ciò che Maria è stata, tutto ciò che Maria ha fatto per noi durante la sua vita terrena, si esprime ora in questa associazione con Cristo nell'applicare la salvezza a tutti e singoli gli uomini.

Precisiamo maggiormente questo compito: ciò che si afferma, in questo capitolo, è che Maria, con la sua intercessione, interviene nell'acquisto delle grazie. Notiamo fin d'adesso che l'affermare questa intercessione universale non significa affatto che non si possa ottenere nessuna grazia senza una preghiera esplicita a Maria.

I. IL FONDAMENTO NELLA SCRITTURA

1. Maternità spirituale di Maria

Per la *maternità spirituale* di Maria, il testo fondamentale è l'episodio del Calvario, riportato da *Gv* 19,25-27.

Maria « diventa Madre, dolorosamente ed effettivamente, per la sua " cum-passione " al sacrificio del Calvario, partecipando ai meriti del Salvatore. Proprio allora le viene manifestata la sua maternità spirituale »[1].

La *Bibbia di Gerusalemme* fa notare a questo riguardo:

« Il contesto scritturistico (vv. 24. 28. 36. 37) e il carattere singolare dell'appellativo " donna " sembrano indicare che l'evangelista vede qui un atto che supera la semplice pietà filiale: la

[1] R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza,* cit., pp. 134-135.

proclamazione della maternità spirituale di Maria, nuova Eva, ai credenti rappresentati dal discepolo prediletto (cf 15,10-15) »[2].

Inoltre, « la formula di reciprocità " Ecco tuo figlio, ecco tua madre ", va accostata alla formula di alleanza: " Voi sarete il mio popolo, e io sarò il vostro Dio " (*Os* 2,25; *Ger* 24,7; 31,33; *Ez* 36,28); " io sarò per lui un padre, ed egli sarà per me un figlio " (*2 Sam* 7,14); cf *Ap* 21,3: il richiamo implicito dell'alleanza in *Gv* 19,25-27 significa che, dando come madre ai suoi discepoli la propria madre, Maria, incarnazione di Sion e prototipo della Chiesa, Gesù riconosce in essi autentici figli di Dio che sono divenuti suoi fratelli »[3].

Infine, « in queste parole, *ecco tua madre,* c'è il principio fondamentale di tutta la devozione mariana. Questa devozione è voluta da Gesù »[4].

« La frase " Ecco tua madre " potrebbe essere parafrasata: " Ama mia madre come io l'ho amata, poiché ormai lei è tua madre ". Il culto mariano ha la sua origine in questa raccomandazione del Salvatore »[5].

Tuttavia, la portata teologica di *Gv* 19,25-27 è stata afferrata solo nel secolo IX: il primo a fondare la maternità spirituale di Maria su *Gv* 19,25-27 sarebbe stato, secondo D. Bertetto, Giorgio di Nicomedia (+ 860), contemporaneo di Fozio. In seguito, ciò è stato notevolmente approfondito da Anselmo di Lucca (+ 1086), e da Ruperto di Deutz (+ 1135)[6], fino a diventare tradizione costante, a cui si aggiunge la conferma di molti esegeti contemporanei ed il continuo insegnamento del Magistero da Leone XIII in poi. Maria, scrive Paolo VI, fu « proclamata Madre non solo del discepolo Giovanni, ma — sia consentito l'affermarlo — del genere umano da lui in qualche modo rappresentato »[7].

[2] *La Bibbia di Gerusalemme* (trad. it.), Dehoniane-Borla, Bologna 1974, p. 2312.

[3] A. Feuillet, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 60.

[4] Ortensio da Spinetoli, *Maria nella tradizione biblica,* cit., p. 253.

[5] J. Galot, *Sens et valeur du culte marial,* in: « Seminarium », XXVII (1975) 3, p. 508.

[6] Cf J. Salgado, *La maternité spirituelle de la Très Sainte Vierge Marie,* in: « Ephemerides Mariologicae », XX (1970), pp. 337-338.

[7] Paolo VI, *Signum Magnum,* Ed. Paoline, Roma 1967, n. 6, p. 4.

2. Esercizio della maternità di Maria

Per *l'esercizio della sua maternità,* cioè, per la sua *intercessione,* abbiamo soprattutto due testi:

a) il testo base è quello delle Nozze di Cana (*Gv* 2,1-12)

San Giovanni sottolinea la presenza di Maria ed il suo intervento. Questo è così caratterizzato:

— è tutto impregnato di *sollecitudine* materna: Maria agisce verso gli sposi con la delicatezza e la sollecitudine di una madre, supplendo alla loro disattenzione. Si deve notare che non dice: « Non c'è più vino », ma: « *Essi* non hanno più vino »:

« È più che una sfumatura; l'accento viene messo sulle persone che stanno per essere umiliate e destano compassione, più che sull'incidente materiale della bevanda che viene a mancare. San Giovanni in questo modo rivela non solo il dono di osservazione della madre di Gesù, la sua attenzione ai dettagli materiali, ma soprattutto la delicatezza del suo cuore e la sua innata compassione. Mentre, secondo i vangeli sinottici, la maggior parte dei miracoli di Gesù sono provocati dalla sua pietà per gli infelici, mentre il Maestro è " commosso nelle viscere ", qui si potrebbe dire che egli impara da sua Madre a commuoversi; in ogni caso è la compassione di Maria che è stata all'origine del primo fra tutti i " segni " di Gesù »[8].

— È anche tutto *spontaneo*: Maria interviene senza essere stata sollecitata: solo perché Lei è stata attenta alla situazione di quella gente;

— verte su *umili realtà materiali*: le umili necessità degli uomini trattengono la sua attenzione;

— è *cristocentrico.* Infatti, questa intercessione va al di là del beneficio materiale: la glorificazione del Figlio suo.

« Così Gesù... manifestò la sua gloria (cioè, la sua divinità), e i suoi discepoli credettero in lui » (*Gv* 2,11). È Cristo che viene messo in evidenza dall'intercessione di Maria, e non lei. Come dice C. Spicq, « Tutto è orientato verso Gesù. Maria sta per presentarlo al mondo!... Essendo il " segno " ordinato alla fede, il miracolo di Cana è da una parte un fatto capitale per la cristologia

[8] C. Spicq, *Il primo miracolo di Gesù dovuto a sua madre,* in: « Sacra Doctrina », XVIII (1973) 69-70, pp. 127-128.

giovannea; d'altra parte, essendo provocato dalla Vergine Maria, è a costei che si deve questa rivelazione della persona di suo Figlio »[9].

Quanto densa di significato è la frase: « Fate quello che egli vi dirà » (*Gv* 2,5). Paolo VI commenta:

« Parole, in apparenza, limitate al desiderio di porre rimedio a un disagio conviviale, ma, nella prospettiva del quarto Evangelo, sono come una voce in cui sembra riecheggiare la formula usata dal popolo d'Israele per sancire l'alleanza sinaitica (cf *Es* 19,8; 24,3.7; *Dt* 5,27), o per rinnovarne gli impegni (cf *Gs* 24,24; *Esd* 10,12; *Ne* 5,12), e sono anche una voce che mirabilmente si accorda con quella del Padre nella teofania del Monte Tabor: " Ascoltatelo " (*Mt* 17,5) »[10].

— È *efficace,* poiché ottiene il miracolo richiesto. In sintesi, possiamo dire con Paolo VI: questa narrazione « riflette, da una parte, la sensibilità e la comprensione della Vergine di fronte alle difficoltà umane, e, dall'altra, la volontà di Gesù di ascoltare la preghiera di Maria »[11].

b) *A Pentecoste*

Dal testo degli Atti 1,14, che ci dice che Maria attendeva lo Spirito Santo nella preghiera con gli Apostoli, non si può dedurre apoditticamente che Maria abbia avuto un compito specifico per ottenere lo Spirito Santo. Tuttavia, la Tradizione è andata in questo senso:

« Ella fu — scrive Pio XII — che, con le sue efficacissime preghiere, impetrò che lo Spirito del divin Redentore, già dato sulla Croce, venisse infuso nel giorno di Pentecoste con doni prodigiosi alla Chiesa, da poco nata »[12].

« Non dobbiamo mai dimenticare — diceva a sua volta P. Daniélou — che se è mediante lo Spirito Santo che si realizza ogni santità, è sempre in Maria che lo Spirito Santo è diffuso dall'Incarnazione: " Lo Spirito Santo verrà su di te " (*Lc* 1,35) e fino alla Pentecoste: " erano assidui e concordi nella preghiera, insieme

[9] *Ibidem,* pp. 132. 135.

[10] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 57, p. 52.

[11] Paolo VI, *Discorso agli sposi a Bogotá,* 24-8-1968, in: *Encicliche e discorsi di Paolo VI,* vol. XVI, Ed. Paoline, Roma, p. 476.

[12] Pio XII, *Mystici Corporis,* Ed. Gregoriana, Padova 1943, p. 61.

con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù " (1,14). Se lo Spirito Santo è stato dato abbondantemente nel Cenacolo, è stato perché Maria era presente; in tutte le epoche in cui Maria è presente, lo Spirito Santo è diffuso con abbondanza e produce le grandi opere di Dio »[13].

Perciò, la Costituzione *LG,* al n. 59/433, ci parla legittimamente di Maria nel Cenacolo « implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già adombrata nell'Annunciazione ».

II. IL FONDAMENTO NELLA TRADIZIONE

1. Per il periodo patristico

Fino alla metà del secolo VIII, questo punto è poco trattato, fatta eccezione di alcuni nomi celebri: Ireneo a Lione, Ambrogio a Milano, Epifanio a Cipro, Agostino in Africa, ecc.

Nel secolo VIII, abbiamo Ambrogio Autperto, dell'abbazia di san Vincenzo al Volturno, presso Montecassino. Egli segna un vero progresso nell'esplicitazione della dottrina riguardante l'intercessione materna di Maria. In lui, questo compito appare legato a quello che Maria esercitò nell'Incarnazione redentrice.

« Con tutto l'affetto del nostro cuore, affidiamoci all'intercessione della Beata Vergine; imploriamo tutti, con forza, il suo patrocinio, affinché, mentre in terra la circondiamo dei nostri omaggi supplichevoli, lei stessa si degni in cielo di raccomandarci con una fervida preghiera. Infatti, senza alcun dubbio, colei che ha meritato di portare il riscatto per quanti avevano bisogno di liberazione, può, più di tutti gli altri Santi, rendere beneficiari del suo favore quanti hanno ricevuto la loro liberazione »[14].

Il fondamento della sua intercessione è la sua maternità spirituale:

« Essa considera come figli suoi tutti coloro che la grazia divina associa al Cristo. Infatti, come non sarebbe madre degli eletti, colei che ha partorito il loro fratello? Se, dico io, Cristo è

[13] J. DANIÉLOU, *Le mystère de l'Avent,* Seuil, Parigi, p. 139.

[14] *Sermone* 208, 12 (sotto il nome di sant'Agostino), in: J.-P. MIGNE, *PL* 39, col. 2134.

il fratello dei credenti, perché colei che ha partorito il Cristo non sarebbe la madre dei credenti? »[15].

Sempre nel secolo VIII, si ha un'omelia di san Germano di Costantinopoli da cui appare il contenuto di una pietà mariana già ben radicata nel popolo cristiano:

« Nessuno ottiene il dono della misericordia divina se non per mezzo tuo, asilo di Dio. Chi, infatti, difende così tanto i peccatori? Chi si fa così tanto l'avvocata degli incorreggibili?... Tu che possiedi su Dio una potenza materna, riesci a procurare, anche a quelli che peccano enormemente, la grazia eccelsa del perdono. Infatti, Dio non può mai rifiutare di esaudirti, perché ti obbedisce in tutto, attraverso tutto e per tutto, come a sua vera ed intemerata madre. Perciò, a buon diritto, ci si rifugia presso di te nella prova, ci si aggrappa a te nella debolezza, si contrappone te ai nemici nella lotta »[16].

Come si vede, si tratta di una intercessione materna ed efficace. che ottiene ogni dono dalla divina misericordia.

Tuttavia, presso questo Dottore, l'intercessione di Maria non è ancora messa in relazione con la sua maternità universale: sono unicamente le relazioni materne che la uniscono al Figlio suo a fondare questa intercessione. Come nota Jean Galot,

« In Maria la pietà bizantina preferisce venerare la grandezza della *Theotòkos*. Perciò, è alla potenza della maternità divina che essa connette il ruolo di intercessione di Maria »[17].

È così anche in san Giovanni Damasceno; ed è pure così nelle prime preghiere latine, come l'inserimento, nella prima preghiera eucaristica (Canone romano), del ricordo e della venerazione della « gloriosa e sempre vergine Maria, Madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo ».

2. Nel Medioevo

Verso la fine del secolo X, a Bisanzio, Giovanni il Geometra ci lascia una testimonianza importante sull'intercessione di Maria,

[15] *Sermo de lectione Evangelica,* in: J.-P. Migne, *PL* 89, col. 1297.

[16] S. Germanus, *In dormitionem B. Mariae, II,* in: J.-P. Migne, *PG* 98, coll. 349C-352A.

[17] J. Galot, *L'intercession de Marie,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 521.

in quanto madre dei cristiani. Appunto perché madre nostra, essa è per noi sorgente di benefici:

« O comune e nuova Madre, nuova non solo perché madre del nuovo uomo e Dio, né unicamente perché hai generato l'uomo nuovo in un modo nuovo (verginale), ma ancora perché ti sei mostrata a nostro riguardo superiore alle madri ordinarie, madre per tutti noi insieme e per ciascuno molto più della madre nostra, e ci hai amati più di quanto si potrebbe dire »[18].

Di più, ed anche questo va notato: questa intercessione si fonda sull'associazione di Maria con il Figlio sul Calvario.

Nel secolo XII, la dottrina dell'intercessione di Maria, cioè dell'esercizio della sua maternità universale, prende uno slancio definitivo.

San Bernardo è il grande cantore dell'intercessione di Maria. Ci ha lasciato l'immagine, non molto felice, dell'acquedotto, applicando in senso accomodatizio quanto il Siracide dice della Sapienza: « Come un corso d'acqua sono uscita verso un giardino » (*Sir* 24,41), ma nella Volgata, si legge: « sicut *aquaeductus* exivi de paradiso ».

Comunque, prescindendo dall'immagine e dall'applicazione, è importante il suo insegnamento: egli continua a ripetere che « Dio ha voluto che non avessimo niente che non passasse per le mani di Maria »[19].

San Bernardo vede in questa dottrina l'esplicitazione di una verità contenuta nella prassi comune dei fedeli che universalmente ricorrono a Maria. Però, san Bernardo non dà a Maria il titolo di madre dei cristiani. Questo si trova, invece, in sant'Anselmo, che afferma esplicitamente:

« La Madre di Dio è madre nostra », e fonda l'intercessione in uno scambio d'amore: amore filiale, con cui si prega Maria; amore materno, con cui lei ci ottiene le grazie »[20].

3. Nell'epoca moderna e contemporanea

Nei secoli XVII e XVIII, in un clima di giansenismo e di razionalismo, questa dottrina è oggetto di qualche attacco, ma

[18] Citato da J. GALOT, *art. cit.*, p. 522.

[19] S. BERNARDUS, *Sermo III: In vigilia Nativitatis Domini,* in: J.-P. MIGNE, *PL* 183, col. 100, n. 10.

[20] Cf J. GALOT, *art. cit.*, p. 529.

trionfa definitivamente nell'opera di sant'Alfonso de' Liguori: « Le glorie di Maria » (1750), che ha conosciuto un migliaio di edizioni. Da allora, questa dottrina è un possesso pacifico della Chiesa.

III. L'INSEGNAMENTO DEL MAGISTERO

La prima allusione all'intercessione attuale di Maria, che noi troviamo nei documenti pontifici, è abbastanza tardiva, poiché risale alla fine del secolo XIV, con Papa Bonifacio IX. Alcuni secoli dopo, è importante su questo argomento la Bolla *Gloriosae Dominae* di Benedetto XIV, per le Congregazioni Mariane (1748). Bisogna, però, aspettare Leone XIII perché questo tema venga svolto con ampiezza e chiarezza.

A dire il vero, già con Pio IX, si ha un'importante affermazione sull'intercessione di Maria, nella Bolla *Ineffabilis Deus,* in cui è definita l'Immacolata Concezione di Maria. Certo, la definizione non verte sull'intercessione di Maria; comunque, questa viene come « la conseguenza delle altre considerazioni della dottrina mariana »[21].

« Ascoltino le nostre parole tutti i carissimi figli nostri e della Chiesa cattolica, e con sempre più ardente fervore di devozione, di pietà e di amore continuino a venerare, ad invocare, a supplicare la beatissima Vergine Maria Madre di Dio, concepita senza il peccato originale, e ricorrano con ogni fiducia a questa dolcissima Madre di misericordia e di grazia, in tutti i pericoli, in tutte le angustie, in tutte le necessità, in tutti i dubbi e in tutte le trepidazioni. Non vi può essere infatti luogo a timore o a disperazione quando ella è la nostra guida e il nostro auspicio, quando ella ci è propizia e ci protegge; poiché ella ha un cuore materno per noi, e, mentre tratta gli affari che riguardano la salvezza di ciascuno di noi, è sollecita di tutto il genere umano. Costituita da Dio Regina del cielo e della terra, ed esaltata al disopra di tutti i cori degli Angeli e di tutte le schiere dei Santi, sta alla destra del suo Figlio Unigenito, Nostro Signore Gesù Cristo, e con le sue potentissime preghiere di Madre supplica; trova ciò che cerca, e non può rimanere inascoltata »[22].

[21] J. Galot, *art. cit.,* p. 516.
[22] Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus,* in: *Le Encicliche mariane,* a cura di A. Tondini, Belardetti, Roma ²1954, p. 57.

Tre tratti caratterizzano l'intercessione di Maria: è materna, universale, efficace.

Leone XIII, più di dieci volte, nelle sue encicliche mariane, afferma l'intercessione di Maria, ed usa per primo l'espressione: « missione di maternità universale ».

San Pio X, nell'importante enciclica *Ad diem illum* (1904), espone « ex professo » la dottrina dell'intercessione di Maria, fondandola:

— sulla sua maternità: Maria, Madre del Capo e delle membra del Corpo Mistico. La maternità mistica è una necessaria estensione della sua maternità divina;

— sulla sua associazione con Cristo al Calvario.

Pio XI, nell'Enciclica *Lux veritatis* (1931), afferma che Maria è nostra madre in quanto madre di Cristo nostro fratello.

Pio XII ne spiega la teologia nell'Enciclica *Mystici Corporis* (1943), nell'Enciclica *Ad coeli Reginam* (1954), e ritorna spesso su questo tema. Per lui, la maternità spirituale di Maria è collegata con la maternità divina, come il suo naturale sviluppo. È il primo Papa a chiamare Maria la « vera Eva », madre dei viventi.

Giovanni XXIII, nel suo breve, ma intenso pontificato, ha parlato spesso con affetto filiale di questo tema a lui tanto caro. Si può dire altrettanto del suo successore Paolo VI.

Il Concilio Vaticano II:
Lumen Gentium, n. 62/436: Funzione salvifica subordinata

« E questa maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste dal momento del consenso fedelmente prestato nell'Annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti » (LG 62/436).

La maternità universale di Maria è una maternità analogica, e quindi presenta, analogicamente alla maternità fisica, tre fasi: concezione, generazione, cura dei figli per la loro crescita.

Si ha la prima fase nell'*Annunciazione*: già allora, comincia la maternità spirituale di Maria: « dal momento del consenso fedelmente prestato nell'Annunciazione ». È questo il punto di partenza, la sorgente della maternità spirituale di Maria. Concependo Cristo nel suo seno, Cristo Verbo di Dio e Vita del mondo, Maria, per ciò stesso, ci concepisce in qualche modo alla vita divina. Con la sua maternità divina, Maria è all'origine della

nostra rigenerazione, seconda ed essenziale nascita. Chiamando Gesù alla vita, Maria, per ciò stesso, ci chiamava alla Vita.

La *generazione* si è avuta sul Calvario: il *fiat* dell'Incarnazione si prolunga e trova tutto il suo senso nel *fiat* del Calvario, in quel consenso « mantenuto senza esitazioni sotto la croce ». Allora, come scrisse Pio XII, « colei che quanto al corpo era la madre del nostro capo, poté divenire, quanto allo spirito, madre di tutte le sue membra, con nuovo titolo di dolore e di gloria »[23].

Se non siamo il frutto delle sue viscere, siamo il frutto delle sue lacrime.

La terza fase, la *cura* dei figli per la loro *crescita,* è quella attuale: « perdura senza soste... fino al perpetuo coronamento degli eletti ». Scrive Paolo VI:

« Come, infatti, ogni madre umana non può limitare il suo compito alla generazione di un nuovo uomo, ma deve estenderlo alle funzioni del nutrimento e della educazione della prole, così si comporta la beata Vergine Maria... Ella continua adesso dal cielo a compiere la sua funzione materna di cooperatrice alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle singole anime degli uomini redenti »[24].

Maria, nuova Eva, ha la missione di partecipare, in intima comunione con il Figlio suo, all'edificazione del Corpo Mistico. Lo fa in modo eminente intercedendo per noi.

« Difatti, assunta in cielo, non ha deposto questa funzione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione, continua (intercessione ininterrotta) a ottenerci le grazie della salute eterna (intercessione efficace). Con la sua materna carità, si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata (intercessione ininterrotta ed universale) » (LG 62/436).

Di qui, i nomi con cui la invochiamo ed esprimiamo l'esercizio della sua maternità universale. Il Concilio ne ricorda quattro:

« Per questo, la Beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di Avvocata, Ausiliatrice, Soccorritrice, Mediatrice » (LG 62/436).

Il titolo di « Avvocata », o « Protettrice », si trova già in sant'Ireneo. Quello di « Ausiliatrice » e « Soccorritrice » è pure

[23] Pio XII, *Mystici Corporis,* Gregoriana, Padova 1943, p. 61.
[24] Paolo VI, *Signum Magnum,* cit., n. 6, p. 4.

comune all'Oriente: « *Boètheia* », che vuol dire: aiuto, soccorso; *Boethòs,* significa: che soccorre, che aiuta. È in uso anche il titolo « Mediatrice », specialmente presso i tre grandi Dottori del secolo VIII: sant'Andrea di Creta, san Germano di Costantinopoli, san Giovanni Damasceno, che usano i termini: « *mesìtes* », « *mesitèia* », che significano: mediatrice, conciliatrice [25].

Però, il Concilio tiene subito ad aggiungere: « Il che, però, va inteso in modo che nulla detragga o aggiunga alla dignità e alla efficacia di Cristo, unico Mediatore » (LG 62/436).

Già al numero 60/434, aveva chiaramente affermato: « La funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia », perché tutta la collaborazione di Maria dipende totalmente dal Figlio suo, ed è frutto dei meriti di Cristo. Maria riceve ogni cosa dal Figlio suo; è il primo riflesso della sua pienezza. Non si tratta, quindi, di una mediazione « accanto » a Cristo, né, tanto meno, « tra » Cristo e gli uomini, ma di una mediazione « *in Cristo* », l'unico Mediatore. Il Concilio spiega questo con due paragoni: la partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo, e la partecipazione alla « unica bontà di Dio »:

« Nessuna creatura infatti può mai essere paragonata col Verbo Incarnato e Redentore; ma come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato e dai sacri ministri e dal popolo fedele, e come l'unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata da un'unica fonte » (LG 62/437).

Vale la pena riportare qui una pagina di un teologo protestante, Hans Asmussen, il cui pensiero, su questo punto, fu tenuto presente anche al Concilio:

« Qualora si togliesse al sacerdozio il carattere di mediatore, il sacerdozio sarebbe una farsa. Chi è sacerdote e con ciò anche mediatore, non sta esclusivamente dalla parte di Dio o dell'uomo; ma piuttosto rappresenta Dio dinanzi agli uomini, e gli uomini dinanzi a Dio. Questa posizione è inevitabile ed indispensabile per tutti i cristiani, essendo la posizione fondamentale della succes-

[25] Cf G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au Deuxième Concile du Vatican,* vol. 2, Desclée, Parigi 1968, pp. 257-268. (Cf trad. it.: *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II,* vol. 2, Jaca Book, Milano 1969).

sione. Perciò non possiamo riconoscere alcuna fede senza sacerdozio e quindi senza mediazione. Se fosse diverso, le promesse dell'Antico Testamento sarebbero finite, ma non compiute. Se trascurassimo questo, le dottrine del Nuovo Testamento sarebbero riconosciute solo parzialmente. Così stando le cose, dobbiamo pure riconoscere che Maria sta in questa mediazione, perché è un membro distinto della schiera sacerdotale. La questione è soltanto — sia per la madre di Dio, che per tutti gli altri cristiani — se si tratti di una mediazione in Cristo oppure di una mediazione accanto a Cristo. Questa è infatti evidentemente la distinzione, dalla quale tutto dipende. Se noi riconosciamo una mediazione accanto a Cristo, allora l'onore di Cristo è realmente impugnato. Ma se ammettiamo una mediazione dei cristiani in Cristo, non facciamo altro che affermare che l'opera di Cristo non è rimasta senza frutto »[26].

Su questa linea, si muove pure il Pastore protestante Henry Chavannes, appellandosi all'insegnamento di san Tommaso, di cui è buon conoscitore[27].

Del resto, è un'argomentazione che si può fondare in san Paolo, come fa notare l'Episcopato Statunitense:

« L'Apostolo Paolo considera se stesso come un araldo di Cristo, unico Mediatore. Senonché nella medesima lettera a Timoteo, dove esalta l'ufficio di Cristo quale unico Mediatore, egli chiama tutti a partecipare al piano salvifico di Dio con domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti (*1 Tm* 2,1). Ciò che di fatto Paolo esige è che ciascuno prenda parte alla missione di Cristo Mediatore. Compreso bene, il ruolo mediatore di Maria è in perfetto accordo con la centralità di Cristo »[28].

A sua volta, il teologo cattolico S. C. Napiorkowsky scrive:

« Non solo sono persuaso che la tesi " *Maria in Christo est mediatrix* " non si oppone affatto all'ortodossia cattolica romana, ma mi sembra, anzi, che permetta di formulare la dottrina della mediazione salvifica in una maniera teologicamente più corretta, e, ecumenicamente parlando, sola ammissibile. La concezione di una

[26] Citato da M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino ³1969, pp. 634-635.

[27] Cf H. CHAVANNES, *La médiation de Marie et la doctrine de la participation,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXIV (1974), pp. 29-38.

[28] EPISCOPATO STATUNITENSE, *Ecco tua madre. Una donna di fede,* cit., n. 68, p. 57.

mediazione " per gradi ", o " mediazione ad " (invoco Maria, Maria si rivolge a Cristo, Cristo al Padre), abbastanza profondamente radicata nella predicazione su Maria e sui Santi, e cara a molte anime pie, si presta a riserve non solo da parte protestante. Se ne abusa troppo spesso per opporre la bontà di Maria o quella dei Santi alla giustizia di Cristo; sembra pure mancare di rispetto al principio della mediazione assolutamente perfetta di Cristo »[29].

Perciò, il Concilio può concludere il numero 62 della *Lumen Gentium* che ha trattato della « funzione salvifica subordinata » di Maria, dicendo:

« E questa funzione subordinata di Maria la Chiesa non dubita di riconoscerla apertamente, continuamente la sperimenta e raccomanda all'amore dei fedeli, perché, sostenuti da questo materno aiuto, siano più intimamente congiunti col Mediatore e Salvatore » (LG 62/438).

Maria non è un ostacolo, o uno schermo per arrivare a Cristo, ma anzi, ci congiunge più intimamente a lui:

« non impedisce minimamente l'immediato contatto dei credenti con Cristo, anzi, lo facilita » (LG 60/434).

Come dice Paolo VI,

« Giacché Maria è pur sempre strada che conduce a Cristo. Ogni incontro con lei non può non risolversi in un incontro con Cristo stesso »[30].

All'insegnamento del Vaticano II, c'è ancora da aggiungere un'affermazione importante di *Paolo VI*:

« È questa (la maternità spirituale di Maria) una consolantissima verità, che per libero beneplacito del sapientissimo Iddio, fa parte integrante del mistero dell'umana salvezza; essa, perciò, deve essere ritenuta per fede da tutti i cristiani »[31].

« L'esortazione *Signum Magnum* è, per quanto ci risulta, il primo documento del Magistero della Chiesa che presenti esplicitamente la Maternità spirituale come una verità di fede cattolica, una verità divinamente rivelata e, come tale, creduta ed accettata dalla Chiesa. C'è perfino da meravigliarsi che una dichiarazione così importante, così vicina ad una definizione dogmatica, senza,

[29] S. C. Napiorkowsky, *Mediatio ad - Mediatio in,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXIV (1974), pp. 119-120.

[30] Paolo VI, *Mense Maio,* in: *Encicliche e Discorsi di Paolo VI,* vol. V, Ed. Paoline, Roma, p. 465.

[31] Paolo VI, *Signum Magnum,* cit., n. 6, pp. 4-5.

per altro (sembra) costituirne una, non abbia richiamato più abbondantemente l'attenzione non solo dei teologi in genere, ma perfino dei mariologi in particolare »[32].

Nella solenne professione di fede del 30 giugno 1968, Paolo VI dice:

« Noi crediamo che la Madre santissima di Dio, nuova Eva, Madre della Chiesa, continua in cielo il suo ufficio materno riguardo ai membri di Cristo, cooperando alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle anime dei redenti »[33].

IV. RIFLESSIONI TEOLOGICHE

1. Fondamento della maternità universale di Maria e della sua intercessione

a) *La maternità divina*

La *maternità spirituale* di Maria è lo sviluppo logico e naturale della sua maternità divina: Madre di Gesù, diviene Madre dei fratelli del Figlio suo; Madre del Capo, diviene Madre delle membra.

Quanto alla sua *intercessione,* la più antica Tradizione, come abbiamo visto, la fonda sul titolo di « *Theotòkos* »: Maria è la Madre del Signore onnipotente. Lei è partecipe, subordinatamente, di questa potenza: come non la metterebbe a servizio dei figli suoi?

b) *La sua cooperazione alla Redenzione*

Questa maternità universale e questa sua potente intercessione, Maria l'ha acquistata a prezzo della sua cooperazione alla salvezza, soprattutto con la sua sofferenza materna ai piedi della Croce.

2. Caratteristiche dell'intercessione di Maria

a) *Intercessione materna*

È quindi ancora in quanto madre che Maria, nella gloria celeste, coopera al piano di salvezza. Questa maternità spirituale è

[32] B. DE MARGERIE, *La doctrine de la maternité spirituelle de Marie et les liturgies de l'Église catholique,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXV (1975), p. 62.

[33] PAOLO VI, *Professione di fede,* 30.6.1968, in: *Scritti e discorsi* 29 (1968) 2, Cantagalli, Siena 1968, p. 246.

analogica ma vera: lei ha per noi veri sentimenti di madre, e come ci ha ricordato Paolo VI, lei collabora alla nascita e allo sviluppo della vita divina in noi. Così, questa vita riveste per noi una modalità materna. D'altronde, questo corrisponde all'intenzione di Dio di rivelarci l'intensità e la tenerezza del suo amore per noi. I Profeti, infatti, ci descrivono l'amore di Dio non solo con caratteristiche paterne, ma anche materne: cf per esempio, *Os* 11; *Is* 49,15; 66,13; ecc. Gesù medesimo usa un'immagine di questo tipo quando piange su Gerusalemme: « Quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali » (*Mt* 23,37). Scrive lo Schillebeeckx:

« Noi dobbiamo tutto a Cristo e a Cristo solo, cioè, al Dio incarnato. Però, Maria vi partecipa maternamente, di modo che il suo tocco materno impregna la totalità di quanto il Cristo ci dà. Ecco perché dobbiamo tutto a Maria, in quanto è Madre dell'unico Redentore e della sua redenzione. Il Cristo ci presenta questa redenzione tutta penetrata di senso materno nella sua Chiesa. L'essere intero, tutto l'agire di Maria non sono altro che un perpetuo trasferimento *sul piano materno* di quanto il Cristo pensa, vuole, sente ed opera per la nostra salvezza. La bontà divina misericordiosa e redentrice che ci è apparsa nell'uomo Gesù, nostro Salvatore, si esprime in modo felice attraverso la bontà materna di Maria. Le ricchezze del suo cuore di madre, vengono attinte da lei nella presenza del Figlio suo, che è il Redentore, di lei e di noi. Essa non aggiunge nulla all'essere di Cristo, né alla sua azione, tuttavia, vi dà l'impronta tutta particolare ed insostituibile della sua maternità »[34].

b) *Intercessione efficace ed universale*

— *L'efficacia* dell'intercessione di Maria si spiega con il duplice titolo che la fonda: Madre di Dio e Cooperatrice di Cristo. Inoltre, anche la sua santità contribuisce all'efficacia della sua intercessione: Maria è la « Tutta Santa », colei in cui Dio si compiace, perché trova in lei la perfetta fedeltà, l'armonia totale con la sua volontà.

— *L'universalità* della sua intercessione sta nel suo stesso carattere materno: Maria si interessa di tutti i fratelli del Figlio

[34] E. SCHILLEBEECKX, *Marie Mère de la Rédemption,* Éd. du Cerf, Parigi 1963, pp. 118-119 (cf trad. it., *Maria Madre della Redenzione,* Ed. Paoline, Catania ²1970).

suo e di tutta la loro vita; nulla, nella vita di un figlio, è indifferente per la madre sua. La pietà dei cristiani ha messo particolarmente in risalto il ricorso a Maria nei momenti difficili, e la *Lumen Gentium* si fa eco di questa Tradizione (cf LG 66/442). La caratteristica di una madre non è forse quella di essere misericordiosa e di chinarsi preferibilmente sui figli che soffrono?

Questa attenzione universale è resa possibile con l'Assunzione: la sua presenza, in corpo ed anima, nella gloria, assicura a Maria una conoscenza perfetta di tutte le necessità degli uomini.

« Dal momento dell'Assunzione, Maria riconosce in Dio tutti i suoi figli. La sua maternità diventa chiara e cosciente »[35].

Con la visione beatifica più intensa di cui gode, dopo quella dell'umanità di Gesù Cristo, Maria è immersa in Dio più di qualsiasi creatura, e ciò le dà la possibilità di conoscere meglio di chiunque le necessità dei figli suoi.

« La Vergine santa, infatti, benché allietata dalla visione dell'augusta Trinità, non dimentica i suoi figli avanzanti, come lei un giorno, nella " peregrinazione della fede "; anzi, contemplandoli in Dio e bene vedendone le necessità, in comunione con Gesù Cristo che " è sempre vivo sì da poter intercedere per noi ", si fa loro " Avvocata, Ausiliatrice, Soccorritrice, Mediatrice " »[36].

In questo senso, Pio XII la chiamava « Regina presentissima », e Paolo VI ci ricorda che Maria con « la sua incessante ed efficace intercessione..., è vicinissima ai fedeli che la supplicano ed anche a coloro che ignorano di esserne figli »[37]. Maria è presente e vicina, perché ci conosce e conosce le nostre necessità; spesso, ci viene in aiuto prima ancora che la invochiamo, come fa dire Dante a san Bernardo:

« La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiate
liberamente al dimandar precorre »[38].

La sua glorificazione la rende più madre che mai. Sergio Boulgakov riassume così l'insegnamento della teologia bizantina su questo punto:

[35] R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza,* cit., p. 135.
[36] Paolo VI, *Signum Magnum,* cit., n. 7, p. 5.
[37] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 56, p. 49.
[38] Dante A., *La Divina Commedia, Paradiso,* c. XXXIII, vv. 16-18.

« Rimanendo in cielo nello stato glorificato, Maria rimane la madre del genere umano per il quale lei prega ed intercede. Ecco perché la Chiesa le rivolge le sue suppliche chiedendole aiuto. Lei ricopre il mondo sotto il suo velo, pregando, piangendo sui peccati del mondo »[39].

3. L'intercessione di Maria e Cristo

Occorre a tutti i costi evitare la rappresentazione della intercessione di Maria come lo scontro tra due volontà dalle vedute divergenti. Maria, con tutta la sua persona, la sua funzione, la sua santità, è tutta armonizzata al piano del Padre ed alla volontà del Figlio suo. È Dio che infonde nel cuore di Maria l'amore e la misericordia per noi. Quindi, tra lei e Cristo, c'è unità fondamentale di « sentimenti ». Sarebbe radicalmente falso il presentare Maria come più misericordiosa del Figlio suo e più sollecita di lui per le necessità degli uomini. Cristo conosce ed ama gli uomini con l'Amore personale di Dio, infinitamente superiore a quello della Madre sua.

Però, bisogna sempre ritornare alla stessa verità fondamentale: nonostante questo, Dio concede in tutta gratuità a Maria (e ad ogni uomo, quantunque in misura minore) un vero ruolo di cooperazione efficace nell'opera della salvezza. Il dono è puramente gratuito, ma il compito, nella sua gratuità e dipendenza da Cristo, non è meno reale né meno efficace, per « beneplacito di Dio » (LG 62/434).

4. L'intercessione di Maria e quella dei Santi

La Chiesa professa la « Comunione dei Santi ». Ciò vuol dire che, nel Corpo Mistico di Cristo, tutti i membri, e particolarmente coloro che sono già nella gloria, godono di un certo potere di intercessione. Da questo punto di vista, il parlare dell'intercessione di Maria è già comunissimo: cf LG 49/419; SC 103-104/186-187.

Tuttavia, l'intercessione di Maria, pur situandosi nell'interno di questa grande Comunione dei Santi, è differente e superiore a quella degli altri Santi.

— Prima di tutto, per la sua importanza tutta particolare, che le deriva dalla sua missione tutta particolare;

[39] S. Boulgakov, *L'Orthodoxie,* Parigi 1932, p. 167.

— poi, per la sua universalità e particolare efficacia;
— infine, per il suo carattere materno: grazie a Maria, la grazia ci giunge per le mani di una madre.

5. Doverosità ed importanza del culto mariano

Se ne parlerà più avanti. Però, già fin d'ora, possiamo dire che il culto mariano è doveroso ed importante, come appare dalle riflessioni precedenti. Ciò risponde ad una volontà espressa di Dio. È impossibile conformarsi perfettamente al piano salvifico di Dio senza riconoscere a Maria il posto e la funzione che vi occupa, e questo, non per diritto, ma per benevolenza del Padre.

In questo piano, Maria è essenzialmente Madre: Madre di Dio, perché Madre di Gesù che è Dio, e Madre nostra, perché siamo i « fratelli del Figlio suo » (LG 62/436). È anche Regina, perché Madre di Gesù che è « Signore » (cf LG 59/433).

Questi due titoli « Madre e Regina », sembrano esprimere bene, meglio del titolo « Mediatrice », termine astratto e sempre con pericolo di equivoco, l'essenziale della funzione di Maria nella gloria: la sua intercessione materna, universale e efficace.

Il rispondere alla sua attenzione materna di ogni istante, con un culto tutto speciale nei suoi riguardi, significa rispondere, al di là dell'amore stesso di Maria, all'amore di Cristo e del Padre.

Da tutta la prima parte di questa trattazione, comprendiamo già che questo culto deve essere fatto di *venerazione*: Maria deve essere onorata da ogni cristiano, perché Madre di Dio, Cooperatrice di Cristo, Madre nostra.

A questa venerazione, si deve aggiungere *un amore ed un ricorso filiale*. Come si esprime Paolo VI,

« La missione materna della Vergine spinge il Popolo di Dio a rivolgersi con filiale fiducia a colei, che è sempre pronta ad esaudirlo con affetto di madre e con efficace soccorso di ausiliatrice »[40].

Infine, ci deve essere una volontà di *imitazione*. Come dice ancora Paolo VI, « La vergine Maria è stata sempre proposta dalla Chiesa alla imitazione dei fedeli, non precisamente per il tipo di vita che condusse, e, tanto meno, per l'ambiente socio-

[40] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria*, LDC, Leumann-Torino 1974, n. 57, p. 50 (cf anche il n. 22).

culturale in cui essa si svolse, oggi quasi dappertutto superato; ma perché, nella sua condizione concreta di vita, ella aderì totalmente e responsabilmente alla volontà di Dio (cf *Lc* 1,38); perché ne accolse la parola e la mise in pratica; perché la sua azione fu animata dalla carità e dallo spirito di servizio; perché, insomma, fu la prima e la più perfetta seguace di Cristo: il che ha un valore esemplare, universale e permanente »[41].

Quest'ultimo punto ci introduce nella seconda parte, destinata a farci comprendere la santità di Maria.

[41] *Ibidem*, n. 35, pp. 33-34.

Parte seconda

LA SANTITÀ DI MARIA
MARIA, LA PERFETTA SALVATA DEL FIGLIO

Prima per la funzione che il Padre le ha riservato nel disegno di salvezza, Maria è anche la prima beneficiaria della Redenzione del Figlio suo. La prima parola che viene rivolta a Maria, nel Vangelo, quella dell'Angelo, riconosce precisamente questa salvezza piena, questa santità della futura Madre di Dio: « Ave, piena di grazia! ».

Maria, salvata da Cristo, è salvata perfettamente. Questa seconda parte viene felicemente a completare la prima: missione e santità, come vedremo in tutta questa parte, si illustrano reciprocamente. La grandezza eccezionale del compito di Maria postulava una santità non meno straordinaria: il Concilio parla, appunto, di « doni consoni a tanto ufficio » (LG 56/430). La missione di Maria ci aiuta, dunque, a comprendere la sua santità; viceversa, questa ci fa cogliere la perfezione con cui Maria ha realizzato la missione che le è stata affidata.

Questa seconda parte è un felice complemento anche da un altro punto di vista. Infatti, l'affermare che tutta la santità di Maria è dovuta alla Redenzione di suo Figlio, significa ancora una volta che lei, in tutto quello che è, dipende da lui. Vuol dire che gli deve tutto. Ed allora, non c'è pericolo di contraddire alla fede nell'unico Mediatore che è Cristo (cf LG 60/434).

Per esporre la dottrina sulla santità di Maria, sono possibili due vie: la prima consiste nel seguire una linea cronologica nella vita di Maria. Si va, allora, dall'Immacolata Concezione fino all'Assunzione di Maria. La seconda adotta un punto di vista differente: segue la scoperta progressiva che la Chiesa ha fatto circa la santità di Maria. In questo caso, si parte dalla verginità per sfociare nell'Immacolata Concezione e nell'Assunzione. Ognuna di esse presenta un vero interesse. Comunque, noi seguiremo la prima, perché sembra corrispondere meglio al piano della prima parte.

Capitolo quinto

L'Immacolata Concezione - Maria perfettamente salvata e santa fin dal primo istante

Bibliografia

GALOT J., *L'Immaculée-Conception,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, pp. 10-116.

MÜLLER A., *Immacolata Concezione di Maria, pienezza di grazia ed esenzione dalla concupiscenza,* in: *Mysterium Salutis: L'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, pp. 534-550.

NICOLAS M. J., *Theotòkos,* Desclée, Tournai 1965, pp. 109-129.

POZO C., *Mariologia,* Pont. Univ. Gregoriana, Roma ²1970, pro manuscripto, pp. 36-59.

RAHNER K., *Saggi di cristologia e di mariologia,* Ed. Paoline, Roma 1965, pp. 413-455.

ROUET A., *Marie,* Centurion, Parigi 1975, pp. 88-94.

SCHMAUS M., *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino ³1969, pp. 491-518.

STAWROWSKY A., *La Sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée-Conception des Églises Catholique et Orthodoxe. Étude comparée par un théologien orthodoxe,* in: « Marianum », 108 (1973), pp. 36-112.

INTRODUZIONE

1) Il dogma dell'Immacolata Concezione sta o cade con quello del peccato originale da cui Maria fu « preservata ». Non entriamo qui nelle intricate spiegazioni della teologia contemporanea circa il peccato originale [1]. Ci limitiamo a ricordare soltanto due punti:

a) Riguardo alla definizione dell'Immacolata Concezione di Maria, diciamo con il Laurentin:

[1] Per una breve sintesi su queste teorie ed il loro rapporto con l'Immacolata Concezione, si possono consultare: R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 138-153.
A. VANNESTE, *Le dogme de l'Immaculée-Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXIII (1973), pp. 79-93.

« L'affermazione infallibile resta, ma richiede una ritraduzione in un nuovo contesto culturale, che non è d'altronde più definitivo del precedente, anche se segna un progresso. Di qui la necessità di essere molto modesti in una simile materia: di *privilegiare il dogma* e non la cultura in cui siamo implicati »[2].

b) Riguardo al peccato originale, facciamo propria la definizione di M. Flick-Z. Alszeghy:

« Il peccato originale è l'alienazione dialogale da Dio, cioè l'incapacità di amare Dio sopra tutte le cose, dipendente da un peccato commesso all'inizio della storia, e solidale con tutti gli altri peccati del mondo »[3].

Perciò, con il dogma dell'Immacolata Concezione, intendiamo dire che Maria viene all'esistenza, *desolidarizzata* spiritualmente dal « mondo peccatore », senza il minimo compromesso con il peccato multiforme (aspetto negativo); ed esiste, invece, immediatamente, « dalla parte di Dio », unita a lui come la futura Madre del Figlio di Dio (aspetto positivo).

2) « Il posto unico occupato da Maria nel mistero dell'Incarnazione in quanto Madre del Redentore nella fede, ce la fa venerare innanzitutto come la prima dei redenti. Ciò va inteso non in senso cronologico, poiché anche prima della venuta di Cristo era possibile essere salvati per l'attesa di colui che doveva venire. Noi la nominiamo la prima dei redenti, perché è posta al vertice dell'umanità redenta di tutti i tempi »[4].

Nella storia del dogma mariano, la dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria è quella che ha sollevato le maggiori opposizioni nell'interno stesso della Chiesa; è stata anche quella che, dal punto di vista della santità di Maria, ha richiesto più tempo per divenire possesso esplicito e pacifico della fede. Questo fatto si comprende facilmente: infatti, questo dogma afferma ciò che vi è di più radicale nella Redenzione di Maria per opera di suo Figlio: non solo Maria fu esente, per grazia, da ogni colpa personale, ma fu salvata fino all'esenzione dalla colpa originale eredi-

[2] R. Laurentin, *op. cit.*, pp. 151-152.

[3] M. Flick - Z. Alszeghy, *Fondamenti di un'antropologia teologica,* Fiorentina, Firenze 1970, p. 215.

[4] Alting von Geusau, *Alcune idee sulla mariologia attuale,* in: Aa.Vv., *I grandi temi del Concilio,* Ed. Paoline, Roma 1965, p. 494.

taria, fu santa fin dalla sua concezione; in altre parole: in nessun momento, il peccato ebbe la minima presa su di lei.

Dove, però, noi vediamo ora con certezza di fede la perfezione della salvezza in Maria, i più grandi teologi, per molto tempo, hanno creduto di vedere l'esclusione di una necessità di Redenzione: senza peccato, essi pensavano, Maria non avrebbe avuto bisogno di essere salvata. L'attribuire a Maria una concezione immacolata sembrava dunque ad essi un infrangere la legge della Redenzione universale. Fu necessaria una lunga maturazione teologica per poter superare questa difficoltà.

Il dogma dell'Immacolata Concezione ci rivelerà quanto Dio abbia avvolto di un amore paterno e preveniente l'inizio dell'esistenza della sua umile Serva; grazie a questo amore, Maria non è mai stata altro che santa.

Studiamo successivamente lo sviluppo della dottrina; il senso della definizione del 1854; il suo significato teologico.

I. LO SVILUPPO DELLA DOTTRINA

1. Gli indizi della Scrittura

La Bolla di Pio IX presenterà come base scritturistica dell'Immacolata Concezione il Protovangelo (*Gn* 3,15) ed il saluto che l'Angelo rivolge a Maria nell'Annunciazione (*Lc* 1,28).

Il primo testo è stato citato dalla *Lumen Gentium* al n. 55, ed abbiamo detto qualcosa al riguardo allora (cf cap. 1).

L'episodio dell'Annunciazione è stato trattato dalla *Lumen Gentium* al n. 56 (cf cap. 2). Qui, c'è da aggiungere che l'espressione « piena di grazia » è quella che sembra dare il fondamento scritturistico più serio per un ragionamento teologico riguardante l'Immacolata Concezione. Infatti, la parola « *kekaritomène* » rivolta a Maria come un nome personale, offre alcuni indizi a favore di una pienezza di grazia in lei, senza, tuttavia, poterne dare da sola la prova. È necessaria la « ri-lettura » della Tradizione.

Siccome il nostro intento è quello stesso del Concilio, di non disgiungere i privilegi di Maria dalla sua missione, aggiungiamo subito un'osservazione di Jean Galot:

« Ciò che importa sottolineare, è la relazione stretta che appare tra questa qualità e la missione affidata a Maria. Dopo averla salutata con il titolo " piena di grazia ", l'Angelo dice a Maria:

" Hai trovato grazia presso Dio. Ecco concepirai un figlio... ". La grazia è stata dunque conferita a Maria in vista della sua maternità; possiede un valore funzionale. Non è una grazia che sia stata concessa a Maria semplicemente per la bellezza e la perfezione della sua persona; ha per fine l'esercizio della sua missione materna... Nel messaggio dell'Angelo Gabriele, come nel Protovangelo, la prospettiva essenziale in cui è considerata la persona di Maria è quella della collaborazione alla Redenzione. Il titolo " piena di grazia " è ordinato ad una missione materna nell'opera salvifica »[5].

A questi due testi (*Gn* 3,15 e *Lc* 1,28), c'è oggi chi ne aggiunge un terzo: il cap. 12 dell'Apocalisse. La Donna rivestita di sole rappresenterebbe la Chiesa celeste e terrestre, come anche Maria, rappresentante della Chiesa. Partendo da questo simbolismo e tenendo conto che Maria è destinata da Dio a svolgere il ruolo della Chiesa celeste, il Cerfaux scrive:

« Nella mente di Dio, designata per il suo ruolo, Maria era un essere celeste, predestinata ad essere l'inizio stesso della Chiesa, e per ciò stesso, possedendo, prima di tutti i santi, per un diritto unico che dipendeva dalla sua dignità unica, la santità e tutta la perfezione immacolata del mondo nascente »[6].

È, però, un ragionamento che supera l'esegesi: è un ragionamento teologico, come osserva il Galot[7].

L'indagine scritturistica, anche quella più approfondita, può dare solo questa conclusione: non c'è nella Bibbia nessuna indicazione formale dell'Immacolata Concezione, ma solo alcuni indizi, allo stato implicito ed oscuro.

2. La testimonianza della Tradizione

a) *Periodo patristico: i primi sei secoli*

Non vi si trova l'affermazione di questo privilegio. Si profila, però, un orientamento che fornisce i fondamenti da cui si svilupperà la dottrina: si manifesta sempre più una certa tendenza a rappresentarsi Maria sul modello di Cristo: in questo senso, il

[5] J. Galot, *L'Immaculée-Conception,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, pp. 35-36.

[6] L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile,* in: *Virgo Immaculata,* vol. 3, (Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, Roma 1954), p. 127.

[7] J. Galot, *art. cit.,* pp. 39-40.

Protovangelo di Giacomo (apocrifo del II secolo) attribuisce a Maria una concezione verginale: cioè, sarebbe stata anche lei concepita verginalmente dalla madre sua. A parte il modo di esprimerla, c'era qui un'intuizione di fede abbastanza profonda, che stava per diffondere l'idea di qualcosa di straordinario nella concezione di Maria, cioè, nel primo istante della sua esistenza.

Non bisogna, però, esagerare l'influsso di questo documento: già sant'Epifanio (secolo IV) respingeva questa credenza, la quale non fu mai il parere se non di un piccolo numero di cristiani.

All'idea della concezione verginale, avrebbe potuto legarsi quella di Concezione Immacolata, poiché la trasmissione della colpa originale, così si pensava, era legata al fatto della generazione carnale ordinaria. Il nesso, però, non fu mai fatto.

« Il mito degli apocrifi esprime tuttavia un'alta idea della santità di Maria... Può dunque esservi una prima presa di coscienza intuitiva e mitica della santità perfetta e originale di Maria nella sua stessa concezione »[8].

Due temi ci avviano verso l'affermazione della santità assoluta di Maria:

— come « *Theotòkos* », Maria si vede attribuita una santità eccezionale;

— come *Vergine,* parimenti, Maria si vede riconosciuta un'altissima perfezione: è, infatti, impossibile conservare una perfetta verginità senza praticare una grande santità. Gli ambienti di ascetica ne offrono la testimonianza e la prova concreta.

Tuttavia, questi orientamenti non si affermano dovunque, né sempre con la stessa fortuna. A questo riguardo, ci sono vari modi di rappresentarsi Maria: sant'Atanasio propone alle vergini un ritratto molto lusinghiero di Maria. Sant'Epifanio non attribuisce a Maria nessuna debolezza. Invece, san Basilio, sotto l'influsso di Origene, ne ammette. San Giovanni Crisostomo, ad Antiochia e a Costantinopoli, dipinge un quadro molto fosco di Maria, e ciò, senza scandalizzare il suo uditorio. Nemmeno sant'Efrem parla sempre in termini lusinghieri su questo argomento. Ad Alessandria, san Cirillo, che avrà un ruolo importante nello svolgimento del Concilio di Efeso, giunge perfino ad ammettere che Maria sia venuta meno nella fede, sul Calvario.

[8] R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza,* cit., p. 139.

Queste deficenze riguardano la perfezione della santità personale di Maria, innanzitutto. I vari episodi evangelici, Cana, la spada predetta da Simeone, la richiesta di Maria e dei « fratelli » di Gesù (*Mc* 3,32), si prestavano a commenti poco lusinghieri per Maria. Inoltre, come fa notare il Laurentin, la « tendenza a sottolineare, di fronte alla sufficienza farisaica di certi asceti, che il Cristo è " solo santo ", e gli uomini sono tutti peccatori », costituiva per i predicatori la tentazione di voler trovare anche nella Madre del Signore « l'esempio di quella fragilità universale che volevano inculcare al loro uditorio »[9].

Per coloro, poi, che ammettevano una purezza eccezionale in Maria, la mancanza d'accordo verteva sul momento in cui le sarebbe stata concessa: molti Padri parlano di una purificazione di Maria nell'Annunciazione: la « catarsis », di cui parlano san Gregorio Nazianzeno, Sant'Efrem, ecc.

Per l'Occidente, ha avuto grande influsso sant'Agostino, nella sua polemica con i pelagiani. Bisogna situare questo dibattito all'interno della controversia sulla grazia, se si vuole coglierne il senso (attività di Dio e dell'uomo nella sua santificazione). Pelagio difende l'assoluta santità di Maria nell'ordine personale, ma come unico frutto delle sue forze. Sant'Agostino ammette anch'egli l'assenza di peccati personali in Maria, ma questo è un puro dono della grazia; è un privilegio eccezionale a causa della maternità divina. Era questa una visuale profonda.

In un secondo tempo, Giuliano d'Eclana (pelagiano) sostiene la nascita perfettamente pura di Maria (quindi, esente dal peccato originale). La risposta di sant'Agostino è poco chiara:

« Noi non consegniamo Maria al diavolo (era l'accusa che egli muoveva Giuliano d'Eclana) per la condizione della sua nascita, ma per questo motivo che la condizione stessa della nascita è slegata dalla grazia della rinascita »[10].

Questa frase è soggetta a varie interpretazioni; sembra, comunque, difficile poter dedurre che Agostino abbia pensato ad un privilegio di Maria su questo punto[11]. Ad ogni modo, la sua

[9] R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie,* cit., p. 48 (Cf trad. it.: *La Vergine Maria,* cit.).

[10] S. Agostino, *Imperfectum opus, IV,* in: J.-P. Migne, *PL* 45, col. 1418, n. CXXII.

[11] Cf J. Galot, *art. cit.,* pp. 43-48.

posizione farà segnare il passo, per secoli, sulla questione della santità di Maria.

b) *L'evoluzione della dottrina in Oriente*

È necessario studiare separatamente l'Oriente dall'Occidente, perché questa dottrina subisce una sorte abbastanza differente.

La prima affermazione dell'Immacolata Concezione in Oriente sembra trovarsi in Theòteknos di Livias, vicino a Gerico. Questo vescovo palestinese, in una sua omelia che va collocata tra il 550 ed il 650, parla non solo della santità personale di Maria, ma anche della santità della sua nascita, in quanto afferma che Maria è nata come i Cherubini, da un'argilla pura ed immacolata (è chiara, qui, la menzione ad Eva) [12].

Nel secolo VIII, sant'Andrea di Creta, san Germano di Costantinopoli e san Giovanni Damasceno recano testimonianze importanti a favore di una santità originale di Maria. Di quest'epoca, almeno, data la festa della concezione di Maria, di origine bizantina; essa mutua il suo tema dal protovangelo di Giacomo (concezione verginale).

Così, alla fine del periodo patristico, in Oriente, si può affermare che l'idea della santità di Maria fin dalla sua concezione, è lanciata, anche se la coscienza chiara di questo fatto non è ancora pienamente esplicitata [13].

Da allora, la dottrina della santità originale di Maria viene sempre più confermata da testimonianze esplicite fino al secolo XV. A partire da quest'epoca, viene invece sempre più abbandonata. Fra le tante cause che influirono su questo regresso, va annoverato il contatto con l'Occidente latino e con molti suoi teologi, negatori del privilegio. Un'altra causa fu il contatto con la Riforma protestante. Infine, la definizione di Pio IX non fece che rafforzare la posizione della Chiesa orientale contemporanea per reazione contro l'infallibilità pontificia.

Comunque, a differenza degli Occidentali che esprimono l'Immacolata Concezione in forma negativa (assenza di peccato originale), gli Orientali l'esprimono in forma positiva: « tutta santa e immune da ogni macchia di peccato, dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa nuova creatura »: espressioni, queste, che si ritro-

[12] Cf J. Galot, *art. cit.*, p. 48.

[13] Cf G. Jouassard, *Marie dans la patristique*, in: *Maria*, vol. 1, Beauchesne, Parigi 1949, p. 147.

vano nella *Lumen Gentium,* al numero 56, e che sono state suggerite dall'Abate Butler.

c) *L'evoluzione della dottrina in Occidente*

Abbiamo già fatto notare l'influsso grandissimo della posizione di Agostino in Occidente, sullo sviluppo della dottrina: un netto rallentamento. Altri due motivi di rallentamento, secondo il Laurentin, furono: la cattiva fama che godevano gli apocrifi in Occidente ed il patronato pelagiano di Giuliano di Eclana [14].

Per fortuna, la festa liturgica della Concezione di Maria verrà a controbilanciare e ad esercitare un ruolo positivo nello sviluppo di questa dottrina: essa farà penetrare sempre più l'idea di qualcosa di straordinario avvenuto nella concezione di Maria, e giungerà finalmente a significare la sua concezione immacolata.

Dall'Oriente (sec. VII), la festa passa in Italia (sec. IX), poi in Inghilterra (sec. XI). La fede del popolo cristiano vi aderisce, ma solleva l'opposizione dei teologi, fra cui quella di san Bernardo, nel secolo XII, che poté far dubitare del progresso ulteriore della dottrina. Però, ci furono anche alcuni teologi che ne presero la difesa. Si attribuisce a Eadmero (monaco di Canterbury, del sec. XII), il merito di essere stato il primo teologo dell'Immacolata Concezione. Egli adotta la causa della fede dei semplici e propone un argomento che si può riassumere così: « potuit, decuit, fecit » (Dio poteva, era conveniente, lo fece).

Uno dei meriti di Eadmero fu quello di lasciare in disparte due questioni che ingarbugliavano notevolmente il problema:

— la nozione di generazione: si riteneva che l'anima informasse il corpo solo quando questo era sufficientemente sviluppato;
— il modo di trasmissione del peccato originale: si insegnava che avveniva mediante la « libido », la quale intacca ogni generazione.

Con queste due questioni, risultava più difficile stabilire come ed in che senso si poteva parlare di concezione immacolata.

Però, un altro problema, e questo, molto più importante, non era stato percepito da Eadmero: quello della redenzione di Maria.

Sarà proprio questo punto che unirà nell'opposizione tutti i grandi nomi della teologia del secolo 13°: san Tommaso, san Bonaventura, Alessandro di Hales, sant'Alberto Magno. Il secolo d'oro

[14] R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza,* cit., p. 140.

della Scolastica è anche il secolo della negazione del privilegio dell'Immacolata Concezione. Oltre alle difficoltà inerenti alla loro nozione di generazione ed al loro modo di intendere la trasmissione del peccato originale, è soprattutto il bisogno di redenzione universale che li schiera contro questa dottrina. Non si può sottrarre Maria dall'universalità della Redenzione: anche lei è stata redenta, e lo è stata solo dopo la concezione e l'infusione dell'anima.

Il rovesciamento della situazione avvenne nel secolo XIV, grazie a Guglielmo di Ware, e soprattutto al suo discepolo, Giovanni Duns Scoto, due francescani inglesi, più vicini, come fa notare il Galot, alla pietà popolare che non i Domenicani, il cui ordine, più intellettuale, rimarrà a lungo opposto a questo privilegio [15].

Scoto ha il grande merito di far cadere l'obiezione fondamentale contro gli stessi negatori, con il suo argomento del « Perfetto Mediatore »: la Concezione Immacolata di Maria, lungi dall'essere una mancanza di Redenzione, è anzi la Redenzione portata al massimo grado: è una redenzione preservativa. Questa redenzione è non solo possibile, ma è richiesta. Cristo, infatti, essendo perfetto mediatore, doveva porre un atto di mediazione perfetta: lo ha fatto a favore della Madre sua. Va, tuttavia, notato che presenta questo privilegio solo come probabile a Oxford, e come possibile a Parigi: andava, infatti, contro l'opinione comune che lo negava [16].

Dopo Scoto, la dottrina dell'Immacolata Concezione si imporrà progressivamente, ma a prezzo di una lotta accanita da ambo le parti.

Nel 1438, viene definita nel Concilio di Basilea. Purtroppo, al momento della promulgazione del dogma, il Concilio era scismatico!

Nel 1447, il Papa Sisto IV approva ufficialmente la festa ed una Messa che contiene l'affermazione del privilegio.

Il Concilio di Trento, nel decreto sul peccato originale, inserisce questa clausola: « Il Concilio non intende comprendere in questo decreto la Beata ed Immacolata Vergine Maria, Madre di Dio » (D. 792/1516).

Nel 1661, Alessandro VII pubblica la Bolla *Sollicitudo* sulla Immacolata; sarà ripresa in gran parte, nella definizione del 1854.

[15] J. Galot, *art. cit.*, p. 86.
[16] Cf J. Galot, *art. cit.*, p. 67.

Nel 1854, rispondendo a molte petizioni, e dopo avere consultato i teologi ed i vescovi, Pio IX, con la Bolla *Ineffabilis,* definì solennemente il dogma della Immacolata Concezione. Era una bella espressione della fede del popolo cristiano, che ebbe in questo sviluppo dottrinale un compito veramente importante. Scrive J. Galot:

« Vi è qui, certo, una lezione di umiltà per i teologi, ed un monito a non disprezzare la devozione popolare. Però, vi è soprattutto, in questa storia del dogma mariano, una indicazione impressionante del ruolo di tutta la comunità cristiana nello sviluppo dottrinale. I " semplici " che portano in sé il riflesso della Vergine Maria vi hanno specialmente la loro parte, una parte notevole. L'argomentazione dottrinale dei teologi ha valore solo in quanto cerca di esprimere la fede del popolo cristiano. Proprio questa fede di tutto il popolo è stata consacrata dalla definizione del 1854. Ed affinché la sua influenza decisiva apparisse in piena luce, un'intenzione provvidenziale ha guidato un'evoluzione dottrinale in cui i più grandi dottori, sant'Agostino e san Tommaso, non hanno adottato altro che una posizione negativa. Il trionfo degli umili, come è cantato nel " Magnificat ", ne riceve una nuova conferma »[17].

Anche l'apparizione a Lourdes, quattro anni dopo, fu come una ulteriore conferma di questa parte importante che avevano avuto i « semplici ».

II. IL CONTENUTO DELLA DEFINIZIONE

« ... dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina, la quale ritiene che la beatissima Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, sia stata preservata intatta da ogni macchia di peccato originale, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in considerazione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, è dottrina rivelata da Dio, e perciò va creduta fermamente e costantemente da tutti i fedeli » (D. 1641/2803).

Si tratta di fare l'esegesi di questo passo:

[17] J. Galot, *art. cit.,* p. 87.

1. La Beata Vergine Maria

È la persona di Maria ad essere il soggetto del privilegio. I primi 8 progetti di definizione, ispirandosi alla Bolla *Sollicitudo* di Alessandro VII, parlavano dell'anima di Maria. Il cambiamento è dovuto a Pio IX, che ha preferito porsi nella visuale della Liturgia (che celebra la persona di Maria) e non l'anima sua, ed evitare così la distinzione scolastica tra la concezione biologica e l'infusione dell'anima.

2. Nel primo istante della sua concezione

Anche questa espressione appare nella nona ed ultima redazione dello schema. Le prime otto redazioni affermavano che l'anima era stata preservata dal peccato « nel primo istante della sua creazione e della sua infusione nel corpo ».

Pio IX dichiara, dunque, con chiarezza, l'immunità dalla colpa originale fin dal primo istante dell'esistenza di Maria. Non ci fu neppure un istante, per quanto breve ed indivisibile, in cui il peccato abbia macchiato Maria. Come dice il Mersch, « qui, l'intransigenza è l'essenziale del dogma. Si sarebbe eretici non solo se si dicesse che è stata santificata più tardi, ma anche se si dicesse che lo è stato dopo un minuto secondo della sua esistenza »[18].

Così anche il Bouyer:

« Non è a partire da un istante successivo della sua storia individuale, ma dal primo istante immaginabile della sua esistenza personale, che la grazia abita in Maria »[19].

Quello che, invece, non è precisato dalla Bolla, è quando la persona comincia ad esistere.

3. Preservata intatta da ogni macchia di peccato originale

La formula esprime negativamente, cioè, con la mancanza di colpa, la santità di Maria. La definizione non verte, dunque, direttamente, sulla vita di grazia, in Maria, fin dal primo istante della sua esistenza. Però, è implicato anche questo, poiché il Concilio di

[18] E. Mersch, *La théologie du Corps Mystique,* Desclée de Brouwer, Parigi-Bruges 1946, p. 219.

[19] L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse,* Éd. du Cerf, Parigi 1957, p. 152.

Trento definisce il peccato originale proprio come una privazione della santità (vita di grazia).

Inoltre, come risulta evidente dai testi preparatori, la definizione non verte direttamente neanche sulla mancanza di « concupiscenza » in Maria.

4. Per singolare grazia e privilegio

Si tratta, cioè, di un favore speciale. Con la parola « singolare », non è definito che il privilegio sia assolutamente unico. Tuttavia, l'unicità è l'espressione della Tradizione cattolica. Pio XII, nell'Enciclica *Fulgens Corona,* specifica: « singolarissimo privilegio, a nessuno mai concesso »[20].

Il Concilio di Trento aveva sancito questo modo di vedere, menzionando unicamente Maria come non compresa nel decreto riguardante il peccato originale (cf D. 792/1516).

5. Intuitu meritorum: in considerazione dei meriti di Gesù Cristo...

È preferibile tradurre « intuitu meritorum » con « in considerazione dei meriti », anziché: « in vista dei meriti », perché quest'ultima espressione potrebbe essere fraintesa e significare un fine invece di un fondamento.

« La sua grazia (di Maria) deve essere vista solo come effetto della morte redentrice di Cristo. È dunque legittimo esprimersi così: anche Maria sarebbe venuta all'esistenza con la colpa d'origine se non l'avessero preservata i meriti di Cristo redentore. Questa preservazione dalla " macchia originale " è ciò che la Bolla chiama " modo eminente " della Redenzione »[21].

Non è dunque una eccezione al dogma fondamentale della Redenzione, ma ne è un'applicazione privilegiata. È quindi grazie ai meriti del Figlio suo che Maria è preservata dalla colpa. Questo indica tutta la dipendenza della Madre nei confronti del Figlio, su questo punto, e sottolinea, inoltre, la differenza radicale, nel loro fondamento, tra la santità iniziale di Cristo e quella di Maria.

L'Enciclica *Fulgens Corona* ha sviluppato l'insegnamento della Bolla *Ineffabilis Deus.* A chi ritenesse che l'opera salvifica di Cri-

[20] Pio XII, *Fulgens Corona,* Gregoriana, Padova 1953, p. 6.
[21] A. Müller, *art. cit.,* p. 539.

sto sarebbe diminuita per questo privilegio mariano, Pio XII risponde:

« Se infatti consideriamo a fondo e diligentemente la cosa, è facile vedere come Cristo Signore abbia in verità redento la divina sua Madre in un modo più perfetto essendo ella stata da Dio preservata immune da qualsiasi macchia ereditaria di peccato, in previsione dei meriti di lui. Perciò l'infinita dignità di Gesù Cristo e l'universalità della sua Redenzione non viene attenuata o diminuita da questo punto di dottrina, ma anzi accresciuta in sommo grado »[22].

Commenta J. Galot: « Secondo questa dottrina dell'Enciclica, che si ispira a quella di Duns Scoto, la preservazione è un modo di redenzione perfetto, e non può quindi comprendersi se non mediante la redenzione »[23].

Infatti, secondo l'insegnamento di Duns Scoto, Gesù aveva preservato Maria appunto perché è perfettissimo Redentore: è più perfetto preservare uno dalla malattia, anziché liberarlo dalla malattia in cui uno è caduto »[24].

Questo insegnamento viene ripetuto nella *Lumen Gentium*: « Redenta in modo sublime in vista dei meriti del Figlio suo » (LG 53/427; cf LG 56 e 59), e nella Costituzione Liturgica: « La Santa Chiesa... in Maria ammira ed esalta il frutto più eccelso della Redenzione » (SC 103/186).

Come dice l'Episcopato Statunitense:

« La dottrina dell'immacolato concepimento di Maria è doppiamente cristocentrica. Dimostra, anzitutto, che nessuno è salvo se non in Cristo, e ciò vale per gli uomini di ogni tempo, anche per quelli vissuti molti secoli prima di Cristo; e in secondo luogo che la redenzione preventiva di Maria è totalmente un dono meraviglioso che Dio le diede come a futura madre di Cristo »[25].

Possiamo ancora dire, con H. Holstein, che:

« l'affermazione del privilegio mariano comporta una comprensione più profonda e più acuta della Redenzione. Come il dogma della maternità divina fu il corollario, per così dire, di

[22] Pio XII, cit., pp. 7-8.
[23] J. Galot, *art. cit.*, p. 20.
[24] Cf Duns Scoto, *Ordinatio,* III, dist. 3, q. I, in: *Johannis Duns Scoti Theologiae marianae elementa,* Ed. Balic C., Sibenici 1933, 22-25.
[25] Episcopato Statunitense, *Ecco tua madre. Una donna di fede,* cit., n. 53, p. 47.

una visuale più chiara e di una formulazione più distinta del mistero dell'Incarnazione, così il dogma della Immacolata Concezione, nella sua stessa giustificazione teologica, e non soltanto nei suoi argomenti di convenienza o nelle lezioni spirituali che se ne possono ricavare, implica un approfondimento della teologia della Redenzione... Come nel Magnificat, è Dio l'oggetto delle nostre lodi quando celebriamo l'Immacolata Concezione: Dio che si è compiaciuto, in Maria, di fare " cose grandi " »[26].

III. RIFLESSIONI TEOLOGICHE

1. Fondamenti del privilegio

Il privilegio dell'Immacolata Concezione non è concesso a Maria come ad una persona isolata dal resto dell'umanità, nel piano della salvezza. Anzi, è di natura funzionale: è in vista di suo Figlio, ed in vista di tutta l'umanità da redimere, che Maria è la tutta santa fin dalla sua origine.

Certo, Maria è una persona, ed in quanto tale, non si lascia ridurre ad una funzione; i suoi privilegi ridondano dunque sempre a sua gloria personale. Rimane, comunque, vero che la persona di Maria non sarebbe stata chiamata ad una simile gloria, se non fosse stata predestinata a quel compito unico che esercita nell'opera della salvezza, insieme e subordinatamente al Figlio suo.

a) *La maternità divina: primo fondamento dell'Immacolata Concezione*

— Dio ha preparato per suo Figlio una madre degna di accoglierlo. È così che si esprime la colletta della festa della Immacolata Concezione: « O Dio, che nell'Immacolata Concezione della Vergine, hai preparato una *degna dimora* per il tuo Figlio... ».

Lo stesso concetto è ripetuto nel prefazio:

« Tu hai preservato la Vergine Maria da ogni macchia di peccato originale, perché, piena di grazia, diventasse *degna Madre* del tuo Figlio ».

La santità originale di Maria e la sua preservazione dal peccato originale si addice alla sua sublime missione di Madre di Dio. Si deve parlare di necessità? No, poiché la santità dell'umanità

[26] H. Holstein, *Le dogme marial,* in: « Lumière et Vie », XI (1962) 56, pp. 8-9.

del Verbo non dipendeva da quella di sua Madre. Inoltre, Cristo era pienamente autonomo nella sua missione redentrice. Tuttavia, questo privilegio è quanto mai conveniente: con la sua maternità divina, Maria è la persona che viene ad avere con Dio le relazioni più strette che ci possano essere. Ora, Dio è la Santità assoluta; è esigenza di santità; è colui che si può avvicinare solo nella santità; ma è anche colui che comunica la santità. Perciò era veramente conveniente che la relazione più alta con il Dio di santità si stabilisse nella santità perfetta: poiché il Verbo che prende carne è santo, poiché è esigenza e fonte di santità, egli concede alla Madre sua il privilegio della santità piena.

— Era anche conveniente che la generazione temporale del Verbo fosse il *riflesso della sua generazione eterna.* Ora, nell'eternità, tutto è santo all'origine del Verbo: l'infinita santità del Padre. Nel tempo, ecco un'immagine, certo molto lontana, di questo Padre che è la Fonte perfettamente pura di vita.

— Ancora: nell'eternità, *l'amore* del Padre per il Figlio suo non conosce *nessuna limitazione*: questo stesso amore per il Figlio suo non vuole conoscere limiti neppure quando gli dà sua madre. Questa madre può essere amata dal Verbo Incarnato senza alcuna riserva, perché è assolutamente santa; il Verbo Incarnato la può dunque amare alla stessa maniera con cui ama il Padre nell'eternità.

— Infine, come scrive il Müller, « ogni peccato avrebbe lasciato in Maria un " residuo ", una disposizione negativa a detrimento della sua *piena disponibilità* per Cristo. Si deve in effetti dire che questa (disponibilità) fu presente nella sua piena misura solo se la santità di Maria iniziò già con la sua esistenza e si riferì pure alla situazione di non salvezza provocata dal peccato originale » [27].

b) *La cooperazione di Maria alla Redenzione*

« La fede della Chiesa giunse alla conoscenza esplicita della salvezza privilegiata di Maria (Immacolata Concezione e Assunzione) non tanto attraverso determinati testi biblici (*Gn* 3,15 ecc.), quanto piuttosto per mezzo della riflessione sul legame speciale di Maria con Cristo mediante la sua " maternità nella fede ": il contributo privilegiato di Maria al mistero della redenzione implica la sua partecipazione personale privilegiata alla grazia di

[27] A. Müller, *art. cit.*, p. 543.

Cristo (nella sua vittoria sul peccato e sulla morte), cioè la sua salvezza piena nella totalità del suo essere umano (nel suo spirito e nel suo corpo). Approfondendo (sotto l'azione dello Spirito Santo) il dato neotestamentario fondamentale su Maria, la Chiesa scoprì in lei " la pienamente salvata da Cristo ": *la sua unione piena col redentore implica la sua partecipazione piena alla redenzione* » [28].

L'associazione di Maria all'opera redentrice del Figlio suo culmina sulla Croce, dove lei si unisce al sacrificio di Gesù Cristo. Sul Calvario, Maria, insieme e subordinatamente a Cristo, offre al Padre « la vittima pura, santa e immacolata » [29]. Era conveniente che questa offerta materna venisse da un cuore anch'esso puro, santo, immacolato: la preservazione da ogni macchia di peccato fa sì che Maria sia veramente la perfetta « Cooperatrice » di suo Figlio sulla Croce.

c) *La maternità universale*

La santità originale metteva Maria sulla via del perfetto amore, della totale disponibilità, senza ripiegamenti su di sé. È quindi la prima predisposizione di Maria alla sua maternità universale.

D'altra parte, questo privilegio desta particolarmente il fervore nella contemplazione di Maria: ogni figlio desidera di poter volgersi verso la madre sua, in un atteggiamento che non sia altro che ammirazione e venerazione. Questo desiderio è appagato dall'Immacolata. Come scrive Jean Galot: « Un figlio tende a rappresentarsi la madre sua sotto i lineamenti della perfezione; tende a guardarla come una persona ideale, e qualsiasi imperfezione di cui fosse testimone susciterebbe in lui tristezza e delusione. Nella vita cristiana, non è senza importanza che si abbia la sicurezza della presenza di una madre perfetta: la maternità spirituale prende tutto il suo valore agli occhi dei cristiani perché la persona di Maria è ideale, esente da ogni colpa, e modello di purità » [30].

A sua volta, la contemplazione sfocia nella supplica. Di qui il privilegio suscita il ricorso più fiducioso nell'intercessione materna di Maria.

[28] J. Alfaro, *Cristologia e Antropologia,* cit., pp. 249-250.
[29] *Preghiera Eucaristica I,* (Canone Romano).
[30] J. Galot, *art. cit.,* p. 92.

2. Significato del privilegio

a) *Nel suo aspetto negativo*

La preservazione dalla colpa originale fa di Maria l'unica persona umana che non ha mai avuto la minima solidarietà con il mondo del peccato. È salva in modo assoluto.

Già per ogni neonato battezzato l'amore redentore si manifesta in modo mirabile: nella sua gratuità, precede l'esercizio della coscienza per desolidarizzarla dal male. In Maria, questo amore preveniente raggiunge il suo vertice, poiché abbraccia il primo istante dell'esistenza di Maria. Lei è la perfetta redenta, il tipo completo della ricapitolazione redentrice.

L'assoluta preservazione dal peccato originale significa per Maria l'*esenzione da tutte le conseguenze* di questo peccato, *nell'ordine morale*. Maria fu esente da qualsiasi inclinazione deliberata al peccato, cioè, dalla « concupiscenza ». Questa affermazione, come abbiamo già detto, non è immediatamente definita, ma la si può dedurre con certezza dalla definizione. La concupiscenza è, infatti, il frutto immediato di quella colpa da cui Maria fu perfettamente preservata. La sua santità iniziale sottrae al disordine indeliberato tutte le sue facoltà. Come dice il Müller, la concupiscenza « è conseguenza del peccato originale (e dei peccati personali) in modo che la sua forza può essere contrastata e indebolita tramite una vita ed un agire nella grazia, benché la vittoria definitiva sia una promessa escatologica... Con una grazia perfetta, con un pieno superamento del peccato, anche la concupiscenza è vinta più pienamente... (In Maria) ciò era necessario per la completa vittoria sul peccato. Maria si trovava, quindi, quanto al suo ordine intimo qualificabile moralmente, nello stato di integrità » [31].

Naturalmente, come dice ancora il Müller, « non si interpreterà però questo stato alla maniera stoica come una specie di insensibilità spirituale dell'intera personalità infraspirituale di Maria, bensì al contrario come speciale vitalità di queste componenti poiché l'ordine, non il disordine, è il principio della perfezione, e la verità ontologica delle forze infraspirituali nell'uomo non sta nel loro rendersi indipendenti, bensì nella loro integrità » [32].

[31] A. Müller, *art. cit.*, p. 550.

[32] *Ibidem*.

L'esenzione dalla concupiscenza è la conseguenza logica della preservazione dalla colpa originale, e riveste la stessa finalità funzionale: mediante essa, Maria è tanto più lucida e libera per compiere la sua missione di Madre e Cooperatrice del Redentore.

Si dovrebbe anche concludere che Maria sia stata al riparo anche dalle tentazioni? L'affermarlo non sarebbe nella linea della Scrittura che ci insegna che Cristo stesso dovette affrontare realmente le tentazioni [33]. Il male non trovava nessuna complicità in Maria, ma era presente attorno a lei, e la costringeva a delle scelte. Maria, osserva il Galot, « aveva in sé tendenze ed inclinazioni verso beni particolari, e quindi, rimaneva esposta a subire l'attrattiva di beni proibiti, che le avrebbero impedito di rimanere unita con Dio e che perciò assumevano un carattere cattivo. Siccome Cristo stesso è stato tentato, non è il caso di innalzare Maria ad un livello superiore, e di pretendere che le tentazioni le siano state risparmiate. Però, come Cristo, così anche lei non provava, nel momento della tentazione, quella compiacenza più caratteristica per il male e quella tendenza più pesante verso il peccato che risultano dalla concupiscenza » [34].

Quanto alla sofferenza ed alla morte, anch'esse conseguenze del peccato originale, Maria non ne fu esente (cf più avanti, il capitolo sull'Assunzione). Di questo fatto, si possono dare due motivi:

— in primo luogo, queste conseguenze fisiche del peccato originale non implicano nessuna imperfezione morale;

— in secondo luogo — e soprattutto —, se Maria fu salvata dal peccato originale, fu in vista della sua cooperazione alla Redenzione. Ora, questa Redenzione fu compiuta con la Passione e Morte di Cristo. Era dunque conveniente che Maria fosse associata a Cristo partecipando al mistero della Croce.

« Ci sarebbe una visuale troppo statica delle cose se si volesse sostenere che con la sua preservazione dal peccato originale, Maria sia stata semplicemente riportata nella situazione di Eva prima della caduta, e perciò, abbia avuto diritto ad una esenzione dalla sofferenza e dalla morte. Il privilegio dell'Immacolata Concezione non riporta Maria indietro, in una situazione ideale

[33] Sulla realtà delle tentazioni di Cristo, si può consultare, per esempio, Ch. Duquoc, *Cristologia,* Queriniana, Brescia 1972, pp. 56-74.

[34] J. Galot, *art. cit.,* p. 95.

dell'inizio dell'umanità; la orienta verso un avvenire, quello dell'opera redentrice in cui è impegnata. È in questa prospettiva dinamica che la purità di Maria va considerata. Lungi dall'implicare impassibilità ed immortalità, l'Immacolata Concezione portava Maria ad una esperienza più profonda della sofferenza e della morte nel loro valore redentore »[35].

Qui, appare il valore della sofferenza in Maria: come in Cristo, così anche in lei, questa sofferenza non è l'espiazione di colpe personali. Maria soffre unicamente per gli altri. L'Immacolata è anche la Regina dei Martiri, l'Addolorata; è in qualche modo la sofferenza degli innocenti incarnata in una persona umana. Maria è l'esempio perfetto, dopo Cristo, del valore redentore di questa sofferenza degli innocenti. Con il Figlio suo, lei dà un senso a tante sofferenze che sembrano assurde e sprecate.

b) *Nel suo aspetto positivo*

Il privilegio dell'Immacolata Concezione non è soltanto assenza di peccato, pura negazione del male: implica, positivamente, una meravigliosa pienezza di grazia. L'Oriente, più che l'Occidente, si compiace nel contemplare l'Immacolata come la « Panàghia », (la « tutta santa »), la « nuova creazione ». Del resto, ciò « corrisponde all'intuizione biblica di Matteo e soprattutto di Luca »[36].

Questa comunione di vita con le Persone divine, data dal cristiano con il Battesimo, Maria la gode già fin dal suo primo istante, quantunque non ne abbia ancora coscienza.

« Sottolineiamo che questo influsso della grazia sull'inconscio riveste un'importanza particolare. La psicologia contemporanea ha messo in luce il ruolo dell'inconscio, ed ha mostrato come il comportamento cosciente di un uomo riveli le tracce di orientamenti inconsci che risalgono all'inizio della sua vita. Che questo campo dell'inconscio sia stato, fin dall'origine, sotto il dominio della grazia, costituisce per Maria un privilegio destinato ad avere ripercussioni ulteriori in tutta la sua condotta cosciente[37].

L'affermazione di una pienezza di grazia, fin dal primo istante della sua esistenza, non si oppone, quindi, ad una crescita della vita divina in Maria. La vita di grazia è un dinamismo; tende a

[35] *Ibidem*, pp. 95-96.
[36] R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza,* cit., p. 152.
[37] J. Galot, *art. cit.*, pp. 99-100.

svilupparsi lungo il nostro pellegrinaggio terrestre. La santità di Maria fu dunque proporzionata a tutte le tappe della sua vita, in un movimento di crescita perpetua, con tempi particolarmente « forti », come quelli dell'Annunciazione, della Croce, della Risurrezione, della Pentecoste... In tutte queste tappe, Maria era « piena di grazia », cioè, possedeva la pienezza di grazia. Dall'una all'altra, non c'era passaggio dall'imperfetto al perfetto, ma da un perfetto relativo alla sua situazione presente ad un altro perfetto relativo alla nuova situazione.

« È bene, inoltre, tenere presente che l'eminente santità di Maria non fu soltanto un dono singolare della liberalità divina: essa fu altresì il frutto della continua e generosa corrispondenza della sua libera volontà alle interne mozioni dello Spirito Santo. È a motivo della perfetta armonia tra la grazia divina e l'attività della sua umana natura che la Vergine rese somma gloria alla Santissima Trinità ed è divenuta decoro insigne nella Chiesa, come questa la saluta nella sacra liturgia: " Tu (sei) la gloria di Gerusalemme, tu l'allegrezza di Israele, tu l'onore del nostro popolo " » [38].

CONCLUSIONE

Maria perfettamente santa!

Queste tre parole abbracciano una realtà unica: la riuscita perfetta, in un caso, dell'opera di creazione e di ri-creazione di Dio. In Maria, risplendono la bellezza della creazione e la potenza della Redenzione!

— Maria è quindi, fin dal primo istante della sua esistenza, la riuscita perfetta, l'apice della creazione rinnovata, la vetta provvisoria dell'umanità, nell'attesa di Cristo, « l'uomo nuovo », che ne sarà la vetta definitiva. Tuttavia, se questa pienezza di grazia la innalza al disopra del resto dell'umanità, non per questo, l'allontana da essa, anzi l'avvicina al massimo grado. Essa, infatti, costituisce il punto di partenza di quella disponibilità senza riserve che farà di Maria la perfetta Serva del Signore e degli uomini. Il privilegio è ordinato alla funzione; occorre anche qui discernere

[38] Paolo VI, *Signum Magnum,* cit., n. 9, pp. 6-7.

la madre amante. Davvero, Maria « nella Chiesa Santa occupa, dopo Cristo, il posto più alto e il più vicino a noi » (LG 54/428).

— Non si può contemplare la santità di Maria senza risalire a chi ne fu l'autore: « L'Onnipotente ha fatto in me grandi cose ». Il capolavoro invita a lodare il genio dell'artista. Maria porta a Cristo. L'ammirarla nella sua santità è già un lodare Cristo, Fonte unica della Grazia. In Maria, noi contempliamo tutto quello di cui l'amore di Dio è capace, quando non incontra il rifiuto di una volontà ribelle alle sue offerte.

— Ricordiamo, infine, che « sarebbe arbitrario accantonare la santità di Maria in un campo puramente privato, che si distinguesse dalla sua missione ufficiale. La santità di Maria si giustifica con la sua missione ufficiale, e le è concessa in vista del compimento di questa missione. Certo, Maria ne beneficia personalmente; è la prima ad esserne beata, e la perfezione che riceve aderisce indissolubilmente alla sua persona, in modo tale che la sua vita intera ne viene illuminata e trasformata. Però, l'obiettivo perseguito da Dio non è innanzitutto questa felicità intima di Maria. Dio ha voluto per tutta l'umanità, per il bene di tutti gli uomini, che Maria avesse questa perfezione »[39].

È quanto insegna anche Paolo VI:

« Dobbiamo venerarla, invocarla, imitarla, Maria, pensando che quanto ella è più alta, tanto a noi è più vicina, perché ogni suo privilegio le fu conferito in vista della nostra redenzione »[40].

[39] J. Galot, *La sainteté de Marie,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 530.

[40] Paolo VI, *Discorso presso il monumento in Piazza di Spagna, a Roma,* 8.12.1967, in: *Encicliche e Discorsi di Paolo VI,* vol. XIV, Ed. Paoline, Roma, p. 187.

Capitolo sesto

Maria sempre vergine

Bibliografia

ALDAMA J. A. DE, *La maternité virginale de Notre-Dame,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, pp. 117-152.

BERTETTO D., *Maria la sempre Vergine,* in: « La Rivista del Clero italiano », 55 (1974)[5], pp. 337-343; 10 (1974), pp. 750-758.

CIAPPI L., *La verginità perpetua di Maria nel Magistero degli ultimi Papi: Pio IX - Paolo VI,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXI (1971), pp. 383-398.

DANKELMANN J., *Cristiani d'oggi,* vol. 2, Marietti, Torino 1968, pp. 169-208.

LAURENTIN R., *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 98-121.

MÜLLER A., *I misteri che seguirono l'evento centrale,* in: *Mysterium Salutis: L'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, pp. 578-593.

NICOLAS J. H., *La virginité de Marie,* Friburgo 1962.

ID., *Vierge jusque dans l'enfantement,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXI (1971), pp. 377-382.

POZO C., *Mariologia.* Ad usum auditorum, Gregoriana, Roma [2]1970, pp. 72-91.

RAHNER K., *Saggi di Cristologia e di Mariologia,* Ed. Paoline, Roma 1965, pp. 361-411.

SCHMAUS M., *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino [3]1969, pp. 423-459.

THURIAN M., *Maria, Madre del Signore, Immagine della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1964, pp. 41-56.

Il titolo con il quale, da sempre, i cristiani invocano più volentieri Maria è quello di « *Vergine* ». Essa è la *Vergine, Maria Vergine, La Vergine Madre, la Vergine Immacolata...*

Nel pensiero cristiano, Maria è la Vergine per eccellenza, ad un tempo Vergine Santa e Vergine Madre. Noi non possiamo dissociare la sua verginità dalla sua santità, né dalla sua maternità.

I. LA FEDE DELLA CHIESA

Il dogma della verginità di Maria è stato il primo ad affermarsi in ordine di tempo.

« San Matteo ci scopre in lei la Madre-Vergine dell'Emmanuele; essa realizza il messaggio profetico di Isaia; è il segno vivente della salvezza che Dio compie su questa terra. San Luca (1,26-38) ci mostra le vie attraverso cui Dio stesso introdusse Maria nel mistero della sua maternità verginale »[1].

Su questo fondamento biblico, si basarono scrittori come sant'Ignazio di Antiochia (+ 107), san Policarpo (+ 155), san Giustino (+ 165), sant'Ireneo (+ 202), ecc., come pure le formule dei Simboli e dei Concili. Così, all'inizio del secolo III, il Simbolo Apostolico ripete quanto si trovava già nel Simbolo Romano: Gesù, « concepito di Spirito Santo, nato da Maria Vergine » (D. 2/12).

Nel 381, il *Concilio di Costantinopoli* definisce la sua fede nel Simbolo « niceno-costantinopolitano », che in realtà, è anteriore al Concilio:

« Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo » (D. 86/150).

Nel 451, ecco la professione di fede del *Concilio di Calcedonia*:

« prima dei secoli, generato dal Padre secondo la divinità; negli ultimi tempi, per noi e per la nostra salvezza, da Maria Vergine Genitrice di Dio secondo l'umanità » (D. 148/301).

L'insegnamento è ripetuto nel II Concilio di Costantinopoli, nel 553; nel Concilio Lateranense del 649, sotto il papa Martino I; nel Concilio Lateranense del 1215; nella Costituzione « Cum quorundam » di Paolo IV nel 1555, ecc.

« Il dogma di fede è espresso inoltre da quasi tutte le decisioni dottrinali della Chiesa, in cui è proclamata la maternità divina di Maria »[2].

Il *Concilio Vaticano II,* al n. 57 della LG, parla di Maria che mostra ai pastori ed ai magi « il Figlio suo primogenito, il

[1] J. DE ALDAMA, *La maternité virginale de Notre-Dame,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, p. 119.

[2] M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino ³1969, p. 428.

quale non diminuì la sua verginale integrità, ma la consacrò », e rimanda, nella nota 10, a san Leone Magno, a sant'Ambrogio, al Concilio Lateranense del 649, ed a quello di Calcedonia. Poi, al n. 63, la LG dice ancora:

« generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio, senza contatto con uomo, ma adombrata dallo Spirito Santo ».

La verginità di Maria è ribadita da Paolo VI nell'esortazione *Signum Magnum,* del 13 Maggio 1967, dove dice che Maria è « rimasta Vergine *nel parto e dopo il parto,* come sempre ha creduto e professato la Chiesa Cattolica »[3].

Poi, nella sua professione di fede, dice:

« *Noi crediamo* che Maria è la Madre, rimasta sempre Vergine, del Verbo Incarnato, nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo »[4].

La *verginità perpetua,* che consiste nel fatto che Maria non ha avuto altri figli all'infuori di Gesù, fa parte del Magistero ordinario della Chiesa, ed è fermamente professata dal secolo V in poi. I testi biblici che si vorrebbero addurre per negarla non sono probativi:

a) che Gesù sia chiamato « *primogenito* » (*Lc* 2,7) non costituisce difficoltà. Infatti, si usava chiamare così il primo figlio, anche se la madre non ne aveva poi altri.

b) I Vangeli ci parlano dei « *fratelli e sorelle* » di Gesù: nella lingua ebraica ed aramaica, ed anche nel greco biblico, si indicano con questi vocaboli anche parenti prossimi, come, per esempio, cugini. Ora, da molti passi neotestamentari, è risultato che per Gesù, è proprio così.

c) in *Mt* 1,25, il testo greco dice che Giuseppe « non la conosceva, *finché* diede alla luce... Gesù ». Il *finché,* nell'uso della Bibbia, nega un'azione per il tempo passato, ma non implica che sia stata compiuta in seguito. Fra i tanti, possiamo citare due esempi:
Sal 110,1: « Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi ». Non vuol dire che dopo, il Messia dovrà abbandonare questa destra.
2 Sam 6,23: « Mikal, figlia di Saul, non ebbe figli fino al giorno della sua morte ».

[3] Paolo VI, *Signum Magnum,* cit., n. 11, p. 7.
[4] Paolo VI, *Professione di fede,* 30.6.1968, in: *Scritti e discorsi,* 29 (1968) 2, Cantagalli, Siena 1968, p. 245.

Nel fatto, poi, che Gesù abbia affidato la Madre sua a san Giovanni, molti Padri hanno visto la prova che lei non aveva altri figli che si prendessero cura di lei. Ciò non è, comunque, contro la maternità spirituale di Maria, di cui abbiamo parlato, perché san Giovanni prende sempre un fatto materiale come base del suo simbolismo. Dice bene il Feuillet:

« È... una delle caratteristiche meno contestabili del quarto vangelo quella di rivestire molto spesso *due sensi voluti l'uno e l'altro dall'autore, il primo come sostegno dell'altro*: da una parte, un senso umile, quello solo che i testimoni della scena potevano comprendere pienamente, e, d'altra parte, un senso simbolico, molto più profondo, che lo sviluppo successivo del Mistero di Cristo, come pure la vita della Chiesa dovevano mettere sempre più in evidenza »[5].

Possiamo quindi, concludere con il Laurentin:

« La Bibbia non presenta alcuna difficoltà contro la verginità *post partum* (cioè, perpetua), e fornirebbe piuttosto degli indizi in favore di questa dottrina »[6].

Il *motivo* è dovuto al « rapporto in cui Maria è venuta a trovarsi con Dio dopo la nascita del Messia. Ella, per il bambino che ha concepito dallo Spirito di Dio, appartiene a Dio in un modo particolare. Per questa funzione nella storia della salvezza, Ella è separata dal mondo come nessun altro e rimessa totalmente a Dio. Appartiene a Dio in un modo incomparabile. È consacrata a Dio, in quanto Dio ha posto su di Lei la sua mano in un modo singolare. È naturale che la donna requisita in tal modo da Dio fosse sacra anche per Giuseppe e che questi la onorasse e la amasse come persona totalmente appartenente a Dio »[7].

II. RIFLESSIONI TEOLOGICHE

« È certo che non c'è nessuna incompatibilità metafisica tra il mistero dell'Incarnazione e l'unione dei sessi nella generazione umana. A maggior ragione, non sarebbe stato impossibile, di per

[5] A. Feuillet, *Les adieux du Christ à sa mère* in: *In* 19,25-27 *et la maternité spirituelle de Marie,* in: « Nouvelle Revue théologique », 96 (1964) 86, n. 5, p. 471.

[6] R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza,* cit., p. 121.

[7] M. Schmaus, *op. cit.,* p. 433.

sé, che Gesù fosse il primogenito di una famiglia numerosa. Se è stato diversamente, se Dio ha scelto di nascere da una vergine sempre vergine, è stato con una intenzione che è importante cercare di comprendere »[8].

1. Significato della verginità di Maria rispetto a Cristo

« Non ci può essere dubbio sulla fede della Chiesa. La concezione verginale di Gesù è stata affermata fin dall'origine, ed in un senso biologico, come mostrano i racconti evangelici di Luca e di Matteo. A questo senso biologico, è legato un senso teologico: la concezione verginale implica che il solo padre del bambino è Dio; mette in rilievo la filiazione divina di Gesù. L'affermazione della verginità di Maria ha una grande importanza, poiché appartiene al mistero di Gesù Figlio di Dio. Il suo valore biologico attesta l'incarnazione completa della filiazione divina nella generazione umana »[9].

I Padri parlavano di tre « nascite » del Verbo:

— nascita nell'eternità, prima di tutti i secoli;

— nascita nel tempo, « ex Maria Virgine »;

— nascita nel tempo della Chiesa, nelle anime: nascita mistica, per opera della Chiesa, Madre e Vergine (cf LG 65/441).

Questo ci viene pure ricordato dalla Liturgia, nelle tre Messe del Natale.

Ora, la seconda di queste tre nascite, quella « ex Maria Virgine », ha valore di segno rispetto alle altre due.

a) È innanzitutto *segno della sua filiazione divina e immagine della generazione eterna.*

Il Verbo di Dio avrebbe potuto incarnarsi senza il miracolo della concezione verginale. Avrebbe potuto assumere la natura umana nell'istante medesimo in cui questa avesse cominciato ad esistere secondo le leggi biologiche di ogni concezione umana. Invece, per mostrare che Gesù non aveva altro *vero padre* all'infuori di quello divino, Dio volle nella sua Sapienza che il Cristo fosse concepito senza l'intervento di un padre secondo la carne: l'origine

[8] M. J. Nicolas, *Théotòkos,* Desclée, Tournai 1965, p. 89.

[9] J. Galot, *Sens et valeur du culte marial,* in: « Seminarium », XXVII (1975) 3, pp. 512-513.

miracolosa di Cristo, agli occhi della Chiesa, manifesta con forza la sua divinità. E difatti, dove si nega l'una, si nega di solito anche l'altra. Figlio Unigenito di Dio, il Cristo, anche quaggiù, non ha altro padre all'infuori di Dio stesso.

Inoltre, la concezione verginale di Cristo traduce nel tempo il piano puramente spirituale che è quello della generazione eterna; ci fa giungere un riflesso della sua purezza assoluta.

Poi, la nascita di questo figlio « il quale non diminuì la sua verginale integrità, ma la consacrò » (LG 57/431), è anch'essa un « mistero » che ci rivela come la generazione eterna del Figlio non comporti, per il Padre, come insegna la teologia trinitaria, nessuna diminuzione. La nozione di « integrità » esprime una qualità comune di queste due generazioni.

b) La nascita « ex Maria Virgine » è anche *segno della nascita dei cristiani* dalla Chiesa vergine (cf LG 64/440). È, infatti, in modo del tutto spirituale che la Madre-Chiesa, « con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figlioli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio » (LG 64/440).

Perciò dice De Aldama, « È lo stesso Figlio che nasce eternamente *ex sinu Patris* e che nasce analogicamente nell'anima *ex sinu Ecclesiae,* facendoci figli di Dio, partecipi della corrente vitale che sgorga dalla prima fonte della vita »[10].

c) Dal punto di vista di Cristo, la concezione e la nascita verginali rivestono ancora un altro senso: *la gratuità della salvezza: la salvezza viene da Dio.* La nascita da una Vergine significa che la venuta del Verbo Incarnato fra gli uomini non è il risultato di una volontà umana, ma il frutto di una iniziativa divina. A questo proposito, c'è chi legge così *Gv* 1,13: « Lui (il Verbo) che non da sangue, né da volere di carne, né da volere d'uomo, ma da Dio è nato »[11]. Anche l'Episcopato Statunitense sembra adottare questa lettura, quando dice:

« Con Gesù il genere umano inizia una nuova primavera. La concezione verginale di Maria vuole infatti significare che l'in-

[10] J. A. DE ALDAMA, *La maternité virginale de Notre-Dame,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, p. 149.

[11] Circa questa lettura, cf F. M. BRAUN, in: L. PIROT-A. CLAMER, *La Sainte Bible,* vol. 10, Letouzey et Ané, Parigi 1950, pp. 316-317.

carnazione è una nuova creazione, non dipendente da volere di uomo né da volere di carne (*Gv* 1,13) »[12].

Checché ne sia di questa lettura, sta il fatto che la nascita verginale fa risplendere ai nostri occhi la discontinuità tra il soprannaturale ed il naturale, tra la storia degli uomini e la venuta di Dio fra di loro, e la piena gratuità del dono di Dio.

Scrive il Rahner:

« La verginità di Maria e la nascita del Signore senza intervento di padre indicano, non soltanto con parole, ma nella tangibilità della vita umana, la medesima ed unica cosa: Dio è il Dio della grazia libera, il Dio che noi, con tutti i nostri sforzi, non possiamo strappare e attirare fino a noi, il Dio che possiamo ricevere solamente come grazia con la quale dona se stesso a noi in maniera inesprimibilmente libera. Questa realtà, in Maria, non doveva essere vissuta soltanto nelle disposizioni del suo cuore, ma esprimersi in tutto il suo essere fino nella sua corporeità; doveva essere manifestata e rappresentata nella sua esistenza corporale. Per questo motivo, Maria è vergine nello spirito e nel corpo, unica in tutto il piano di Dio »[13].

Così, anche Ratzinger:

« Nella visione biblica, la nascita verginale non vuole, in definitiva, affermare altro che la pura gratuità di ciò che qui accade. È il simbolo della grazia »[14].

Il teologo protestante K. Barth vede la verginità di Maria come segno ed attestazione della trascendenza di Dio:

« L'uomo Gesù Cristo non ha padre. La sua concezione non deriva dalla legge comune. La sua esistenza comincia con la libera decisione di Dio stesso, procede dalla libertà che caratterizza l'unità del Padre e del Figlio legati dall'amore, cioè dallo Spirito Santo... È questo il vasto campo della libertà di Dio, ed è da questa libertà che procede l'esistenza dell'uomo Gesù »[15].

Inoltre, Barth ritiene che nella salvezza, l'uomo può solo ricevere, essere disponibile, lasciare che qualcosa avvenga in lui, per cui il sesso maschile « qui deve essere escluso ».

[12] Episcopato Statunitense, *Ecco tua madre. Una donna di fede,* cit., n. 24, p. 26.

[13] K. Rahner, *Maria,* Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1968, p. 82.

[14] J. Ratzinger, *Dogma e Predicazione,* Queriniana, Brescia 1974, p. 309.

[15] K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique,* Neuchâtel-Parigi 1950, p. 96.

Questo punto di vista, in campo protestante, è stato fortemente criticato soprattutto da W. Pannenberg: secondo questi, la nascita verginale di Gesù è una « leggenda », ed egli si chiede se, « ragionando così, K. Barth non sia già sulla strada della mariologia romana »[16].

Invece, il fratello della Comunità protestante di Taizé, il noto Max Thurian, ha un capitolo molto bello sul significato della verginità di Maria. Tra i vari aspetti, egli vi scorge anche un « *carattere di povertà* ». Legge anch'egli *Gv* 1,13 al singolare (cf sopra), e così lo commenta:

« Maria è vergine per precisare che è Dio che ha generato Cristo, che il Salvatore non è un superuomo, frutto dello sforzo umano verso la liberazione. Né il sangue, cioè, l'ereditarietà umana; né volontà di carne, cioè, lo sforzo della creatura peccatrice; né volontà d'uomo, cioè, la decisione di un padre umano, sono all'origine della nostra salvezza eterna, ma solo Dio nel suo disegno eterno, che ha predestinato la Vergine Maria per generare in lei e far nascere da lei, il suo unico Figlio, Salvatore del mondo. Tutto proviene da lui e per lui in quest'atto primo dell'incarnazione. La verginità di Maria è dunque un segno della povertà e dell'incapacità dell'uomo ad operare la sua liberazione, a far apparire l'essere perfetto che potrà salvarlo »[17].

2. Significato rispetto a Maria

La verginità è un valore di ordine mistico più che morale: se è rinuncia alla fecondità materna ed alla ricchezza del dono reciproco di due persone, è, infatti, in vista di un'appartenenza esclusiva a Qualcuno che è il Bene Supremo: Dio.

« La concezione verginale — dice J. Galot — attesta l'incarnazione non solo della generazione del Figlio, ma dell'amore divino. Essa manifesta l'esistenza di un amore superiore al semplice amore del matrimonio. Come ha fatto notare un documento pubblicato dalla Conferenza Episcopale Americana, " la concezione di Gesù non è dovuta alla procreazione mediante l'amore

[16] W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie,* Éd. du Cerf, Parigi 1971, pp. 171-183 (cf trad. it.: *Cristologia. Lineamenti fondamentali,* Morcelliana, Brescia 1974).

[17] Max Thurian, *Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa,* cit., p. 46.

umano, per quanto eminente possa essere, ma è dovuta allo Spirito d'amore divino ". La verginità di Maria non si presenta affatto come una minaccia per l'amore del matrimonio. Mostra, certo, che al disopra dell'amore dell'uomo e della donna, c'è l'intimità d'amore tra la persona umana e Dio »[18].

Scrive ancora Max Thurian:

« La verginità di Maria le conferisce un *carattere di consacrazione*: ella è messa in disparte per diventare miracolosamente la madre del Messia. Il suo rapporto unico con lo Spirito la colloca in una tale prossimità a Dio da obbligarla a restare sola per significare ai nostri occhi questa scelta unica del suo Signore »[19].

Il meraviglioso sta proprio nel fatto che è Dio ad ispirare a Maria questa volontà; è l'espressione dell'impegno di tutta la sua persona al servizio di Dio.

« La sua vita verginale — scrive M. Schmaus — serve così ad esprimere che ella deve compiere una funzione affidatale direttamente da Dio e che porta a lui. Ella non ha altro compito nella sua vita... Così, Maria diventa nello stesso tempo l'immagine, coniata da Cristo, dell'uomo che vive completamente rimesso a Dio »[20].

La verginità consacrata è essenzialmente questo, e lo fu eminentemente per Maria: un dono d'amore, un'offerta, una consacrazione, uno slancio: talmente forti, talmente irresistibili da afferrare tutto l'essere: non solo l'anima, ma anche il corpo, l'essere tutto intero. Tutta la potenza affettiva contenuta nel cuore di ogni donna era assorbita, polarizzata, in Maria, dal suo amore verso Dio.

Come dice Paolo VI, « la scelta dello stato verginale da parte di Maria, che nel disegno di Dio la disponeva al mistero dell'incarnazione, non fu atto di chiusura ad alcuno dei valori dello stato matrimoniale, ma costituì una scelta coraggiosa, compiuta per consacrarsi totalmente all'amore di Dio »[21].

[18] J. Galot, *art. cit.*, p. 513.

[19] Max Thurian, *op. cit.*, p. 45.

[20] M. Schmaus, *op. cit.*, p. 457.

[21] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria*, LDC, Leumann-Torino 1974, n. 37, p. 35.

3. Significato ecclesiologico: Maria, figura della Chiesa vergine e madre

Svolgeremo questo aspetto più avanti: nel capitolo su Maria e la Chiesa.

4. Significato escatologico

Per opera di Cristo, è stato immesso nella creazione il germe di quella nuova forma di esistenza che si avrà quando questo mondo sarà trasformato, quando « non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo » (*Mt* 22,30).

« Nella sua (di Gesù) concezione e nascita verginale, è ritratta la trasformazione futura »[22].

È il « *carattere di novità* » di cui parla Max Thurian [23].

[22] M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 457.
[23] MAX THURIAN, *op. cit.*, pp. 47 ss.

Capitolo settimo

L'assunzione di Maria - Maria, perfettamente salvata con la sua glorificazione in anima e corpo: glorificata in totalità

Bibliografia

AA.VV., in: « Études Mariales », 3 volumi: 1948, 1949, 1950.

GALOT J., *Le mystère de l'Assomption,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, pp. 153-237.

JANNUCCI A. M. - DE ROSA M., *La trionfatrice della morte. Elevazioni sul mistero dell'Assunzione,* Missioni O.M.I., Roma 1960.

KONINCK CH. DE, *La piété du Fils. Études sur l'Assomption,* Presses universitaires, Laval, Québec 1954.

LAURENTIN R., *Maria nella storia della salvezza,* Marietti, Torino 1972, pp. 53-54; 153-157.

ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella tradizione biblica,* Dehoniane, Bologna ³1967, pp. 337-352.

POZO C., *Mariologia,* Pont. Univ. Gregoriana, Roma ²1970, pro manuscripto, pp. 91-103.

QUADRIO G., *Il trattato « De assumptione B.M.V. » dello pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina,* Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1951.

ID., *La definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria SS. alla luce della tradizione,* in: « Salesianum », XII (1950) 4, pp. 463-486.

RAHNER K., *Sul significato del dogma dell'Assunzione,* in: *Saggi di cristologia e di mariologia,* Ed. Paoline, Roma 1965, pp. 457-478.

SCHMAUS M., *Dogmatica Cattolica,* Marietti, Torino ³1969, pp. 526-550.

INTRODUZIONE

L'Assunzione è il coronamento di tutti gli altri privilegi di Maria. È intimamente legata ad essi. Questa glorificazione di Maria, dopo il suo pellegrinaggio terrestre, è come l'ultimo frutto che si poteva sperare, se ci si guarda da vicino, dal privilegio dell'Immacolata Concezione. Alla salvezza perfetta del primo istante, corrisponde la salvezza perfetta al termine della vita:

Maria salvata, fino alla perfezione ultima, con la glorificazione della sua anima e del suo corpo.

Più ancora, sarà, come per ogni privilegio di Maria, nella relazione con la sua Funzione di Madre e di Associata a Cristo, che bisognerà cercare l'intelligibilità di questo mistero, in relazione con la sua funzione materna attuale.

In questo punto che riguarda l'Assunzione di Maria, è importante distinguere bene il contenuto del dogma, cioè, la glorificazione immediata di Maria in anima e corpo, dal modo di questa glorificazione. Maria è stata glorificata al termine del suo pellegrinaggio terrestre: ecco il dogma. Ma come è passata a questo stato di gloria? Qui, l'incertezza non è tolta. In modo preciso, si tratta di afferrare bene se Maria è morta o no.

La dissociazione tra glorificazione e morte, come due credenze fondate in modo disuguale nella Tradizione, e quindi, con un valore dottrinale differente, fu proposta poco tempo prima della definizione solenne del 1950. Nel 1949, il P. Jugie, la cui autorità era grandissima in questo campo, a causa del suo importante studio sull'Assunzione, affermava perfettamente accettabile l'opinione recente di quei teologi secondo i quali il Magistero della Chiesa potrebbe definire la dottrina dell'Assunzione, compresa unicamente come la glorificazione in corpo ed anima di Maria, nella sua partenza da questa terra, « senza pronunciarsi sul fatto della morte, che rimarrebbe allo stato di sentenza pia, finché non la si potesse stabilire in maniera certa come un fatto positivamente rivelato o come un fatto dogmatico in connessione necessaria con una verità rivelata già definita »[1].

La definizione solenne si è schierata su queste vedute, e non ha voluto dirimere la questione sulla morte di Maria. D'altra parte, sebbene questo punto sia stato molto dibattuto, esso è tuttavia secondario nell'insieme del mistero della glorificazione di Maria.

Questo capitolo esporrà brevemente l'esplicitazione di questa dottrina nella Tradizione; poi, darà una spiegazione della definizione; infine, svilupperà alcune riflessioni teologiche.

[1] M. Jugie, *Assomption de la Sainte Vierge,* in: *Maria,* vol. 1, Beauchesne, Parigi 1949, p. 622.

I. L'ESPLICITAZIONE PROGRESSIVA DELL'ASSUNZIONE NELLA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE

1. Nella Scrittura

Sembra proprio che nessun testo della Scrittura contempli direttamente il dogma dell'Assunzione. La Costituzione *Munificentissimus* di Pio XII, nell'argomento scritturistico, non cita nessun testo particolare in forma diretta ed immediata. Eppure, essa afferma che questo dogma trova il suo primo fondamento nella Bibbia. A quale titolo? Perché la Scrittura, in modo generale, presenta un'unione molto intima tra Cristo e la Madre sua, ed una comunanza di sorte molto stretta,

« per cui sembra quasi impossibile figurarsi che, dopo questa vita, possa essere separata da Cristo — non diciamo con l'anima, ma neppure col corpo — colei che lo concepì, lo diede alla luce, lo nutrì col suo latte, lo portò fra le braccia e lo strinse al petto »[2].

Inoltre, « si potrebbe aggiungere, per allargare la base scritturistica dell'argomento, che questa unione non è soltanto implicata nel racconto evangelico dell'infanzia, ma che appare nei passi di san Giovanni riguardanti l'intervento di Maria a Cana, e più ancora, la sua presenza sul Calvario. Questi passi insinuano che l'unione della Madre con suo Figlio non si limita alla vita nascosta, ma si prolunga nella vita pubblica, quantunque sotto un'altra forma: Maria vi si rivela unita a Cristo nella sua missione redentrice »[3].

La Costituzione si riferisce anche ad un altro testo, il Protovangelo, richiamandosi alla tradizione patristica della Nuova Eva che lotta e riporta vittoria. Infine, ricorre alla dottrina paolina per determinare la natura di questa vittoria: è una vittoria sul peccato e sulla morte. E conclude:

« Per la qual cosa, come la gloriosa risurrezione di Cristo fu parte essenziale e segno finale di questa vittoria, così anche per Maria la lotta che ha in comune col Figlio suo si doveva concludere con la glorificazione del suo corpo verginale: perché, come dice

[2] Pio XII, *Munificentissimus,* in: *Encicliche mariane,* a cura di A. Tondini, Belardetti, Roma ²1954, p. 627.

[3] J. Galot, *L'Assomption de Notre-Dame,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, p. 161.

lo stesso Apostolo, " quando... questo corpo mortale sarà rivestito dell'immortalità, allora sarà adempiuta la parola che sta scritta: è stata assorbita la morte nella vittoria " (*1 Cor* 15,54) »[4].

Che cosa si deve dire del testo dell'Apocalisse, molto sfruttato nella Liturgia di questa festa?

« Il testo dell'Apocalisse, che la *Munificentissimus Deus* neppure cita, potrebbe apparire un argomento valido qualora si potesse dimostrare che la donna, con cui si apre la visione, designa la Chiesa trionfante nel cielo. La Vergine glorificata sarebbe allora descritta in riferimento alla Gerusalemme celeste con la quale la Madre del Salvatore forma un tutt'uno »[5].

Non esiste, dunque, una dimostrazione scritturistica diretta dell'Assunzione: si trova solo un orientamento generico verso questo privilegio.

« La Chiesa è il principio che ci fa conoscere l'appartenenza della glorificazione corporea di Maria al deposito della Rivelazione. La scienza teologica, da sola, con i presupposti ed i metodi che le sono propri, non è in grado di farlo. La Chiesa, in questa circostanza, non è un turabuchi che intervenga dove non può giungere la scienza, in modo da supplire alla sua debolezza; ma è in partenza ed essenzialmente, ed essa sola, l'autorità che crea la certezza di fede, in quanto garantisce una verità come rivelata »[6].

« Senza la fede nell'azione dello Spirito Santo nella fede della Chiesa, soltanto sulla base di una deduzione puramente logica, nessun teologo e nessun Papa avrebbe potuto assumere la responsabilità della definizione dell'Immacolata Concezione o dell'Assunzione corporale di Maria »[7].

« Il fatto che l'esegesi coi propri metodi non possa segnalare con certezza i fondamenti biblici dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria non impedisce per conseguenza che il credente conosca con assoluta certezza, attraverso l'infallibilità della Chiesa (affermata nel Nuovo Testamento), che questi privilegi mariani sono contenuti implicitamente nella S. Scrittura »[8].

[4] Pio XII, *cit.*, p. 627.
[5] Ortensio da Spinetoli, *Maria nella tradizione biblica,* cit., p. 337, nota 1.
[6] M. Schmaus, *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino ³1969, pp. 531-532.
[7] A. Müller, *Un principio mariologico fondamentale?,* in: *Mysterium Salutis: L'evento Cristo,* vol. 6, Queriniana, Brescia 1971, p. 519, nota 14.
[8] J. Alfaro, *Cristologia e Antropologia,* cit., p. 253.

2. Nella Tradizione

La stessa Tradizione sembra silenziosa per un tempo abbastanza lungo, circa la fine di Maria. La costituzione non cita nessuna testimonianza anteriore al secolo VII. Però, la questione era posta anche prima. Si cita di solito la parola di Epifanio, a Gerusalemme (verso il 377), secondo cui nessuno sa quale sia stata la fine di Maria. Epifanio ignora se Maria sia morta, se sia stata sepolta, se non sia stata sepolta... Occorre, così egli pensa, sospettare una fine degna della Madre di Dio [9].

Bisogna quindi, prima di tutto, rinunciare a cercare una tradizione storica, circa la fine di Maria, e proveniente dagli Apostoli. Almeno prima della fine del secolo IV, la questione è posta, ma non viene risolta.

Quando, o sotto quali influenze questa questione attrasse veramente l'attenzione della cristianità per ricevere una risposta, o meglio, più risposte? Ciò non sembra ancora perfettamente chiaro: certi dati sono ammessi da tutti gli storici della dottrina; altri, invece, sono oggetto di controversie.

a) *Gli apocrifi*

L'idea dell'Assunzione appare nei molti apocrifi chiamati « Transitus Mariae », di ogni provenienza, di date molto differenti, e di contenuto altrettanto vario. Incontestabilmente, questi scritti contribuirono grandemente a diffondere la credenza di una fine gloriosa e miracolosa di Maria. Qui, sorgono due questioni:
— Quando appaiono i primi testimoni di questa abbondante letteratura? Il P. Jugie e Mons. Jouassard fanno risalire i più antichi alla fine del secolo V [10]. Il Laurentin li colloca tra la fine del IV ed il VI secolo [11].

Recentemente, è stata prospettata una data più antica: E. Cothenet pensa di poter portare la data due o tre secoli indietro, almeno per ogni apocrifi [12]. È seguito, in questo, da J. Galot [13]. La questione è ancora aperta.

[9] Cf S. Epifanio, LXXVIII: *Panarium,* in: J.-P. Migne, *PG* 42, col. 737, n. 24.
[10] Cf « Études Mariales », 1948, p. 103.
[11] R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza,* cit., p. 154.
[12] E. Cothenet, *Marie dans les apocryphes,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, pp. 71-155.
[13] J. Galot, *Le mystère de l'Assomption,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, pp. 153-237.

— Che cos'è all'origine di questa letteratura?

La risposta dipende, evidentemente, dalla soluzione adottata riguardo alla situazione nel tempo di questi scritti. È la questione di sant'Epifanio? O la celebrazione liturgica della *Theotòkos?* (i santi venivano festeggiati nel giorno della loro morte). È meglio essere riservati su queste questioni.

b) *La Liturgia*

I racconti apocrifi hanno esercitato indubbiamente un ruolo importante nel campo della Liturgia: nei secoli VI e VII, si diffonde una festa della « Dormizione di Maria », che ha per oggetto la morte di Maria, intesa come un episodio eccezionale e glorioso. Già verso il 600, questa festa, a Costantinopoli, si celebra il 15 agosto.

A Livias, in Palestina, nella stessa epoca, la festa porta il nome di Assunzione di Maria ed ha per oggetto l'esaltazione in cielo di Maria nel suo corpo risuscitato. Dall'Oriente, questa festa passa in Occidente, dove prende pure il nome di Assunzione (secolo VII).

c) *La dottrina*

La proliferazione degli apocrifi provoca reazioni varie: accettazione cieca, disprezzo, o riflessione. Quest'ultima sarà quella buona: verrà rigettato il fantastico, ma ritenuta l'intuizione di fede, che porterà ad una vera riflessione dottrinale. Abbiamo, allora, due testimoni importanti:

I) Teodosio di Alessandria

In un sermone pronunciato nel 566 [14], si trovano le seguenti idee: per Teodosio, il fondamento essenziale della gloria finale di Maria è la *maternità divina.* Però, la liturgia della festa dell'Assunzione gli dà l'occasione di esaltare innanzitutto la *verginità* e la *santità personale di Maria.* Altro motivo; l'aspetto salvifico: « per noi », cioè, il beneficio che ne deve ricavare il mondo. Non è per lei sola che Maria riceve la sua gloria finale, ma in vista del mondo da salvare. « Si vede che la maternità divina, per quanto grande, non è un tutto rinchiuso su se stesso: essa fonda l'Assunzione, essendo essa stessa orientata verso la mediazione e verso la comunicazione della redenzione all'umanità »[15].

[14] Cf J. Galot, *art. cit.,* pp. 176-180.

[15] *Ibidem,* p. 180.

II) Theòteknos di Livias [16]

Scrive nella stessa epoca di Teodosio. A differenza di questi, egli afferma nettamente l'incorruttibilità del corpo di Maria, incorruttibilità dovuta ad una santità totale ed alla sua eminente dignità di « ricettacolo di Dio ». Si trova in lui l'argomento di « convenienza » sviluppato nella teologia mariana attuale.

« Il vescovo di Livias segue istintivamente quello che la teologia mariana chiamerà il principio di analogia, principio secondo il quale si attribuiscono a Maria, in una certa misura, e tenendo conto della sua condizione di creatura, le perfezioni di Cristo. La glorificazione di Maria si modella su quella del Figlio [17].

Anche il vescovo di Livias sottolinea l'aspetto salvifico che l'Assunzione di Maria riveste per noi:

« È partita per il cielo come ambasciatrice di tutti... Finché era su questa terra, lei vegliava su tutti, era come una provvidenza universale per tutti i suoi sudditi. Assunta in cielo, rimane per il genere umano un baluardo inespugnabile, che intercede per noi presso suo Figlio e Dio »[18].

D'allora in poi, l'Assunzione non viene più affermata in base a leggende, ma fondandosi sulla grandezza della « *Theotòkos* »: l'Assunzione è nella linea della maternità divina. Nel secolo VIII, si hanno le chiare affermazioni di grandi Dottori come san Germano di Costantinopoli e di san Giovanni Damasceno, che vengono citati nella Costituzione di Pio XII.

d) *L'evoluzione ulteriore*

In Oriente, la dottrina si mantiene senza urti, lungo i secoli. Oggi, è ammessa come una pia credenza.

In Occidente, invece, la generalizzazione della credenza si stabilisce meno facilmente. Una corrente d'opinione fortemente contraria alla letteratura apocrifa semina la diffidenza: non si nega l'assunzione di Maria, ma la si mette in dubbio, perché mancano le prove. È famosa al riguardo la lettera *Cogitis me,* dello pseudo-Girolamo. Sembra oggi abbastanza certo che il suo autore sia stato Pascasio Radberto (865). Per questa corrente, la festa del

[16] *Ibidem,* pp. 180-185.
[17] *Ibidem,* p. 180.
[18] Citato in *Ibidem,* p. 184.

15 agosto non ha altro intento che quello di celebrare la glorificazione di Maria nell'anima sua.

Strenuo difensore dell'assunzione corporea di Maria fu, invece, un autore, non ancora identificato oggi, che scrisse un trattato *De Assumptione Beatae Mariae Virginis.* È stato conosciuto in seguito come « pseudo-Agostino ». Però, « niente lo fa supporre un *falsario cosciente,* come invece fu lo pseudo-Girolamo. Infatti, egli non ricorre ad alcun artificio per nascondere la sua opera sotto il nome di sant'Agostino. Probabilmente... l'attribuzione del trattato a sant'Agostino avvenne abbastanza tardi, per controbilanciare l'influenza negativa del supposto san Girolamo: l'autore in tutto questo non dovette avere parte alcuna »[19].

Secondo alcuni, si tratterebbe di Ratramno di Corbie († verso l'anno 868); secondo altri, di Alcuino († 804), ecc...

Comunque, fino al secolo XIII, questi due autori si contendono i suffragi dei teologi, ma a partire da questo secolo, lo pseudo-Agostino incontra il favore della maggioranza dei teologi. San Tommaso, sant'Alberto Magno, san Bonaventura, ci vedono una dottrina certa, mentre san Bernardo, nelle sue omelie sull'Assunzione, si era limitato a non dire nulla circa la glorificazione corporea di Maria. Come lo pseudo-Girolamo, il suo era stato un atteggiamento di diffidenza, non di negazione vera e propria. Questo atteggiamento rimase in alcuni, pochi a dire il vero (per es., Altaner), fino alla vigilia della definizione.

L'idea della glorificazione di Maria in corpo ed anima, nella celebrazione liturgica della festa, s'impone sempre di più a spese della menzione della morte. I testi che contengono un'allusione alla morte vengono modificati in questo senso, tra il secolo XII e XIII.

Nel secolo XIV, la credenza nell'Assunzione è ormai generale.

Nel Vaticano I, ci fu la petizione di 195 Padri, ma il Concilio venne interrotto.

Il 1° maggio 1946, Pio XII consultò i vescovi del mondo: soltanto 6 dei 1191 vescovi residenziali consultati emettevano qualche dubbio sulla definibilità e 16 sulla opportunità.

« L'unanimità era ancora più impressionante di quanto non

[19] G. Quadrio, *Il trattato « De Assumptione beatae Mariae Virginis » dello pseudo-Agostino,* Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1951, p. 38.

lo fosse stata nei risultati dell'inchiesta condotta prima della definizione dell'Immacolata Concezione »[20].

A questa testimonianza, la Costituzione di Pio XII dà la massima importanza:

« Questo singolare consenso dell'episcopato cattolico e dei fedeli, nel ritenere definibile, come dogma di fede, l'Assunzione corporea al cielo della Madre di Dio, presentandoci il concorde insegnamento del magistero ordinario della Chiesa e la fede concorde del popolo cristiano, da esso sostenuta e diretta, da se stessa manifesta in modo certo ed infallibile che tale privilegio è verità rivelata da Dio »[21].

II. IL CONTENUTO DELLA DEFINIZIONE DOGMATICA

Il 1° novembre 1950, Pio XII, nella Costituzione *Munificentissimus,* definiva quanto segue:

« ... pronunziamo, dichiariamo e definiamo essere dogma da Dio rivelato che: l'Immacolata Madre di Dio sempre Vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo »[22].

Vediamo, anche qui, di analizzare la formula della definizione.

1. Terminato il corso della vita terrena

L'espressione è stata scelta appositamente per evitare di pronunciarsi sulla morte di Maria. Tutto ciò che è affermato, è che Maria ha terminato il corso della sua vita terrena.

2. Assunta alla gloria celeste in anima e corpo

In *At* 1,2 e 11, si legge che Gesù « fu *assunto* in cielo ». È dunque insinuato un parallelismo tra la glorificazione di Gesù e quella di Maria. D'altra parte, si dice: *l'Ascensione* di Gesù (è questo il termine più usato per la glorificazione di Gesù) e *l'Assunzione* di Maria. L'uso di due parole differenti implica la differenza delle due realtà:

[20] J. Galot, *art. cit.,* p. 188.
[21] Pio XII, *Munificentissimus,* in: *Encicliche mariane,* cit., p. 609.
[22] *Ibidem,* p. 631.

— una prima differenza, che è anche la più importante, è questa: con il termine « *assunzione* », si vuole indicare che l'atteggiamento di Maria, nella sua glorificazione, è tutto di passività. Invece, il termine « *Ascensione* » sottolinea che Cristo è salito al cielo per potenza propria, come dice specialmente san Giovanni.

Come scrive il cardinale Suenens:

« L'Assunzione non è la stessa cosa dell'Ascensione. Solo Cristo è salito in cielo per virtù propria; Maria è stata elevata da un Altro, per un'attrazione divina... Ancora una volta non è dunque su di lei che lo sguardo si arresta; nella sua stessa glorificazione è la vittoria di Cristo, il trionfo ultimo dell'amore gratuito di Dio, che noi festeggiamo. Infatti Maria sale al cielo sospinta dal Figlio, partecipando così alla " virtù della Risurrezione ", attestando, nel proprio corpo, che il Figlio ha vinto la morte all'alba di Pasqua e che le nostre più audaci speranze sono fondate. Se Cristo è il pegno della nostra risurrezione futura, la visione gloriosa di Maria ce la fa assaporare in anticipo »[23].

C'è poi da notare un'altra differenza, meno importante: si tratta della mancanza di ogni manifestazione sensibile della Assunzione, mentre per la Risurrezione di Gesù, ci sono le apparizioni e poi la manifestazione visibile dell'Ascensione.

Infine, c'è da osservare che la definizione evita di parlare di un moto locale, come fa, invece, la traduzione più comune: « elevata al cielo ».

III. RIFLESSIONI TEOLOGICHE

1. I fondamenti dottrinali dell'Assunzione

Gli argomenti a favore dell'Assunzione di Maria sono molti. Questi ragionamenti non implicano, però, una necessità logica. Hanno tuttavia un valore reale, perché derivano dalla convenienza di questo dogma.

a) *La maternità divina*

I Padri hanno insistito abbondantemente sulla convenienza della glorificazione immediata di Maria, fondandosi sulla maternità divina.

[23] L. J. Suenens, *Chi è Costei?,* Ed. Paoline, Catania 1958, pp. 82-83.

— *Maternità corporale:* il corpo di Maria è stato il tempio del corpo di Cristo: a questo titolo, conveniva che sfuggisse alla corruzione.

— *Maternità sul piano psichico:* tra Maria ed il Figlio suo, esiste un vincolo di affetto senza pari: era conveniente che questa unione così intima tra Maria e Cristo fosse prolungata in cielo, grazie alla presenza di Maria, in corpo ed anima.

Ecco come si esprime san Germano di Costantinopoli:

« Era impossibile che questo domicilio di Dio, questo tempio vivente della divinità tutta santa dell'Unigenito divenisse la preda della morte nella tomba... Non era possibile che tu, che avevi dato l'ospitalità a Dio, conoscessi la corruzione che risulta dalla riduzione in polvere. Poiché Colui che si è annientato in te era Dio fin dall'inizio, ed era la Vita eterna, bisognava che la Madre della Vita condividesse la dimora della Vita, che la sua morte fosse come un sonno e che emigrasse da questo mondo come in stato di veglia. Come un figlio ricerca e desidera la presenza di sua madre, ed una madre ama di vivere in compagnia del figlio suo, così era conveniente che tu, ripiena di tanto amore materno per il Figlio tuo e Dio, ritornassi presso di lui. Ed era pure conveniente che quel Dio, che nutriva per te un amore veramente filiale, ti prendesse in sua compagnia »[24].

b) *La cooperazione di Maria alla salvezza*

La glorificazione di Cristo è legata intrinsecamente alla sua umiliazione sulla Croce: « Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria? » (*Lc* 24,26). « Umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo, Dio l'ha esaltato » (*Fil* 2,8-9).

Maria è stata associata nel modo più stretto al sacrificio di suo Figlio. Era dunque conveniente che l'esaltazione seguisse l'umiliazione materna del Calvario. Alla glorificazione del Servo Sofferente, viene ad aggiungersi quella della Serva crocifissa nel suo amore materno.

« Quindi, la Chiesa, inserendo tra le certezze della fede l'Assunzione di Maria, non ha fatto che rendere esplicito ciò che era implicito sia nel mistero pasquale, sia nella più alta forma di

[24] S. Germano, *Homil. 1 in Dormitionem B. Mariae,* in: J.-P. Migne, *PG* 98, col. 348, VI.

collaborazione umana che la Vergine Madre aveva prestato all'ora della salvezza »[25].

c) *L'Immacolata Concezione*

Maria è stata preservata non solo dal peccato originale, ma anche dalle sue conseguenze, almeno da quelle che non furono assunte dal Figlio suo come valori redentori. Maria è stata dunque esente dalla corruzione del corpo e dalla separazione del corpo dall'anima fino alla Parusìa. Queste sono conseguenze del peccato che Cristo non ha conosciuto, mentre ha conosciuto le sofferenze e la morte.

d) *La verginità*

La verginità di Maria, con l'idea di integrità, sfocia convenientemente nella glorificazione immediata del suo corpo. Pio XII, nella Costituzione *Munificentissimus,* dice:

« E nella Liturgia bizantina viene ripetutamente collegata l'Assunzione corporea di Maria non solo con la sua dignità di Madre di Dio, ma anche con altri suoi privilegi, specialmente con la sua maternità verginale, prestabilita da un disegno singolare della Provvidenza divina »[26].

Pio XII cita più avanti san Giovanni Damasceno:

« Era necessario che colei, che nel parto aveva conservato illesa la sua verginità, conservasse anche senza alcuna corruzione il suo corpo dopo la morte »[27].

Questo argomento può sembrare tenue e venire frainteso. La verginità va vista come segno di appartenenza totale e senza riserve a Dio; e questa appartenenza mostra la convenienza della riunione perfetta di Maria con suo Figlio. La verginità contribuisce a fondare l'Assunzione solo in quanto è inclusa nel mistero della maternità divina. Quindi, non è da sola che può costituire un argomento sufficiente; « altrimenti, tutti gli esseri umani che hanno conservato la verginità nella loro esistenza quaggiù dovrebbero sfuggire alla corruzione del corpo dopo morte »[28].

[25] G. Bevilacqua, Prefazione a: Max Thurian, *Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1964, pp. 10-11.

[26] Pio XII, *Munificentissimus,* in: *Encicliche mariane,* cit., p. 613.

[27] *Ibidem,* p. 615.

[28] J. Galot, *art. cit.,* p. 220.

e) *La maternità universale*

L'Ascensione di Cristo ha un valore funzionale nel piano di salvezza: inaugura l'esercizio della sua signoria. L'Assunzione di Maria ha una dimensione analoga: associa Maria molto da vicino alla direzione del regno del Figlio suo. L'Assunzione la rende, infatti, più vicina a lui, e quindi, più vicina anche agli uomini, per esercitare in perfezione la sua maternità universale. È questo il motivo più importante per Ortensio da Spinetoli [29].

La glorificazione di Maria non è, dunque, solo per lei, ma anche per noi. L'Assunzione, lungi dallo scavare un abisso tra Maria e gli uomini, la rende più vicina ad essi.

f) *La conformità col Figlio suo*

Questo ci viene ricordato sinteticamente dalla *Lumen Gentium,* insieme alla sua Immacolata concezione e regalità:

« Perché fosse più pienamente conformata col Figlio suo... *vincitore del peccato:* l'*Immacolata* Vergine... fu preservata immune da ogni macchia di peccato originale;

... *vincitore della morte:* ... finito il corso della sua vita terrena, fu *assunta* alla celeste gloria in anima e corpo;

... *Signore dei dominanti:* ... fu esaltata quale *Regina dell'universo* » (cf LG 59/433).

2. La morte di Maria

Il silenzio voluto dalla definizione dogmatica dell'Assunzione a questo riguardo, silenzio dovuto alla mancanza di argomenti veramente probanti, permette di discutere liberamente se Maria sia morta (come sostengono i « mortalisti »), oppure no (come sostengono gli « immortalisti »[30]. Tuttavia, la morte di Maria è già oggetto di una lunga tradizione. L'Episcopato Statunitense riporta una preghiera del secolo VIII, in cui si dice:

« Oggi la santa Madre di Dio ha subìto la morte temporale, ma non poté essere trattenuta dai vincoli della morte colei che generò il nostro Signore fatto uomo »[31].

[29] Cf Ortensio da Spinetoli, *Maria nella tradizione biblica,* cit., pp. 338-340.
[30] Cf R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie,* cit., pp. 182-185 (cf trad. it.: *La Vergine Maria,* cit.).
[31] Episcopato Statunitense, *Ecco tua madre. Una donna di fede,* cit., n. 58, p. 50.

La Chiesa greca, in particolare, parla della « Dormitio Virginis ». C'è, quindi, una forte presunzione a favore di questo fatto. Sembra di questo parere anche Paolo VI, come si può rilevare dall'omelia nella festa dell'Assunzione del 1974.

« La Madonna in cielo, non solo, come speriamo che siano tutte le anime buone, nell'immortalità propria dell'anima umana, ma anche con la sua Risurrezione, perché la tradizione vuole che anche la Madonna abbia sentito il sonno della morte »[32].

Riporto qui la conclusione di J. Galot, senza pretendere di imporla agli « immortalisti »:

« La Tradizione, unanime fino all'epoca moderna, ha affermato la morte di Maria; la dottrina teologica mostra che questa affermazione concorda con gli altri aspetti del mistero mariano, come pure con le esigenze generali dell'Incarnazione e della Redenzione. La morte di Maria attesta, infatti, la verità della sua esistenza umana, e quindi, la verità dell'Incarnazione; testimonia più ancora, il regime di Redenzione di cui la Vergine Maria ha ricevuto il frutto. È implicata nella partecipazione attiva che Maria ha fornito a questa stessa opera redentrice. È supposta nel mistero stesso dell'Assunzione, come punto di partenza e condizione per la risurrezione. Lungi dall'andare contro al privilegio dell'Immacolata Concezione, è postulata da esso, come frutto di una redenzione anticipata che richiede una risurrezione anticipata, ma reale.

Non si può anche aggiungere che questa morte di Maria ha valore per la pietà cristiana? L'invocazione " prega per noi, adesso e nell'ora della nostra morte ", acquista il suo pieno valore solo se Maria ha provato lei stessa il passo della morte. Non solo è un conforto per il cristiano il sapere che la Madre di Dio ha conosciuto la morte, ma l'assistenza materna di Maria in quell'istante è tanto più sollecita in quanto è fondata su un'esperienza personale che rende la simpatia più profonda. La morte ha arricchito la maternità spirituale della Vergine, e viene ancora ad arricchire tutti coloro che beneficiano della sua missione materna, cioè, tutta l'umanità »[33].

[32] Paolo VI, *Omelia alla messa dell'Assunzione,* in: « L'Osservatore Romano », 18 agosto 1974.

[33] J. Galot, *art. cit.*, p. 211.

3. Assunzione e speranza

Scrive Brunero Gherardini:

« Tra i fulgori della sua esaltazione in anima e corpo nella gloria di Dio, la piena di grazia ed immacolata Madre del Verbo Incarnato annunzia ai figli della redenzione che in lei e con lei trionfa la redenzione stessa e che il privilegio a lei riservato è insieme segno e pegno di ciò che il Sangue del suo Gesù ha guadagnato per tutti: l'incorruttibilità e l'immortalità nella risurrezione finale »[34].

« In questi tempi di cieco materialismo — dice a sua volta E. Viganò — dovremmo guardare con più fede la sublime ideologia cristiana circa la materia, la quale è assai più interessante e ardita di qualunque materialismo. La proclamazione solenne del dogma dell'Assunzione di Maria è venuta a dichiarare a un mondo marxista e pagano, la dignità della persona umana nel suo stadio temporaneo e ultraterreno. Alla inconsistenza religiosa e metafisica dell'uomo moderno, che l'esistenzialismo condanna alla morte e al nulla, e il comunismo riduce a una semplice cellula transitoria della collettività, questo dogma oppone la grandiosa realtà del trionfo della persona umana, nella integrità dei suoi elementi costitutivi »[35].

Perciò, a buon diritto, la LG intitola il n. 68/444: « Maria, segno di certa speranza e di consolazione per il pellegrinante Popolo di Dio », ed afferma:

« La Madre di Gesù come in cielo glorificata ormai nel corpo e nell'anima, è immagine e inizio della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura, così sulla terra brilla ora innanzi al peregrinante Popolo di Dio quale segno di sicura speranza e di consolazione, fino a quando non verrà il giorno del Signore (cf *2 Pt* 3,10) » (LG 68/444).

Lo stesso pensiero si ritrova nel Prefazio, proprio, della festa dell'Assunzione di Maria.

Maria è l'immagine, o meglio, la « icona » escatologica della Chiesa, secondo la felice espressione di L. Bouyer. C'è, però, da ricordare che il segno di speranza escatologica è *anzitutto* e *asso-*

[34] B. Gherardini, *Presenza evangelizzatrice di Maria,* in: « Divinitas », XVII (1973) 3, p. 308.

[35] E. Viganò, *Maria aiuto dei cristiani,* LDC, Leumann-Torino 1968, p. 39.

lutamente la Risurrezione di Cristo; in Lui, noi siamo risuscitati. Anche in questo, Maria non ha che una funzione subordinata e secondaria. Maria è *un* segno, non è *il* segno. In Maria, la Chiesa vi riconosce l'immagine perfetta di quanto essa spera di divenire presso Cristo. L'Assunzione indica, però, che la risurrezione del corpo non è il privilegio esclusivo della Persona divina incarnata: l'Assunzione attesta la sorte finale dei redenti. Scrive Paolo VI:

« La solennità del 15 agosto celebra la gloriosa Assunzione di Maria al cielo: è questa, la festa del suo destino di pienezza e di beatitudine, della glorificazione della sua anima immacolata e del suo corpo verginale, della sua perfetta configurazione a Cristo risorto; una festa che propone alla Chiesa e all'umanità l'immagine e il consolante documento dell'avverarsi della speranza finale: ché tale piena glorificazione è il destino di quanti Cristo ha fratelli »[36].

4. Assunzione e nobiltà del corpo

a) Adamo ed Eva sono stati all'origine naturale dell'umanità, ed all'origine della diffusione del peccato. All'origine della rigenerazione, troviamo, invece, Cristo e la Madre sua.

Perciò l'ideale escatologico non deve rivelarsi in maniera attuale soltanto in un individuo, Cristo, ma anche in Maria che Gli è associata. L'Assunzione viene così a manifestare una promozione della donna, in quanto attesta la parte che la donna ha avuto nell'opera redentrice e che continua ad avere. Ricordiamo l'espressione così densa di significato della *Lumen Gentium,* n. 56/430: « come una donna aveva contribuito a dare la morte, una donna contribuisse a dare la vita. Il che vale in modo *straordinario* della Madre di Gesù »: quindi, in modo ordinario e fatte tutte le debite proporzioni, ogni donna deve contribuire alla salvezza. Maria manifesta ora, in cielo, il posto che la donna deve assumere in terra, il posto che deve avere nella Chiesa.

b) « L'Assunzione è la risposta cristiana all'esaltazione del corpo della donna nel paganesimo, antico e moderno. Se le forze del peccato si servono del corpo della donna per imporre la loro

[36] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 6, p. 10.

tirannia, l'Assunzione indica che anche Dio si serve del corpo della donna per la diffusione della santità nel mondo [37].

L'Assunzione è un trionfo della nobiltà materna, come anche della verginità.

c) « Ciò che ha fatto la grandezza del corpo di Maria, è stato il privilegio di aver dato l'ospitalità al corpo del Verbo Incarnato... Se questo è un privilegio unico, c'è, però, una analogia nella vita cristiana: con la vita di grazia, il cristiano è il tempio di Dio; con la comunione eucaristica, è il tempio che riceve il Corpo di Cristo. L'Assunzione suggerisce nello stesso tempo lo splendore finale riservato al corpo del cristiano che è stato dimora del Corpo eucaristico di Gesù. La promessa di risurrezione connessa con la comunione, riceve una nuova luce ed una nuova assicurazione nella visuale dell'Assunzione » [38].

[37] J. Galot, *art. cit.*, p. 225.
[38] *Ibidem*, pp. 225-226.

Parte terza

MARIA E LA CHIESA

Questa terza parte si presenta un po' come una sintesi che riunifica i vari aspetti del mistero di Maria attorno ad un unico tema: quello delle sue relazioni con la Chiesa.

Il parallelismo tra Maria e la Chiesa non è di oggi. Non è privo di base scritturistica e patristica, anche se non vi appare come un tema principale.

Già nel secolo IV, per sant'Ambrogio, al cui insegnamento si riferisce la *Lumen Gentium* (63/439), Maria è « il tipo della Chiesa »[1]. « Dal tema Maria, Nuova Eva (san Giustino, sant'Ireneo), si ha il passaggio, nei secoli successivi, al parallelismo Maria-Chiesa. Però, l'identificazione della Chiesa con Maria è già accennata in sant'Ireneo, che fa dire a Maria le parole profetiche del Magnificat a nome della Chiesa »[2].

Tuttavia, è nella teologia contemporanea, particolarmente di quest'ultimo ventennio, che questo parallelismo prende un notevole sviluppo. Molta importanza ebbe il Congresso di Lourdes del 1958 su questo tema. Si possono vedere i 16 volumi degli Atti, con le importanti conclusioni di P. Balic[3].

L'inserimento dello schema su Maria nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa è già un risultato positivo di questa prospettiva: la terza parte del cap. 8 della *Lumen Gentium,* dedicato a Maria, è intitolata: « La Beata Vergine e la Chiesa ».

[1] S. Ambrogio, *Exp. evang. secundum Lucam, II,* in: J.-P. Migne, *PL* 15, col. 1555, n. 7.

[2] M. Schmaus, *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino ³1969, p. 582. Cf ivi anche le testimonianze di sant'Ippolito e di sant'Efrem.

[3] *Acta Congressus Mariologici-Mariani in Civitate Lourdes Anno 1958 celebrati,* Pont. Acad. Mar. Intern., Roma 1959.

Capitolo ottavo

Maria e la Chiesa

Bibliografia

BALIC C., *Maria, Madre e Tipo della Chiesa,* in: « Divinitas », VIII (1964).

BARTOLOMEI R. M., *Le relazioni tra Maria e la Chiesa,* in: « Divus Thomas », 67 (1964).

BERTETTO D., *Maria e la Chiesa,* Presbyterium, Padova 1963.

DUCCI MARINO SANDRO, *Sviluppo storico e dottrinale del tema Maria-Chiesa e suo rapporto col pensiero teologico mariano di sant'Ambrogio,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXIII (1973), pp. 363-404.

GALOT J., *Mère de l'Église,* in: « Nouvelle Revue Théologique », 96 (1964), 86, n. 11, pp. 1163-1185.

GHERARDINI B., *La Madonna, Madre della Chiesa,* in: « Divinitas », XVIII (1974) 3, pp. 437-447.

MÜLLER A., *Ecclesia-Maria,* Friburgo ²1955.

PHILIPS G., *Marie et l'Église, un thème théologique renouvelé,* in *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, pp. 363-419.

SCHMAUS M., *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino ³1969, pp. 550-589.

THURIAN M., *Maria, Madre del Signore, Immagine della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1964.

a) Oggetto di questo capitolo

L'oggetto di questo capitolo è lo studio delle relazioni tra Maria e la Chiesa. Queste relazioni sono fondate sul fatto che Maria e la Chiesa sono interamente relative a Cristo, di modo che possiamo dire con il Laurentin, che la loro relazione è innanzitutto una « correlazione ».

Queste relazioni sono molte e complesse: il Concilio le raggruppa sotto tre parole: madre, membro, tipo:

« è veramente *madre* delle membra di Cristo... perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli della Chiesa, i quali di quel Capo sono le membra. Per questo è anche riconosciuta quale

sovreminente e del tutto singolare *membro* della Chiesa e sua *figura* ed eccellentissimo *modello* nella fede e nella carità, e la Chiesa Cattolica, edotta dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale, la venera come *madre* amantissima » (LG 53/427).

Causalità, interiorità, esemplarità: sono dunque queste le tre categorie che possono permetterci di sistematizzare i rapporti tra Maria e la Chiesa, e cioè:

— Maria è nella Chiesa (membro - interiorità);

— ha una reale influenza sulla Chiesa (madre - causalità);

— è anche il modello che la Chiesa cerca di riprodurre (tipo - esemplarità). Il titolo « Typus Ecclesiae » è acquisito molto prima che il Concilio di Efeso (431) proclamasse solennemente il titolo « *Theotòkos* »[4].

b) *Le varie accezioni della parola « Chiesa »*

Appena si cerca di determinare le relazioni tra Maria e la Chiesa, ci si accorge molto presto come quest'ultima parola indichi una realtà complessa, e come, da un uso all'altro, il suo senso possa variare.

La Chiesa è il corpo mistico di Cristo, ma già questa espressione può essere intesa in due modi:

— Chiesa come totalità del corpo: la testa e le membra;

— Chiesa come entità distinta, quantunque non separata, da Cristo.

Inoltre, la Chiesa è istituzione di salvezza, visibile e gerarchizzata; ma è anche popolo di Dio, comunità di carità, senza distinzione di membri (gerarchici o meno).

In questo capitolo, saranno talvolta necessarie certe precisazioni di termini.

I. MARIA, MEMBRO DELLA CHIESA

Intendiamo qui la Chiesa come popolo di Dio, comunità di carità dei salvati, nata dal costato di Cristo in croce, ed apparsa al mondo con la venuta dello Spirito Santo, nel giorno di Pentecoste.

[4] Cf G. Philips, *Marie et l'Église,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, p. 368.

Tre proposizioni sembrano poter riassumere le relazioni di Maria con la Chiesa così intesa:

— Maria è nella Chiesa;

— Maria è al disopra della Chiesa;

— Maria è prima della Chiesa.

1. Maria è nella Chiesa

È la prima affermazione che va posta con tutta la chiarezza desiderabile. Sarebbe assurdo porre Maria fuori della Chiesa; sarebbe, d'altronde, un separarla da suo figlio, Capo della Chiesa. Una specie di Trinità Cristo-Maria-Chiesa è da escludere assolutamente. Cioè, Maria non va vista come interposta tra Cristo e la Chiesa. In ultima analisi, il confronto non ha tre termini, ma due: Cristo e la Chiesa [5].

Maria è membro della Chiesa, comunità dei salvati; è « congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza » (LG 53/427). Come tutta la Chiesa di cui fa parte, Maria è dipendente da suo figlio-salvatore. Sulla base di questa verità fondamentale, si potrà comprendere più facilmente come i privilegi di Maria riguardanti la sua santità ed anche la sua cooperazione all'opera della salvezza, non facciano altro che esaltare, ad un grado unico e senza pari, valori che sono di tutti i membri del corpo mistico di Cristo.

2. Maria è al di sopra della Chiesa

A prima vista, ciò potrebbe sembrare una contraddizione ed una negazione di quanto abbiamo appena detto, ma non è così. Appare, perlomeno, paradossale. Eppure, bisogna stare qui al paradosso. Maria è, infatti, « riconosciuta quale sovreminente e del tutto singolare membro della Chiesa » (LG 53/427). Lei, « nella Chiesa Santa, occupa, dopo Cristo, il posto più alto e il più vicino a noi » (LG 54/428).

Maria si distingue dunque dal resto del Popolo di Dio, perché gli è nettamente superiore: trascende tutti gli altri membri del Corpo Mistico, sia per la sua funzione, sia per la sua santità: « Redenta in modo sublime..., precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri » (LG 53/427). Perciò,

[5] Cf Y. CONGAR, *Cristo, Maria e la Chiesa,* Borla, Torino 1964.

— per il compito unico che esercita nel piano della salvezza, presso il Figlio suo (Madre e Cooperatrice);
— per la sua eminente santità che ne fa il solo membro del corpo mistico che non ha mai conosciuto il peccato,

Maria è veramente al disopra di tutti gli altri membri del corpo di Cristo, cioè, della Chiesa come insieme dei salvati ai quali la si confronta.

3. Maria è prima della Chiesa

Un'espressione cara a vari teologi orientali è questa: Maria è « la Chiesa prima della Chiesa », che, cioè, precede la Chiesa.

Perciò, la nostra prospettiva, qui, non è più la « qualità », ma la « temporalità ». Dal punto di vista cronologico, Maria precede la Chiesa in quanto istituzione ufficiale di salvezza, alla Pentecoste.

Maria precede la Chiesa nella santità: cf LG 65/441; precede la Chiesa nell'accoglienza dello Spirito Santo: LG 59/433; precede la Chiesa nella collaborazione all'opera di salvezza di Cristo: LG 56/430; precede la Chiesa nelle sofferenze: questa sorte le è stata predetta da Simeone. Per le sofferenze della Chiesa, cf LG 8/304. Con la sua Assunzione, precede la Chiesa nella gloria: cf LG 68/444.

II. MARIA, TIPO DELLA CHIESA

La prima parte di questo capitolo ha situato Maria come membro della Chiesa: Maria, come tutti i redenti, è nella Chiesa, sia pure in modo unico.

Ecco ora un secondo aspetto delle relazioni tra Maria e la Chiesa: Maria è il tipo della Chiesa. Il tipo è il modello, l'esemplare che si cerca di riprodurre. Parlare di Maria come tipo della Chiesa, significa dunque distinguerla da essa, un po' come si distingue il modello dalla sua riproduzione, con questa precisazione molto importante: che, cioè, qui, il modello e la riproduzione non sono distinti perfettamente, poiché l'uno è nell'altro: Maria è, infatti, nella Chiesa.

Ancora: la Chiesa imita Maria, suo modello, ma questa imitazione ha dei limiti. Ci sono delle somiglianze, ma anche delle dif-

ferenze profonde tra Maria e la Chiesa. Sono queste che conviene ora esaminare.

1. Limiti o differenze

a) La differenza fondamentale tra Maria e la Chiesa è che la prima è una persona; la seconda è un Popolo. Questo limite influisce su tutti i punti di confronto tra questi due termini. Per esempio, l'attribuire la maternità ad una persona o ad una collettività non potrà essere che analogico. In altre parole: « Maria è Madre di Cristo in senso letterale; la Chiesa è madre in senso più o meno metaforico »[6].

b) Secondo limite importante: Maria è modello della Chiesa « nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo » (LG 63/439). Ora, la Chiesa non è soltanto comunità di salvezza, che vive della carità di Cristo: è anche istituzione gerarchica di salvezza, caratterizzata dal sacerdozio ministeriale e dai sacramenti. Sotto questo aspetto, Maria non è il tipo della Chiesa. Ecco il secondo limite del parallelismo. In altre parole: Maria non è nella Chiesa il prototipo del potere gerarchico, ma il modello della recettività spirituale dinanzi all'influsso di grazia che anima interiormente la vita del Corpo Mistico.

2. Le somiglianze

Nonostante le due differenze fondamentali ricordate sopra, rimane il fatto che Maria merita veramente di essere chiamata « tipo della Chiesa ».

La Tradizione, e, al suo seguito, la *Lumen Gentium* (nn. 63-64), insistono su questa duplice rassomiglianza: *la Chiesa imita Maria come madre e come vergine:*

a) LG 63/439: *Maria, Vergine e Madre, modello della Chiesa*

Prerogative che Maria e la Chiesa hanno *in comune*: fede, carità, perfetta unione con Cristo.

Queste virtù sono intimamente connesse con l'esercizio della maternità e verginità di Maria; sono comuni anche alla Chiesa, ma sono realizzate « in modo eminente e singolare » in Maria, prototipo ed esemplare della Chiesa.

[6] G. Philips, *Marie et l'Église,* in: *Maria,* vol. 7, Beauchesne, Parigi 1964, p. 408.

Come è questo « modo eminente e singolare »?

— *Verginità fisica di Maria*: « generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio, senza contatto con uomo, ma adombrata dallo Spirito Santo ».

— *Verginità morale*: integrità della sua fede, della sua fiducia e del suo amore a Dio solo: « per la sua fede ed obbedienza..., quale Eva novella credendo non all'antico serpente, ma, senza alcuna esitazione, al messaggero di Dio ».

— *Maternità di Maria*: « Diede poi alla luce il Figlio, che Dio ha posto quale primogenito tra i molti fratelli (cf *Rm* 8,29), cioè tra i fedeli, alla rigenerazione e formazione dei quali essa coopera con amore di madre ».

Quindi: maternità divina e maternità spirituale universale.

b) LG 64/440: *La Chiesa, vergine e madre*

È un'idea familiare ai Padri della Chiesa. Naturalmente, sia la verginità che la maternità sono qui di ordine puramente spirituale. La Chiesa vive per il suo « sì » alla volontà di Dio, come Maria. La Chiesa crede ed ama, come Maria. La Chiesa è, infatti, la comunità di coloro che vivono nel Cristo per la fede e l'amore. Fede, speranza e carità sono le virtù di Maria e della Chiesa. Come Maria, la Chiesa è vergine e madre.

— Maria è Madre verginale, perché ha creduto alla Parola di Dio. La sua verginità è ordinata alla sua maternità; è, paradossalmente, fecondità materna, poiché è il segno di una dedizione senza riserve al suo compito di madre. Così pure, *la Chiesa imita Maria nella sua verginità,* perché « custodisce integra e pura la fede data allo Sposo, e ad imitazione della madre del suo Signore, con la virtù dello Spirito Santo, conserva verginalmente integra la fede, solida la speranza, sincera la carità ».

— *La Chiesa imita Maria nella maternità*: « per mezzo della parola di Dio accolta con fedeltà, (la Chiesa) diventa essa pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figlioli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio ».

Come dice l'Episcopato Statunitense, « Parola di Dio — fede — nascita di Cristo: è questo l'itinerario della maternità di Maria e della maternità della Chiesa. Quando si parla di maternità, la

nota dominante è la vita. Maria genera il Cristo che è la Vita; la Chiesa rigenera continuamente gli uomini alla vita di Cristo. L'una e l'altra maternità — quella di Maria e quella della Chiesa — è verginale: dipende totalmente da Dio e non dall'uomo. La missione della Chiesa quale " madre dei redenti " si realizza per prima nella Vergine-Madre di Gesù »[7].

La maternità della Chiesa, come quella di Maria, è immensamente feconda. In un sermone del 2 febbraio 1534, Lutero diceva:

« Secondo la nascita corporale, siamo differenti, ma nel battesimo, siamo tutti i primogeniti della Vergine, cioè, della Chiesa, che è la Vergine pura nello Spirito; essa possiede pure la Parola di Dio; ne è incinta; là, siamo i veri primi frutti, per appartenere a Nostro Signore Iddio »[8].

Nel battistero lateranense, si legge:

« In questo fonte, la Chiesa, Madre nostra, dal suo seno verginale, genera i figli che ha concepito sotto il Soffio di Dio »[9].

Si può confrontare la benedizione dell'acqua battesimale. Le liturgie orientali sono molto ricche su questo tema. Cf ancora l'Esortazione *Marialis cultus*, n. 19.

Naturalmente, le profonde rassomiglianze non devono nasconderci alcune distinzioni importanti tra Maria, modello-tipo della Chiesa, e la Chiesa stessa.

Possiamo, quindi, concludere con il Philips:

« Il parallelismo Maria-Chiesa, tutte e due vergini, tutte e due madri, è quindi evidente, con una nota di anteriorità e di influsso a favore di Maria »[10].

b) La teologia contemporanea ha trovato nei due dogmi mariani più recenti, Immacolata Concezione ed Assunzione, nuovi punti di applicazione della tipologia.

c) (LG 65/441): *Immacolata Concezione*

Il parallelo si basa su un testo di san Paolo, *Ef* 5,25-27: « Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa,

[7] Episcopato Statunitense, *Ecco tua madre. Una donna di fede,* cit., n. 79, p. 65.
[8] Citato da Max Thurian, *Marie et l'Église,* in: « La Maison-Dieu », 121 (1975) 1, pp. 101-102.
[9] Cf M. Schmaus, *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, cit., p. 576.
[10] G. Philips, *art. cit.,* p. 411.

senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata ». Questo testo, che è vero per la Chiesa, è vero innanzitutto per Maria. Ecco come si esprime il n. 65 della LG:

« Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione, con la quale è senza macchia e senza ruga (cf *Ef* 5,27), i fedeli si sforzano ancora di crescere nella santità debellando il peccato ».

Nella Madre sua, Cristo contempla il tipo della perfetta santità, poiché Maria non ha mai conosciuto il peccato. Anche la Chiesa è santa, in quanto viene da Cristo ed in quanto sarà perfettamente unita a Lui nella gloria. Però, a differenza di Maria, la Chiesa conosce il peccato nei suoi membri.

« La Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, mai tralascia la penitenza e il suo rinnovamento » (LG 8/306).

Al centro della rassomiglianza, c'è, dunque, una dissomiglianza che sottolinea la superiorità di Maria.

d) *Assunzione*

Con la sua glorificazione immediata al termine della sua esistenza terrestre, Maria è ad un tempo tipo, inizio, preannuncio ed anticipazione della Chiesa futura (cf LG 68/444). Ecco quanto scrive un teologo orientale:

« Come il Figlio, (Maria) è risuscitata e salita al cielo, prima ipostasi umana che abbia attuato in Sé il fine ultimo per il quale fu creato il mondo. La Chiesa e l'universo intero hanno dunque, fin d'ora, il loro compimento, il loro culmine personale che apre la via alla deificazione ad ogni creatura »[11].

e) (LG 65/441) *Le virtù che la Chiesa deve imitare*

Si deve subito far notare che si tratta di qualcosa di più che imitare i santi: siccome la Madonna è tipo e modello della Chiesa, e contiene in modo eminente la perfezione della realtà significata, è nella struttura ed essenza della Chiesa imitare Maria per vivere ciò che è e deve essere.

1) Nella lotta contro il peccato, i fedeli « innalzano gli occhi a Maria, la quale rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti ».

[11] Vl. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente,* Mulino, Bologna 1967, p. 186.

2) La contemplazione di Maria, tutta relativa a Cristo, aiuta a penetrare più intimamente nel mistero del Verbo Incarnato ed a conformarsi più profondamente con lui:

« La Chiesa, pensando a lei con pietà filiale, e contemplandola alla luce del Verbo fatto uomo, con venerazione penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'incarnazione e si va ognor più conformando col suo sposo ».

3) Maria non va vista isolata né fine a se stessa:

« Maria infatti la quale, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede, mentre viene predicata e onorata, chiama i credenti al Figlio suo, al suo sacrificio e all'amore del Padre ».

« Si può dire, in verità, che il mezzo per riconoscere se la devozione e l'amore di Maria sono autentici, è di vedere fino a qual punto questa devozione conduce al Signore »[12].

4) Però, non solo la devozione a Maria porta a Gesù, ma anche la devozione a Gesù porta a Maria:

« A sua volta, la Chiesa, mentre persegue la gloria di Cristo, diventa più simile alla sua eccelsa figura, progredendo continuamente nella fede, speranza e carità e in ogni cosa cercando e seguendo la divina volontà ».

Il progresso della Chiesa è, perciò, anche progresso del culto mariano. Del resto, come insegna Paolo VI, Cristo stesso addita nella Madre il modello della Chiesa:

« Ciò che deve ancor più stimolare i fedeli a seguire gli esempi della Vergine Santissima, è il fatto che Gesù stesso, donandoci lei per Madre, l'ha tacitamente additata come modello da seguire »[13].

5) Infine, la maternità spirituale della Chiesa è un prolungamento della maternità divina di Maria:

« Onde anche nella sua opera apostolica, la Chiesa giustamente guarda a Colei, che generò Cristo, concepito appunto dallo Spirito

[12] Silva Henríquez, *L'insegnamento del Concilio sulla Madonna,* in: Aa.V.v., *La Madonna nella Costituzione « Lumen Gentium »*, Massimo, Milano 1967, p. 266.

[13] Paolo VI, *Signum magnum,* cit., n. 22, p. 13 Cf inoltre, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, nn. 16-21: « la Vergine, modello della Chiesa nell'esercizio del culto », e il decreto sull'Apostolato dei laici: (AA 4/931).

Santo e nato dalla Vergine per nascere e crescere anche nel cuore dei fedeli per mezzo della Chiesa ».

Si tratta qui della *nascita mistica* di Gesù nel cuore dei fedeli mediante il ministero materno della Chiesa. In questo ministero apostolico, Maria brilla come fulgido esempio di ardore apostolico:

« La Vergine infatti nella sua vita fu modello di quell'amore materno, del quale devono essere animati tutti quelli che, nella missione apostolica della Chiesa, cooperano alla rigenerazione degli uomini ».

Non si tratta qui di sdolcinatezze, ma di quell'amore materno forte, capace di dedizione e sacrificio, come è stato per san Paolo: « Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi » (*Gal* 4,19).

« L'autorità deve essere unita alla dolcezza nel ministero. L'autorità necessaria nella Chiesa deve esprimersi secondo l'amore materno della Chiesa stessa. E Maria, figura della Chiesa materna, può insegnare ai ministri della Chiesa, alle autorità della Chiesa ed a tutti i fedeli, che solo colui che ha una forte coscienza materna della direzione spirituale, senza sdolcinatezza, può esprimere veramente l'amore del Padre che genera alla fede, nutre, consola e guarisce con la sua Parola e per mezzo dei segni della sua presenza »[14].

III. MARIA, MADRE DELLA CHIESA

La *Lumen Gentium* non usa esplicitamente questo titolo: usa l'equivalente, ma in una terminologia molto sfumata, dove dice, per esempio, che Maria è « veramente madre delle membra di Cristo », e che la Chiesa cattolica « la venera come madre amantissima » (LG 53/427). Dice ancora che Maria coopera alla rigenerazione e formazione dei fedeli « con amore di madre » (LG 63/439). Ancora: la Chiesa pensa a Maria « con pietà filiale » (LG 65/441); « siamo spinti al filiale amore verso la Madre nostra » (LG 67/443); ecc.

Invece, Paolo VI, nel discorso di chiusura della 3ª sessione del Concilio, il 21 novembre 1964, proclamò solennemente Maria « Madre della Chiesa »:

[14] MAX THURIAN, *Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa,* cit., p. 186.

« A gloria dunque della Vergine e a nostro conforto, Noi proclamiamo Maria Santissima " *Madre della Chiesa* ", cioè di tutto il Popolo di Dio, tanto dei fedeli come dei Pastori, che la chiamano Madre amorosissima; e vogliamo che con tale titolo soavissimo d'ora innanzi la Vergine venga ancor più onorata ed invocata da tutto il popolo cristiano »[15].

Questa terza dimensione delle relazioni tra Maria e la Chiesa esprime una parte essenziale del compito di Maria nel piano della salvezza: la sua relazione personale con l'intero popolo di Dio, e questa relazione è una relazione di maternità spirituale.

1. I fondamenti del titolo

a) È nell'*Incarnazione* che Maria, divenendo Madre di Cristo, fonda la sua maternità verso la Chiesa:

« Come infatti la divina maternità è il fondamento della speciale relazione con Cristo e della sua presenza nella economia della salvezza operata da Cristo Gesù, così pure essa costituisce il fondamento principale dei rapporti di Maria con la Chiesa, essendo Madre di Colui, che fin dal primo istante della Incarnazione nel suo seno verginale, ha unito a sé come Capo il suo Corpo Mistico che è la Chiesa. Maria, dunque, come Madre di Cristo, è Madre anche dei fedeli e dei Pastori tutti, cioè della Chiesa »[16].

b) Sulla *Croce*, con il suo sacrificio materno, Maria coopera alla Redenzione. « Per questo, fu per noi madre nell'ordine della grazia » (LG 61/435), e « dallo stesso Gesù morente in croce fu data quale madre al discepolo con queste parole: Donna, ecco il tuo figlio (cf *Gv* 19,26-27) » (LG 58/432).

Sul Calvario, la proclamazione della nuova maternità di Maria fa parte della consumazione del sacrificio redentore. Gesù, che porta a compimento la sua immolazione per poter dare agli uomini una filiazione divina, lascia loro una caparra ed un segno di questa filiazione, facendo del discepolo prediletto un figlio di Maria. Gesù, che è indissolubilmente Figlio del Padre celeste e Figlio della Vergine, rende i suoi discepoli figli del Padre e figli di Maria. È vero che la dichiarazione: " Donna, ecco tuo figlio " (*Gv* 19,26)

[15] Paolo VI, *Discorso a chiusura del terzo periodo del Concilio, 21.11.1964*, in: *Enchiridion Vaticanum*, Dehoniane, Bologna ⁷1968, n. 306*, p. [185].
[16] *Ibidem*, n. 308*, p. [185].

ha un valore individuale: si riferisce alla maternità di Maria nei riguardi di ogni discepolo, più che ad una maternità nei riguardi di tutta la Chiesa presa collettivamente. Giovanni rappresenta ogni discepolo, in quanto è oggetto di amore da parte del Salvatore, e riceva da lui, personalmente, Maria per madre. Tuttavia, secondo la dichiarazione di san Giovanni, Gesù voleva, con il suo sacrificio, " radunare nell'unità i figli di Dio dispersi " (*Gv* 11,52). Ci sarebbe qui un'indicazione che ai piedi della croce, Maria diviene la madre non semplicemente di ogni discepolo preso singolarmente, ma di ognuno riunito con gli altri, e quindi, dell'unità che li radunerà nella Chiesa »[17].

c) La presenza di Maria *nel Cenacolo* nell'attesa della Pentecoste.

San Luca menziona questa presenza (*At* 1,14) intenzionalmente. C'è un parallelismo fra la storia di Gesù e la storia della Chiesa: Maria ha avuto un compito unico nella venuta di Cristo in questo mondo. Segnalando ora la presenza di Maria nel Cenacolo, sembra insinuare un prolungamento della maternità di Maria nella formazione della Chiesa.

« Segnalando la presenza di Maria tra la giovane assemblea, Luca ha indubbiamente voluto significare che Colei che aveva messo al mondo Gesù partecipava in qualche modo alla nascita della Chiesa universale »[18].

Difatti, la sua presenza nel Cenacolo, in quel momento, « non potrebbe essere casuale. È richiesta, si potrebbe dire, dal ruolo di primo piano che aveva compiuto nel vangelo dell'infanzia. Nell'ora in cui viene partorita la Chiesa, Corpo del Cristo continuato e vissuto, occorreva che Maria fosse pure citata con il titolo con cui merita di esserlo »[19].

d) Nella gloria celeste, Maria esercita una « funzione salvifica subordinata », che consiste in una intercessione materna, efficace, universale (cf LG 62/436).

In sintesi: dando la nascita al capo del corpo mistico, Cristo; poi, partecipando attivamente, sia pure subordinatamente, alla nascita ed alla crescita spirituale di tutti i membri di questo Corpo,

[17] J. Galot, *Mère de l'Église,* in: « Nouvelle Revue Théologique » 96 (1964) 86, n. 11, p. 1178.

[18] F. M. Braun, *La Mère des fidèles,* Casterman, Tournai-Parigi 1954, p. 123.

[19] J. P. Charlier, *L'Évangile de l'enfance de l'Église. Commentaire des Actes 1-2,* Desclée de Brouwer, Bruxelles-Parigi 1966, p. 76.

Maria è, a giusto titolo, chiamata « Madre della Chiesa, cioè, di tutto il Popolo di Dio, tanto dei fedeli come dei Pastori ».

2. La discussione del titolo « Madre della Chiesa »

Se la maternità di Maria verso i membri del Corpo Mistico non è oggetto di contestazione, il titolo « Madre della Chiesa », scelto per esprimere questo, è stato in Concilio oggetto di vive discussioni, fino alla proclamazione solenne di Paolo VI. Infatti, di per sé, l'espressione, come del resto ogni espressione, può essere fraintesa. In questo caso, il rischio è quello di suscitare un'immagine che situi Maria fuori della Chiesa, o che ne proclami una superiorità indebita. Maria è inferiore alla Chiesa intesa come Cristo totale, cioè, il Capo e le membra, mentre è superiore alle altre membra.

Perciò, l'importante è definire bene che cosa si intende per Chiesa. È quello che ha fatto Paolo VI: ha avuto cura, proclamando questo titolo, di togliere ogni ambiguità. Infatti, insiste, da una parte, sul fatto che Maria è nella Chiesa: « in christiano populo, in Ecclesia ». D'altra parte, esplicita la portata dell'espressione: « Maria è Madre della Chiesa, cioè, dei fedeli e dei pastori ». È questo un modo abile di scartare una presentazione di Maria come esteriore alla Chiesa. Infatti, presentando Maria come Madre dei fedeli e dei pastori, due termini che si applicano alla Chiesa peregrinante, Paolo VI ci presenta Maria che nella gloria celeste esercita la sua funzione materna verso la Chiesa di quaggiù.

3. Qual è il minimo di significato che comporta questo titolo?

Riportiamo qui una pagina di Jean Galot:

« Esso afferma che Maria come madre di Cristo ha avuto un influsso materno sulla generazione o formazione della Chiesa, e che continua attualmente ad esercitare un compito di sollecitudine materna nello sviluppo di tutta la comunità cristiana.

È un complemento indispensabile ai due titoli essenziali che il culto e la devozione hanno riconosciuto a Maria: madre di Dio e madre degli uomini. Maria è madre di Dio non per suo vantaggio personale, ma in vista di una cooperazione materna all'opera salvifica, e quindi in una maternità che deve estendersi alla Chiesa. Maria è madre degli uomini, non semplicemente di ogni cristiano singolo, ma di tutti i cristiani riuniti in comunità. Se la maternità

spirituale di Maria è una verità acquisita nella pietà e nella teologia, non si vede perché si debba restringere la sua estensione ad una serie di individualità: questa maternità non può esistere nei riguardi dei singoli se non perché esiste nei riguardi della Chiesa.

Se la devozione si è soprattutto attaccata all'aspetto individuale della maternità spirituale, non è forse auspicabile che si completi questa prospettiva e che si attiri l'attenzione dei fedeli sul suo aspetto comunitario? Per il cristiano, non deve essere una cosa indifferente che la Chiesa stessa, nella sua missione ed espansione, venga a beneficiare dell'amore materno di Maria. Questo amore verte ad un tempo su ogni individuo in particolare e sulla comunità nel suo insieme. Già il titolo *Regina dell'universo,* con cui l'Enciclica di Pio XII invitava i fedeli ad onorare Maria, ci orientava nella direzione comunitaria. Si deve sottolineare che la maternità di Maria nei riguardi della Chiesa forma il quadro autentico e necessario della maternità spirituale, il fondamento dell'amore materno di Maria nei riguardi di ogni singolo cristiano »[20].

Per la qualifica teologica, è chiaro che non è una definizione dogmatica, ma è comunque un atto solenne del Magistero supremo. È il coronamento di una Costituzione dogmatica emanata in un Concilio ecumenico, e vuole essere l'esplicitazione dei rapporti di Maria con Cristo e con tutti i membri della Chiesa[21].

CONCLUSIONE

Situare Maria nei confronti della Chiesa e la Chiesa nei confronti di Maria si rivela proprio come uno dei compiti più necessari e più fecondi in mariologia. Infatti, la determinazione di queste relazioni ci permette di comprendere il giusto posto di Maria nell'economia della salvezza.

a) Innanzitutto, Maria è *uno dei membri* dell'umanità redenta da Cristo. È proprio uno di noi. Tra lei e noi, c'è continuità; ma fra noi, lei è la prima. Ecco perché è la gloria, la gioia, l'onore del nostro popolo. È vicina a noi, e nello stesso tempo, superiore

[20] J. Galot, *Mère de l'Église,* in: « Nouvelle Revue Théologique », 96 (1964) 86, n. 11, pp. 1180-1181.

[21] Cf R. Laurentin, *La Madonna del Vaticano II,* Centro di Studi ecumenici Giovanni XXIII, Bergamo 1965, pp. 54-55.

a noi. Come dice Ruperto di Deutz, citato nel discorso di Paolo VI, lei è « portio maxima, portio optima, portio praecipua, portio electissima »[22].

b) È il tipo perfetto del nostro popolo di redenti, sia nella santità che le è comunicata, sia nella collaborazione attiva all'opera della salvezza. È il modello che si deve riprodurre. È il « modello della fede e della piena rispondenza ad ogni invito di Dio, il modello della piena assimilazione all'insegnamento di Cristo e della sua carità »[23].

c) Infine, ed è la relazione più profonda che ci unisce a lei: ogni membro del popolo di Dio le deve la Vita, dopo di doverla, naturalmente e prima di tutto, a Cristo, Fonte prima. Essa è *Madre* del popolo di Dio, della Chiesa. Ed è per questo che ci è maggiormente vicina, pur essendo superiore a noi.

Ecco allora una conseguenza pratica:

« Se Maria è Madre della Chiesa, noi siamo impegnati a venerarla, a praticare la devozione verso di lei, mentre ci sforziamo di vivere da veri figli della Chiesa, fedeli e apostolicamente operosi »[24].

« In questo modo, l'amore per la Chiesa si tradurrà in amore per Maria, e viceversa; perché l'una non può sussistere senza l'altra, come acutamente osserva san Cromazio di Aquileia: " Si riunì la Chiesa nella parte alta (del Cenacolo) con Maria, che era la Madre di Gesù, e con i fratelli di lui. Non si può, dunque, parlare di Chiesa se non vi è presente Maria, la Madre del Signore, con i fratelli di lui " »[25].

« Il mistero della Chiesa è inscritto nelle due persone perfette: la persona divina del Cristo e la persona umana della Madre di Dio »[26].

[22] Paolo VI, cit., n. 302*, p. [183].
[23] *Ibidem,* n. 314*, p. [187].
[24] F. Franzi, *La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa,* in: Aa.Vv., *Lumen Gentium,* Sales, Roma 1966, pp. 238-239.
[25] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 28, p. 28.
[26] Vl. Lossky, *op. cit.,* p. 187.

Capitolo nono

Il posto di Maria nel culto cristiano

Bibliografia

BERTETTO D., *La Madonna nel nuovo Messale,* in: « La Rivista del Clero italiano », LVI (1975) 12, pp. 939-944.

CONGAR Y., *Sur la conjoncture présente de la publication de l'Exhortation « Marialis Cultus »,* in: « La Maison-Dieu », 121 (1975) 1, pp. 114-121.

COSTA E., *È ancora attuale il culto della Beata Vergine?,* in: « Ministero Pastorale », LI (1976) 5, pp. 265-270.

GALOT J., *Sens et valeur du culte marial,* in: « Seminarium », XXVII (1975) 3, pp. 507-518.

HAMON P., *Chi sei tu, Maria?,* LDC, Leumann-Torino 1973.

KNIAZEFF A., *Mater, Advocata, Testis,* in: « La Maison-Dieu », 121 (1975) 1, pp. 108-113.

LAURENTIN R., *La Madonna. Questioni di teologia,* Morcelliana, Brescia 1964.

MEDICA G., *Maria, vivo annuncio di Cristo,* LDC, Leumann-Torino 1973.

MOELLER CH., *Mentalità moderna ed evangelizzazione,* Ed. Paoline, Roma 1964.

PARVILLEZ A. DE, *Marie dans la pastorale,* in: *Maria,* vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, pp. 641-675.

RUM A., *Maria nella pastorale delle diverse categorie,* in: « Seminarium », XXVII (1975) 3, pp. 680-695.

THURIAN M., *Marie et l'Église. À propos de l'Exhortation apostolique « Marialis Cultus »,* in: « La Maison-Dieu », 121 (1975) 1, pp. 98-107.

INTRODUZIONE

Abbiamo visto, nel capitolo precedente, i rapporti di Maria con la Chiesa. Da questi rapporti, è logico, come dice il Feuillet, « che lo sviluppo della Chiesa abbia come accompagnamento, meglio ancora, come condizione, uno sviluppo parallelo della devozione a Maria e della teologia mariana. Si comprende anche come

il culto della Vergine sia una nota essenziale della vera Chiesa di Cristo »[1].

La devozione verso la Vergine Maria, afferma Paolo VI, « inserita... nell'alveo dell'unico culto che a buon diritto è chiamato *cristiano*... è elemento qualificante della genuina pietà della Chiesa »[2].

I. NATURA E FONDAMENTO DEL CULTO: LG 66/442

1. « Maria, perché Madre santissima di Dio »

Ecco il primo e più importante fondamento del culto mariano: la sua maternità divina.

2. « che prese parte ai misteri di Cristo »

Il secondo fondamento è la sua cooperazione alla salvezza, per cui « fu per noi madre nell'ordine della grazia » (LG 61/435). Possiamo quindi dire che i due pilastri su cui deve poggiare il culto a Maria sono la sua maternità divina e la sua maternità universale: Madre di Dio e Madre nostra.

3. « esaltata, dopo il Figlio, sopra tutti gli angeli e gli uomini »

Il terzo fondamento è la preminenza unica di Maria, ed è una conseguenza dei due fondamenti precedenti. Questa preminenza proviene ad un tempo dalla sua funzione e dalla sua santità. Tutti i privilegi di Maria, come abbiamo visto, sono ordinati alla sua maternità divina ed alla sua associazione con il Figlio suo. È chiaro, però, che non si può separare la funzione di Maria dalla sua persona: tutto quello che Maria ha fatto ed è stata, è collegato con la sua persona, ed è per Lei fonte di onore e dignità. Perciò, continua il Concilio, Maria « viene dalla Chiesa giustamente onorata con culto speciale ».

Si può notare qui che non viene usato nessun termine tecnico, ma si dice semplicemente che è un culto « speciale ». Più avanti, lo si chiamerà « del tutto singolare ».

[1] A. Feuillet, *Marie et la nouvelle création,* in: « La Vie Spirituelle », 31 (1949) 81, p. 477.
[2] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, introduzione, p. 4.

Il culto reso a Maria è del tutto *tradizionale*:

« Già fino dai tempi più antichi infatti la beata Vergine è venerata col titolo di " Madre di Dio ", sotto il cui presidio i fedeli imploranti si rifugiano in tutti i pericoli e necessità » (LG 66/442).

Il Concilio ricorda qui l'Antifona mariana più antica: « Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix (*Theotòkos*) »... Dal papiro scoperto nel 1938, vari studiosi deducono che questa preghiera, di origine greca, è anteriore al Concilio di Nicea, tenutosi nel 325. Comunque, è senz'altro anteriore al Concilio di Efeso, tenutosi nel 431 [3].

Inoltre, a partire dal secolo II, in Occidente, le parole « natus ex Maria Virgine » sono inserite nel Simbolo che viene spiegato ai catecumeni. Come già abbiamo visto, fin dall'epoca di san Giustino, di sant'Ireneo e di Tertulliano, la Madre del Salvatore è chiamata Nuova Eva, Madre dei viventi. Nel secolo IV, si fa la sua memoria nel « Canone » (prima preghiera eucaristica) della Messa. Il culto è nato spontaneamente nei fedeli a motivo della loro fede nel mistero dell'Incarnazione.

Dal punto di vista artistico, la prima rappresentazione di Maria con il Bambino Gesù sul petto, che si trova a Roma, nel cimitero di Priscilla, come pure un dipinto dell'Annunciazione, nello stesso luogo, risalgono al II secolo, almeno secondo vari studiosi.

Quanto all'invocazione rivolta a Maria, la prima è attestata da san Gregorio Nazianzeno (328-390 circa). Molto evoluta appare la venerazione verso Maria in sant'Efrem Siro (306-378 circa), il quale, tuttavia, rigetta decisamente il culto di adorazione che le « Colliridiane » tributavano a Maria.

« Soprattutto a partire dal Concilio di Efeso il culto del popolo di Dio verso Maria crebbe mirabilmente in venerazione e amore, in preghiera e imitazione » (LG 66/442).

Il Concilio di Efeso segna una data importante per lo sviluppo del culto a Maria, ma non è sorto allora: esisteva già, come abbiamo ricordato. Di qui, il significato di quel « soprattutto ».

Vengono pure indicati i quattro elementi che deve avere questo culto:

[3] Cf R. LAURENTIN, *Maria come prototipo e modello della Chiesa*, in: *Mysterium Salutis: L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, vol. 8, Queriniana, Brescia 1975, p. 402.

— « venerazione », perché è Madre di Dio;
— « amore », perché è Madre nostra;
— « preghiera », perché la sua intercessione è quanto mai efficace;
— « imitazione », perché è prototipo e modello della Chiesa.

Del resto, la diffusione di questo culto era già stata predetta da Maria nel « Magnificat », come ci ricorda il Concilio:

« secondo le di Lei profetiche parole: " Tutte le generazioni mi chiameranno beata, perché grandi cose mi ha fatto l'Onnipotente " (*Lc* 1,48) ».

Possiamo, perciò, aggiungere con Paolo VI:

« Il culto che oggi la Chiesa universale rende alla Tuttasanta è derivazione, prolungamento e accrescimento incessante del culto che la Chiesa di ogni tempo le ha tributato con scrupoloso studio della verità e con sempre vigile nobiltà di forme »[4].

Dopo avere indicato il triplice fondamento e lo sviluppo del culto a Maria, il n. 66 della LG passa a parlare della *natura del culto mariano*:

« Questo culto, quale sempre fu nella Chiesa, differisce essenzialmente dal culto di adorazione, prestato al Verbo incarnato e così come al Padre e allo Spirito Santo, e singolarmente lo promuove » (LG 66/442).

È dunque un culto « speciale », « del tutto singolare », superiore a quello che si dà agli Angeli ed ai Santi. D'altra parte, è un culto diverso (« differisce ») da quello che si dà alla Trinità: solo alle tre Persone divine si dà il culto di adorazione. Però, il culto a Maria « singolarmente promuove » (è questo il suo fine ultimo) il culto di adorazione reso alla Trinità.

Come dice ancora Paolo VI, « la devozione a Maria, lungi dall'essere fine a se stessa, è mezzo invece essenzialmente ordinato ad orientare le anime a Cristo e così congiungerle al Padre, nell'amore dello Spirito Santo »[5].

Scrive M. Schmaus:

« Che anche nel culto di Maria si tratti dell'onore di Dio, che Ella non sia in concorrenza con Dio, ma sia vista dalla fede cattolica in Dio, appare chiaramente proprio quando la Chiesa

[4] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 15, p. 16.
[5] Paolo VI, *Discorso a chiusura del terzo periodo del Concilio, 21.11.1964,* in: *Enchiridion Vaticanum,* cit., n. 315*, p. [189].

si rivolge a Maria nelle sue preghiere. I loro testi, infatti, rivelano che Maria non è invocata come aiuto alla pari con Dio, ma viene considerata come figura soccorrevole nel processo salvifico operato dal Padre celeste per mezzo di Cristo nello Spirito Santo »[6].

Non solo Maria non è invocata alla pari con Dio, ma, come osserva Max Thurian, « nella stessa liturgia della messa romana per le feste di Maria, le orazioni non sono mai rivolte alla Vergine, ma sempre a Dio, a proposito delle grazie ricevute per tramite di Maria »[7].

In una maniera generale, la Chiesa si rivolge direttamente a Maria solo per lodarla. Però, questa lode non è altro che una maniera di benedire Dio per i suoi doni. Si può vedere, tanto per fare un esempio, la festa di Maria Santissima, Madre di Dio, il 1° gennaio, l'antifona d'inizio:

« Ti salutiamo, o Madre santa: tu hai dato alla luce il Re che governa il cielo e la terra per i secoli in eterno ».

Invece, la colletta, che è in forma di preghiera di domanda, è rivolta al Padre: « O Dio, che nella verginità feconda di Maria... ».

Possiamo ancora precisare: nelle orazioni della Messa o dell'Ufficio, la Chiesa si rivolge al Padre, ma appoggia le sue richieste mediante il ricorso all'intercessione di Maria. Essa lo fa in forza del mistero di comunione che la unisce a Maria nel Cristo ed in riferimento al modello perfetto che ci viene da Maria. Come dice Paolo VI, « è impossibile onorare la " piena di grazia " senza onorare in se stessi lo stato di grazia, cioè l'amicizia con Dio, la comunione con lui, l'inabitazione dello Spirito Santo »[8].

C'è, inoltre, una stretta connessione fra il culto mariano e quello cristologico. Difatti, continua il n. 66,

« mentre è onorata la Madre, il Figlio, per il quale esistono tutte le cose (cf *Col* 1,15-16), e nel quale " piacque all'eterno Padre di far risiedere tutta la pienezza " (*Col* 1,19), sia debitamente conosciuto, amato, glorificato, e siano osservati i suoi comandamenti » (LG 66/442).

[6] M. Schmaus, *Dogmatica Cattolica,* vol. 2, Marietti, Torino ³1969, p. 677.

[7] Max Thurian, *Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa,* cit., p. 205, nota 6.

[8] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 57, p. 51.

Paolo VI non si stanca di ripetere che « nella Vergine Maria, tutto è relativo a Cristo e tutto da lui dipende »[9].

Perciò, dice a sua volta il card. Suenens, « Maria non diventa mai schermo. Se esitiamo ad amare pienamente Maria per timore di non rispettare sufficientemente Nostro Signore, queste esitazioni provengono da un fondamentale misconoscimento di ciò che lei è »[10]. Infatti:

— Maria ha messo tutta la sua vita a *servizio* del Figlio suo. « Ecco l'Ancella del Signore ». Esiste interamente per Cristo. Come, allora, onorare Maria senza essere portati a Cristo?

Leggiamo ancora nell'Esortazione « Marialis Cultus »:

« Secondo il perenne sentire della Chiesa, autorevolmente ribadito ai nostri giorni, viene riferito al Signore quel che è offerto in servizio all'Ancella; così ridonda sul Figlio quel che è attribuito alla Madre; così ricade sul Re l'onore che viene reso in umile tributo alla Regina »[11].

— Tutto, in Maria, è *dono* di Cristo. Ogni grandezza, in Maria, celebra la grazia di Cristo, dal quale Maria è quello che è. « L'Onnipotente mi ha fatto grandi cose ». Anche per questo, Maria conduce necessariamente a Gesù.

Perciò, come scrive M. Schmaus, « la figura cattolica di Maria non oscura affatto la figura di Cristo, ma ne fa apparire lo splendore. La figura di Maria, come ci aiuta a conoscere meglio l'esistenza cristiana, così ci aiuta pure ad approfondire la conoscenza di Gesù Cristo. Gli atti pontifici degli ultimi cento anni hanno messo continuamente in rilievo che la fede in Maria ed il culto di Maria servono alla glorificazione di Gesù Cristo e del Padre celeste »[12].

Naturalmente, il Concilio ricorda che « le varie forme di devozione verso la Madre di Dio » devono avere queste due condizioni:

— autenticità dottrinale: « entro i limiti della sana e ortodossa dottrina »;
— comprensione pastorale delle varie situazioni: « secondo le circostanze di tempo e di luogo e l'indole e carattere proprio dei fedeli ».

[9] *Ibidem*, n. 25, p. 24.
[10] L. J. Suenens, *Lo Spirito Santo, nostra speranza*, cit., p. 191.
[11] Paolo VI, cit., n. 25, p. 24.
[12] M. Schmaus, *op. cit.*, p. 675.

II. NORME PASTORALI: LG 67/443

1. Il culto liturgico

« Il Sacrosanto Concilio deliberatamente insegna questa dottrina cattolica, e insieme esorta tutti i figli della Chiesa, perché generosamente *promuovano il culto, specialmente liturgico* » (LG 67/443).

Lo sviluppo di questa norma fu felicemente portato avanti da Paolo VI con la sua Esortazione sul culto mariano, dove indicò i quattro orientamenti che deve avere il culto a Maria: biblico, liturgico, ecumenico e antropologico: cf nn. 29 ss.

2. Gli esercizi di pietà

« Abbiano in grande stima *le pratiche e gli esercizi di pietà* raccomandati lungo i secoli dal Magistero della Chiesa » (LG 67/443).

Qui, il pensiero si porta subito al Rosario, raccomandato con tanta insistenza, da Leone XIII in poi. Giovanni XXIII diceva:

« Il Rosario, come esercizio di cristiana devozione tra i fedeli di rito latino, che sono notevole porzione della famiglia cattolica, prende posto, per gli ecclesiastici, dopo la santa Messa ed il Breviario, e per i laici, dopo la partecipazione ai sacramenti. Essa è forma devota di unione con Dio, e sempre di alta elevazione spirituale »[13].

Questo valore del Rosario gli deriva innanzitutto dalle preghiere che lo compongono, come fa notare l'Episcopato Statunitense:

« Non è cosa saggia respingere a priori il Rosario, solo per l'accusa che gli viene dal passato d'essere monotono e controindicato per la mentalità raffinata di oggi. Il valore scritturistico del Rosario è di sempre: le preghiere che lo compongono — oltre al *Credo* (recitato all'inizio) e all'eventuale ripetizione della dossologia antica e semplice del *Gloria al Padre* — sono il Padre nostro e l'Ave Maria. Le parole della prima parte dell'Ave Maria sono tratte dal Vangelo di Luca. La seconda parte: " Santa Maria, Madre di Dio, prega per noi peccatori, adesso e nell'ora della nostra

[13] GIOVANNI XXIII, *Il Rosario per la giusta pace delle nazioni,* Ed. Paoline, Roma 1961, n. 9, p. 4.

morte ", segue l'alveo principale delle preghiere che risalgono ai primi secoli della devozione cristiana »[14].

Paolo VI, nell'esortazione sul Culto mariano, parla esplicitamente e a lungo del Rosario, deplorando gli estremismi, sia per difetto che per eccesso:

« *Alcuni...,* disprezzando a priori i pii esercizi che pure, nelle debite forme, sono raccomandati dal Magistero, li tralasciano e creano un vuoto che non provvedono a colmare... *Altri...* uniscono insieme pii esercizi e atti liturgici in celebrazioni ibride. Avviene talora che nella stessa celebrazione del sacrificio eucaristico vengano inseriti elementi propri di novene o altre pie pratiche, con il pericolo che il memoriale del Signore non costituisca il momento culminante dell'incontro della comunità cristiana, ma quasi occasione per qualche pratica devozionale... È un errore, purtroppo ancora presente in qualche luogo, recitare il rosario durante l'azione liturgica »[15].

3. Continuità con la Tradizione

« Scrupolosamente osservino quanto in passato è stato sancito circa il culto delle immagini di Cristo, della beata Vergine e dei Santi » (LG 67/443).

Niente inflazione da una parte, e niente iconoclastia dall'altra.

4. Abusi da evitare

Evitare tre abusi: « Esorta inoltre caldamente i teologi e i predicatori della parola divina, ad astenersi con ogni cura da qualunque falsa *esagerazione,* come pure dalla *grettezza di mente,* nel considerare la singolare dignità della Madre di Dio... Sia nelle parole che nei fatti evitino diligentemente ogni cosa che possa indurre in *errore* i fratelli separati o qualunque altra persona, circa la vera dottrina della Chiesa » (LG 67/443).

Circa la falsa esagerazione, il Moeller mette in guardia contro tre pericoli[16]:

[14] Episcopato Statunitense, *Ecco tua madre. Una donna di fede,* cit., n. 96, p. 77.

[15] Paolo VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, nn. 31.48, pp. 30.42-43.

[16] Ch. Moeller, *Mentalité moderne et évangélisation,* Lumen Vitae, Bruxelles 1961, pp. 239-245 (cf trad. it.: *Mentalità moderna ed evangelizzazione,* Ed. Paoline, Roma 1964).

a) guardarsi dall'isolare certi aspetti, come sarebbe, per esempio, il fermarsi unicamente sulla sua mediazione, magari con una terminologia equivoca. Non si tratta di negare questo o quest'altro punto della mariologia, ma occorre situarlo bene nel suo insieme. È quanto raccomanda Paolo VI:

« evitare presentazioni unilaterali della figura di Maria, le quali, insistendo più del dovuto su un elemento, compromettono l'insieme dell'immagine evangelica »[17].

b) occorre guardarsi dal rinchiudere le verità mariane in un sistema troppo ermeticamente chiuso su se stesso. Per esempio, chi parlava di visione beatifica nella vita terrestre di Maria ubbidiva troppo ad un metodo di deduzione sistematica, fondata su un cristotipismo esagerato.

c) si deve ancora evitare una sopravvalutazione indebita di certi aspetti della pietà mariana. Per esempio, non si deve sottovalutare l'importanza parenetica delle apparizioni e dei miracoli di Maria [18], ma non si deve neanche confondere questo campo con quello delle fonti autentiche della dottrina mariana: la Bibbia e la Tradizione ecclesiale, né tanto meno, cadere, come dice il Concilio, « in una certa quale vana credulità » (LG 67/443)[19].

Oltre a questi tre pericoli, Ch. Moeller ne denuncia uno più grave, ed è una facile conseguenza dei primi tre: è quello di rasentare l'errore, il che può avvenire in due modi:

— col supporre che Gesù sia ancora troppo « lontano » da noi, e che occorra, quindi, un elemento mediatore tra lui e noi;
— col vedere troppo esclusivamente nel Salvatore il Dio « giusto e terribile giudice ».

Paolo VI denuncia chiaramente questa possibile deviazione:

« Da qualche ingenua mentalità si ritiene la Madonna più misericordiosa del Signore; con giudizio infantile si arriva a definire il Signore più severo di Lei, e che bisogna ricorrere alla Madonna, poiché, altrimenti, il Signore ci castiga. Certo: alla

[17] Paolo VI, cit., n. 38, p. 36.
[18] J. H. Nicolas, *La Sainte Vierge parmi nous,* in: « Lumière et Vie », XI (1962) 56, pp. 73-88.
[19] Cf R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza,* cit., pp. 175-180; L. Baracco, *« Apparizioni » e forme aberranti di culto mariano,* in: « Ministero Pastorale », LI (1976) 5, pp. 294-298.

Madonna è affidato un preclaro ufficio di intercessione, ma la sorgente d'ogni bontà è il Signore. Cristo è l'unico Mediatore, l'unica fonte di grazia. La Madonna stessa è tributaria a Cristo di tutto quanto possiede. È la *" Mater divinae gratiae "* perché la riceve dal Signore. Risulta, dunque, indispensabile saper armonizzare i due concetti: l'unione di Maria con Cristo, unione eccezionale, fecondissima, bellissima; e la trascendenza di Cristo anche rispetto a Maria »[20].

« Da questo punto di vista, fan ridere certi predicatori che contrappongono al Cristo giudice la Vergine misericordiosa. Maria non fa altro che riflettere ed interpretare la misericordia che Dio dimostra nei nostri confronti. Essa ne è un segno »[21].

« Succede alle volte che si preghi Maria perché abbia da mitigare la giustizia del Figlio suo o perché ci metta al riparo dall'ira divina. È questa una comprensione tutt'altro che esatta del suo ruolo, poiché non si può rappresentare di fronte ad un Dio severo o ad un Cristo terribile una madre piena di misericordia e d'indulgenza. Sarebbe dimenticare che nella sua bontà compassionevole, Maria è il riflesso dell'amore di Cristo e di Dio per l'umanità. Tutto ciò che Lei ha di simpatia nel suo cuore materno ha la sua prima origine nell'amore divino paterno... Essa ci presenta il volto concreto di quelle " viscere materne " che la Bibbia attribuisce a Dio »[22].

Oltre a queste possibili deviazioni, ce ne possono essere altre, riguardanti l'affettività. Questa, come fa notare il Laurentin[23], può presentare, nel campo della pietà mariana, due caratteristiche, a seconda che ci si rivolga a Maria come donna o come madre. Ed ecco i possibili eccessi:

1. come *donna*: sono possibili questi eccessi:

a) la *sublimazione del bisogno della presenza della donna* come impulso della devozione mariana.

[20] Paolo VI, *Omelia del 15.8.1964,* in: *Encicliche e Discorsi di Paolo VI,* vol. III, Ed. Paoline, Roma, p. 344.
[21] R. Laurentin, *Maria come prototipo e modello della Chiesa,* in: *Mysterium Salutis: L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo,* vol. 8, Queriniana, Brescia 1975, p. 413.
[22] J. Galot, *Sens et valeur du culte marial,* in: « Seminarium », XXVII (1975) 3, p. 516.
[23] R. Laurentin, *La Madonna. Questioni di teologia,* cit., pp. 69-72.

Ora, « il fervore mariano non è né più intenso, né più frequente negli ambienti maschili che in quelli femminili, questi ultimi, anzi, formano lo strato più abbondante della devozione mariana fervente. Non vogliamo neanche affermare, però, che questo movente sia del tutto inesistente; esso ha, anzi, prodotto nei secoli passati delle forme di pietà sorprendenti »[24].

b) La tendenza a proiettare su Maria il *mito dell'« eterno femminino »*.

Questo è un travisare la fisionomia evangelica di Maria. Però, questa propensione è quasi inesistente nei paesi mediterranei.

2. Come *madre:* un *possibile eccesso nel tipo di affettività:*

« La psicologia del profondo ha messo in luce (a parte tutte le esagerazioni) che questo sentimento, considerato semplice e puro per eccellenza, è in realtà più complesso di quanto non sembri. Si nota in effetti che molti uomini lottano tutta la vita con il loro " complesso materno ", dal quale non si liberano mai. La psicologia più corrente ci insegna che esistono anche delle deviazioni del sentimento materno; la più frequente tra queste è la forma possessiva... con la conseguenza di un infantilismo da parte di chi ne è l'oggetto. Non si può fare a meno di pensare che certi abusi della devozione mariana possano provenire dall'appagamento affettivo di una tendenza infantile, in cerca di rifugio e di sicurezza; oppure proiettino su Maria i sentimenti di una madre esclusivista che esigerebbe, per una specie di ricatto sul sentimento, un amore assoluto e senza spartizioni »[25].

3. « Ultimo mito che ha purtroppo contaminato tutta una corrente di devozione mariana, è quello che contrappone la brutalità maschile alla tenerezza indefettibile della madre; la madre che protegge i figli contro la collera del maschio... È strano e quasi incredibile che un tale mito abbia potuto essere applicato a Cristo e a Maria »[26].

La reazione a questi e ad altri eccessi, o « false esagerazioni », come li chiama il Concilio, non deve, però, portare, come succede alle volte, a peccare per « difetto », cioè, usando ancora la termi-

[24] R. Laurentin, *op. cit.*, p. 69.
[25] *Ibidem*, p. 70.
[26] *Ibidem*, p. 71.

nologia del Concilio, « alla grettezza di mente ». Come dice Max Thurian:

« Certamente l'importanza attribuita a Maria nella Chiesa ha conosciuto e conosce ancora degli eccessi che possono compromettere l'adorazione dovuta unicamente a Dio-Trinità. Ma il timore degli eccessi non deve condurre, nella coscienza cristiana, ad un silenzio e ad un'assenza di Maria che sarebbero egualmente una infedeltà al vangelo di Cristo »[27].

5. Come evitare gli abusi denunciati sopra?

Risponde la *Lumen Gentium,* sempre al n. 67:

« Con lo studio della Sacra Scrittura, dei santi Padri e Dottori e delle liturgie della Chiesa, condotto sotto la guida del Magistero, illustrino rettamente gli uffici e i privilegi della beata Vergine, i quali sempre hanno per fine Cristo, origine di tutta la verità, la santità e la devozione » (LG 67/443).

La Scrittura deve non solo essere il fondamento della dottrina, ma anche animare la preghiera, come insegna Paolo VI:

« La necessità di un'impronta biblica in ogni forma di culto è oggi avvertita come un postulato generale della pietà cristiana... Il culto alla beata Vergine non può essere sottratto a questo indirizzo generale della pietà cristiana, anzi ad esso deve particolarmente ispirarsi per acquistare nuovo vigore e sicuro giovamento. Questa impronta biblica — continua Paolo VI — richiede che dalla Bibbia prendano termini e ispirazione le formule di preghiera e le composizioni destinate al canto; esige, soprattutto, che il culto della Vergine sia permeato dei grandi temi del messaggio cristiano »[28].

Lo studio della Scrittura, dei Padri, ecc., deve essere un compito assiduo dei teologi, predicatori, catechisti, ecc. Ci si deve guardare con la massima cura dal pensare che la mariologia sia un campo facile di predicazione e di studio, e che si possa dire un po' di qualsiasi cosa, purché sia qualcosa di pio. Da quanto si è visto fin qui, dovrebbe risultare chiaro che è impossibile fare

[27] MAX THURIAN, *Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa,* cit., p. 199.

[28] PAOLO VI, *Il culto della Vergine Maria,* LDC, Leumann-Torino 1974, n. 30, pp. 28-29.

mariologia senza fare nello stesso tempo cristologia, ecclesiologia, escatologia, pneumatologia, ecc...

Contro certe prediche del suo tempo (e non solo del suo tempo) che denotavano la mancanza di questo studio, santa Teresa di Gesù Bambino diceva molto saggiamente:

« Perché una predica su Maria porti frutto, bisogna che mostri la sua vita reale, così come il Vangelo ce la fa intravedere, e non la sua vita come la si immagina. E si indovina molto bene che la sua vita doveva essere assolutamente comune. Ci mostrano Maria inavvicinabile; bisognerebbe, invece, mostrarla imitabile nell'esercizio delle virtù nascoste, dire che viveva di fede come noi, adducendo le prove del Vangelo, come quando si legge: " Essi non capirono ciò che egli diceva loro "... »[29].

6. Infine, il culto reso a Maria, culto che è « del tutto singolare » e che porta a Cristo, è un culto che si rivolge ad una madre, Madre di Dio e Madre nostra, modello della Chiesa. Quindi, questo culto esige: *venerazione, amore, imitazione.*

« I fedeli, a loro volta, si ricordino che la vera devozione non consiste né in uno sterile e passeggero sentimentalismo, né in una certa quale vana credulità » (LG 67/443).

Giovanni XXIII, in un suo discorso al Clero di Roma, metteva in guardia contro una tendenza alla « coltivazione di alcune pratiche o devozioni particolari forse eccessive nello stesso culto della Madonna... Alcune pie pratiche esclusive accontentano il sentimento, ma da sole non esauriscono il compimento degli obblighi religiosi e tanto meno sono in corrispondenza perfetta con i primi tre precetti del Decalogo, gravi ed impegnativi »[30].

« La vera devozione mariana non può accontentarsi di una religiosità rituale, fatta di pratiche che restano ai margini della vita e non implicano la fedeltà battesimale di tutta l'esistenza; essa suppone invece un impegno a partecipare con Maria e come Maria al mistero della salvezza del Cristo, facendo dell'attività quotidiana una imitazione delle virtù di Maria ed una realizzazione generosa della propria consacrazione battesimale »[31].

[29] S. Teresa di Gesù Bambino, *Novissima Verba.*

[30] Giovanni XXIII, *Discorso al Clero di Roma, 24.11.1960,* in: *Discorsi, messaggi, colloqui,* vol. 2, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1961, pp. 39-40.

[31] Silva Henríquez, *L'insegnamento del Concilio sulla Madonna,* in: Aa.Vv.,

Il 31 gennaio 1960, nel discorso di chiusura del Sinodo Romano, Papa Giovanni diceva:

« L'esperienza del primo anno delle sollecitudini pastorali del nuovo Vescovo di Roma che vi parla gli ha dato la sensazione di una certa vaghezza, di alcune anime devote e pie, ad avviare devozioni particolari, titoli nuovi e di culto con ispirazioni di carattere locale, che danno l'impressione di lasciare campo alla fantasia e poco alla concentrazione dello spirito. Amiamo invitarvi, al termine del Sinodo, a tenervi familiari a ciò che è più semplice e più antico, nella prassi della Santa Chiesa »[32].

Lo stesso Papa diceva ai Superiori dei Seminari d'Italia, il 29 luglio 1961:

« La devozione alla Madonna, Madre di Gesù e Madre nostra, vuol essere coltivata in senso cattolico, così da moderare la tendenza al soffermarsi nelle piccole effusioni del sentimento, a cui si abbandona talora il popolo nostro: esaltando particolarità locali, piuttosto che titoli di onore preclari e preminenti di Maria: la sua verginità, la divina maternità, il posto suo accanto alla croce »[33].

Perciò, continua il n. 67 della *Lumen Gentium,* la vera devozione « procede dalla fede vera, dalla quale siamo portati a riconoscere la preminenza della Madre di Dio, e siamo spinti al filiale amore verso la Madre nostra e all'imitazione delle sue virtù ».

« La devozione mariana vera, dice il cardinale Suenens, parte non dal basso, ma dall'alto: è retta non dall'affettività, ma dalla fede; è innanzitutto adesione a Dio ed accettazione del suo disegno. Essa fa parte integrante della nostra rettitudine d'intenzione nei riguardi di Dio. Infatti, la rettitudine cristiana comincia con l'adesione volontaria al piano che Dio ha voluto, con l'unirsi a Dio che traccia, come a Lui piace, la traiettoria della sua grazia. Dio ha voluto associare Maria alla sua opera di salvezza... Cristo ha sempre fatto la volontà del Padre suo. Con quale amore è entrato nel mondo attraverso la via che gli ha designato il Padre!

La Madonna nella Costituzione « Lumen Gentium », Massimo, Milano 1967, p. 279.

[32] Giovanni XXIII, *Discorso a chiusura del Sinodo romano, 31.1.1960,* in: cit., p. 198.

[33] Id., *Discorso ai Superiori dei Seminari d'Italia, 29.7.1961,* in: cit., vol. 3, p. 373.

Noi, suoi discepoli, non dobbiamo esitare a fare nostri i suoi sentimenti nei riguardi di Maria. Poiché è stato Dio a sceglierla per il Figlio suo e per noi, noi non abbiamo da sceglierla, ma da riceverla come Madre nostra »[34].

Dobbiamo essere fermamente convinti, come dice L. Bouyer, che « Maria è colei mediante la quale gli uomini arrivano a Gesù, e colei mediante la quale Gesù arriva agli uomini »[35].

[34] L. J. Suenens, *Discorso a Zagabria per il VI Congresso mariologico internazionale, 4.8.1971,* in: « Ephemerides Mariologicae », XXII (1972), p. 152.
[35] L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse,* Éd. du Cerf, Parigi 1957, p. 69.

Presentazione . . . . . pag. 5

Breve bibliografia generale . . . . . » 7

Introduzione

I. Situazione della Mariologia oggi . . . . . » 9
1. La questione mariana . . . . . » 9
2. Maria nel mistero della salvezza . . . » 11
3. Maria e l'ecumenismo . . . . . » 12

II. Mariologia e sviluppo del dogma . . . . » 15
1. La questione dello sviluppo del dogma . . » 15
2. Mariologia e sviluppo . . . . . » 17

PARTE PRIMA

Maria e la sua missione nel disegno di salvezza
Maria, madre e cooperatrice di Cristo

CAPITOLO PRIMO

Maria nel popolo d'Israele . . . . . » 21

I. La vocazione e la santità di Maria annunciate dall'Antico Testamento . . . . . » 21
1. La madre del nuovo capo dell'umanità . . » 23
2. La giovane madre dell'Emmanuele . . . » 25
3. La « Figlia di Sion » e la nascita di un popolo nuovo . . . . . » 26

II. Maria, completamento e sublimazione d'Israele nella sua speranza messianica . . . . . » 28
1. Maria in Israele: vetta dell'elezione prima di Cristo . . . . . » 28
2. Maria in Israele: vetta della fedeltà all'elezione » 29

CAPITOLO SECONDO

Maria e Cristo - Maria nella incarnazione - Maria madre di Dio . . . . . » 32

Introduzione . . . . . » 32

I. Il dogma della maternità divina . . . . . » 34
1. Il Concilio di Efeso (431) . . . . . » 34
2. Fondamento di questo titolo nella Tradizione anteriore . . . . . » 38

II. LG 56: L'annunciazione . . . . . » 39

III. Riflessioni teologiche sulla maternità divina . » 46
1. Le componenti della maternità umana . . » 46
2. Maternità divina . . . . . » 49
3. La maternità divina nel piano della salvezza » 54
4. Significato teologico del « fiat » di Maria . » 56

CAPITOLO TERZO

Maria e Cristo - Maria associata a Cristo nell'opera salvifica . . . . . » 59

I. Il fondamento in sant'Ireneo . . . . . » 60
Maria, nuova Eva, secondo sant'Ireneo . . » 60

II. Lo sviluppo nei teologi . . . . . » 62
1. La testimonianza di Giovanni il Geometra (secolo X) . . . . . » 62
2. San Bernardo (sec. XII) . . . . . » 63
3. Arnaud di Chartres (o di Bonneval) (sec. XII) » 63
4. Lo pseudo Alberto Magno . . . . . » 64
5. Nel secolo XVII . . . . . » 64

III. Il Vaticano II . . . . . » 65
1. Lumen Gentium, n. 57/431: Maria e l'infanzia di Gesù . . . . . » 65
2. Lumen Gentium, n. 58/432: Maria e la vita pubblica di Gesù . . . . . » 68

IV. Riflessione teologica . . . . . » 72

Conclusione: Conseguenze della cooperazione di Maria » 73

CAPITOLO QUARTO

La maternità universale di Maria e la sua intercessione » 74

I. Il fondamento nella Scrittura . . . . . » 75
1. Maternità spirituale di Maria . . . . . » 75
2. Esercizio della maternità di Maria . . . » 77

II. Il fondamento nella tradizione . . . . . » 79
1. Per il periodo patristico . . . . . » 79
2. Nel Medioevo . . . . . » 80
3. Nell'epoca moderna e contemporanea . . » 81

III. L'insegnamento del magistero . . . . . » 82
Il Concilio Vaticano II: Lumen Gentium, n. 62/436: Funzione salvifica subordinata . . » 83

IV. Riflessioni teologiche . . . . . » 88
1. Fondamento della maternità universale di Maria e della sua intercessione . . . . » 88
2. Caratteristiche dell'intercessione di Maria . » 88
3. L'intercessione di Maria e Cristo . . . » 91
4. L'intercessione di Maria e quella dei Santi . » 91
5. Doverosità ed importanza del culto mariano . » 92

PARTE SECONDA

La santità di Maria
Maria, la perfetta salvata del Figlio

CAPITOLO QUINTO

L'Immacolata Concezione - Maria perfettamente salvata e santa fin dal primo istante . . . . » 97

Introduzione . . . . . » 97

I. Lo sviluppo della dottrina . . . . . » 99
1. Gli indizi della Scrittura . . . . . » 99
2. La testimonianza della Tradizione . . . » 100

II. Il contenuto della definizione . . . . . » 106
1. La Beata Vergine Maria . . . . . » 106
2. Nel primo istante della sua concezione . . » 107
3. Preservata intatta da ogni macchia di peccato originale . . . . . » 107
4. Per singolare grazia e privilegio . . . . » 108
5. Intuitu meritorum: in considerazione dei meriti di Gesù Cristo... . . . . » 108

III. Riflessioni teologiche . . . . . » 110
1. Fondamenti del privilegio . . . . . » 110
2. Significato del privilegio . . . . . » 112

Conclusione . . . . . » 116

CAPITOLO SESTO

Maria sempre vergine . . . . . » 118

I. La fede della Chiesa . . . . . » 119

II. Riflessioni teologiche . . . . . » 121
1. Significato della verginità di Maria rispetto a Cristo . . . . . » 122
2. Significato rispetto a Maria . . . . . » 125
3. Significato ecclesiologico: Maria, figura della Chiesa vergine e madre . . . . . » 127
4. Significato escatologico . . . . . » 127

CAPITOLO SETTIMO

L'assunzione di Maria - Maria, perfettamente salvata con la glorificazione in anima e corpo: glorificata in totalità . . . . . » 128

Introduzione . . . . . » 128

I. L'esplicitazione progressiva dell'assunzione nella Scrittura e nella Tradizione . . . . . » 130
1. Nella Scrittura . . . . . » 130
2. Nella Tradizione . . . . . » 132

II. Il contenuto della definizione dogmatica . . » 136
1. Terminato il corso della vita terrena . . . » 136
2. Assunta alla gloria celeste in anima e corpo . » 136

III. Riflessioni teologiche . . . . . » 137
1. I fondamenti dottrinali dell'Assunzione . . » 137
2. La morte di Maria . . . . . » 140
3. Assunzione e speranza . . . . . » 142
4. Assunzione e nobiltà del corpo . . . . » 143

PARTE TERZA

Maria e la Chiesa

CAPITOLO OTTAVO

Maria e la Chiesa . . . . . » 147

I. Maria, membro della Chiesa . . . . . » 148
1. Maria è nella Chiesa . . . . . » 149
2. Maria è al di sopra della Chiesa . . . . » 149
3. Maria è prima della Chiesa . . . . . » 150

II. Maria, tipo della Chiesa . . . . . » 150
1. Limiti o differenze . . . . . » 151
2. Le somiglianze . . . . . » 151
III. Maria, madre della Chiesa . . . . . » 156
1. I fondamenti del titolo . . . . . » 157
2. La discussione del titolo « Madre della Chiesa » . . . . . » 159
3. Qual è il minimo di significato che comporta questo titolo? . . . . . » 159
Conclusione . . . . . » 160

CAPITOLO NONO

Il posto di Maria nel culto cristiano . . . . . » 162
Introduzione . . . . . » 162
I. Natura e fondamento del culto: LG 66/442 . » 163
1. « Maria, perché Madre santissima di Dio » . » 163
2. « che prese parte ai misteri di Cristo » . . » 163
3. « esaltata, dopo il Figlio, sopra tutti gli angeli e gli uomini » . . . . . » 163
II. Norme pastorali: LG 67/443 . . . . . » 168
1. Il culto liturgico . . . . . » 168
2. Gli esercizi di pietà . . . . . » 168
3. Continuità con la Tradizione . . . . » 169
4. Abusi da evitare . . . . . » 169
5. Come evitare gli abusi denunciati sopra? . . » 173

Libri Elle Di Ci sulla Madonna

Chi sei tu, Maria?
Pierre Hamon

Maria vivo annuncio di Cristo
Giacomo M. Medica

Maria speranza del mondo
Gualtiero Vinotti

Con Maria nell'opera di evangelizzazione
Aldo Aluffi

Una donna, Maria
Benvenuto Micardi

La Madonna a Pont-Main
Raimondo Sorgia

Il culto della Vergine Maria
Esortazione Apostolica di Paolo VI

Maria e la sua missione materna
Luigi Melotti

(2360) L. 2.500