

STUDIO TEOLOGICO

ABBAZIA TERRITORIALE di MONTE OLIVETO
MAGGIORE - SIENA

Corso di Mariologia



Anno accademico 2019 -2020

STUDIO TEOLOGICO

ABBAZIA TERRITORIALE di MONTE OLIVETO
MAGGIORE - SIENA

Corso di Mariologia

Introduzione al corso

1. Il fenomeno mariano

Maria nella riflessione teologica oggi e nella questione ecumenica

Maria e le altre religioni monoteiste - Il mondo laico - Il conflitto delle interpretazioni

2. Maria nella rivelazione biblica

Il principio fondamentale della rivelazione: l'evento Cristo

Le vie di Dio in Maria, microstoria della salvezza

Maria nei vangeli sinottici, in particolare nel vangelo di Luca

Maria nel vangelo di Giovanni e nell'Apocalisse

3. La figura di Maria attraverso i secoli

La Patristica - Il parallelismo Eva-Maria - La maternità verginale

La *Teotokos* e il concilio di Efeso (431)

Maria la sempreverGINE - il concilio Lateranense (649) e Niceno II (787)

4. Riflessione sistematica circa la Madre di Gesù

L'orientamento cristologico, ecclesiologico, antropologico della mariologia

Il principio-sintesi: Maria, la donna icona del Mistero

Le opere di Dio in Maria nella vita terrena:

la santità personale - L'Immacolata Concezione

la maternità spirituale

la collaborazione di Maria all'opera di salvezza

Le opere di Dio in Maria nella vita ultraterrena: l'Assunta

La Beata Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa

Devozione mariana e culto delle immagini

Il culto e la lode di Maria nella Chiesa

5. Le apparizioni mariane

Rivelazione pubblica e rivelazioni private - Il senso delle apparizioni mariane

Lourdes e Fatima: la sfida della fede in un mondo che vuole fare a meno di Dio

La più antica preghiera mariana: *Sub tuum praesidium*

Bibliografia

Anno accademico 2019 -2020

Introduzione al corso

La Congregazione per l'educazione cattolica nella Lettera su *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* del 25.03.1988 al n. 27 afferma che «considerata l'importanza della figura della Vergine Maria nella storia della salvezza (...) non è pensabile oggi trascurare l'insegnamento della mariologia». Si richiede dunque una *trattazione sistematica*, e non un insegnamento frazionato, che abbia le seguenti caratteristiche:

- 1) organica
- 2) completa
- 3) rispondente ai vari tipi di istituzione

così che Maria sia considerata nell'intera storia della salvezza e se ne comprenda l'intima relazionalità a Dio, a Cristo, alla Chiesa e all'uomo.

Noi vedremo come Maria, la madre di Gesù, appare come *microstoria* della salvezza, punto d'incontro delle vie di Dio, *icona dell'intero mistero cristiano*¹. In Maria ognuno di noi scopre il suo essere e il suo dover essere.

1. Il fenomeno mariano nelle chiese e nel mondo

Guardando nelle chiese e nel mondo i segni di Maria, emerge che esiste un innegabile *fenomeno mariano*, cioè un insieme rilevante, universale e significativo di espressioni culturale e culturali sottoposto alle dinamiche dell'inculturazione e partecipe delle variazioni storiche. C'è chi ha detto che «Maria è il simbolo più popolare del cristianesimo occidentale». Marina Warner, femminista non più cattolica, in *Sola fra le donne* afferma che Maria è personaggio importante che muove l'arte e l'architettura occidentale (...) tuttavia il suo codice morale è sorpassato, non ha più impatto nella vita e va messa da parte come Iside. La Warner riconosce tuttavia che Maria è un personaggio centrale nella storia culturale occidentale e afferma che se venisse un cataclisma e distruggesse ogni opera salvandosi soltanto la *Maestà* di Duccio di Boninsegna (Siena) con i suoi pannelli, avremmo un segno della perfezione a cui è giunta l'arte occidentale.

A livello liturgico la Chiesa cattolica riconosce a Maria un largo spazio celebrativo, il più largo dopo Gesù, come osserva il Vaticano II (SC 103). A Maria sono dedicate 3 solennità (Immacolata, Madre di Dio, Assunzione), 2 feste (Natività e Visitazione), 8 memorie². Con sobrietà il riferimento a Maria si trova nei sacramenti, nei sacramentali, nella Liturgia delle ore e nel lezionario. Con la *Collectio Missarum* si è compiuto un passo in avanti per superare quel certo laconismo mariano con bel 46 formulari. Va notato però che è erroneo parlare di *Messale della Madonna* in quanto il Messale è uno solo. Si ha un cambiamento anche per quanto riguarda i canti: molti canti mariani precedenti la riforma liturgica sono decaduti tranne due o tre (*Mira il tuo popolo*, *Nome dolcissimo* ad esempio).

A livello popolare è evidente il potere popolare di invocazione esercitato dalla Madre di Gesù. Nonostante le previsioni dei sociologi, specie di Sabino Acquaviva che prevede l'eclissi del sacro nelle civiltà tecnologiche e la fine delle associazioni, si registra a partire dagli anni '70 la persistenza della religiosità popolare. Questa si esprime nei pellegrinaggi ai numerosi santuari dedicati a Maria; tale religiosità si esprime in una sentita preghiera rivolta a Maria come ad un *tu* vivente, *ex voto* e riti tipici oltre che usanze non contemplate dalle prescrizioni ufficiali.

¹Cfr. FORTE B., *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, EP, Roma 1989

²B.M.V. di Lourdes, del Monte Carmelo, del Rosario, Addolorata, Regina, Nome di Maria, Cuore Immacolato, Dedicazione della Basilica di Santa Maria Maggiore.

Va detto che *il culto mariano pare toccato poco dal rinnovamento conciliare* ed è ancora sottoposto ai rischi del sentimentalismo e della vana credulità (cfr. LG 67). Il culto mariano corre poi il rischio di non evidenziare negli esercizi di pietà «*la nota trinitaria e cristologica, che in essi è intrinseca ed essenziale*»³. Difatti la struttura profonda di ogni preghiera è data da tre elementi:

1. **epiclesis** (invocazione); 2. **aretologia** (elenco di virtù con il tu anaforico o ripetitivo); 3) **eucologia** da εὐκη, cioè supplica o domanda.

Così **Apuleio** alla fine delle *Metamorfosi* nella preghiera di Iside dice: «Tu sei la gran madre degli dei, per te si planano le tempeste (...) e adesso ti prego di trasformarmi in uomo». Così **Dante** nell'ultimo canto del *Paradiso* mette sulle labbra di san Bernardo una delle più belle preghiere della cristianità entrata perfino nella Liturgia delle Ore: «Vergine Madre, figlia del tuo Figlio, umile alta più che creatura, termine fisso d'eterno consiglio, tu sei colei che l'umana natura nobilitasti sì che il suo fattore non disdegnò di farsi sua fattura⁴». La supplica di Dante è di poter vedere la Trinità. L'unica eccezione a questa struttura potrebbe essere la preghiera biblica (la quale mantiene comunque alcuni di questi elementi) e che è fondata di più sul presente, passato, futuro. Così nel *Magnificat*, preghiera biblica per eccellenza: «*L'anima magnifica il Signore (presente), ed il mio spirito esulta in Dio mio Salvatore, perché ha guardato l'umiltà della sua serva (passato) (...) come aveva promesso ad Abramo e alla sua discendenza nei secoli per sempre (futuro come supplica implicita)*» (Lc 1,46ss.).

Anche nelle preghiere del popolo si trova questa struttura, tuttavia circa i contenuti si accentua solo la persona di Maria (*mariocentrismo*). Le preghiere mariocentriche sono eretiche o velatamente tali? Non possiamo dirlo. Occorre vedere cosa pensa colui che prega. In genere non si tratta di preghiere eretiche: difatti chi le dice si fa' il segno delle croce, dunque invoca la Trinità, solo che non esplicita tutto questo. Ma se è vero, come dice Paolo VI, che la nota trinitaria e cristologica è intrinseca e implicita al culto mariano, è chiaro che le preghiere mariane debbono cambiare in preghiere trinitarie. Così, per es. le preghiere del **Monfort** che così iniziano: «Ave Maria figlia del Padre, Ave Maria, madre del Figlio, Ave Maria sposa dello Spirito Santo, Ave Maria tempio di tutta la Trinità (*epiclesis*), tu sei per me... (un po' di *aretologia*), ti prego di formare in me il Cristo fino alla pienezza della sua età in terra e in cielo (supplica)». In questa preghiera Maria è vista come relazionata al mistero cristiano. Tutti noi dovremmo andare verso questo tipo di preghiere. Va detto e ripetuto quindi che il mistero mariologico è inserito in quello cristologico.

A livello di élite (teologi...) il riferimento a Maria è più problematico. Si ha una doppia impasse che va dal prima del Vaticano II a dopo (si parla di *question mariale* e di *solution mariale*).

Il **primo momento di disagio** prende il nome da un libro di **René Laurentin**, intitolato appunto *Question mariale*: tale disagio consiste nella tensione *tra pietà cristocentrica e pietà mariocentrica*. Maria, cioè, non è vista come elemento di unità della Chiesa; si hanno al riguardo due posizioni:

1. mariocentrismo: cristianesimo come religione della vergine (massimalismo);
2. mariofobismo: cristianesimo come religione senza la vergine (minimalismo).

Questa doppia tensione si sviluppa dall'incontro del movimento mariano post-tridentino e quei movimenti, sorti negli anni '20 (biblico, ecumenico, patristico, liturgico) che esigono un'impostazione più storico-salvifica ed ecclesiale su Maria. Il Vaticano II nel capitolo VIII della *Lumen Gentium* fonde in modo equilibrato la tendenza cristotipica ed ecclesiotipica trattando di Maria «*nel mistero di Cristo e della Chiesa*». Si dice anche che il movimento mariano deve avere una svolta liturgica, avere una finalità cristologica e un impatto vitale. Quella del concilio può dirsi la *solution mariale*.

Il **secondo momento di disagio** è quello della crisi mariana che scoppia nel decennio 1964-74: in questi anni mariologia e devozione mariana rasentano lo zero. Nei confronti di Maria si ebbe un silenzio profondo. Non si hanno riferimenti a Maria nei trattati di ecclesiologia e cristologia; la

³ PAOLO VI, ESORTAZIONE APOSTOLICA *Marialis cultus*, 25

⁴ ALIGHIERI D., *La Divina Commedia, Paradiso*, Canto XXXIII, 1-18

concezione verginale di Maria si riduce a un *theologoumenon*, diminuiscono notevolmente le pubblicazioni su Maria.

Tale crisi ha come punto forte un articolo apparso su *Ephemerides mariologicae* nel 1970 dal titolo: *Crisi nella mariologia*. Cause di questa crisi sono il *secondo illuminismo*, vuoto pneumatologico colmato indebitamente dal culto di Maria, secolarizzazione e nuova impostazione ecclesiologica della mariologia. Per **Paolo VI**, nella *Marialis cultus* (1974), la causa principale è la mancata inculturazione della figura di Maria nei tempi contemporanei: si presenta un'immagine di Maria superata, senza una adeguata lettura del vangelo secondo le aspirazioni dell'uomo e della donna di oggi. Per Paolo VI si tratta dunque di una crisi antropologica e culturale.

Oggi ancora, nonostante la *Marialis Cultus* e la *Redemptoris mater* (1987) alcuni esponenti dell'élite cattolica sono impigliati nella questione e soluzione mariana. Va detto però che nel post-concilio il criterio della *moltiplicazione* delle pratiche mariane ha ceduto il passo rispetto all'orientamento liturgico e cristocentrico del culto verso Maria.

Maria nella riflessione teologica

La riflessione su Maria inizia già nel Nuovo Testamento, dove la Madre di Gesù diviene *tema teologico*. Si sviluppa quindi nel periodo patristico. Solo nell'epoca moderna però comincia l'elaborazione di un trattato organico su Maria. Nel 1584-85 **Francisco Suarez** compone 24 *Quaestiones de B. M. Virgine*. A **P. Nigido** compete invece il conio della parola *mariologia* e il primo trattato sistematico a se stante su Maria: *Summae sacrae mariologiae pars prima* (1602).

Col moltiplicarsi dei trattati, nel XX sec. aumentano anche le contestazioni. Da parte cattolica se ne evidenziano tre:

1. **isolazionismo**: la mariologia è diventata una scienza isolata dal resto della teologia; Maria non sarebbe legata al mistero di Cristo, così che il cristianesimo è visto come un'ellissi avente due centri (Gesù e Maria).

2. **Eccessiva sistematizzazione**: la mariologia appare chiusa e preoccupata della propria crescita;

3. **Duplicità della cristologia**: la mariologia si modella troppo sull'analogia con Cristo trascurando la creaturelità della Vergine. Ciò sarebbe confermato anche dall'uso dei termini: redentore-redentrica/corredentrica; re-regina. Potremmo assumere, anche per quando parliamo di Maria, il principio formulato da **K. Rahner** valido per il cristianesimo che «*occorre tenere in conto sempre del tutto della fede e del centro della fede*».

Da parte *riformata* invece la contestazione è ancora più forte. Si vede nella mariologia il simbolo della teologia naturale in evoluzione, della tradizione autonoma rispetto alla Parola. **K. Barth** in particolare giunge a negare la legittimità della mariologia che definisce *l'eresia della Chiesa cattolica, la quale permette di comprendere tutte le altre*. Per Barth Maria è un *tumore* (!) e come tale va estirpato. Nell'espressione di Barth possiamo però cogliere il fatto che è vero che attraverso Maria possiamo comprendere tutte le altre realtà del cristianesimo. Barth però difende Maria come espressione narrativa di un'idea teologica. Va notato peraltro, a dimostrazione di come dai tempi di Barth il clima sia mutato e la polemica intorno a Maria si sia fatta meno rovente, che H. Otto, successore di Barth a Basilea non condivide oggi le critiche del suo predecessore.

Il Concilio nel cap. VIII della *Lumen Gentium* dà al discorso su Maria un'*impostazione ecclesiologica e storico-salvifica*. Oggi, al pari del culto mariano, anche la riflessione su Maria ha conosciuto *sviluppo, crisi e ripresa*. Le pubblicazioni su Maria dal 1948 al 1989, secondo il Besutti, sono giunte a 51556. La mariologia continua ad essere viva, non si perda però in questioni accademiche ma segue la traiettoria del cammino teologico storico-salvifico e spirituale della Chiesa.

Un dato universale nella varietà di prospettive

Veniamo ad una *visione sincronica* dei segni della presenza di Maria lungo i tempi e nei diversi luoghi. Notiamo in primo luogo da questi segni che la Madre di Gesù interessa un largo raggio di Chiese divenendo una *questione ecumenica* ineludibile.

1. Chiesa ortodossa

Questa Chiesa conviene con la Chiesa cattolica in molte espressioni culturali mariane e nell'intimo nesso della teologia con la figura della *Theotokos* (Madre di Dio). Gli ortodossi hanno un culto speciale e marcato per Maria e ciò nella fedeltà della Chiesa dei primi sette concili da Nicea I a Nicea II (325-787). Il secondo concilio di Nicea è importante per la questione delle immagini. Esso sancì: 1. chi nega le immagini nega l'incarnazione; 2. il culto alle immagini è un culto relativo, in quanto il vero culto va al prototipo; 3. si vergognino di paragonare i santi agli idoli. Il culto orientale trova forme elevate: celebrano la *presenza* della Madre di Dio nella vita della chiesa; dall'inno *Akàthistos* alle icone, al costante riferimento alla *Panaghìa* (la tutta santa) nelle anafore eucaristiche e nei vari riti liturgici.

Gli orientali per converso *non hanno elaborato nessun trattato di mariologia*: ciò sembra dettato soprattutto da un certo pudore di ledere il mistero della *Theotokos* trattandone ampiamente. Gli ortodossi ne parlano agli altri quando ne sono costretti, ma si riservano di gustarne il mistero ineffabile nella contemplazione. A quest'aspetto fanno eccezione due tentativi, uno di **Bulgakov** con *Il rovelo ardente* il quale partendo dalla critica del dogma dell'Immacolata concezione inizia una certa teologia ortodossa, l'altro di Kniazov che parla di Maria nella chiesa ortodossa.

Il *dialogo cattolico-ortodosso* trova invece qualche ostacolo nei dogmi dell'Immacolata concezione e dell'Assunzione perché definiti da Roma in modo autonomo e quindi non secondo uno schema di collegialità preferito dagli ortodossi. Comunque la discussione riguarda *più la forma che i contenuti*.

2. Chiese della Riforma e Chiesa anglicana

Il riferimento di queste chiese a Maria è problematico e articolato. Si passa dalla posizione per lo più positiva di Lutero, Zwingli e Calvino, alla fase polemica antimariana giunta fino al Vaticano II, fino ancora ad un atteggiamento più costruttivo. Nonostante alcune posizioni contrarie è un dato evidente che il Consiglio ecumenico delle chiese già nel 1937 su intervento di Bulgakov ha trattato di Maria elaborando un testo positivo a suo riguardo. Ma solo nel 1975 con la conferenza di Nairobi si prospettò per il futuro uno studio «*sul significato della Vergine Maria nella chiesa*».

La *Commissione anglicana-cattolica romana* (ARCIC) raggiunge varie convergenze circa «la grazia e la vocazione di Maria» e perfino circa «molta parte di verità» dei due dogmi definiti dalla chiesa di Roma. Il Vaticano II ha rappresentato un momento critico-correttivo del fare mariologia, richiamandola alle fonti bibliche e al quadro storico-salvifico.

Anche da parte protestante si compiono passi verso l'unione ecumenica. **J.-P. Gabus** si chiede il perché dell'occultazione del tema mariano nel protestantesimo e indica due risposte: 1. il metodo storico-critico che liquida la concezione verginale di Cristo; 2. il puritanesimo che elimina il discorso al femminile nella teologia. Gabus accetta la mariologia fatta secondo le indicazioni della *Marialis cultus*. **W. Borowsky** elabora un metodo ecumenico circa Maria distinguendo tra: a) *area comune* (o del consenso) che è quella della Maria biblica; b) *area del pluralismo* in cui ci sono i due recenti dogmi dell'Immacolata concezione e dell'Assunzione; c) *area del dissenso* che è quella dei titoli mariani paralleli a quelli di Cristo e del culto di Maria. Da notare che nel 1982 una lettera della chiese evangeliche luterane tedesche affermava come Maria apparteneva anche a loro in quanto via illuminativa (non redentiva). Attualmente la convergenza maggiore è la cosiddetta *Dichiarazione di Seattle* della *Commissione internazionale anglicana - cattolica romana* (ARCIC) del 2 febbraio 2004 dal titolo *Maria, grazia e speranza in Cristo*.

Il mondo ebraico e musulmano

1. Ebraismo

Come «donna ebrea» Myriam appartiene al popolo di Israele. I rapporti ebrei/cristiani si sono però svolti sempre sotto il segno della polemica, Gli ebrei denigrano Gesù come illegittimo e figlio dell'impurità in reazione alla convinzione cristiana della concezione verginale e dell'origine divina di Gesù. ***L'ebraismo comunque adotta il silenzio su Myriam.*** Pochi sono i casi in cui Maria ha trovato spazio negli autori ebrei. - in Shalom Asch che ha scritto un ampio *midrash* (di 552 pagine) su Maria; - in Shalom Ben Chorin che ha tentato una riebraizzazione di lei.

L'ebrea Wohlmann giustifica così il silenzio su Maria: «il rigetto si ha per motivi che si incrociano: o perché è troppo ebrea, o perché non lo è abbastanza (in quanto vergine e madre nello stesso tempo). Per l'ebreo l'immagine di Maria Vergine-Madre o Madre di Dio lo rimanda ai miti pagani che non hanno per lui alcun valore suggestivo». Insomma, per l'ebreo la verginità di Maria contrasta la morale sessuale dell'AT, la fusione tra madre e donna (sposa) si oppone alla simbolica ebraica, così come i titoli di Madre di Dio e di mediatrice.

2. Islam

I musulmani hanno grande rispetto verso Myriam madre di Issa (Gesù) che «*riconoscono - dice il Vaticano II - come la sua Madre Vergine e talvolta la invocano con devozione*» (NA 3). Nel Corano Maria è nominata 70 volte, le si dedica 70 versetti. Anche se Maometto è tributario a fonti apocriefe giudeo-cristiane, egli difende Maria dalla calunnia contro la sua verginità e la presenta come un segno: «*rendemmo lei e il suo figlio un segno per l'universo*» (Sura 21,91). Maria è espressione di un intervento eccezionale della sapienza e dell'onnipotenza di Dio, è un modello di fede, quindi dell'Islam che intende la fede come sottomissione assoluta alla sovranità di Dio e dono totale di sé a lui. Chiaramente solo il dogma della maternità divina non può trovare alcun punto di appoggio nel Corano in quanto questo nega esplicitamente la divinità di Cristo. Si discute se il Corano sia favorevole all'Immacolata in quanto in un passo si dice che solo Gesù e Maria sono senza peccato.

Maria nell'orizzonte culturale laico

Negli scritti laici il comune denominatore è la proposta di una ***Maria alternativa*** a quella ufficiale, dove l'alternatività è considerata come la vera interpretazione, priva dei rivestimenti dei secoli passati. E' questa un'immagine mariana condizionata dalla pre comprensione degli autori. Tuttavia essi scoprono aspetti reali della vita di Maria spesso ignorati nei trattati e in campo letterario fungono a volte da correttivo critico nei confronti di un mondo figurativo tradizionale. Il mondo laico sottolinea soprattutto la sua *normalità*; Maria non è la *donna eterna* ma la donna concreta che incoraggia sulla via dell'emancipazione femminile. Altri ammettono Maria come *simbolo della maternità*. Questi autori si distinguono sia dalle mitizzazioni apocriefe di Maria che dalle costruzioni teologiche sovra umanizzate. Per questo alcuni scrittori attribuiscono a Maria le umane debolezze in campo morale e ipoteticamente la maternità per altri figli dopo Gesù.

Per l'antropologa **Ida Magli** già nei Vangeli inizia il lungo itinerario della teologia che trasforma Maria in un essere non umano. La Madonna è intesa come pura invenzione e costruzione culturale frutto del rifiuto della donna da parte del maschio e della proiezione dell'ideale femminile in una persona concreta. La Madonna non ha nulla a che vedere con Maria di Nazareth che invece va ricostruita secondo le regole della società ebraica del suo tempo in cui ella appare attaccata alle norme della legge e quindi entra in conflitto con Gesù il quale fin da piccolo rompe gli schemi con i tabù delle purificazioni e del sangue.

Comunque sia, queste interpretazioni di Maria *dal di fuori* della chiesa provocano a due compiti irrinunciabili: 1. cercare il volto dell'autentica Maria; 2. avvicinare Maria al nostro tempo cogliendola nella sua dimensione reale e significativa.

Il conflitto delle interpretazioni

Ma quale è il significato del *fenomeno mariano*, che pure resta molto esteso? Il conflitto di interpretazioni che ne scaturisce è frutto della precomprensione degli autori. L'oggettività del fenomeno è spesso compromessa da pregiudizi e analisi parziali. Consideriamo i differenti approcci.

1. Interpretazione mitica

Per i *protestanti* il fenomeno mariano è un residuo del *mito della Grande Madre* del paganesimo e si giustificano in questo modo: a) Maria eredita col tempo i titoli, l'iconografia e il culto delle dee mediterranee, specie della Grande Madre, da divenire lei stessa dea; b) c'è storicamente una successione tra il culto pagano delle dee e il culto a Maria, una sostituzione del primo con il secondo; c) il fenomeno mariano, per l'infiltrazione pagana, diviene un caso di palese sincretismo religioso (per Harnack la storia del culto di Maria è la storia della superstizione). Anche oggi in campo protestante si ritiene che il culto mariano sarebbe sempre stato un serbatoio dei più disparati bisogni ed aspirazioni religiose (Moltmann).

Ma questa teoria della continuità tra i culti pagani delle dee della grande Madre e il culto cristiano a Maria appare viziata dal passaggio indebito dalla somiglianza alla dipendenza: il fatto che ci siano delle somiglianze non porta necessariamente ad ammettere una imitazione. Va poi detto che storicamente questo non è supportato: i cristiani subentrarono dopo un periodo di vuoto, senza ispirarsi al culto degli dei e quando ormai i templi erano abbandonati talora da secoli. Non consta per i primi secoli del cristianesimo che edifici sacri pagani siano stati trasformati in chiese cristiane dedicate alla Madonna senza soluzione di continuità.

Inoltre i titoli di Maria, sebbene simili a quelli delle dee pagane, traducono un contenuto originale essenzialmente diverso (Ragozzino dice che si ha *appena delle analogie formali*). Tale diversità fu già affermata con forza da Clemente Alessandrino, Origene e Isidoro di Pelusio. La differenza principale tra Maria e la Grande Madre è *che la Madre di Gesù non è una dea, ma una creatura*. Ciò è incluso già nel titolo di *"serva del Signore"* (Lc 1,38) e nel titolo di *"sorella"* attribuitogli da Atanasio.

La tendenza a considerare Maria una dea si esprime nel IV sec. tra gruppi eretici come i marcioniti e le colliridiane e ai quali risponde Epifanio dicendo come Maria sia nata dal seme dell'uomo e dall'utero della donna; va onorata ma non adorata. Questa posizione è poi quella ufficiale della chiesa che nel Vaticano II ritiene che la *venerazione* di Maria differisce essenzialmente dal *culto di adorazione* (cfr. LG 66).

2. Interpretazione psicologica

Maria è vista come l'espressione dell'archetipo femminile dell'inconscio collettivo. Qui soccorre il modello *jungiano* che giudica la maturazione umana un processo di esplicitazione dell'energia psichica del Sé o dell'inconscio collettivo contenente gli archetipi maschile e femminile (*animus/anima*). Secondo Kassel e altri l'universalità delle immagini mariane travalica la stessa persona storia di Maria: essa apparterebbe a quei miti o simboli arcaici dell'evoluzione psichica presenti nell'inconscio collettivo. In quanto tale Maria mantiene viva nella chiesa la presenza dei valori femminili finalizzati all'umanizzazione dei due sessi, favorisce l'autonomia della donna come persona.

Al tempo stesso l'archetipo Maria potrebbe innescare reazioni distruttive quando si radicalizza l'opposizione Madre onnipotente/figlio bisognoso di tutto. L'interpretazione psicologica

può soltanto illuminare alcuni aspetti e rendere attenti a non inceppare negli agguati scoperti da una avvertita psicologia.

3. Interpretazione sociologica

Oggi si constata sempre più che il fenomeno mariano risente molto delle mutazioni socio-culturali susseguitesì nell'era cristiana. Si potrebbe dimostrare infatti che il mutamento dei quadri culturali influenzi profondamente l'immagine di Maria e le espressioni del suo culto. Viceversa il riferimento alla Madre di Gesù esercita un impatto sociale ispirando forme caritative e assistenziali. Oltre a ciò si ravvisano tuttavia anche **strumentalizzazioni della devozione a Maria**. Per alcuni autori essa costituirebbe un meccanismo di controllo nelle mani della chiesa per tenere i preti sottomessi al celibato o per combattere la Riforma, il consumismo e per frenare il movimento promozionale della donna. Ancora più insistita è l'interpretazione di matrice marxista che fa rientrare le espressioni devote verso Maria nella *religione della miseria*; questi riti sarebbero un tentativo di reintegrazione culturale da parte delle classi subalterne di fronte alla loro condizione economico sociale arretrata e priva di potere. Questa interpretazione tuttavia non resiste in quanto ai santuari mariani vanno persone di tutti i ceti.

4. Interpretazione carismatica

Il fenomeno mariano è un fatto tipico del cristianesimo che lo sente quale risposta di fede alla presenza di Maria nella storia della salvezza. Il Concilio così afferma: «*Maria, perché Madre santissima di Dio (...) viene dalla chiesa giustamente onorata con culto speciale*» (LG 66). L'atteggiamento di lode verso Maria è una risposta all'annuncio del vangelo. E' un fatto essenzialmente pneumatologico e carismatico, in quanto dono dello Spirito alle generazioni della nuova alleanza. Mentre prima si vedeva opposizione nel sorgere e nello sviluppo della riflessione mariana con un carattere carismatico, tale che squalificasse l'interpretazione di ordine umano, oggi entrambe le interpretazioni si vedono compatibili, purché non si forzino i dati del fenomeno mariano. Anche in questo caso vale la regola dell'ermeneutica moderna richiamata da Mircea Eliade che un fenomeno religioso risulterà tale soltanto a condizione d'essere studiato su scala religiosa. Girare attorno al fenomeno per mezzo della fisiologia, della psicologia, della sociologia..., significa tradirlo e lasciarsi sfuggire appunto il quid unico e irriducibile che contiene.

Ciò significa che le interpretazioni umane vanno relativizzate, ma non respinte - tranne quelle arbitrarie -. Il culto mariano infatti, essendo espressione pienamente umana, è sottoposto alle dinamiche culturali e deve essere studiato in ottica interdisciplinare.

Possiamo concludere che il **fenomeno mariano** appare una realtà religiosa e antropologica di estremo valore, ma insieme soggetto a multiformi interpretazioni e bisognoso di continua verifica. Il discorso va continuato alla luce della rivelazione biblica e delle sue inculturazioni storiche così da trarre le linee per una trattazione su Maria che risulti adeguata alle attese di Dio e alle esigenze dell'uomo.

2. Maria nella Rivelazione biblica

Consideriamo ora la rivelazione biblica come insieme di «*eventi e parole intimamente connessi*» (DV 2) per vedere come si presenta Maria e quali sono i fondamenti biblici per un discorso su di lei. Vedremo prima quale sia il nucleo centrale della rivelazione studiandone i nessi con Maria; quindi considereremo la presentazione diacronica di Maria nel NT alla luce della teologia dei singoli autori. La teologia biblica come teologia contenuta nella Bibbia ha una storia bisecolare: essa ignora Maria, così come d'altronde la mariologia ha ignorato la teologia biblica, facendo in questo modo azione deleteria ad entrambe. Un *raccordo tra Maria e la teologia biblica* emerge però a vari titoli:

1) nella concezione unitaria della storia della salvezza, dove ogni elemento acquista il suo significato solo se inserito in Cristo, e questo vale anche per Maria bisognosa di essere situata in rapporto al *tutto* e al *centro* della storia della salvezza;

2) per la Mariologia è urgente adottare un'impostazione storico-salvifica, inserendo il discorso su Maria nella teologia biblica;

3) anche il discorso di fede su Maria deve essere nutrito e reso normativo dalla Scrittura e dalla Tradizione (DV 21); così il confronto col dato biblico risulta necessario per sceverare il dato su Maria dalle immagini successive.

Il principio unitario e fondamentale della Rivelazione

Quale è il principio unitario della Bibbia? *Il principio fondamentale della Bibbia è l'evento Cristo*, nonostante l'autonomia della *Tenakah* (legge-profeti-scritti), per i cristiani tutto l'AT è aperto al futuro secondo lo schema promessa-adempimento. Non è più possibile alla Chiesa rinunciare all'idea che il Cristo esista già per tutta la storia salvifica dell'AT come *causa finalis*. Cristo determina le epoche della storia, dalla creazione all'antica alleanza, dalla venuta del Messia al mistero pasquale. Particolare rilievo assumono nell'AT tre testi profetici in cui è adombrata anche Maria:

- **il protovangelo di Gn 3,15:** “*Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiacerà la testa e tu le insidierai il calcagno*” che annuncia la lotta tra il serpente (il male) e la donna e tra le loro stirpi. La LXX interpreta il passo nel senso di un messia individuale: “*Egli (autòs) ti schiacerà la testa*”; la Vulgata opta per il significato mariologico traducendo col pronome femminile. “*ella (ipsa)...*”. Col Vaticano II ci si limita ad affermare che la madre del Redentore «*è già profeticamente adombrata nella promessa fatta ai progenitori caduti nel peccato, circa la vittoria sul serpente*» (LG 55). Oggi si individua nel protovangelo la lotta permanente tra i fronti della donna e del serpente. In ebraico “*schiacciare*” e “*insidiare*” si traducono sempre con *suf*, quindi indicano un attacco mortale da ambo le parti, e si intravede la vittoria della discendenza della donna che non viene maledetta. Ora poiché l'avversario finale è il serpente individualizzato è lecito dedurre che pure la progenie della donna rappresenti un individuo al termine della lotta. Questo testo è specificato in senso personale da Is 7,14 e Mic 5,2.

- **Is 7,14:** “*Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele. Egli mangerà panna e miele finché non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene*” l'oracolo di Isaia si comprende nel contesto storico della guerra; al re spaventato per la minaccia straniera Dio invia il profeta per invitarlo a sperare nella salvezza che viene da lui, e contro la resistenza di Acaz, prende l'iniziativa di offrire un segno: “*La vergine concepirà e partorerà un figlio che chiamerà Emmanuele*”. Sebbene l'oracolo si riferisce direttamente alla giovane sposa di Acaz che partorerà Ezechia, tuttavia ha un profondo orizzonte profetico, la salvezza va crescendo fino al “*Salvatore*”, “*Dio con noi*” è realmente in Cristo. E

proprio questa apertura legittima l'interpretazione cristiana compiuta da Mt 1,22-23⁵. La profezia di Isaia si realizza pienamente in Maria.

- **Mic 5,2-3** “E tu, Betlemme di Efrata così piccola per essere fra i capoluoghi di Giuda, da te mi uscirà colui che deve essere il dominatore in Israele; le sue origini sono dall'antichità, dai giorni più remoti”, riprende il riferimento alla donna che darà alla luce a Betlemme colui che assicurerà il successo alla dinastia davidica. In questo passo colpisce il fatto che la donna e il figlio sono ben determinati e legati tra loro da costituire un unico segno di salvezza. Questi tre testi si illuminano a vicenda, preannunciando con un Messia davidico anche la madre.

Le vie di Dio in Maria, microstoria della salvezza

L'agire storico-salvifico di Dio nell'AT converge nella persona di Maria

1) **Maria rivelazione di Dio nel mistero.** La linea apofatica del mistero interessa pure Maria in quanto in essa, come luogo dell'azione di Dio lo stesso mistero si rivela e si nasconde; anche in Maria la salvezza si realizza in modo imprevedibile e le grandi cose (cfr. Lc 1,49) uniscono aspetti contrastanti: maternità e verginità, umiltà ed innalzamento... Maria resta dunque avvolta nel mistero: ella partecipa all'economia del mistero, perché in lei si compie la promessa dell'AT e si apre in Cristo l'epoca della nuova alleanza. A motivo delle grandi cose operate in lei dal Dio potente e misericordioso, si è diffuso nella chiesa il detto: *de Maria numquam satis*⁶. Questa intuizione percepisce Maria come luogo privilegiato dell'azione trinitaria e nodo relazionale che «riunisce i massimi dati della fede» (LG 65).

2) **Maria la donna dell'alleanza.** La linea tematica che trova nell'alleanza il nucleo della Bibbia, considera Maria come la *donna dell'alleanza*. Galot afferma che Maria è la donna con la quale Dio ha fatto l'alleanza; nel quadro di questa alleanza va considerata la maternità eccezionale di Maria. L'alleanza mostra la continuità della vita materna nel senso di una cooperazione al disegno del redentore che raggiunge il vertice della partecipazione al sacrificio di Cristo, nell'associazione alla sua elevazione gloriosa.

Ignace de la Potterie partendo dalla teologia della *Figlia di Sion* che esprime il mistero dell'alleanza tra Dio e il suo popolo nelle sue prerogative di sposa, madre e vergine, conclude che Maria è l'unica donna che nella sua personalità concreta è insieme *sposa, vergine e madre*. Serra prende come criterio l'interpretazione degli autori del NT che per primi hanno intravisto la Vergine nelle persone e nelle istituzioni dell'alleanza. Per Lc e Gv Maria incarna la risposta del popolo all'alleanza; difatti il racconto dell'annuncio e l'episodio di Cana si comprendono nel quadro dell'alleanza, dove Maria matura la fede di Israele in un consenso totale. Maria poi realizza il significato dell'arca e di Gerusalemme, in quanto è segno della presenza definitiva di Dio con l'umanità e della maternità universale nei riguardi dei figli di Dio dispersi.

3) **Maria microstoria della salvezza.** Soprattutto i *theologoumena* della storia della salvezza riguardano Maria da vicino. Maria è come un incrocio stradale dove è possibile discernere i modi di agire di Dio nella storia. Per *microstoria della salvezza* vogliamo intendere una persona storica, una donna umile di Israele, in cui Dio agisce in modo da rivelare se stesso. Maria è frammento significativo della trama storico-salvifica intessuta da Dio nell'AT, che assume la massima intensità in Cristo. Contemplando Maria conosciamo la storia della salvezza nei suoi dinamismi più intimi.

⁵ Mt 1,22-23: “Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi”

⁶ Da notare che l'espressione *De Maria numquam satis* giunge a noi dal Montfort. L'idea si trova nei Padri e nei teologi medievali. Così come la riporta il Montfort la formula si trova in Lutero che dice: “*Creatura Maria non potest satis laudari*” (1533). Due autori prima del Montfort si avvicinarono alla sua formula il Raynaud e il Mastelloni che riferisce a Maria il proverbio *De dilecta numquam satis*.

Vediamo ora come tre modi di agire di Dio si riscontrano particolarmente in Maria.

a. Il compimento della promessa in Maria. Se tutto l'AT gravita intorno a Cristo questa dinamica investe anche la Madre di Cristo. Anche in Maria si compiono le promesse di Dio, per questo Elisabetta le dice: “*E beata colei che ha creduto nell’adempimento delle parole del Signore*” (Lc 1,45). In modo diverso gli evangelisti esplicitano la realizzazione delle profezie in Maria circa il concepimento verginale di Gesù, le grandi cose operate da Dio in lei “*come aveva promesso ai nostri padri*”. Maria appartiene anche alla fase definitiva del compimento messianico «*con lei si compiono i tempi e si instaura una nuova economia*» (LG 56).

b. Maria, l’eletta per pura grazia. I risvolti del principio di elezione si riscontrano in Maria. La Madre di Gesù riassume e concreta la lunga storia del popolo eletto, che scelto da Dio diventa come una sposa infedele (cfr. Os 2,4). L’elezione di Dio si manifesterà dunque con un gesto nuovo: sceglierà un “*resto*”. La vergine è scelta da Dio per pura grazia, in quanto personificazione dell’autentico Israele. Maria rappresenta e supera Israele, perché dalla sua persona inizia il movimento di fede nel Cristo che costituirà la chiesa. In lei, come per il cuore, si attua il processo di sistole e di diastole. Anche a Maria si potrebbe attribuire la nozione di **personalità corporativa** con cui si indica che l’individuo pur restando persona singola è funzionalmente identificato con la comunità.

L’idea di Maria personificazione di Israele si fonda su vari fattori: a. la concezione biblica dell’individuo non isolato ma sempre tutt’uno con la comunità; b. la teologia allusiva di Lc 1-2 che presenta Maria come Figlia di Sion e personificazione concreta del popolo di Dio; c. il passaggio del Magnificat dall’io al noi tipico dei Salmi e della Bibbia come espressione della solidarietà dell’individuo con la comunità.

c. Maria partner umano dell’incontro con Dio. La teologia *relativa* che evidenzia il nucleo centrale della Bibbia nello sguardo d’amore di Dio all’uomo per evocare da quest’ultimo la risposta d’amore, si realizza in modo esemplare in Maria. Ella si sente sotto lo sguardo salvifico di Dio “*perché ha guardato l’umiltà della sua serva*” (Lc 1,47-48) ed a lui risponde con il dono totale di sé. Maria diviene il partner umano dell’incontro di Dio con l’umanità. Questo incontro si modula sul principio di azione di tutta la storia della salvezza: la predilezione di Dio per i poveri manifestata nello schema dell’umiltà-innalzamento.

Il Magnificat colloca Maria direttamente in questa prospettiva: “*Ha guardato l’umiliazione della sua serva. D’ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata*” (Lc 1,48). Il cantico applica a Maria un modello fondamentale per la comprensione della sua vicenda come dell’intera storia della salvezza: il passaggio dall’umiliazione alla glorificazione, dalla discesa all’ascesa. Questo schema appartiene alla teologia classica di Israele e percorre l’AT e il NT. Povertà e umiliazione vengono attese dal giusto come dalla mano di Dio, che rende povero e arricchisce, abbassa ed esalta.

Così Davide ritenuto inabile è preso dai pascoli e innalzato alla condizione di re. Il ribaltamento delle sorti è strutturale nel libro di Ester che pure viene intronizzata. Gesù pure è compreso nello schema dell’umiliazione e dell’esaltazione del giusto sofferente. Col tempo l’umiliazione è interpretata in termini di servizio e obbedienza, l’esaltazione è vista in forma di rapimento e assunzione al cielo; ciò si applica a Gesù **il giusto** e **il servo** obbediente al Padre fino alla morte.

Tale schema si applica **per analogia** a Maria: l’umile serva del Signore viene rapita e assunta in cielo intronizzata accanto al Figlio e resa degna della venerazione di tutti i popoli. Il *principio kenotico* va applicato a Maria che contribuisce alla *kenosi* dell’incarnazione e accetta una condizione modesta di vita come un povero di Jahwé. Tuttavia perché questo principio non sia monco occorre attribuire a Maria anche la conseguenza dell’esaltazione. La linea dell’evento

⁷ Lc 1,46-49.55: “*Grandi cose ha fatto in me l’onnipotente... come aveva promesso ai nostri padri...*”

dialogico consente di unire i dati riguardanti la Madre di Gesù. Luogo dell'azione salvifica e benedicente di Dio, in Maria si ripete il fatto fondante della storia di Israele, l'incontro con Dio che salva. Alla salvezza e benedizione Maria risponde con la parola, l'azione e la meditazione.

Concludendo: i principi fondamentali della Bibbia trovano nella Madre di Gesù un'applicazione armonica. Maria appare come la confluenza delle vie di Dio e il punto di partenza delle loro ramificazioni. E' la donna dell'alleanza, è inserita nel processo di elezione-sostituzione che va dalla pluralità verso l'unità, è esempio paradigmatico della *correlazione*, è la persona del dialogo con Dio. Il titolo di microstoria della salvezza le compete perché in lei si intrecciano i modi di agire divini e lei dà la risposta esemplare a Dio.

Maria nella storia della salvezza secondo la teologia del Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento la figura di Maria assume contorni più nitidi. Tracciamo in primo luogo il percorso documentario dei libri del NT secondo le fasi principali dello sviluppo del *kerigma*; così possiamo interpretare i passi mariani alla luce della teologia dei singoli autori.

Primo periodo (33-50 d.C.): cristianesimo primitivo

Si tratta di anni oscuri in cui, non abbiamo fonti letterarie immediate relative alla comunità primitiva. Dalle illazioni (come ci vengono da Paolo e dai sinottici) risulta l'esistenza di due tipi di comunità: giudaica palestinese e ellenistica.

1. Maria nella comunità giudeo-cristiana palestinese

Questo gruppo che si riunisce a Gerusalemme dopo l'ascensione di Gesù ha come centro l'annuncio del *kerigma*. L'autocomprensione di questa comunità, nonostante osservasse la legge di Mosé, non era elitaria. La prima menzione di Maria in riferimento alla comunità gerosolimitana è quella di At 1,14: "*Tutti erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la Madre di Gesù e con i fratelli di lui*".

Lc presenta Maria come un membro distinto della comunità cristiana post-pasquale; è espressamente nominata, la preposizione greca *καί* la congiunge e la distingue dagli altri gruppi: gli undici, le donne e i fratelli di Gesù. *Madre di Gesù* evidenzia il vincolo cristologico unico che le compete. Il testo mostra che Maria si è integrata nel gruppo in una prospettiva ecclesiologica. Maria dunque partecipa alle vicende della comunità. Ella fa parte del nuovo popolo di Dio che riceve lo Spirito e proclama Cristo risorto e nello stesso tempo continua sulla linea del giudeo-cristianesimo.

2. Maria nel cristianesimo ellenistico-primitivo

Con la comunità di Antiochia si ebbe un travaso dell'evangelo in ambito culturale. Il *kerigma* della comunità ellenistica si modula nella formula prepaolina: "*Gesù Cristo è il Signore*". Questa formula sorge nell'impatto con l'ellenismo, che designava con *ο κύριος* le divinità salvifiche, senza perdere i contatti col cerimoniale dell'intronizzazione applicato a Jahwé da Is 45,23. Ciò influisce nell'inno cristologico di Fil 2,6-11 secondo lo schema abbassamento-esaltazione, dalla presentazione del nome alla *προσκύνησις* *proskunesis* cosmica e acclamazione. E in questo sviluppo della cristologia si inserisce in concepimento verginale come idea che rende comprensibile la natura divina di Cristo.

Secondo periodo (50-63): Paolo

La predicazione di Paolo è fondamentale per presentare il vangelo ad ebrei e gentili. La sua teologia è determinata dal confronto con la comunità. Il vangelo di Paolo si delinea come un grande disegno salvifico in cui Dio offre la salvezza unendosi a Cristo con la fede; la salvezza però non è ancora completa finché egli venga. Centrale è in Paolo l'approfondimento della morte-resurrezione di Cristo. Nella Lettera ai Galati troviamo *l'unico passo mariano* di Paolo: "*Ma quando venne la*

pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli" (Gal 4,4-5). In questo brano troviamo la prima testimonianza scritta sulla madre di Gesù. Si data tra il 49 e il 57 ed è importante per l'impostazione storico-salvifica e per l'apertura ad altre verità cristologiche-mariane. Nel brano Paolo oppone, ai giudeo-cristiani che chiedevano la circoncisione, il piano divino adottando lo *schema d'invio* ed il *genere paradossale* includente lo *schema abbassamento-esaltazione*. Cristo, figlio preesistente di Dio si inserisce nella natura umana e nella storia con i suoi comandamenti, si sottopone alla legge per liberarci da essa e rendere gli uomini figli adottivi di Dio. Nel testo di Paolo si scopre questa struttura:

- azione divina = invio del Figlio
- modalità = nato (lett. divenuto) da donna
= nato (lett. divenuto) sotto la legge
- finalità = liberazione dalla legge
= dono dell'adozione filiale.

Si scopre pure il genere paradossale che consiste nell'assemblare realtà contrastanti che urtano con la comune logica e impongono un ulteriore approfondimento. Il paradosso di Paolo è questo: come può una persona soggetta alla legge liberare dalla legge? come può un uomo nato da donna conferire dignità di figli di Dio? Ciò si risolve, è possibile, poiché il Gesù che è inserito nell'umanità è Figlio di Dio. In quanto tale la sua nascita non è quella di ogni altro uomo. Paolo tuttavia non si pronuncia su questa modalità e lascia aperto il discorso alle precisazioni, nel senso del concepimento verginale, dei vangeli dell'infanzia. Resta però il fatto che Gal 4,4 presenta la donna da cui è nato Gesù in contesto *storico-salvifico* e in posizione centrale. Così, pure se la persona di Maria non è adeguatamente illuminata, la sua funzione appare indispensabile all'incarnazione *kenotica* e salvifica del Figlio di Dio. Maria appartiene al piano paradossale di Dio.

Terzo periodo (63-120): tempi apostolici

È un periodo importante per l'espansione e l'organizzazione delle chiese. È un periodo dove si avvertono diversi problemi (giudaismo legalista, mondanizzazione, rapporto chiesa-storia) ma anche fecondo (cfr. i generi letterari evangelico, epistolare ed apocalittico). Nella grande produzione letteraria di questo periodo il riferimento a Maria è fatto in modo vario, si passa dal silenzio completo (Gc, 1-3Gv, 1-2 Pt) a pochi cenni (Mc, At, Ap), a una forte presenza (Mt, Lc, Gv).

Maria nel vangelo di Marco

La concezione teologica di Marco consiste in un'unica cristologia che congiunge indissolubilmente l'evento pasquale e la persona di Gesù: c'è la tensione del *segreto messianico* per cui Gesù si occulta alla folla e si rivela progressivamente ai discepoli. L'attività di Gesù provoca in alcuni ammirazione e fede, in altri astio (rabbini di Gerusalemme, clan familiare di Gesù compresa la madre). Nel cap. 3 troviamo il cosiddetto procedimento a *sandwich* (ABA') nel racconto sui familiari di Gesù è frammessa la disputa con gli scribi di Gerusalemme (Mc 3,20-21 e 31-35). Alcuni esegeti vedono in questo passo l'esistenza di un'*opposizione forte* tra Gesù e la sua famiglia (Barbaglio, Pesch); altri (Lagrange, Serra) lo interpretano con più umanità: la famiglia di Gesù intende costringerlo, con una violenza affettuosa, ad occuparsi della propria persona. Il verbo κρατεω *krateo* non esprime un proposito violento, i familiari non irrompono ma lo cercano (v.32) stando fuori e mandandolo a chiamare. Così il giudizio "è fuori di sé" indica solo lo scandalo dei parenti di fronte allo zelo con cui si dedica alla missione. Dopo la scena degli scribi di Gerusalemme Mc riprende il discorso (vv. 31-35).

Qui la situazione è ben diversa dal v. 21: i familiari vengono a fargli visita. la risposta di Gesù è in stile sapienziale con parole e gesti significativi: rifiuta la parentela naturale, compresi i

legami con la madre, e proclama la sua vera famiglia col criterio del fare “*la volontà di Dio*”. Pure qui si ha la contrapposizione tra quelli che stanno fuori e quelli che stanno dentro.

Il terzo brano che prendiamo da Mc 6,1-6 illumina ancor di più la situazione dei familiari di Gesù. Ci sono tre problemi: **1.** I familiari sono collocati anche qui nel fronte dell’incomprensione, vi rientra pure Maria ma l’evangelista non la nomina espressamente. **2.** L’identificazione di Gesù con la madre (“*il figlio di Maria*”) è insolita presso i giudei. Essa si spiega o perché Giuseppe era morto o perché Mc conosce il concepimento verginale e vuole evitare di far credere che Gesù fosse figlio di Giuseppe. **3.** Circa i fratelli di Gesù, ci sono state in merito tre teorie: per Elvidio (380 d.C) questi sono i fratelli carnali di Gesù e veri figli di Maria; per Epifanio (382) sono fratellastri nati da un precedente matrimonio di Giuseppe; per Girolamo (383) sono cugini di Gesù perché nati da Maria di Cleofa parente della Vergine. La questione è risolta dogmaticamente con la verginità perpetua di Maria. Alcuni argomenti esegetici portano in tale direzione: a) i fratelli di Gesù non sono mai chiamati nel NT figli di Maria, i vangeli dell’infanzia non ne parlano; b) dei quattro fratelli di Gesù i primi due (Giacomo e Joses) sono figli di un’altra Maria (Mc 15,40-47); c) presso i semiti il termine fratello ha un’accezione più ampia significando nipote (ad es. Lot è detto fratello di Abramo), cugino; d) l’espressione fratelli del Signore è tecnica e vuole esprimere una categoria particolare che durerà per oltre un secolo.

Alcuni cattolici e protestanti giudicano antimariologici i passi di Mc su Maria perché la presentano in negativo. Si parla di una *mariologia alla rovescia*, in quanto anche per Maria, Gesù è un punto oscuro. Altri deplorano che i testi di Mc siano stati trascurati dai mariologi e dalle encicliche mariane prima del Vaticano II e così impediscano di esaltare la maternità di Maria (Laurentin) per spiegare ancor di più il senso dei testi di Mc circa Maria si avanzano alcune spiegazioni:

a. ricorso all’umanità e al cammino di fede di Maria

Per Serra i passi di Mc sono una testimonianza preziosa della premura materna di Maria e del suo progresso nella fede: non fa meraviglia che anche Maria, un giorno, quando già si tramava contro la vita di Gesù (Mc 3,6) accorresse quasi per indurlo a maggiori precauzioni. A Mc non interessa sapere quando poi Maria avvia operato questa fase limitata della sua fede. E comunque la risposta del figlio la orienta a rinunciare alle vedute di madre secondo la carne.

b. ricorso al processo evolutivo dei vangeli

George e Frehen comprendono i brani «secondo l’evoluzione interna dinamica» della rivelazione del NT. Tale evoluzione circa Maria passa dal silenzio ad una presentazione negativa ad una riscoperta in positivo (Mt, Lc) fino alla sintesi giovannea. Così Maria appartenerebbe ad una fase temporanea della catechesi impegnata contro le «idee messianiche troppo terrene».

c. ricorso alla teologia di Marco

L’esegesi ha chiarito alcuni punti: pare innegabile che Mc stabilisca il cosiddetto fatto storico secondo cui Gesù ha iniziato e continuato l’opera del suo ministero pubblico senza l’aiuto e la simpatia della propria famiglia. Nessuno infatti lo avrebbe affermato se questo non fosse corrisposto alla verità dei fatti. D’altronde dice che “*neppure i suoi fratelli credevano in lui*” (Gv 7,5). Al di là del nucleo storico in Mc 3,20-21 è ravvisabile un «lavoro redazionale dell’evangelista» sicché il brano «va valutato teologicamente». E’ probabile che Mc, basandosi sulla teologia del segreto messianico, presenti Gesù come un maestro che sebbene sia seguito nei singoli fatti, tuttavia resta incompreso su tutta la sua opera. La prospettiva di Gesù incompreso da tutte le categorie di persone inclusi i discepoli, ha potuto spingere Mc ad accogliere la tradizione dei parenti increduli con la loro posizione negativa, e ad includere in essa la Madre di Gesù.

Comunque il passaggio di lei da Madre a discepola di Cristo non è stato indolore come nostra la sua incompresa di fronte alle domande del figlio nel ritrovamento nel tempio e alle nozze di Cana.

Maria nel vangelo di Matteo

Matteo amplia le notizie su Gesù, ha un interesse ecclesiologico maggiore, vede in Gesù il “Dio con noi” nei suoi ruoli salvifici di Maestro, Legislatore e Giudice. Il grande tema di Mt è il *regno di Dio*, il fine cui mirano i cinque grandi discorsi di Gesù è quello etico. Lo sfondo storico-salvifico, specie dei vangeli dell’infanzia (capp. 1-2) è molto attinente al tema mariano.

Nei capp. 1-2 di Mt si completa il processo di *sviluppo alla rovescia* dell’annuncio del Mistero di Cristo: dalla morte e resurrezione (Mc) all’infanzia (Mt e Lc). Il vangelo assume un indiscutibile taglio biografico, storico, salvifico. Ma il vangelo dell’infanzia non è un racconto ingenuo, esso secondo lo stile *midrashico* intende trasmettere fatti realmente accaduti. Per Mt Maria appartiene a un piano salvifico annunciato nell’antica alleanza e realizzato pienamente nella nuova. Così lo scopo della **genealogia** (Mt 1,1-17) è triplice:

- a) determinare l’identità del personaggio mostrando la sua appartenenza al popolo di Israele come figlio di Abramo;
 - b) dare una base di legittimità allo status speciale di Gesù come messia davidico;
 - c) presentare Gesù come sintesi della storia secondo la concezione della personalità corporativa.
- La genealogia intende mostrare il modo di agire di Dio nella storia della salvezza. Dio giunge per vie imprevedibili al suo scopo salvifico.

Colpiscono due note che interrompono il ritmo della genealogia di Matteo⁸.

1) *Maria segno della provvidenza divina che trionfa degli ostacoli umani*. La presenza di quattro donne (Tamar, Rahab, Rut e Betsabea) senza Sara, Rebecca e Rachele. Questa opzione per Girolamo è motivata dal fatto che sono *peccatrici* e preannunciano che Gesù avrebbe salvato dal peccato; per Lutero invece la scelta è fatta per la loro condizione di straniere e preconizzano un messia salvatore universale; per altri la scelta è dovuta al fatto che presentano una **unione matrimoniale irregolare** e quindi preparano alla comprensione di Maria che concepisce *irregolarmente* senza l’intervento di Giuseppe. Come queste donne anche Maria è scelta da Dio per portare a termine *insolitamente*, cioè *verginamente*, la genealogia del suo Figlio. Nulla però **giustifica** la presenza di Maria con le quattro donne in quanto peccatrici o straniere.

2) *La serie dei generati-generanti* si interrompe bruscamente alla fine quando Giuseppe risulta generato da Giacobbe ma non generante. Al suo posto subentra il protagonista divino. Segalla ha osservato come per la nascita di Gesù da Maria si usa il passivo *εγεννηθη eghennéthe*, “*dalla quale fu generato*” Gesù e che si tratta di un passivo divino che nasconde il vero Padre di Gesù. La maternità verginale di Maria è spiegata con il ripetuto riferimento allo Spirito Santo: “*Si trovò incinta per opera dello Spirito Santo... quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo*” (Mt 1,18-20).

Ancora: Mt pone la concezione verginale sotto il segno dell’**adempimento della Scrittura**, del testo di Is 7,14 che dice: “*ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, Dio con noi*”. Mt vuole così porre la nascita verginale di Maria nel disegno divino secondo lo schema profezia-adempimento. Egli adotta il *genere midrashico haggadico* e rilegge la Scrittura partendo dall’evento. Mentre il Messia nell’ambiente giudaico non è atteso come figlio di una vergine, Mt interpreta e modifica in tal senso il testo di Isaia, e ciò non lo avrebbe fatto se non fosse stato convinto della concezione verginale di Gesù. Per Mt Maria è la Madre di Gesù (lo ripete ben sei volte nei capp. 1-2) ma anche la vergine che concepisce in modo straordinario l’Emmanuele. Giuseppe assicura la **discendenza legale davidica** di Gesù. Maria ne garantisce l’origine divina. A differenza di Marco, Matteo colloca Maria nel piano di Dio perché la sua maternità ha **funzione cristologica**, mostra cioè l’autentica identità di Cristo e perciò è stata oggetto di profezia.

⁸ Cfr. *Le scandalose antenate del Messia* in MESSORI V., *Ipotesi su Gesù*, SEI, Torino 1976 .

Maria nel vangelo di Luca

Luca vuole fare un lavoro definitivo, trasmettere la *paradosis* apostolica normativa per ogni tempo, vuole trasmettere la forma definitiva della tradizione di Gesù e creare un'opera conclusiva. Nel suo vangelo Luca è determinato da principi kerigmatici ma anche da criteri propri della ricerca storica: “*con ordine*” (Lc 1,2-3). Egli sposta l'inizio della venuta di Gesù dal Battesimo di Giovanni alla sua nascita. Il *vangelo dell'infanzia* (capp. 1-2) si potrebbe definire «una storiografia omologetica», credente. Luca, considerato il «*teologo della storia della salvezza*» (Culmann) ripartisce questa storia in tre epoche: 1) il tempo di Israele fino al Battista; 2) il tempo di Gesù (*Die Mitte der Zeit* = Il centro del tempo); 3) il tempo della chiesa fino alla parusia. Anche Lc applica a Gesù lo schema della promessa- compimento: tutta la vita del Signore è salvifica. Unitamente a lui, anche Maria diventa «*persona della storia della salvezza, nel più profondo significato del termine*».

L'Annunciazione (Lc 1,26-38)

E' il testo più conosciuto e amato dalla tradizione cristiana. Anche questo episodio, come per tutta la struttura del vangelo dell'infanzia (che procede per blocchi narrativi: la vita di Gesù con quella del Battista; dittici delle annunciazioni, delle nascite, delle circoncisioni), va messo in relazione con l'annuncio a Zaccaria. Con tale parallelismo Lc fa emergere soprattutto le differenze nel senso di superiorità di Gesù e di Maria. Gesù è “*il figlio dell'Altissimo*”, Maria è “*colma del favore divino*” in vista del concepimento verginale del Figlio di Dio.

Lc pone in rilievo che l'annuncio a Maria segna l'inaugurazione dei tempi definitivi. Se col Battista si adempiono i tempi della preparazione dell'Antico Testamento, con Gesù si instaura l'era della pienezza escatologica; nell'Annunciazione si manifesta anche il paradosso di Dio che sceglie l'umile. All'Annunciazione sottostanno alcuni schemi che si rifanno all'AT e ne costituiscono il genere. Si individuano *quattro schemi d'interpretazione*.

a. schema di annuncio di nascita meravigliosa

L'annuncio a Maria e quello dei racconti dell' AT di nascite meravigliose (Abramo Gen 18; Manoach e moglie Gdc 13; Zaccaria e Maria Lc 1) presenta la stessa struttura che conta 5 elementi: 1. apparizione; 2. turbamento; 3. messaggio; 4. obiezione; 5. segno. Rispetto agli schemi dell'AT nell'annuncio a Maria c'è anche un sesto punto: la risposta del destinatario (il consenso).

Nelle parole dell'angelo “*Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell' Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio*” (Lc 1,35) si ha un'asserzione cristologica e teologica secondo cui **Gesù è il Figlio di Dio** in quanto deve la sua esistenza all'azione divina creatrice nel seno della vergine. Allo stesso tempo c'è un preciso accento mariologico poiché lo Spirito adombrerà Maria rendendola capace di generare verginalmente. Nell'annuncio a Maria si va oltre la vittoria sulla sterilità (come per la concezione di Isacco, Samuele, Giovanni) perché si parla della concezione in virtù dell'attività creatrice dello Spirito.

b. schema di vocazione

Lo propone **K. Stock** sulla base di chiare somiglianze dell'annuncio a Maria col racconto della vocazione di Gedeone (Gdc 6,11-24). In entrambi i racconti c'è la stessa successione di elementi: 1. saluto dell'angelo; 2. turbamento; 3. primo messaggio; 4. difficoltà; 5. secondo messaggio; 6. segno; 7. consenso.

Questo stereotipo evidenzia l'evento dialogico della storia della salvezza: alla chiamata (*Wort*) di Maria di inserirsi nel piano salvifico come madre verginale di Gesù segue la sua risposta (*Antwort*) di fede esemplare. L'ottativo *γηνοιτο ghenoi-to* non indica una semplice accettazione ma la gioia dell'abbandono totale al buon volere di Dio. Ma pure questo schema si rivela inadeguato: mentre nella vocazione di Gedeone si insiste troppo sul segno in modo quasi magico, l'accettazione di Maria invece non solo è espressa, ma è sottolineata in una lunga formula solenne.

c. schema di alleanza

Serra, non rifiutando i modelli biblici di annuncio di una nascita o missione, ritiene che una migliore comprensione di Lc 1,26-38 si raggiunge qualora si legge come «*un formulario tipico dei riti di alleanza fra Dio e il suo popolo*». Le formule di rinnovo dell'alleanza hanno due elementi strutturali: *il discorso del mediatore* che annuncia e spiega la volontà di Jahwè, e *la risposta del popolo* che dichiara il proprio assenso. Questi due elementi sono pure nell'annunciazione: l'angelo Gabriele è mediatore e portavoce del progetto di Dio su Maria per l'alleanza eterna; Maria, al posto del popolo, risponde con la tipica formula di fede e obbedienza. Sicché realmente Israele si concentra in lei.

Così il genere letterario dell'annuncio a Maria è una **forma mista** dove convergono elementi degli schemi di annuncio, di vocazione e di alleanza. Con ciò Lc trasmette contenuti teologici sul ruolo di Maria nella storia della salvezza. Maria è l'icona antropologica della creatura che liberamente aderisce alla volontà divina; è anche la donna della rivelazione gratuita e trascendente di Dio nell'evento escatologico della venuta del Figlio nel mondo; è la *figlia di Sion* che offre a Dio il sì dell'alleanza per il suo popolo. In lei si avvereranno le promesse di benedizione fatte ai padri.

La protomariologia del Magnificat

La visita di Maria ad Elisabetta (Lc 1,39-56) è ricca di prospettive cristologiche e mariologiche. La struttura del racconto si modella secondo il racconto del trasporto dell'arca dell'alleanza a Gerusalemme secondo questi sei punti: 1. nella regione di Giuda; 2. espressioni di gioia; 3. acclamazione; 4. benedizione; 5. religioso timore; 6. per tre mesi.

Nei due episodi si notano lo stesso scenario di Giuda, analoghe manifestazioni di gioia in Davide che danza davanti all'arca e in Giovanni che sobbalza nel seno materno, il clamore che accompagna l'arca come l'esclamazione di Elisabetta dinanzi a Maria, sia l'arca che Maria sostano tre mesi. Con ciò Lc vuole esprimere un contenuto mariologico-cristologico: la Madre del Signore è considerata **l'arca della nuova alleanza**. Luca interpreta teologicamente quanto è avvenuto nell'annunciazione attraverso la **confessione dossologica** di Elisabetta e il **cantico di lode**.

Il saluto di Maria provoca in Elisabetta l'esultanza del bimbo e l'effusione dello Spirito. Elisabetta è così in grado di conoscere la vera identità di Maria. L'oracolo di Elisabetta scandisce **tre titoli** che mettono Maria al centro della storia della salvezza;

1. *“benedetta fra le donne”* (Lc 1,42): riecheggia la benedizione per Gioele e Giuditta; alla benedizione di Maria segue quella del *“frutto del suo grembo”* che per la legge del parallelismo esplicita il significato della prima: Gesù è la sorgente della benedizione di Maria;
2. *“la madre del mio Signore”* (Lc 1,43) che implica un'omologia cristologica; il titolo mariano indica in Maria la *Ghebirah* (padrona, signora) o madre regale del messia;
3. *“beata colei che ha creduto”* (Lc 1,45) che interpreta la risposta di Maria all'angelo come atto di fede.

Il *Magnificat* presenta il valore rivelativo e kerigmatico della scena in quanto evidenzia in forma poetica quanto aveva già espresso Elisabetta. Il cantico costituisce la **più antica teologia mariana**. Si struttura in due parti: Lc 1,46-50 imperniata sull'azione di Dio in Maria; Lc 1,51-55 gravitante intorno all'azione di Dio nella storia degli uomini. Nella **prima parte** Maria esprime la sua gioia per la duplice azione di Dio in lei: Dio *“ha guardato alla tapeinosis della sua serva”* dove *tapeinosis* (condizione di umiliazione, anonimato), indica in primo luogo l'atteggiamento spirituale proprio dei *poveri di Jahwéh* che include piccolezza, povertà, assoluta mancanza di influenza e di potere.

Dio *“il Potente ha fatto in me cose grandi (megàla)”*: lo sguardo di Dio su Maria si mostra attivo ed efficace poiché in lei povera serva compie realtà degne della sua potenza, santità e misericordia. Le grandi cose a cui Maria pensa sono il concepimento verginale operato in lei, anche se non ne fa parola. Tuttavia l'espressione *“il Potente”* è un richiamo al dialogo di Maria con

l'angelo. Alla domanda di Maria l'angelo infatti risponde: *“nessuna cosa è impossibile a Dio”*. E' da queste due motivazioni che scaturisce la benedizione a Maria di tutte le generazioni.

Nella **seconda parte** con parallelismi antitetici presenta l'azione di Dio nella storia. I verbi: *“ha rovesciato, ha innalzato, ha rimandato”*, sono aoristi incoativi, presentano eventi già in atto a partire da quell'evento straordinario che ha segnato indelebilmente l'esistenza di Maria e ha portato a compimento le promesse salvifiche per Israele.

Il secondo annuncio a Maria: la profezia della spada

La Presentazione di Gesù e la purificazione di Maria (Lc 2,2-38) sono occasioni per una grande rivelazione messianica nel Tempio di Dio. Simeone si reca nel tempio al momento giusto per riconoscere la vera identità di Gesù Bambino. Anche qui, come nella visita ad Elisabetta, l'interpretazione pneumatica di Simeone è espressa da un inno o canto di lode; egli scorge in Gesù la *“gloria”* del popolo di Israele, ma anche la *“luce di rivelazione alle genti”*. L'annuncio dell'universalismo della salvezza stupisce Maria e Giuseppe. Quindi Simeone si rivolge solo a Maria con un annuncio profetico che appare un **secondo annuncio** perché sviluppa e modifica quello dell'angelo. L'oracolo rivolto a Maria è cristologico.

La spada che colpirà l'anima di Maria è un modo simbolico per **segnalare le sofferenze di Maria, la sua tragica fine**. Ma l'oracolo di Simeone ha un importante risvolto mariano perché la coinvolge nella sorte del Figlio. La spada assume varie interpretazioni nella storia dell'esegesi:

- dubbio di fede o scandalo di fronte alla morte di Cristo (Origene);
- la parola di Dio paragonata ad una spada penetrante sarebbe l'insegnamento di Gesù che divide le famiglie (Basilio, Ambrogio, Fitzmyer);
- la passione di Gesù come una spada, colpisce l'anima di Maria facendola soffrire col Figlio: l'interpretazione più diffusa (Agostino, Paolino da Nola, Lagrange); questa interpretazione ha il merito di collocare Maria dalla parte di Gesù come partecipe alla sua contraddizione e sofferenza: il limite è la concentrazione riduttiva sulla passione;
- l'opposizione contro Gesù e la comunità cristiana provocherà un dolore profondo a Maria: questa recente interpretazione si basa sul legame esistente tra il **segno di contraddizione** e la **spada** tra i quali non esiste soluzione di continuità; Maria incontra per prima a causa del Figlio, l'opposizione che più tardi raggiungerà i discepoli e la chiesa tutta: la condivisione di Maria alla sorte dolorosa di Gesù raggiunge il suo punto supremo sulla croce, ma non si limita ad esso.

Esperienza pasquale nel ritrovamento di Gesù nel tempio

Il racconto del ritrovamento di Gesù al Tempio (Lc 2,41-50) anticipa il chiaro orientamento di Lc verso **Gerusalemme** dove si compirà il mistero pasquale. L'episodio vuole anticipare per Maria l'esperienza di dolore e gioia del mistero della morte e risurrezione di Cristo. Di fronte a Maria che muove un rimprovero a Gesù, questi pronuncia il suo primo *loghion*: *“Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?”* (Lc 2,49). L'annotazione *“Essi non compresero”* aggiunge un tratto alla figura di Maria, presentando il suo cammino di fede. L'espressione: *“le meditava nel suo cuore”* indica l'individuare il giusto senso.

Sintesi conclusiva

I dati di Lc 1-2 riguardanti Maria si riassumono in questi:

a) Maria è chiamata a inserirsi nel piano divino con missione singolare. La sua partecipazione storico-salvifica è sottolineata dai seguenti titoli biblico-mariani:

- *κεχαριτωμένη kecharitoméne* (1,28) vuol dire che è amata da Dio con favore regale che rimane per sempre; esso inoltre è un nome ministeriale in quanto orientato alla missione;

- “*benedetta fra le donne*” (1,42): semitismo che sta per il superlativo e indica che Maria più di tutte le altre donne di Israele “vedeva nella benedizione del proprio corpo un segno attivo della grazia operante di Dio”;

- “*serva del Signore*” (1,38): è autodefinizione di Maria ribadita nel Magnificat; essa implica l’adorazione di Dio che si esplica nella celebrazione del culto: il servo di Dio è un’attitudine morale di obbedienza e pure una missione per la salvezza del popolo;

- la condivisione della sorte di Gesù da parte di Maria è espressa da Simeone con l’immagine della “*spada*”.

b) Maria risponde alla chiamata di Dio con fede esemplare, suo tratto saliente. Ella rivela in prototipo di un’elezione storico-salvifica.

c) Maria acquista in Lc la dignità di tema teologico. La sua persona è oggetto di attenzione particolare in Lc: egli pone Maria come figura centrale nei racconti dell’infanzia.

d) le affermazioni di Lc su Maria suppongono un incipiente culto di Maria nella comunità cristiana.

Maria nel Vangelo di Giovanni e nell’Apocalisse

La teologia giovannea è incentrata sulla *crisologia rivelata* implicante la preesistenza del Verbo presso il Padre e la rivelazione della sua “*gloria*”. Per Giovanni la croce rappresenta l’ora di Gesù, l’apice in cui viene elevato e ritorna al Padre. Maria è presente in un modo significativo in quanto ***strettamente associata*** all’ora e alla glorificazione del suo Figlio. Nel prologo (Gv1,12-13), esprimendo l’incarnazione, si parla probabilmente della concezione e del parto originale. La triplice negazione “*non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo*” è così spiegata:

- *non da sangue* indica che la nascita di Gesù non ha causato effusioni di sangue in sua madre; alcuni vedono qui la *verginitas in partu*;

- *né da volere di carne* esclude la funzione dell’uomo nel concepimento;

- *né da volere di uomo* nega che ogni desiderio carnale sia nell’uomo che nella donna, e si applicherebbe anche a Maria. De la Potterie scorge nel versetto una progressione ascendente. Questa esegesi sconfessa il luogo comune secondo cui Gv ignorerebbe la concezione verginale.

La Madre di Gesù alle nozze di Cana

Questo racconto ha una lunga storia esegetica: si passa dalla prospettiva allegorica a quella storico-critica, a quella simbolico-teologica. Tutti comunque ammettono che il racconto di Cana ha ***fondamentalmente un significato crisologico***. Gesù manifesta la sua gloria come Messia di Israele e suscita la fede dei discepoli. Maria assume nel brano un ***ruolo primario***: compare prima lei, è lei che prende l’iniziativa e che svolge un ruolo di prestigio presso i servi, sempre lei precede i fratelli e i discepoli di Gesù verso Cafarnaò. Il significato mariologico del brano scaturisce dalla sua interpretazione in riferimento alla teofania del Sinai e al mistero pasquale.

A. La formula d’alleanza del monte Sinai (Es 19,3-8; 24,3-7)

Tra Cana e Sinai ci sono sorprendenti analogie, volute dall’evangelista:

- entrambe le scene avvengono il terzo giorno;

- come Mosè svolge il ruolo di mediatore tra Jahweh e l’assemblea, a Cana Maria si trova tra Gesù e i servi;

- al Sinai c’è il dono della legge, a Cana il vino messianico;

- colpisce l’identità sostanziale della risposta del popolo sul Sinai con la parola di Maria; come il popolo risponde: “*Quanto Jahweh ha detto noi lo faremo*” (Es 19,8), così Maria dice: “*Quanto egli vi dirà fatelo*” (Gv 2,5); considerata poi la ripetizione di tale formula si può pensare che si tratta di una formula tecnica.

Usando questo *schema d'alleanza*, Gv vuole presentare Cana come nuovo Sinai: Gesù è in luogo di Jahweh, Maria al posto di Mosè, i servi e i discepoli in vece dell'assemblea. Il ruolo di Maria consiste nell'identificarsi con il popolo escatologico d'Israele. Gesù, dice l'esegesi, rivolge a Maria l'appellativo "donna" per la ragione che il popolo eletto era raffigurato spesso sotto l'immagine di una donna. Si elimina così la *teoria della separazione* per cui Gesù rigetterebbe la relazione naturale con sua madre e la escluderebbe dalla vita pubblica. D'altronde questa teoria non si accorda con la finale del racconto che pone Maria tra quelli che discendono con Gesù a Cafarnao.

B. La prospettiva pasquale

Il carattere pasquale del brano di Cana si rivela nella menzione del "terzo giorno" ma soprattutto all'inizio della manifestazione della "gloria" di Gesù che si compirà quando sarà giunta la sua ora. L'osservazione di Maria: "Non hanno più vino" rimane sul piano della necessità di ordine materiale. La risposta di Gesù: "Che ho da fare con te, donna? Non è ancora giunta la mia ora", col procedimento giovanneo dell'ironia divina, opera un passaggio da un livello inferiore e materiale ad uno superiore e spirituale. Gesù abita un universo messianico, dove il vino è simbolo della nuova economia salvifica e dove "l'ora" è stabilita unicamente dal Padre.

Che cosa è quest'ora? Si hanno due interpretazioni: da un lato si pensa all'ora come al momento opportuno per compiere il miracolo (ora - miracolo); d'altra parte si guarda all'uso dell'ora in tutto il Vangelo di Gv e la vede orientata alla passione e glorificazione di Gesù (ora - passione). Questa seconda interpretazione raccoglie più consenso, ritornando altre 8 volte nel vangelo con lo stesso senso. Così, Cana fissa un appuntamento alla croce. Maria non comprende questa trasposizione che resta per lei misteriosa. Tuttavia ella si pone al servizio del figlio con un tratto di grande finezza che si adatta alla figura biblica di Maria: fede senza visione totale dei misteri di Dio. Il risultato del segno di Cana è la fede dei discepoli (2,11) che riceve un impulso decisivo. Si costituisce intorno a Gesù la nuova comunità dei credenti.

Il discepolo amato accoglie Maria tra i suoi beni

Solo Gv pone Maria "presso la croce" (19,25-27) e ciò ha un profondo significato storico-salvifico. Questo episodio è collegato a Cana (in entrambi i racconti Maria appare come Madre di Gesù e donna e si parla dell'ora) sicché esso viene situato in prospettiva messianica. "Dopo questo, Gesù sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta..." (Gv 19,28): questo versetto esprime ancor di più la prospettiva storico-salvifica. Ciò indica che quanto è detto circa Maria e il discepolo attua una profezia dell'AT (per alcuni Sal 27,10).

Per comprendere questo brano si adducono diversi schemi:

a. *la formula di disposizione testamentaria* del diritto familiare antico-giudaico illumina la situazione di Gesù morente, che dichiara la sua volontà circa la cura di sua madre (Stauffer, Lagrange);

b. *la formula di adozione* veicola il nuovo rapporto di maternità-filiazione che si stabilisce tra Maria e il discepolo amato (Feuillet);

c. *lo schema di rivelazione* proposto da de Goedt e molto accettato. Ecco consiste in un procedimento letterario tipicamente giovanneo, che consta di tre elementi: 1. un personaggio A vede un personaggio B; 2. e dice; 3. Ecco B', cioè B con una qualità che fino ad allora nulla permetteva di attribuirgli. Tale schema appare quattro volte in Gv: 2 ha per soggetto il Battista e 2 Gesù (riguardo a Natanaele, e riguardo a Giovanni e a Maria 19,25-27)⁹. Queste parole di rivelazione *vogliono svelare la vera identità* delle persone in causa, cioè la loro dimensione storico-salvifica corrispondente al piano di Dio. Se Cristo è l'agnello di Dio la Madre risulta davvero la *madre del discepolo amato*: ella ha un compito di maternità nei riguardi dei discepoli di Gesù. Il testo però non

⁹ Gv 1,29.36: "Giovanni vedendo Gesù... disse: Ecco l'agnello di Dio"

Gv 1,47: "Gesù visto Natanaele disse di lui: Ecco davvero un israelita"

Gv 19,25-27: "Gesù vedendo la madre e il discepolo disse: Ecco tuo figlio... ecco tua madre"

spiega in che cosa consista questa maternità di Maria e tuttavia integrandolo con altri passi del vangelo di Giovanni possiamo dire che la **maternità spirituale** consiste in una rigenerazione, implica l'idea di esemplarità, per cui si potrebbe arguire che Maria è stata data come madre al discepolo perché lo aiuti a camminare nello Spirito e a vivere la sua vita filiale.

Mentre solo Dauer dice che l'accento è posto sul discepolo, altri autori osservano che il ruolo preminente è attribuito a Maria: è nominata per prima nel gruppo delle donne, a lei Gesù si rivolge prima che al discepolo che ha il compito subordinato di accogliere Maria come madre. Questo compito risulta importante al punto che Gv l'ha voluto condensare nella frase finale: "*Da quell'ora il discepolo l'accolse con sé*" (19,27). L'esegesi puntualizza così il significato di queste parole:

- l'*ora* significa l'ora in cui Gesù da questo mondo sale al Padre, l'ora dell'esaltazione e glorificazione;

- il *discepolo* è quello amato da Gesù, quello caratterizzato dall'intimità con lui; più che di predilezione personale da parte di Gesù, si vede nel discepolo amato lo stato di colui che, osservando la Parola evangelica, viene a trovarvi nella sfera dell'amore del Padre e del Figlio. Questo discepolo viene dichiarato da Gesù *figlio* di Maria, che è a sua volta è dichiarata *madre*;

- la *acolse*, dal verbo λαμβανω *lambano*, indica l'apertura di fede verso Maria, l'unica persona oltre Gesù ad essere termine di accoglienza nel vangelo di Giovanni. Essendo affine a *credere* il verbo λαμβανω partecipa al suo significato fondamentale di accoglienza della rivelazione annunciata da Dio, accettazione di quest'unico rivelatore e mediatore di salvezza (Cristo);

- *con sé* (lett. '*tra le cose proprie*') esprime una proprietà o appartenenza di carattere religioso, che per il discepolo amato sono l'eredità che gli proviene dal fatto di essere amato da Cristo, beni di carattere spirituale (S. Ambrogio); tra i beni spirituali offerti da Gesù ai credenti (grazia, parola, Spirito, eucaristia) il discepolo accoglie il dono della madre. Così all'interno della sintesi giovannea un ruolo particolare è riconosciuto alla Madre di Gesù.

Giovanni presenta Maria nella sua missione salvifica di **donna dell'alleanza**, che personifica l'Israele escatologico credente in Cristo. Non si comprende Maria al di fuori delle formule di alleanza e di compimento delle Scritture, poiché esse sono applicate a lei da Giovanni in chiave narrativo-simbolica. Maria è sempre situata in contesto altamente cristologico, all'inizio e alla fine della vicenda messianica del Figlio. Le annotazioni giovannee circa Maria nascono all'interno di gruppi dove alla Madre del Signore già spontaneamente si riconosceva un dignità fuori del comune. Oggi poi si presta più attenzione alle interpretazioni tipologico-spirituali che vedono in Maria non un semplice personaggio individuale, ma la *donna* e la *madre* che attualizza l'immagine di Sion descritta dai profeti.

Il grande segno, la donna vestita di sole

L'Apocalisse (90-95ca) presenta due caratteristiche rispetto agli altri libri del NT: l'elaborata espressione simbolica e l'attenzione ai fatti concreti della storia messi in rapporto con le promesse di Dio. Tali fatti sono messi in rapporto con la figura di Cristo. Al centro dell'Apocalisse, nella sezione dei tre segni è presentato il "*grande segno*" della "*donna vestita di sole*"; mentre l'esegesi patristica la interpreta in **senso ecclesiologico**, quella medievale in **senso mariologico**. Oggi si ha una sintesi, che pur rivendicando il primo posto alla donna/chiesa, riconosce in essa anche il riferimento alla Madre del Messia.

La donna è innanzitutto il **popolo messianico**, cioè Sion che diviene chiesa. Quasi tutti gli esegeti riconoscono nella donna di Ap 12,11 l'immagine del popolo di Dio. Si ha un doppio livello simbolico: 1. "*la donna celeste*" evoca il rapporto sponsale tra Dio e il popolo: gli ornamenti sono quelli di Gerusalemme o della sposa del Cantico; la luna sotto i piedi indica il suo dominio sulla successione del tempo perché vive in una dimensione superiore; la corona di 12 stelle situa la donna in dimensione escatologica: le stelle la collocano nella zona di Dio; 2. "*la donna incinta*" che urla

nei dolori del parto è un'immagine cara all'apocalittica; designa la donna-popolo nelle sofferenze che preludono all'era messianica e in particolare alla risurrezione del Signore; la lotta del drago incarna il terribile potere di Satana che non potendo nulla sul figlio, né sulla donna che fugge nel deserto protetta da Dio, scarica la rabbia sulla discendenza della donna.

La donna è inoltre la **Madre di Gesù, figura della chiesa**. Gli esegeti recuperano la figura di Maria in Ap 12 considerando i tratti comuni della donna apocalittica e della Madre di Gesù in Gv. Feuillet scopre un triplice parallelismo: 1. ambedue sono chiamate "donna"; 2. si parla per entrambe di altri figli oltre Gesù; 3. la loro maternità è legata alla croce. Il riferimento a Maria, sia pure a livello simbolico, sembra ineludibile nel v. 5, dove si parla della donna che dà alla luce il Messia: "*Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro*".

Contro chi obietta che questo riferimento cozza contro l'attribuzione a Maria dei dolori del parto si risponde che Ap 12,5 **non descrive la nascita di Gesù a Betlemme, ma la sua risurrezione**, preceduta dai dolori del parto della comunità dei discepoli. La resurrezione nel NT è descritta come una nascita preannunciata dal Sal 2,7: "*Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato*"; è comprensibile che Ap 12,5 continui con l'allusione alla risurrezione: "*E il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono*".

Bilancio conclusivo

1. Il bilancio circa i dati biblico-mariani si fa quadrare dai diversi autori in modo non univoco. Per alcuni la Scrittura non è avara nel parlare di Maria. La rivelazione biblica resta normativa, essa veicola ciò che lo Spirito ha giudicato necessario per la comprensione di maria da parte della chiesa durante tutti i secoli.

2. La varietà di presentazione dell'immagine di Maria nel NT è un fatto innegabile. Nei brani mariani (At 2,14, Gal 4,4, Ap 12) si hanno diverse prospettive di spiegazione e interpretazione, come abbiamo visto.

3. Il discorso di Maria emerge sempre inserito nell'annuncio di Cristo. Il NT parla di Maria in una prospettiva di storia della salvezza. Possiamo dire che storia della salvezza e Maria si illuminano a vicenda, svolgendo una funzione di *principio noetico* ed *ermeneutico*. A giusto titolo Maria diviene **microstoria della salvezza**: in lei si riscontrano le leggi del piano salvifico (schema abbassamento-esaltazione, predilezione del povero, vittoria sull'impossibilità umana a generare secondo la carne il Figlio di Dio, adempimento delle promesse divine).

3. La figura di Maria attraverso i secoli

Oggi si ritiene necessario superare il criterio dello sviluppo delle idee per studiare le diverse interpretazioni della Madre di Gesù nel contesto delle culture. Interessa cogliere in primo luogo la presenza nella storia della chiesa e il rapporto vitale che si instaura con lei lungo i secoli. Inseriremo perciò il fenomeno mariano nel suo contesto generale (culturale) e specifico (ecclesiale). Non solo le vicende teologiche, ma anche i vari movimenti culturali spiegano le differenti immagini di Maria, che si susseguono nel tempo. Si tratta di cogliere nei vari paradigmi mariologici la continuità con la figura biblica di Maria. Per discernere l'autentica immagine di Maria abbiamo due criteri sicuri: la Bibbia e il popolo di Dio interpretato e guidato dal Magistero dei pastori, in particolare dal vescovo di Roma.

Età patristica

Nel periodo post-biblico si ha una triplice preoccupazione: **1.** riflettere sui misteri rivelati nella Bibbia e portarli nella cultura ellenistica in cui si mescolavano diverse teorie filosofiche; **2.** difendere la fede dalle deviazioni o eresie; **3.** vivere intensamente la vita cristiana in prospettiva sapienziale e organizzare il culto liturgico e l'evangelizzazione in rapporto al mondo greco-romano. E' in questa triplice dimensione che si colloca la teologia dei Padri circa la Madre di Gesù. Per parlare di Maria nel periodo patristico si ricorre a due principali modelli: narrativo-apocrifo e gnostico-sapienziale.

Modello narrativo-apocrifo: Maria santa, vergine, protagonista di salvezza e benedetta

Gli apocrifi traducono in *genere agiografico* il materiale evangelico. Oggi gli apocrifi sono riconosciuti nel loro valore letterario e teologico e restano testimonianza di profonda fede cristiana. Gli apocrifi a carattere mariano si preoccupano di difendere la verginità di Maria contro le dicerie diffuse tra gli ebrei e i pagani. Il genere narrativo degli apocrifi ha un'abbondanza di elementi fantastici, di gusto per i dettagli insignificanti, protagonismo di Maria. Il più famoso apocrifo è il *Protovangelo di Giacomo*, il cui vero titolo è *Natività di Maria* (II sec.), la prima monografia mariana in chiave narrativa. Esso inizia col ritiro di Gioacchino nel deserto e finisce con l'assassinio di Zaccaria, limitandosi alla vita di Maria fino all'adorazione dei magi.

La *Natività di Maria* presenta la vergine in un contesto di santità legale: è allevata nel tempio come una colomba, è tra le vergini senza macchia, dopo il parto la levatrice e Salomè costatano la sua verginità; fin dalla nascita riceve la somma benedizione da Gioacchino, dai sacerdoti e dal popolo. Il ciclo apocrifo della *Dormizione di Maria* racconta la morte di Maria e la sua traslazione al cielo: questo scritto sarebbe un'emanazione della comunità primitiva di Gerusalemme e serviva di testo liturgico nelle celebrazioni presso la tomba di Maria. Tra i generi letterari adottati dalla *Dormizione* c'è quello midrashico e quello testamentario: difatti si trovano i tre elementi essenziali del testamento (convocazione dei parenti, esortazione a compiere opere buone, profezia sul futuro della comunità).

Modello gnostico-sapienziale: Maria nuova Eva, santa e Theotokos

La teologia dei padri gnostico-sapienziale si ispira ad un modello di sapere totalizzante in rapporto all'ultima beatitudine, perfezione e salvezza dell'uomo. Questa teologia si riconosce in 4 caratteristiche che si ritrovano nel discorso su Maria:

1. orientamento biblico: i Padri si richiamano spesso alla Scrittura, il discorso su Maria sorge dal commento di brani biblici;

2. *orientamento apofatico*: i Padri accentuano anche la dimensione del mistero cui appartiene Maria; Ignazio pone accanto alla morte del Signore il concepimento verginale e il parto di Maria quali misteri clamorosi che si compiono nel silenzio di Dio.

3. *orientamento asistemico*: i Padri non sono preoccupati di fare un discorso sistematico su Maria; parlano di lei nei contesti più vari (libri apologetici, trattati sull'incarnazione o sulla Trinità o sulla verginità); le prime monografie a carattere dottrinale nascono nella seconda metà del IV sec.;

4. *orientamento platonico*: i Padri ricorrono alla filosofia platonica o neo-platonica come ad uno strumento adatto per la teologia cristiana; così in Giustino e Ireneo si nota il predominio del pensiero simbolico su quello razionale in modo fecondo quando compiono il passaggio da Eva a Maria in base all'armonia del piano di Dio.

I Padri operano un approfondimento della figura di Maria che possiamo così delineare:

1. *Parallelismo Eva-Maria*

Il tema mariologico più rilevante è quello della *nuova Eva* avanzato da **Giustino** nel *Dialogo con Trifone*¹⁰. Col parallelismo antitetico Giustino analizza Maria ed Eva sotto tre aspetti: *verginità*, *procedimento causale* (che porta Eva ad acconsentire al serpente e Maria ad accogliere il messaggio dell'angelo), e *conseguenze* (Eva alla disobbedienza e alla morte, Maria alla generazione dello stesso Cristo liberatore dalla morte).

Ireneo in *Contro le eresie* riprende con più vigore questo parallelismo Eva-Maria: riassume il piano della salvezza nel concetto paolino di *ricapitolazione* (*anakefalaiosis*), secondo cui Dio riprende nella redenzione gli elementi della caduta originale: Adamo-Cristo, albero-croce, serpente-satana, Eva-Maria¹¹. Ireneo afferma che Maria è in primo luogo elemento che appartiene alla logica del piano divino; pertanto Ireneo inizia il discorso su Maria con un *consequenter* (parallelamente), che mostra un'esigenza dell'economia salvifica. Poiché il movimento a ritroso va da Maria ad Eva, Ireneo parte da Maria per scoprire vari aspetti della correlazione con Eva: ambedue sono vergini al momento della loro azione, sono sposate e chiamate *uxores* (Lc e Gen), ricevono un messaggio da un angelo, consentono al messaggio, i loro atti hanno una portata sociale.

Dal parallelismo Eva-Maria emerge una grande diversità di atteggiamento morale con risultati opposti. Eva disobbediente annoda con la sua incredulità le generazioni umane alla morte; Maria invece scioglie con la sua fede il nodo della morte e inizia la traiettoria della vita. Per Ireneo l'efficacia salvifica di Maria possiede una portata universale che si estende a tutto il genere umano, con valore retroattivo fino alla stessa Eva. I testi di Ireneo sono famosi e segnano una svolta nella dottrina mariana della chiesa antica. **G. Soll** afferma che Ireneo «*ampliando il contenuto del parallelo Eva-Maria, ha sviluppato ulteriormente l'immagine dogmatica di Maria nella Bibbia con una valorizzazione cristologica e soteriologica di Maria e del suo contributo al piano salvifico di Dio e all'opera redentrice di Cristo*¹²».

2. *La vergine Maria nei Padri del II-III secolo*

Prima della nuova Eva i Padri hanno affrontato il discorso della maternità verginale di Maria. **Ignazio di Antiochia** parla di Maria in contesto cristologico; questi si esprime per confutare i docetisti che negavano la realtà dell'incarnazione, e i rappresentanti del giudaismo che negano la divinità e il concepimento verginale di Cristo. Ignazio si richiama invece al piano salvifico di Dio. Mentre contro i doceti ricorda la costituzione bipolare di Gesù, contro i giudei afferma chiaramente la verginità di Maria, non in se stessa, ma in relazione a Cristo e al mistero di Dio. Ignazio sviluppa

¹⁰ «Cristo si è fatto uomo dalla Vergine, affinché per quella via dalla quale ebbe principio la disobbedienza provocata dal serpente, per la stessa via fosse annientata»

¹¹ «Il nodo della disobbedienza di Eva trovò soluzione grazie all'obbedienza di Maria. Ciò che Eva aveva legato per la sua incredulità, Maria l'ha sciolto con la sua fede»

¹² SOLL G., *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981, pag. 70-71

il pensiero di Paolo (1Cor 2) facendo comprendere che il principe di questo mondo non ha capito il mistero della morte di Gesù, proprio perché gli erano sfuggiti i misteri della sua concezione e della sua nascita. L'espressione **verginità di Maria** non indica una prerogativa a sé, ma l'azione del concepire verginalmente Cristo, come richiesto dal contesto storico-salvifico e cristologico. In ordine al parto di Maria esso non può essere risolto nel concepimento verginale, dato che Ignazio parla di tre misteri; non è detto espressamente che sia verginale, però tale qualifica è implicita in quanto si tratta di un evento misterioso, il cui significato è comprensibile solo con una rivelazione divina.

Giustino offre una grande testimonianza sulla verginità di Maria difendendola e spiegandola a giudei e filosofi. Privilegia la profezia di Is 7,14 per mostrare che essa si compie nel concepimento verginale di Gesù, ma allo stesso tempo respinge l'interpretazione mitologica del medesimo. Sebbene Giustino trova dei legami con i misti pagani (i figli di Zeus), tuttavia respinge la dipendenza del concepimento verginale dai miti pagani e la forma teogamica che questi miti implicano. Difatti lo Spirito «*venendo sulla Vergine e adombrandola, la rese incinta, non con amplesso, ma con potenza*». Per Giustino il concepimento verginale di Maria è esprimibile con le categorie di «segno» e di «mistero».

Anche le affermazioni di Ireneo si muovono in direzione della maternità-verginità di Maria. Questi dal un lato afferma il realismo della venuta del Logos nella carne (contro marcioniti e valentiniani che negano la realtà dell'incarnazione ma sono favorevoli alla verginità di Maria). Ireneo è convinto che se Gesù è nato da seme umano come gli altri uomini non si può considerarlo che uomo e quindi incapace di portare la salvezza. E tuttavia come sottolinea Is 7,14 «*il Signore stesso ci dette il segno della nostra salvezza, l'Emmanuele nato dalla Vergine*». Al di là della duplice interpretazione, favorevole o contraria al parto verginale, resta assodato che Ireneo colloca il parto di Maria un una zona di purezza e di mistero.

Tertulliano, strenuo difensore della realtà umana di Gesù contro gli gnostici, afferma che Maria fu vergine nel concepire Gesù, ma non nel darlo alla luce. **Origene** è assertore della verginità perpetua di Maria, che per lui appare compatibile con un parto naturale. Egli fa una forte apologia della concezione verginale di Gesù, specie contro il pagano Celso, portavoce della diceria sorta tra i giudei circa un'origine adulterina di Gesù. In *Contro Celso* Origene riconosce che chi non accetta la nascita di Gesù debba pur inventarsi qualche fandonia. Origene apporta tre argomenti a favore della nascita di Gesù dalla Vergine:

1. *prova filosofica*: se Dio ha fatto così tanto per gli uomini poteva mai avere una sorte così infame e più vergognosa di tutte?;
2. *prova profetica*: Isaia attesta che da una vergine doveva nascere l'Emmanuele, orbene, quale prodigio che partorisca una fanciulla non vergine?;
3. *prova analogica*: se vi sono animali femmine che non si uniscono coi maschi, cosa vi è dunque di inverosimile che Dio, volendo inviare al genere umano un maestro divino, abbia fatto sì, che non nel modo ordinario, ma in maniera diversa egli venisse alla luce?

3. La Theotokos nella riflessione dei Padri del IV-V secolo

Il titolo **Theotokos** non è del NT che invece adopera l'espressione **Madre di Gesù**. Il suo uso è testimoniato dalla preghiera conosciuta col titolo **Sub tuum presidium** (III sec.), poi da vari autori che scrissero prima del concilio di Efeso. Tra gli autori segnaliamo Origene (che ne parla in un testo ormai scomparso), Atanasio, Basilio, Gregorio Niseno, Gregorio Nazianzeno. Insomma in ben 72 passi prima di Efeso è adoperato il termine *Theotokos*. L'imperatore Giuliano nella sua polemica contro i cristiani testimonia che «*eppure voi non cessate di chiamare Maria, Madre di Dio*». I Padri non si limitano all'uso del titolo di *Theotokos*, ma offrono un approfondimento teologico della maternità di Maria secondo tre linee fondamentali.

1. **vera e propria maternità**: Contro gnostici, doceti e manichei si sottolinea il realismo dell'incarnazione affermando la maternità biologica di Maria. Ambrogio, Gregorio Nazianzeno ed Epifanio distinguono nella generazione del Verbo ciò che avvenne «*secondo la natura*» e quanto

avvenne «*al di fuori della natura*» (maternità verginale). La verginità però non è interpretata a scapito della maternità, in quanto si riconoscono alla Vergine le funzioni proprie della madre. Didimo Alessandrino, sempre contro i doceti, afferma che il «*Salvatore fu fatto da donna, non per mezzo di donna*». Agostino presenta Maria come «*madre della debolezza*» che Cristo assunse per noi. Per Epifanio è importante la prospettiva di *kenosi* che è prova della vera umanità assunta dal Verbo nel seno di Maria, la cui opera materna divina fondamentale per la salvezza degli uomini: «*Egli dal cielo si era abbassato in una natura umana, cioè nell'officina (εργαστειον) di Maria*».

L'insistenza sulla maternità biologica di Maria intende contrastare l'allergia della cultura platonica, dominante nei primi secoli cristiani, ad accettare un Dio che diventa uomo. L'incarnazione appare invece ai credenti un miracolo stupendo che “la fragilità dell'intelletto mortale non riesce a comprendere”.

2. fondamento della salvezza: La maternità di Maria è ritenuta dai Padri un onore insigne, una così grande gloria. Essi reputano questa maternità fondamento di tutta l'economia salvifica. Per Apollinare la *Theotokos* appartiene al piano trinitario della salvezza, senza di lei il cristianesimo stesso verrebbe ridotto al nulla. Maria è talmente legata alla generazione di Dio nella natura umana passibile che Gregorio Nazianzeno anticipando Efeso e Calcedonia stabilisce: «*Se qualcuno non crede che santa Maria è madre di Dio, si separa dalla divinità*».

Egemonio verso il 350 riporta un dialogo tra Archelao e un manicheo, dove mostra che la catena delle verità religiose e morali del cristianesimo dipendono dalla nascita di Cristo da maria. Agostino sintetizza il significato fondamentale della maternità divina di Maria in ordine alla salvezza quando afferma: «*Se la madre fosse fittizia, lo sarebbe anche la carne e la morte, le ferite della passione, le cicatrici della resurrezione*».

3. prima credente, poi madre: Per quanto importante sia l'aspetto biologico, la maternità di Maria non si esaurisce in esso. Alcuni padri lo relativizzano a favore della parentela spirituale della Vergine con suo figlio. **Crisostomo** interpreta le parole di Gesù: “*Beati piuttosto quelli che fanno la volontà del Padre*” come risposta «non di uno che respingeva la madre, ma di chi asseriva che il parto non le sarebbe giovato a nulla, se non fosse stata virtuosa e fedele». **Agostino** nel rapporto tra maternità secondo la carne e quella secondo lo Spirito attribuisce il primato alla seconda: difatti Maria prima credette, poi concepì «*concepì prima nel suo cuore, poi nel ventre*¹³».

4. La *Theotokos* nel concilio di Efeso (431)

A Efeso non sfocia tutta la ricchezza della riflessione teologica dei Padri sulla Madre del Verbo incarnato. Il concilio infatti intende precisare il dato obbiettivo e ontologico del **mistero dell'incarnazione** più che parlare della persona di Maria e la sua funzione. L'origine remota del concilio si deve alla polemica circa lo scambio degli attributi (*communicatio idiomatum*) tra le due nature del Cristo. La causa prossima è invece l'aspra controversia dottrinale incentrata sulla questione della legittimità di chiamare la Vergine *Theotokos*, genitrice di Dio. Questo dibattito interessa in particolare le scuole antiochene ed alessandrina, rappresentate da **Nestorio** e **Cirillo**, uno patriarca di Costantinopoli, l'altro di Alessandria.

Nestorio, antiocheno, per salvaguardare la natura umana di Cristo, considera l'unione di essa con la natura divina per modo di «inabitazione» o **unione morale** per «benevolenza»; afferma che gli attributi dell'umanità e della divinità non sono interscambiabili ed avanza delle riserve sul termine *Theotokos*, ritenuto ambiguo e tale da accettarsi solo in combinazione con *antropotokos*. Nestorio comunque preferiva il termine **Christotokos**.

Cirillo invece insiste sulla priorità del Dio-Logos che si incarna, sull'unione intrinseca tra natura umana e divina, per cui sono legittimi sia lo scambio degli attributi sia l'uso dei Padri di chiamare Maria *Theotokos*. Cirillo reagisce alle reticenze di Nestorio scrivendo delle lettere, di cui tre a Nestorio, e convocando nel 430 un sinodo ad Alessandria. Da parte sua Nestorio scrive al

¹³ AGOSTINO D'IPPONA, *Sermo* 215

papa, si rivolge all'imperatore perché convochi un concilio ecumenico. Teodosio II, d'accordo col collega occidentale Valentiniano III, convoca il **concilio ad Efeso** nel 431 (DS 250). Il concilio inizia con la lettura del simbolo di Nicea, quindi si approva definitivamente la seconda lettera di Cirillo a Nestorio (detta *Epistola dogmatica*) perché ritenuta conforme alla fede nicena. Si passa poi alla condanna e esclusione di Nestorio da ogni dignità ecclesiale. Negli Atti furono aggiunti gli anatemi di Cirillo, contenuti nella terza lettera.

Al di là di una persistente immagine primariamente mariana del concilio ad Efeso, occorre rilevare che esso possiede **un valore soprattutto cristologico e soteriologico**. Il concilio risolve infatti il dibattito circa l'unione delle due nature umana e divina nell'**unica persona del Verbo**, ciò che rende possibile la comunicazione degli attributi. Tuttavia il significato mariologico del concilio è innegabile: difatti sebbene non vi sia definizione il titolo di *Theotokos* conserva sostanzialmente tutto il suo valore. La lettera dogmatica di Cirillo contiene tre brani relativi a Maria: i primi due hanno per soggetto il Verbo, il terzo invece è conseguenza della fede cristologica trasmessa dai Padri: «*perciò essi non dubitarono di chiamare la santa Vergine Theotokos*».

Il concilio di Efeso ha conosciuto un doppio epilogo: la *formula di unione* del 433 che sigilla l'intesa tra Cirillo e Giovanni d'Antiochia, e l'*horos* o definizione del **concilio di Calcedonia** nel 451 (DS 301), dove entra la menzione di «*Maria Vergine e Madre di Dio secondo l'umanità*». Dopo Efeso il titolo di *Theotokos* non fu seriamente messo in questione, ma diventerà il paradigma o la tessera dell'ortodossia circa il Verbo incarnato.

5. Maria sempreverGINE in alcune monografie del IV secolo

Dopo le testimonianze sulla verginità di Maria si conferma l'uso di chiamare Maria con l'apposizione «*la Vergine*». Già Giustino aveva detto la «*santa vergine*». Epifanio afferma che nessuno ha mai osato pronunciare il nome di santa Maria senza aggiungere subito il titolo di Vergine. Tra i padri si distinguono in particolare alcune voci che testimoniano una riflessione matura sulla Vergine.

a) *De Margarita*

E' una monografia sul parto verginale composta verosimilmente da un autore siriano della fine del IV sec. Questo autore, anziché rispondere con sue parole agli eretici, preferisce lasciar parlare la *margarita*, cioè la perla prodotta dalla conchiglia. Come la conchiglia produce una pietra più preziosa di molti talenti d'oro; così anche Maria ha generato la divinità, cui nessuna natura può paragonarsi. Come l'ostrica partorisce una pietra perfetta senza dolore, così la Vergine concepì senza corruzione e generò senza dolore. L'autore è alieno dal minimizzare il ruolo di Maria; d'altra parte egli rifugge dal pensiero di attribuire al Verbo la lesione del corpo della Vergine. Il *De Margarita* si muove in due direzioni: da un lato asserisce che «*la Vergine come una conchiglia partorì naturalmente*» e la sua matrice venne «*aperta*»; dall'altro lato insiste nel dire che «*era conveniente che Maria rimanesse vergine nel parto*» e pertanto «*non ha perso il sigillo*» verginale né ha sentito dolore. La soluzione si trova nell'*apertura e ricostituzione* (per intervento divino) del grembo della Vergine in analogia con la conchiglia, Oppure nel parto per *dilatazione*, senza rottura, come allude il testo quando attribuisce a Dio la capacità di «*allargare e restringere la natura*».

b) *Lettera di Epifanio contro gli Anticomarianiti*

Epifanio di Salamina (403) compone il *Panarion* (=cassetta di medicazione) col quale vuole sanare con contravveleni quanti sono stati morsi dai serpenti velenosi. Contro gli Anticomarianiti (avversari di Maria) i quali dichiarano che la santa Vergine, dopo la nascita del Cristo, si sia unita all'uomo, Epifanio risponde con una lettera circa la perpetua verginità di Maria in cui afferma con la tradizione che Maria rimase perpetuamente incorrotta e protesta contro quanti la negano.

Per difendere poi la verginità perpetua di Maria Epifanio ricorre a interpretazioni particolari: i ‘*fratelli di Gesù*’ sono figli avuti da Giuseppe in un precedente matrimonio, il ‘*primogenito*’ partorito da Maria implica la nascita non di altri figli della Vergine ma di altri fratelli adottivi di Cristo. L’argomento principale resta però la consacrazione operata nella Vergine dal “mirabile mistero dell’incarnazione”.

c) *Sulla perpetua verginità di Maria contro Elvidio*

Girolamo affronta questo tema nel 383 su richiesta dei cristiani sconvolti da un libello del laico ariano Elvidio. Girolamo si attiene alle parole della Scrittura e interpreta i passi intesi da Elvidio a sfavore della verginità di Maria. Così la frase “*non la conobbe finché non partorì il figlio suo*” (Mt 1,25) non indica che Giuseppe “*conobbe*” Maria dopo il parto, poiché l’espressione *finché* viene usata «spesso anche per indicare un tempo indefinito». “*Partorì il suo figlio primogenito*” (Lc 2,7) non implica che Maria abbia avuto poi altri figli, come si evince dalle prescrizioni mosaiche che intendono per primogenito il primo nato e non colui che ha dei fratelli (Nm 18,15-17).

Quanto ai “*fratelli del Signore*” Girolamo ricorda che «nelle divine Scritture i fratelli sono chiamati in quattro significati diversi: secondo la natura, la razza, la parentela e in senso affettivo». Qui va inteso per esclusione in senso di parentela. Più tardi, anche contro l’ex monaco Gioviniano, che combatteva l’ideale della verginità e negava il parto verginale di Maria, Girolamo paragonò il grembo di Maria al «*giardino chiuso*» e al «*sepolcro del salvatore*», dove «*non fu deposto nessun altro, né prima, né dopo di lui*».

d) *Le vergini (377) e L’educazione della vergine (392)*

In queste due opere **Ambrogio di Milano** (397) offre un contributo alla riflessione sulla Vergine Maria, presentandola *ex professo* come modello della condizione verginale. Ambrogio, in uno sforzo di inculturazione, presenta un’immagine di Maria fatta su misura per le vergini, con alcuni particolari anacronistici o comunque non basate sull’esegesi biblica. Così egli, mutuando dallo scritto di Atanasio *Sulla verginità* descrive il comportamento di Maria che era vergine di corpo e di mente. Come Girolamo confutò le accuse di quanti osavano negare la perpetua verginità di Maria: quanto al parto verginale sostiene la teoria dell’«*uterus clusus*» basandosi su Ez 44,1-3 e vi ritorna nella lettera collettiva a papa Siricio, in cui ribadisce la difesa della verginità perpetua di Maria contro Gioviniano.

6. *Maria nel culto cristiano antico*

Prima del concilio di Efeso la presenza di Maria nel culto cristiano non appare grande, non si conosce nessuna preghiera a Maria prima della metà del V sec., tuttavia non mancano testimonianze significative della crescente venerazione della Madre di Dio nel periodo preniceno e che mostrano la continuità della lode di Maria predetta dal Magnificat.

I primi segni della venerazione di Maria a noi noti sono i **graffiti di Nazareth**, scoperti dal 1955 al 1966 dal francescano Bellarmino Bagatti. Essi risalgono al II-III sec. e facevano parte della «*domus ecclesia*» giudeo-cristiana sorta sul luogo tradizionale dell’annunciazione. Sono due iscrizioni greche: la prima *ke Mapia* = χαίρει Μαρία riprende il saluto dell’angelo aggiungendo il nome di Maria; la seconda incompleta viene però decifrata come segue: (*prostra*)*ta sotto il luogo santo di M(aria) subito scrissi lì (i nomi) il simulacro ornai di lei*. La parte finale può tradursi anche: *ho bene ordinato ciò che conviene ad essa*. Con ciò la pellegrina assicura di aver compiuto un gesto di omaggio a Maria o alla sua icona.

Un’altra testimonianza¹⁴ ci è data dal papiro 470 della **John Rylands Library** di Manchester che contiene il testo greco della breve preghiera ***Sub tuum presidium***. Questa preghiera era nota

¹⁴ Cfr. pag. 70 per una spiegazione più dettagliata e completa di questa importante e conosciuta preghiera

perché in uso nelle liturgie bizantina, copta, ambrosiana e romana, ma si ignorava la sua antichità. Questo papiro è giudicato da Lobel non posteriore al III sec. e ciò è confermato da Giamberardini che così ricostruisce la preghiera: «*Sotto la tua misericordia/ ci rifugiamo, Genitrice di Dio (= Theotokos)/. Le nostre suppliche tu non respingere nella necessità/ Ma dal pericolo libera noi:/ solo casta, sola benedetta*». La formula si esprime con un noi comunitario segno che è comune a più fedeli e ha l'apparenza di un'antifona liturgica. La preghiera è direttamente rivolta alla *Theotokos* a cui si riconoscono **quattro attributi**: maternità divina, verginità, benedizione da parte di Dio e misericordiosa intercessione. Forse la preghiera è nata all'interno di una comunità egiziana in seguito alle persecuzioni del III sec. ad opera degli imperatori romani.

L'invocazione di Maria è testimoniata anche da Gregorio Nazianzeno che riferisce di Giustina, giovane bellissima, insidiata da Cipriano, e che implora la Vergine perché le recasse aiuto. Nel IV sec. il culto verso Maria si sviluppa, specificandosi in atteggiamenti di venerazione, ammirazione, preghiera fiduciosa, imitazione. Tra le cause di questo sviluppo se ne trovano almeno quattro:

a. L'esperienza religiosa

Il culto mariano nasce dalla percezione della realtà soprannaturale della madre di Gesù da parte dei fedeli. Non esiste culto senza che esista il riconoscimento dell'Altro, inteso come una persona da noi diversa, in una sfera sovranaturale e fornita di potenza. Questa percezione affiora in vari documenti: così negli apocrifi, specie nel *Protovangelo di Giacomo*, Maria appare come una protagonista dotata di santità e degna dell'amore benedicente di tutto il popolo; gli apocrifi della *Dormizione* presentano Maria in una zona di sacro, che giunge al culmine con il suo transito in paradiso. La percezione di Maria come persona viva è presupposta dalle preghiere rivolte a lui: esse invocano la Vergine perché la ritengono dotata di potenza e misericordia e quindi capace di aiutare efficacemente.

I racconti delle sue apparizioni esprimono e sostengono il senso della presenza attiva di Maria glorificata tra i fedeli. Di questi ci restano almeno due testimonianze: la prima riguarda **Gregorio Taumaturgo** che in una notte insonne vide l'apostolo Giovanni e un'altra figura dall'aspetto di donna, che era la Madre del Signore esortante Giovanni affinché spiegasse al giovane il mistero della vera fede; la seconda testimonianza è dello storico **Sozomeno** (morto dopo il 450) relativa alla chiesa di Anastasia di cui si raccontano essersi verificate numerose apparizioni della santa Vergine Maria madre di Dio. Da questa testimonianza si evince che le apparizioni di Maria a Costantinopoli non erano sporadiche.

b. Bibbia e liturgia

All'origine del culto verso Maria deve porsi il commento e l'approfondimento della Scrittura da parte dei Padri preniceni, da Ignazio a Origene: questi inseriscono Maria nel piano della salvezza, ne evidenziano la maternità verginale e la sua fede come nuova Eva. I commenti biblici dei Padri influiscono sul popolo quando assumono un **carattere omiletico** in un contesto liturgico. L'attenzione alla vergine scaturisce dalla celebrazione del ciclo cristologico, comprendente l'*Epifania* (in oriente dalla seconda metà del III sec.), il *Natale* (sorto a Roma sul finire del III sec.), la *Presentazione di Gesù o Ipapante* (celebrata alla fine del IV sec.) e l'*Avvento* (dopo la metà del IV sec.) che è la matrice diretta della festa dell'*Annunciazione*. Il commento omiletico ai brani dei vangeli dell'infanzia letti in queste celebrazioni lascia a poco a poco sempre più spazio alla figura di Maria. Gli inizi dei *chiretismi* o ripetizione del "rallegrati" angelico avranno seguito nei secoli seguenti presso omileti e poeti. Questa tecnica è adoperata dall'inno *Akathistos* (= da recitare "non seduto"), altissima espressione di culto verso Maria dell'antica chiesa greca.

c. L'impatto culturale

Qui il problema è relativo al rapporto tra il culto pagano di Iside e il culto cristiano di Maria: esso è stato risolto in vario modo nel nostro tempo. Molti studiosi tedeschi (Norden, Dibelius, Heiuler) in base alle analogie nominali e iconografiche, hanno sostenuto che il culto mariano è un'infiltrazione pagana e che Maria sostituisce la dea madre Iside o Astarte o Demetra. Altri (Prumm, Daniélou) negano ogni dipendenza a motivo dell'aspra polemica dei Padri contro l'empietà dei misteri pagani e in base al principio che *analogia non è dipendenza*. Oggi si fanno strada due principi risolutivi. Da un lato ci si rifà ad una specie di mente collettiva, che reagisce sempre allo stesso modo di fronte alla dimensione religiosa, specie circa la sua valenza femminile; dall'altra parte si evidenzia il punto di contatto tra l'evangelizzazione e la cultura, per cui si accolgono alcuni aspetti di questa, a patto di evidenziare i contenuti originali di quella.

Senza dubbio il culto a Maria è un *fenomeno cristiano legato all'annuncio del Vangelo*, ma esso risponde pure all'inclinazione dell'uomo a trovare una polarità religiosa femminile che corrisponda all'esigenza di una madre, specie in situazioni precarie. Nell'area mediterranea il mito della Grande Madre era d'altronde molto diffuso e deve avere influito, al di là delle differenze di contenuto e di significato, all'affermarsi del culto alla *Theotokos*. L'origine di questo titolo è da porsi in Egitto, dove era già noto nell'epoca precristiana dei faraoni in riferimento a Iside. Il culto di Iside vigeva ancora nei primi tre secoli del cristianesimo (come testimoniano numerose monete forate da portare al collo come amuleti). Se si può parlare di *trasposizione* di titoli e iconografia da Iside a Maria, ciò vale solo sul piano formale, ma non certo su quello contenutistico. Infatti Clemente Alessandrino condanna Iside a motivo della immoralità di lei e delle orge dei suoi seguaci; Origene nega che si possa paragonare la generazione verginale di Gesù ai *miti greci*; l'alessandrino Isidoro di Pelusio illustra la differenza sul piano morale tra la madre degli dei, che ha concepito nella *«libidine e negli amori più nefandi»*, e la Madre di Dio, che ha concepito *«in maniera assolutamente unica»* e senza macchia. Isidoro non manca di insistere sul fatto che Maria è donna, quindi non una dea.

d. La teologia

Dalla documentazione raccolta appare chiaro che il *culto precede la teologia*. Più che un ruolo promotore la teologia svolge una funzione critica, moderatrice e di equilibrio come mostra Epifanio. Questi si trova di fronte a due deviazioni: degli *antidicomarianiti* che non riconoscono la verginità di Maria, e quella dei *colliridiani*, per lo più donne, che offrivano come sacrificio nel nome di Maria qualche *kollùra/kollurìs* o specie di pane. Epifanio osserva che entrambi portano danni: gli uni disprezzano la santa Vergine, gli altri la onorano al di là del lecito. Così Epifanio mantiene nel giusto mezzo la tradizione.

7. Le icone mariane e l'horos del concilio di Nicea II (787)

Nonostante le riserve di Eusebio di Cesarea e di Epifanio, nella chiesa si moltiplicano le immagini, mosaici e anche sculture relative a Maria. Si pensi ai dipinti delle catacombe o ai cicli musivi di Santa Maria Maggiore a Roma e a quelli di Ravenna o alle icone delle numerose chiese di Costantinopoli dedicate a Maria. Ma l'imperatore **Leone Isaurico** misconoscendo questa pratica nel 727 inizia la *lotta iconoclasta* che si protrae fino all'843: egli è responsabile della distruzione di tante preziose icone e della persecuzione di numerosi *iconoduli*, specie monaci.

Il problema delle icone era di natura principalmente cristologica¹⁵: dipingere Cristo, per gli iconoclasti, sarebbe *negare l'unione ipostatica*, in quanto si separerebbe la sua umanità dalla natura

¹⁵ Cfr. EVDOKIMOV P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990
GHARIB G., *Le icone mariane. Storia e culto*, Città Nuova, Roma 1987

divina non raffigurabile. Maria è implicata poiché legata intimamente al mistero dell'incarnazione. Il principale argomento cui ricorrono **Germano di Costantinopoli** e **Giovanni Damasceno** nella difesa delle immagini è il legame di esse con l'economia dell'incarnazione, per cui chi rifiuta l'icona rigetta l'incarnazione. Infatti il Verbo incarnato è l'immagine visibile, quindi rappresentabile, del Dio invisibile. Se non si può raffigurare non si è neppure incarnato.

L'*horos*, cioè la solenne definizione del **II concilio di Nicea** del 787 (VII Ecumenico) convocato nella Basilica di Santa Sofia dall'imperatrice Irene, d'accordo con il Patriarca di Costantinopoli Tarasio e il Papa di Roma Adriano I, in primo luogo deplora il fatto che gli iconoclasti «hanno messo sullo stesso piano le immagini di Dio e dei suoi santi e le statue degli idoli diabolici». Stabilisce quindi la legittimità delle «venerande e sante immagini». Il concilio determina inoltre la necessità di «esporre» tali icone, perché la loro vista conduce «al ricordo e al desiderio degli originali». Specifica quindi la natura del culto delle immagini, che consiste nel «rispetto e venerazione d'onore», ma non «la vera adorazione» che conviene solo a Dio. Inoltre è un culto relativo poiché «l'onore reso all'immagine va al prototipo».

Leggiamo per esteso le solenni parole del Concilio - che di fatto fu l'ultimo della Chiesa unita - sulla legittimità del culto delle immagini e l'automatica condanna dell'errore iconoclasta: «Noi decidiamo di ristabilire, accanto alla Croce preziosa e vivifica, le sante e venerabili immagini: cioè la immagine di Nostro Signore Gesù Cristo, Dio e Salvatore, quella di Nostra Signora Immacolata, la santa Madre di Dio, quelle degli angeli onorabili e di tutti i pii e santi personaggi, perché più si riguardano a lungo attraverso la immagine che li raffigura e più coloro che li contemplano si sentono eccitati al ricordo e al desiderio dei prototipi; decidiamo di rendere loro omaggio e adorazione d'onore, non certo la latria vera e propria che proviene dalla fede e non compete che a Dio solo, ma l'onore che si presta alla Croce preziosa, ai santi Vangeli e agli oggetti sacri; decidiamo anche di arder loro l'incenso e di accendere loro dei lumi com'era pia costumanza degli antichi. Poiché l'onore testimoniato all'immagine venera la persona che l'immagine rappresenta¹⁶».

L'argomento centrale della definizione è quello della **tradizione**. L'immagine è considerata un deposito inalienabile dell'autentica tradizione della Chiesa e dopo aver rigettato l'accusa di idolatria, il concilio dichiara solennemente (*horos*) che l'immagine è una predicazione evangelica: annuncia la vera incarnazione del Verbo e ne suscita il ricordo e la venerazione. Le decisioni di Nicea II furono tuttavia contestate sia in occidente che in oriente. Nonostante il sostegno di Roma e in particolare del papa Adriano I, il rifiuto occidentale al concilio provenne dalla potente corte franca (lo stesso Carlo Magno, Alcuino, Teodolfo d'Orléans), anche se le motivazioni contrarie apparvero più di carattere politico e di prestigio che di natura teologica.

Un'ulteriore ripresa dell'iconoclastia, dopo il solenne pronunciamento conciliare durò circa trenta anni, dall'815 all'842 e fu avviata dagli imperatori Leone l'Armeno (813-820), proseguita da Michele il Balbuziente (820-829) e da Teofilo (829-842). Vi mise fine l'imperatrice Teodora, vedova di Teofilo, e così la **prima Domenica di Quaresima dell'843** fu solennemente celebrata in Santa Sofia di Costantinopoli la prima festa delle immagini o festa dell'Ortodossia, che è restata anche oggi nella Chiesa Orientale: il trionfo dell'ortodossia di fatto concluderà le grandi questioni cristologiche e di riflesso anche quelle mariologiche in ambito orientale.

¹⁶ DS 600-603

4. Riflessione sistematica circa la Madre di Gesù

L'esigenza di mettere ordine tra i vari dati riguardanti la Madre di Gesù è relativamente recente. Nell'epoca moderna la *maternità divina* rappresenta il «*primo principio*» da cui derivano tutte le altre prerogative mariane (Lorenzo da Brindisi). Suarez (1717) da una doppia notizia circa la fonte della trattazione organica riguardante Maria: da un lato dice che tale fonte è costituita dal NT, che pur parlando poco di Maria contiene virtualmente tutto ciò che si può dire della Vergine; dall'altro lato ritiene che la dignità di Madre di Dio è «*il fondamento dal quale si deve trarre la ragione di tutto ciò che diremo sulla Vergine*».

L'orientamento cristologico, ecclesiologico, antropologico della Mariologia

1. Orientamento cristologico

La maggior parte dei mariologi ravvisa il *primo principio* della mariologia nella *maternità divina*, come fondamento della cristologia è la divinità di Cristo (Suarez) o l'unione ipostatica (Bartolomei). Questo perché la maternità divina è la realtà specifica di Maria, il privilegio unico che la unisce intimamente al Figlio e la distingue da tutti gli altri. Oggi si pensa che la divina maternità nel suo concetto astratto non sia capace di contenere tutti gli sviluppi della mariologia, specie la partecipazione di Maria all'opera della redenzione. Essere madre non implica di per sé la condivisione della missione del Figlio, ma solo la trasmissione della vita. Per questo alcuni autori aggiungono correttivi alla maternità divina per renderla onnicomprensiva di tutte le verità circa Maria. Alcuni parlano di maternità *concreta o storica*, cioè come presentata dalla Scrittura e dalla tradizione; altri parlano di maternità *soteriologica o corredentrice*, ovvero Madre di Dio-redentore in quanto tale (Merkelbach); Scheeben propone la formula «*maternità sponsale*» che implica un connubio d'amore tra il Verbo e Maria al momento dell'incarnazione; altri ancora optano per la «*maternità totale o universale*» che include maternità divina e maternità spirituale (Roschini, Bernard).

Alcuni mariologi poi si rifanno all'antica dottrina della *nuova Eva*, che determina la vocazione della Vergine accanto al nuovo Adamo: questi scorgono nella maternità divina un mezzo per compiere la missione riparatrice o una sua conseguenza, piuttosto che un principio. Per Lebon la Vergine appare come unita al Cristo, per volontà di Dio, in un principio totale di salvezza e di vita. Recentemente Beinert presenta come nuovo principio «*Maria perfetta discepola di Cristo*». Nonostante i vantaggi di questa prospettiva resta la difficoltà di trarre tutte le verità mariane da questo principio.

2. Orientamento ecclesiologico

Questa prospettiva opta per un inserimento di *Maria nell'ambito della chiesa*. Koster, partendo dalla preoccupazione di presentare Maria in modo da non compromettere l'unica mediazione di Cristo, enuncia il principio fondamentale: Maria a titolo di membro, il vertice dell'umanità da salvare e dell'umanità salvata, la Chiesa, nella sua alleanza salvifica con Dio, di fronte all'unico Mediatore, il Figlio di Dio fatto uomo.

K. Rahner ravvisa nel *fiat* di Maria l'atto con cui ella «*coopera all'incarnazione ed è riscattata da quest'incarnazione che rende possibile il suo sì*». La Vergine realizzando l'accoglienza più radicale della salvezza dell'umanità diventa di fatto l'esempio più perfetto della redenzione, il prototipo della chiesa riscattata.

Più sistematicamente Semmelroth presenta Maria «*tipo della chiesa*» come mistero fondamentale per un'organica costruzione della mariologia. Se nel piano divino più che l'ordine di successione vale l'ordine intenzionale, ossia la finalità, bisogna riconoscere che “proprio perché doveva essere il tipo della chiesa, Maria è stata posta nell'esistenza come madre sponsale di Dio”.

Ma all'interpretazione ecclesiologica si obietta la sottostima della dignità e missione unica di Maria (piano esistenziale) a vantaggio della funzione tipologica (piano simbolico).

3. *Orientamento antropologico*

L. Boff opta per «*il femminile*» come nucleo a partire dal quale si possono organizzare tutti i dati mariani. Il fatto che Maria è una donna non è irrilevante nel piano di Dio, ma rappresenta il motivo fondamentale della scelta di lei come Madre di Cristo. In Maria donna troviamo una maniera nuova con cui Dio si autocomunica e si autorealizza, anzi in lei identifichiamo già nella storia l'anticipazione dell'escatologico nella sua piena realizzazione. Questa impostazione sottolinea (ed esaspera nell'ipotesi dell'unione ipostatica di Maria con lo Spirito santo) un aspetto vero: Maria è scelta nel piano divino in quanto donna. E' certo pure che bisogna ricorrere ad altri principi (come la scelta dei poveri da parte di Dio) in cui rientra anche l'essere donna.

Il principio sintesi: Maria, la donna icona del mistero

Lo stabilisce **B. Forte** nel suo studio *Maria, la donna icona del Mistero*, rivisitazione teologica del trattato di mariologia. Egli opta per una trattazione specifica e per la relativa autonomia del discorso di fede sulla Madre del Signore. La mariologia, dice è propria tutta relativa al centro e alla totalità del mistero della salvezza e trova la sua consistenza propria e originale nella sua totale relazionalità. Forte concepisce quindi il primo principio come un *principio di sintesi*. Giudicando il metodo deduttivo poco rispettoso della gratuità del dono di Dio (come Laurentin) si pronuncia a favore della *prospettiva storico-salvifica*, cioè della teologia biblico-narrativa e simbolica dell'evento. In tale prospettiva il principio di totalità dell'intera teologia si concentra in modo speciale in Maria che «rinvia al tutto del Mistero ed insieme lo riflette in sé». Egli adopera la formula: ***Maria, la donna icona del Mistero***, che evoca in sintesi il fondamento biblico e il carattere trinitario, antropologico ed ecclesiologico della rivelazione.

Donna evidenzia la concretezza, la figura storica di Maria nei suoi vari stadi; **icona** implica in Maria la rivelazione del nascosto, la presenza dell'Eterno nella storia, il ponte fra il visibile e l'invisibile; **Mistero** è la gloria nascosta sotto i segni della storia, il disegno eterno di salvezza rivelato in Cristo e rispecchiato in Maria «tutta relativa alla bellezza del Mistero». Maria riflette le tre persone divine: in quanto Vergine sta davanti al Padre; in quanto Madre del Verbo Incarnato Maria si rapporta a Lui nella gratuità del dono; in quanto arca dell'alleanza nuziale fra cielo e terra è Sposa in cui l'Eterno unisce a sé la storia e la ricolma della novità del suo dono.

La soluzione di Forte è suggestiva e valida, rende ragione della persona storica di Maria e dello sviluppo dogmatico-ecclesiale della verità su di lei, essa non esclude una prospettiva storico-salvifica che accentui gli schemi rivelati della logica divina prima ancora dei titoli mariani.

Maria microstoria della salvezza, ossia le vie di Dio in Maria

Si è visto come Maria rappresenti il punto d'incontro delle vie divine, il frammento significativo e trasparente della storia della salvezza intessuta da Dio nell'AT. La riflessione sistematica continua ad applicare alla Madre di Gesù almeno otto delle undici costanti o leggi dell'agire di Dio nella storia. Tali costanti sono individuate da C. Vagaggini e secondo tali prospettive nell'evento Maria troviamo una rivelazione del volto autentico di Dio. Non ci sono offerte altre vie per scoprirlo al di là della storia.

1. *Maria rivelazione dell'amore gratuito di Dio*
2. *Maria itinerario verso Dio-Trinità*
3. *Maria segno della sovrana iniziativa di Dio*
4. *Maria la donna del libero consenso a Dio*
5. *Maria persona per la comunità*

6. *Maria garanzia della via divina dell'incarnazione*
7. *Maria simbolo del cammino umano attraverso il tempo*
8. *Maria segno della vita in prospettiva cosmica*

Lo schema storico-salvifico dell'abbassamento-esaltazione

Tra gli schemi storico-salvifici che rendono possibile la comprensione di Maria, pare da preferire quello dell'**abbassamento-esaltazione** per tre principali ragioni:

1. E' uno schema onnicomprensivo della vicenda del giusto dell'AT, della missione di Cristo, dell'itinerario di Maria e della chiesa. Esso abbraccia tutta la bibbia e emerge come l'interpretazione per antonomasia del mistero di Cristo;
2. Si tratta di uno schema adottato dalla stessa Scrittura per spiegare fatti relativi a Maria;
3. Esso congloba le fasi terrena e celeste della vicenda di Maria, e si estende alla presenza di lei nella chiesa e nel mondo. Questo schema, applicato a Maria, non si sovrappone all'itinerario di Cristo e dei fedeli, ma lo esemplifica e attualizza in modo tipico.

Applicando questo schema a Maria si tiene in conto di tutti i dati biblici, degli sviluppi della tradizione ecclesiale, compresi i dogmi mariani. Questo schema scopre i legami organici così da far risaltare l'unità dell'intera vicenda di Maria e i suoi nessi con la storia della salvezza. Questo schema, additato dal *Magnificat*, è applicato nell'AT per caratterizzare la vicenda del giusto e nel NT per spiegare la vita di Gesù e il cammino della chiesa. E' bipartito, anche se comporta delle sottodistinzioni.

1. Il giusto umiliato-esaltato

Lo studio di Schweizer ha richiamato l'attenzione sull'antitesi umiliazione-esaltazione nell'AT e nel tardo giudaismo. Per la concezione giudaica il pio è caratterizzato dalla *giustizia*, cioè dal suo umile piegarsi all'osservanza integrale dei voleri divini concentrati nella legge. La pietà del fedele si vede nel **servizio**, perché compito del giusto è "*servire il Signore*" (Sal 2,11). "Servo di Dio" implica la celebrazione culturale esprime l'adorazione dell'unico Dio, il comportamento morale di obbedienza ai comandamenti e il fedele compimento della missione affidata da Dio a favore del popolo.

I quattro cantici del **Servo di Jahweh** precisano la fisionomia del giusto. Il giusto/servo è chiamato da Dio fin dal seno materno e scelto come oggetto della sua compiacenza, è arricchito del dono dello Spirito profetico, investito solennemente di una missione. La sua vita è caratterizzata dalla sofferenza; prove interiori e difficoltà esteriori. Mentre all'inizio il giusto veniva liberato dalla sofferenza e da tutte le angustie, ora si afferma l'idea che il giusto deve soffrire, e questo soffrire e morire assumono un significato soteriologico: per colpa degli altri e per gli altri (Is 53,5-8). Ma al giusto sofferente è correlativa la glorificazione: c'è stretto legame tra sofferenza a motivo della fedeltà alla legge e la salvezza o innalzamento (cfr. Salmi 34 e 37); dopo i dolori sopportati con pazienza e mansuetudine, il *Servo di Jahweh* "*avrà successo, sarà onorato, esaltato e molto innalzato*".

Alla fase dell'umiliazione corrisponde quella dell'esaltazione, che comporta un successo e un'ascesa verso il potere in questa vita, come avvenne in Giuseppe che da un triplice abbassamento (pozzo, Egitto, prigionia) passa all'elevazione quale sovrintendente del faraone, o in Davide che dalla polvere viene innalzato alla condizione di re. L'elevazione implica un ruolo escatologico. Nel mondo futuro i giusti sono "*i figli dell'esaltazione*" e per Israele è preparato "*un trono di gloria*" (1Sam 2,8). Questa esaltazione o intronizzazione assume la forma di una "assunzione in cielo" o "rapimento", come avvenne per Enoch ed Elia. Così sarà per ogni giusto, che come uomo intero viene portato via, rapito in alto, cioè trasferito in una nuova posizione.

Per questo nesso esistente tra le due fasi (abbassamento-esaltazione) Hillel nel 20 a.C. giunse alla loro identificazione: «Il mio abbassamento è la mia elevazione, e viceversa». Si profila così una logica divina storico-salvifica, dal carattere antitetico, che percorre la Bibbia: Dio abbatte i superbi ed esalta gli umili.

2. Gesù dalla kenosi all'esaltazione

Nella sua vita Gesù esprime la legge del piano divino: “*Chiunque si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato*”. Marco interpreta il culmine della vicenda del Figlio dell'uomo, specie della sua passione, nell'intronizzazione alla destra del Padre, nel trionfo celeste in linea con Dn 7,13-14. Presto la comunità cristiana annuncia il mistero pasquale di Gesù col duplice linguaggio complementare:

- linguaggio di *risurrezione* che riconosce l'identità di Gesù rivivente nella sua corporeità;
- linguaggio di *esaltazione* che manifesta l'esistenza nuova del Signore dell'universo: “*Esaltato alla destra di Dio*”.

Il linguaggio di esaltazione si colloca nello schema del giusto sofferente e glorificato, come appare dall'inno cristologico pre-paolino di **Fil 2,6-11**. L'inno non va staccato dalla parentesi paolina che mira a far superare alla comunità di Filippi i sentimenti di vanagloria. Si spiega così perché il soggetto della *kenosi* non è il Verbo nella sua pre-esistenza, ma Cristo Gesù nella sua esistenza umano-divina. Nell'inno colpisce subito lo schema abbassamento-esaltazione, secondo una visione bipartita:

1. Autokenosi di Cristo (vv. 6-8)

Qui si descrive Cristo Gesù nella condizione paradossale della sua esistenza terrena; egli non fa valere il suo status divino, ma scende a un triplice livello di *kenosi*: diventa servo privo di dignità e potere, si sottomette ai limiti della condizione umana compresa la morte, accetta la morte di croce che costituisce il *climax* dell'umiliazione.

2. Esaltazione di Cristo (vv. 9-11)

Ora il soggetto è Dio che risponde all'umiliazione di Cristo elevandolo allo status di illimitata sovranità. L'esaltazione comprende la signoria su tutto il cosmo e l'attribuzione del nome stesso di Dio, *Κυριος Kyrios*, cui segue l'omaggio del mondo con l'adorazione e la confessione di fede. Nella fase di esaltazione si interseca lo schema di incoronazione regale, che comporta l'intronizzazione, la proclamazione del nome e l'acclamazione del popolo. Lo schema del giusto sofferente abbassato e innalzato è conosciuto da Giovanni, che presenta Gesù come servo sebbene Signore. L'esaltazione-glorificazione si compie già nella morte di Gesù, da dove egli attirerà tutti a sé. Di fronte a B. Forte che ritiene debole tale schema, De Fiores ribatte che esso è preso dalla figura del giusto di Israele e non da Cristo.

La vicenda di Maria secondo lo schema abbassamento-esaltazione

Questo schema proprio del giusto dell'AT e del giusto per eccellenza del NT è applicato dalla Scrittura a Maria nella *protomariologia* costituita dal *Magnificat*. Ora lo vediamo diacronicamente, cogliendo il nesso logico e strutturale che lega i vari momenti fra loro ed insieme con il tutto e il centro della fede. I versetti basilari per l'interpretazione della vicenda storico-salvifica di Maria sono 48-49 dove si dice:

“Ha guardato l'umiltà della sua serva/ D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata/ Grandi cose ha fatto per me l'Onnipotente”

Si notano sorprendenti analogia tra il Magnificat, l'inno di Fil 2,6-11 e il quarto Canto del Servo di Jahweh. Tali analogia si riscontrano a quattro livelli: **1. umiltà, 2. servizio, 3. innalzamento, 4. proclamazione della lode**. La vicenda di Maria continua la linea del AT del giusto umiliato-innalzato e anticipa il destino di Cristo servo-signore. Essa però è determinata dal suo ruolo specifico. L'itinerario della Madre di Gesù si scaglionava nei due momenti: *bassezza-innalzamento*. La connessione tra le due fasi è dato dall'*intervento di Dio*, che opera con una sua logica, consistente nel rovesciamento delle sorti, causato dal suo amore misericordioso verso gli umili. Vediamo ora il contenuto dei due momenti in base ai dati mariani del NT e della tradizione ecclesiale.

1. Momento kenotico: bassezza o umile condizione di Maria

Si rilevano due significati dell'umile condizione (*tapeinosis*) di Maria: la sua situazione oscura e l'atteggiamento spirituale con cui ella la vive.

Si tratta di componenti dei vangeli che danno a Maria una concretezza storica. Maria è una ragazza di Nazareth, borgo sconosciuto e insignificante come appare dalla reazione spontanea di Natanaele: “*Da Nazareth può mai venire qualcosa di buono?*” (Gv 1,46). In quanto donna partecipa alla generale disistima del mondo antico per le donne. L'espressione paolina “*nato da donna*” sottolinea la fragilità della creatura umana, la sua bassezza e l'abbassamento, l'umiliazione cui si è sottoposto il Figlio di Dio. Maria vive la povertà reale insita nella *tapeinosis*, sposando un carpentiere e facendo l'offerta dei poveri nella rappresentazione di Gesù al Tempio. Pure il desiderio di verginità concorreva alla sua umiliazione, considerata la stima per la maternità in ambiente ebraico. La stessa appartenenza al popolo di Israele, il più piccolo tra i popoli e in quel tempo sotto dominazione straniera, non era motivo di vanto. Insomma lo status sociale di Maria era basso: denotava povertà economica, assenza di potere, insignificanza storica.

La povertà reale e la bassa condizione di Maria si accompagnano in lei alla spiritualità dei poveri di Jahweh. Maria è la ***serva del Signore***, qualifica dei pii israeliti nel loro rapporto spirituale con Dio; la ***credente*** disponibile alla Parola annunciata; l'***orante*** che loda Dio per le sue meraviglie e spera nel compimento delle promesse; la ***sapiente*** che cresce nella meditazione silenziosa degli eventi cristologici.

L'itinerario religioso di Maria non sarà esente da fatica e prove dolorose. ella conoscerà difficoltà nel comprendere la condotta di Gesù, rifiuti, esilio. Sarà percossa nell'anima da una “*spada*” e vedrà morire sulla croce il Figlio il cui regno non avrà fine. Maria non si aggrappa ai suoi privilegi, non rivendica una posizione di prestigio, ma sceglie come Cristo la via del servizio. Ed è proprio per questa duplice povertà materiale e spirituale, Maria diviene oggetto dello sguardo di Dio, che nel suo amore si compiace di soccorrere i poveri e gli oppressi e sceglie i suoi collaboratori tra coloro che sentono la loro inadeguatezza di fronte alla potenza divina.

2. Momento operativo storico-salvifico: le grandi cose in Maria

Il passaggio di Maria dalla bassezza all'esaltazione è costituito dallo sguardo d'amore del Dio suo salvatore che opera in lei “*grandi cose*”. L'espressione evoca i grandi fatti della storia della salvezza, soprattutto l'esodo e la liberazione dalla schiavitù di Babilonia. Ma per Maria si tratta di ciò che si è adempiuto in lei per la potenza dell'Altissimo: cioè la concezione verginale del Figlio di Dio per cui Elisabetta la acclama: “*Madre del mio Signore*” (Lc 1,43).

Le opere di Dio in Maria nella vita terrena

I doni di Dio a Maria ruotano intorno a quello della *maternità verginale*. La riflessione della chiesa antica soffermandosi su questo dono è giunta a due dogmi, di cui abbiamo già illustrato il contenuto: la *Theotokos* del **concilio di Efeso** (431) e la *verginità perpetua* nel **concilio Lateranense** (649) Si tratta di due fatti storico-salvifici che si spiegano ricorrendo a Dio che svela in essi la sua potenza. La maternità verginale comporta varie dimensioni e conseguenze, in particolare ci soffermiamo sulle opere di Dio nella vita terrena (Immacolata Concezione) e su quelle della vita ultraterrena (Assunzione).

a) santità personale e il dogma dell'Immacolata Concezione

L'opera di Dio in Maria era cominciata *prima* della maternità, perché l'angelo saluta Maria dicendole *kecharitomene* cioè "Tu che sei stata e rimani colmata del divino favore". Così, dopo l'infedeltà del suo popolo, il volto benigno di Dio si curva su Maria e ne fa la sintesi personificata dell'antica Sion-Gerusalemme. A questo amore di Dio permanente per Maria si allaccia il dogma dell'**Immacolata Concezione**; il favore di Dio trasforma la futura Madre di Gesù fin dall'inizio della sua esistenza inserendola nell'ordine della santità. Alla predilezione di Dio per lei Maria risponde pronunciando nella libertà il sì dell'alleanza: "Eccomi, sono la serva del Signore". L'interpretazione ufficiale di Maria è offerta da Elisabetta in termini di fede ("Beata colei che ha creduto" Lc 1,45) e da Maria in termini di esperienza ("perché ha guardato l'umiltà della sua serva" Lc 1,47).

Qual è il **significato teologico** dell'Immacolata Concezione: tre testi biblici (Gen 3,15; Lc 1,26-36; Ap 12, 1-18) ne sono il fondamento autorevole, ma è soprattutto dalla Tradizione ecclesiale (culto, liturgia, prassi) che prende corpo lungo i secoli, non senza difficoltà, la comprensione della Chiesa (Magistero e teologia) riguardo alla dottrina dell'Immacolata Concezione come ci ricorda il Concilio: «nessuna meraviglia quindi che i santi Padri abbiano incominciato a chiamare la Madre di Dio come la tutta santa, immune da ogni macchia di peccato, plasmata per così dire dallo Spirito Santo e formata come una nuova creatura. Adornata fin dal primo istante della sua concezione dagli splendori di una santità del tutto singolare, la vergine di Nazareth è, per ordine di Dio, salutata dall'angelo come la piena di grazia» (LG 56).

Nella elaborazione dottrinale della Chiesa di Oriente, l'espressione "*piena di grazia*" (*kecharitomene*) fu interpretata, sin dal VI secolo, nel senso di una **singolare santità** che investe Maria in tutta la sua esistenza. Ella inaugura così la nuova creazione - "*nuova Eva*". Accanto al racconto lucano dell'Annunciazione, la Tradizione ed il Magistero hanno indicato nel cosiddetto **Protovangelo** (Gen 3,15) una fonte scritturale della verità dell'Immacolata Concezione di Maria. Questo testo ha ispirato, a partire dall'antica versione latina: "*ella ti schiacerà la testa*", molte rappresentazioni dell'Immacolata che schiaccia il serpente sotto i suoi piedi. Anche se questa versione non corrisponde al testo ebraico, nel quale non è la donna, bensì la sua stirpe, il suo discendente, a calpestare la testa del serpente¹⁷, tale testo attribuisce quindi, non a Maria, ma a suo Figlio la vittoria su Satana. Tuttavia, poiché la concezione biblica pone una profonda solidarietà tra il genitore e la sua discendenza, è coerente con il senso originale del passo la rappresentazione dell'Immacolata che schiaccia il serpente, non per virtù propria ma per la grazia del Figlio.

Nel medesimo testo biblico viene inoltre proclamata l'inimicizia tra la donna e la sua stirpe da una parte e il serpente e la sua discendenza dall'altra. Per essere l'inconciliabile nemica del serpente e della sua stirpe, Maria **doveva essere esente da ogni dominio del peccato**. E questo fin dal primo momento della sua esistenza. In proposito, l'Enciclica *Fulgens corona*, pubblicata da Papa Pio XII nel 1953 per commemorare il centenario della definizione del dogma dell'Immacolata

¹⁷ Cfr. il celebre e innovativo dipinto del Caravaggio, la *Madonna dei Palafrenieri*, dov'è il Bambino Gesù che mette il suo piede su quello di Maria nel gesto dello schiacciare la testa al serpente (si veda più avanti pag. 41).

Concezione, così argomenta: «*Se in un determinato momento la Beatissima Vergine Maria fosse rimasta privata della grazia divina, perché contaminata nel suo concepimento dalla macchia ereditaria del peccato, tra lei e il serpente non ci sarebbe stata più - almeno durante questo periodo di tempo, per quanto breve fosse - quell'eterna inimicizia di cui si parla dalla tradizione primitiva fino alla solenne definizione dell'Immacolata Concezione, ma piuttosto un certo asservimento*». L'assoluta ostilità stabilita da Dio tra la donna e il demonio postula quindi in Maria l'Immacolata Concezione, cioè **una assenza totale di peccato, sin dall'inizio della vita**. Il Figlio di Maria ha riportato la vittoria definitiva su Satana e ne ha fatto beneficiare in anticipo la Madre, preservandola dal peccato. Di conseguenza il Figlio le ha concesso il potere di resistere al demonio, realizzando così nel mistero dell'Immacolata Concezione il più notevole **effetto** della sua opera redentrice.

L'appellativo "*piena di grazia*" ed il Protovangelo, attirando la nostra attenzione sulla speciale santità di Maria e sulla sua completa sottrazione all'influsso di Satana, fanno intuire, nel privilegio unico concesso a Maria dal Signore, l'inizio di un nuovo ordine, che è frutto dell'amicizia con Dio e che comporta una inimicizia profonda fra il serpente e gli uomini. Come testimonianza biblica a favore dell'Immacolata Concezione di Maria, si cita spesso anche il capitolo XII dell'Apocalisse, nel quale si parla della "*donna vestita di sole*" (12,1). L'attuale esegesi converge nel vedere in tale donna la comunità del popolo di Dio, che partorisce nel dolore il Messia risorto. Ma, accanto alla interpretazione collettiva, il testo ne suggerisce una individuale nell'affermazione: "*Essa partorerà un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro*" (12,5). Si ammette così, con il riferimento al parto, una certa **identificazione della donna vestita di sole con Maria**, la donna che ha dato alla luce il Messia. Caratterizzata dalla sua maternità, la donna "*era incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto*" (12,2). Questa annotazione rimanda alla Madre di Gesù presso la Croce (cfr. Gv 19,25), dove Ella partecipa con l'anima trafitta dalla spada (cfr. Lc 2,35) al travaglio del parto della comunità dei discepoli. Nonostante le sue sofferenze, è "*vestita di sole*" - porta, cioè, il riflesso dello splendore divino -, e appare come "*segno grandioso*" del rapporto sponsale di Dio con il suo popolo. Queste immagini, pur non indicando direttamente il privilegio dell'Immacolata Concezione, possono essere interpretate come espressione della cura amorosa del Padre che avvolge Maria della grazia di Cristo e dello splendore dello Spirito.

Alle affermazioni scritturistiche, cui fanno riferimento la Tradizione e il Magistero per fondare la dottrina dell'Immacolata Concezione, sembrerebbero opporsi i testi biblici che affermano **l'universalità del peccato**. L'Antico Testamento parla di un contagio peccaminoso che investe ogni "*nato di donna*" (Sal 50,7); (Gb 14,2). Nel Nuovo Testamento, Paolo dichiara che, a seguito della colpa di Adamo, "*tutti hanno peccato*", e che "*per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna*" (Rm 5,12.18). Dunque, come ricorda il **Catechismo della Chiesa Cattolica**, il peccato originale «*intacca la natura umana*», che si trova così «*in una condizione decaduta*». Il peccato viene perciò trasmesso «*per propagazione a tutta l'umanità, cioè con la trasmissione di una natura umana privata della santità e della giustizia originali*» (n. 404). A questa legge universale Paolo ammette però un'eccezione: Cristo, colui "*che non aveva conosciuto peccato*" (2Cor 5,21) e così ha potuto far sovrabbondare la grazia "*laddove è abbondato il peccato*" (Rm 5,20).

Queste affermazioni non portano necessariamente a concludere che Maria è coinvolta nell'umanità peccatrice. Il parallelo, istituito da Paolo fra Adamo e Cristo, è completato da quello fra Eva e Maria: il ruolo della donna, rilevante nel dramma del peccato, lo è altresì nella redenzione dell'umanità. Sant'Ireneo presenta Maria come la nuova Eva che, con la sua fede e la sua obbedienza, ha controbilanciato l'incredulità e la disobbedienza di Eva. Un tale ruolo nell'economia della salvezza richiede l'assenza di peccato. Era conveniente che come Cristo, nuovo Adamo, anche Maria, nuova Eva, non conoscesse il peccato e fosse così più atta a cooperare alla redenzione. Il peccato, che quale torrente travolge l'umanità, s'arresta dinanzi al Redentore e alla sua fedele collaboratrice. Con una **sostanziale differenza**: Cristo è tutto santo in virtù della grazia che nella sua

umanità deriva dalla persona divina; Maria è tutta santa in virtù della grazia ricevuta per i meriti del Salvatore.

La dottrina della *perfetta santità di Maria fin dal primo istante del suo concepimento* ha trovato qualche resistenza in Occidente, e ciò in considerazione delle affermazioni di san Paolo sul peccato originale e sulla universalità del peccato, riprese ed esposte con particolare vigore da sant'Agostino. Il grande dottore della Chiesa si rendeva senz'altro conto che la condizione di Maria, madre di un Figlio completamente santo, esigeva una purezza totale ed una santità straordinaria. Per questo, nella controversia con Pelagio, ribadiva che la santità di Maria costituisce **un dono eccezionale di grazia**, ed affermava in proposito: «*Facciamo eccezione per la Santa Vergine Maria, di cui, per l'onore del Signore, voglio che in nessun modo si parli quando si tratta di peccati: non sappiamo forse perché le è stata conferita una grazia più grande in vista di vincere completamente il peccato, lei che ha meritato di concepire e di partorire Colui che manifestamente non ebbe alcun peccato?*¹⁸». Agostino ribadì la perfetta santità di Maria e l'assenza in lei di **ogni peccato personale** a motivo della eccelsa dignità di Madre del Signore. Egli tuttavia non riuscì a cogliere come l'affermazione di una totale assenza di peccato al momento della concezione potesse conciliarsi con la dottrina dell'universalità del peccato originale e della necessità della redenzione per tutti i discendenti di Adamo. A tale conseguenza giunse, in seguito, l'intelligenza sempre più penetrante della fede della Chiesa, chiarendo come Maria abbia beneficiato della grazia redentrice di Cristo fin dal suo concepimento.

Nel secolo IX venne introdotta anche in Occidente *la festa della Concezione di Maria*, prima nell'Italia meridionale, a Napoli, e poi in Inghilterra. Verso il 1128 un monaco di Canterbury, **Eadmero**, scrivendo il primo trattato sull'Immacolata Concezione, lamentava che la relativa celebrazione liturgica era stata accantonata o soppressa. Desiderando promuovere la restaurazione della festa, il pio monaco respinge l'obiezione di Agostino al privilegio dell'Immacolata Concezione, fondata sulla dottrina della trasmissione del peccato originale nella generazione umana. Maria è rimasta al riparo da ogni macchia, per esplicito volere di Dio che «*l'ha potuto, manifestamente, e l'ha voluto. Se dunque l'ha voluto, lo ha fatto*» (principio di convenienza). Nonostante Eadmero, i grandi teologi del XIII secolo fecero ancora proprie le difficoltà di Agostino, così argomentando: la redenzione operata da Cristo non sarebbe universale se la condizione di peccato non fosse comune a tutti gli esseri umani. E Maria, se non avesse contratto la colpa originale, non avrebbe potuto essere riscattata. La redenzione consiste in effetti nel liberare chi si trova nello stato di peccato.

Duns Scoto, al seguito di alcuni teologi del XII secolo sviluppò il principio di convenienza «*Dio poteva farlo, conveniva che lo facesse, per questo lo fece*» e offrì la chiave per superare le obiezioni circa la dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria. Egli sostenne che Cristo, il mediatore perfetto, ha esercitato proprio in Maria l'atto di mediazione più eccelso, preservandola dal peccato originale. In tal modo egli introdusse nella teologia il concetto di **redenzione preservatrice** (*praeservatio*), secondo cui **Maria è stata redenta in modo ancor più mirabile**: non per via di liberazione dal peccato, ma per via di preservazione dal peccato. L'intuizione di Duns Scoto, chiamato in seguito il *Dottore dell'Immacolata*, ottenne, sin dall'inizio del XIV secolo, una buona accoglienza da parte dei teologi, soprattutto francescani.

Nel Quattrocento la **controversia sull'Immacolata** concezione si acuisce soprattutto in occasione di *dispute* organizzate in cui intervengono i fautori delle due posizioni pro o contro. I fedeli che assistono reagiscono in genere a favore del privilegio mariano. Sono note la disputa di Imola (1474-75) da cui uscì vittorioso il domenicano Vincenzo Bandello, quella di Roma (1477) indetta da Sisto IV tra Bandello e il ministro generale dei minori Francesco Sanson che riportò la vittoria, quelle di Brescia, Ferrara, Firenze, tutte della seconda metà del secolo. Tali dispute, e altrettanto si dica della predicazione, sono cause di scandalo o di violenze da parte dei fedeli, che

¹⁸ AGOSTINO d'IPPONA, *De natura et gratia*, 42

per esempio rumoreggiano e vogliono lapidare il predicatore Battista da Levanto che si rifiuta di asserire apertamente il privilegio o lo costringono alla prova del fuoco. Dopo l'approvazione da parte di Sisto IV, nel 1477, della Messa della Concezione, tale dottrina fu sempre più accettata nelle scuole teologiche, grazie anche all'intervento del **Concilio di Trento** (Sessio V, DS 1516). Tale provvidenziale sviluppo della liturgia e della dottrina preparò la definizione del privilegio mariano da parte del Magistero. Questa avvenne solo dopo molti secoli, sotto la spinta di una intuizione di fede fondamentale: la Madre di Cristo doveva essere perfettamente santa sin dall'origine della sua vita.

La fede popolare si esprime nel secolo XVII con l'istituzione di varie confraternite sotto il titolo dell'Immacolata Concezione, con preghiere come l'aggiunta in qualche litania dell'invocazione «*sancta Virgo praeservata*» (Parigi 1586), con la dedica di cappelle o altari all'Immacolata, con numerose espressioni artistiche, quali 25 tele dedicate alla *Purísima* dal Murillo (†1685). Qui andrebbero analizzate i vari tipi rappresentativi dell'Immacolata in quanto espressione della fede del popolo interpretata dagli artisti e legittimata da esso con l'accettazione dei dipinti nelle chiese¹⁹. Un movimento promozionale senza analogie si determina nel Seicento a partire dalle università: quello includente il giuramento di difendere l'Immacolata Concezione fino all'effusione del sangue. Ad emettere nel 1617 il *votum sanguinis* è l'Università di Granada, preceduta da quella di Siviglia e seguita dalle altre spagnole e da alcune italiane. Tale gesto si diffuse presto tra gli ordini religiosi, i santi, le confraternite e i fedeli. Esso provocò pure una lunga controversia, iniziata con l'opposizione di L. A. Muratori (†1750) al cosiddetto «*voto sanguinario*». In varie opere pseudonime il celebre erudito ha attaccato questo voto bollandolo imprudente, gravemente colpevole e ispirato da pietà non illuminata. Infatti non è lecito esporre la propria vita per un'opinione qual è appunto l'Immacolata Concezione, non dichiarata di fede dal magistero. La tesi muratoriana ha suscitato una levata di scudi in varie nazioni dell'Europa; la più efficace apologia resta quella di s. Alfonso de Liguori (†1787). Questi ha contestato che affermare l'Immacolata Concezione sia opinabile, in quanto esistono due motivi che garantiscono come certa questa dottrina: il consenso dei fedeli e la celebrazione universale della festa dell'Immacolata. Soprattutto contribuì a radicare nel popolo la credenza nell'Immacolata Concezione la festa liturgica introdotta dall'oriente in Italia meridionale nel IX secolo - a Napoli un calendario liturgico su marmo porta al 9 dicembre la *Conceptio sanctae Mariae Virginis* - e in Inghilterra nell'XI secolo: tale festa si diffonde poi dappertutto e nel 1708 **Clemente XI** la rende di precetto per la Chiesa universale.

A nessuno sfugge come l'affermazione dell'eccezionale privilegio concesso a Maria pone in evidenza che l'azione redentrice di Cristo non solo libera, ma anche preserva dal peccato. Tale dimensione di preservazione, che è totale in Maria, è presente nell'intervento redentivo attraverso il quale Cristo, liberando dal peccato, dona all'uomo anche la grazia e la forza per vincerne l'influsso nella sua esistenza. In tal modo il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria non offusca, ma anzi contribuisce mirabilmente a mettere meglio in luce gli effetti della *grazia redentiva di Cristo* nella natura umana. A Maria, prima redenta da Cristo, che ha avuto il privilegio di non essere sottoposta neppure per un istante al potere del male e del peccato, guardano i cristiani, come al perfetto modello ed all'icona di quella santità (cfr. LG 65), che sono chiamati a raggiungere, con l'aiuto della grazia del Signore, nella loro vita.

¹⁹ Abbiamo già ricordato alla nota 17 uno dei dipinti più interessanti e originali: la celebre *Madonna dei Palafrenieri* detta anche della *serpe*, dipinta da **Caravaggio** nel 1606 per la Basilica vaticana di San Pietro (oggi alla Galleria Borghese, perché rifiutata dai committenti) dove l'artista, nel pieno delle dispute sull'Immacolata, fa schiacciare il serpente dal piede di Maria, sul quale però preme quello del bambino-adolescente Gesù.

La definizione dogmatica di Pio IX (1854)

La convinzione che Maria fu preservata da ogni macchia di peccato sin dal suo concepimento, sì da essere chiamata “*tutta santa*”, andò nei secoli imponendosi progressivamente nella liturgia e nella teologia, quale conseguenza del fondamentale dogma mariano, la divina maternità. Tale sviluppo suscitò, all’inizio del XIX secolo, un **movimento di petizioni** in favore di una definizione dogmatica del privilegio della Immacolata Concezione. Nell’intento di accogliere questa istanza, verso la metà di quel secolo, il Papa **Pio IX**, dopo aver consultato i teologi, interpellò tutti i vescovi sull’opportunità e sulla possibilità di tale definizione. Il risultato fu significativo: l’immensa maggioranza dei 604 vescovi rispose positivamente al quesito. Dopo una così vasta consultazione, che mette in risalto la preoccupazione del Papa di esprimere, nella definizione del dogma, la fede della Chiesa, con altrettanta cura si pose mano alla redazione del documento. La Commissione speciale di teologi, istituita da Pio IX ai fini dell’accertamento della dottrina rivelata, attribuì un ruolo essenziale alla **prassi ecclesiale**. Finalmente, l’8 dicembre del 1854, Pio IX con la Bolla ***Ineffabilis Deus***, proclamò solennemente il dogma dell’Immacolata Concezione: «*Noi dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina con cui si afferma che la beatissima Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in considerazione dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di colpa originale, è una dottrina rivelata da Dio, e deve essere, per questa ragione, fermamente e costantemente creduta da tutti i fedeli*» (DS 2803).

La proclamazione del dogma dell’Immacolata esprime l’essenziale dato di fede. La definizione di Pio IX attribuisce alla persona di Maria, nel primo istante del suo concepimento, l’essere preservata da ogni macchia di colpa originale. L’immunità «*da ogni macchia di colpa originale*» comporta come positiva conseguenza ***l’immunità totale da ogni peccato***, e la proclamazione della perfetta santità di Maria, dottrina alla quale la definizione dogmatica offre un fondamentale contributo. Concessa «*per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente*», tale preservazione dal peccato originale costituisce un ***favore divino assolutamente gratuito***, che Maria ha ottenuto sin dal primo momento della sua esistenza. La Vergine Madre ha ricevuto la singolare grazia dell’immacolato concepimento «*in considerazione dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano*», cioè della sua universale azione redentrice. Nel testo della definizione dogmatica ***non viene espressamente dichiarato che Maria è stata redenta***, ma la stessa Bolla ***Ineffabilis*** afferma altrove che «*è stata riscattata nel modo più sublime*». Questa è la straordinaria verità: Cristo fu il redentore di sua Madre ed esercitò in lei la sua azione redentiva «*nel modo perfettissimo*» sin dal primo momento dell’esistenza.

Il Concilio Vaticano II ha solennemente ribadito che la Chiesa «*ammira ed esalta in Maria il frutto più eccellente della Redenzione*» (SC 103). Tale dottrina solennemente proclamata, viene espressamente qualificata come «*dottrina rivelata da Dio*». Il Papa Pio IX aggiunge che essa deve essere «*fermamente e costantemente creduta da tutti i fedeli*». Di conseguenza, colui che non la fa sua, o conserva un’opinione ad essa contraria «*naufraga nella fede*» e «*si stacca dall’unità cattolica*». Nel proclamare la verità di tale dogma dell’Immacolata Concezione, il Papa era consapevole di esercitare il suo potere d’insegnamento infallibile come Pastore universale della Chiesa, che qualche anno dopo sarebbe stato solennemente definito durante il Concilio Vaticano I. Egli metteva così in atto il suo magistero infallibile come servizio alla fede del popolo di Dio; ed è significativo che ciò sia avvenuto nel definire il privilegio di Maria.

b) Maria icona della Trinità

L’azione delle tre persone divine in Maria produce un rapporto di **somiglianza**: Maria diventa **segno della Trinità** che opera in lei e con lei. Se è vero che la «***Trinità economica è la Trinità immanente***» (K. Rahner) nel senso che non abbiamo altro luogo per conoscere la Trinità all’infuori della storia della salvezza, dobbiamo riconoscere che all’annunciazione Maria si fa **luogo**

in cui la storia trinitaria di Dio viene a mettere le sue tende nella storia degli uomini. Come nella Pasqua, anche nell'annunciazione il Padre prende l'iniziativa che manda l'angelo Gabriele. Egli volge lo sguardo alla Vergine e la sceglie per Madre del suo unico Figlio. La maternità di Maria deriva dalla trascendente paternità divina e quindi la rivela: la Madre del Verbo incarnato è *icona materna del Padre*. All'annunciazione come alla Pasqua, identico è colui nel quale si compie l'opera divina, cioè il Figlio: "*Concepirai un figlio e lo chiamerai Gesù*". Il Figlio è annunciato a Maria prima come Messia davidico, poi come Figlio di Dio in senso trascendente. In quanto Madre di Dio secondo la natura umana, Maria partecipa all'evento della massima autocomunicazione di Dio all'uomo: è mediatrice dell'evento di trascendenza costituito dall'incarnazione. In quanto tale, Maria è *icona del Figlio*.

Ancora: a Pasqua e all'Annunciazione, identica è la forza che opera il mistero: **lo Spirito Santo**. Egli è l'apice dell'annuncio dell'angelo, il principio che rende *possibile l'umanamente impossibile* concezione verginale: "*Lo Spirito Santo scenderà su di te...*" (Lc 1,35). E' lo Spirito creatore e principio di vita. Come destinataria della protopentecoste, Maria sperimenta nuovi rapporti con lo Spirito. Ambedue agiscono in *sinergia* nel realizzare il grande mistero dell'incarnazione. Ma lo Spirito precede l'azione di Maria e rende possibile la sua cooperazione elevandola a partner di due opere umanamente impossibili: la concezione verginale del Figlio di Dio e, prima ancora, l'atto di fede con cui Maria consente all'angelo.

Nella considerazione della Madre di Gesù in rapporto alla Trinità, Atanasio, Epifanio ed altri ripetono che «la Trinità rimane Trinità», cioè essa non «*tollera addizioni*». Così bisogna escludere l'entrata personale di Maria nella Trinità quasi quarta persona divina. Ma pur negando questo inserimento intrinseco (è soltanto estrinseco e accidentale) nel mistero trinitario, bisogna affermare i vincoli strettissimi di Maria con la Trinità. Poiché le tre persone divine hanno scelto Maria come persona del loro dialogo salvifico e luogo materno dell'incarnazione del Verbo, consegue che Maria è itinerario alla Trinità. In lei tutto rimanda alle tre persone divine, perché ella "riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede" a cominciare dal mistero altissimo della Trinità.

c) *La maternità spirituale*

L'azione di Dio in Maria continua in differenti modulazioni. **Madre di Cristo e madre dei cristiani sono in continuità**. Giustamente lo sguardo del cristiano si posa su Cristo. Ma proprio nell'ora del mistero pasquale, Cristo ci rimanda a Maria e ci offre la rivelazione della sua identità nella storia della salvezza: "*Ecco tua madre*" (Gv 19,27). Si stabilisce un rapporto di maternità-figliolanza espresso dal discepolo amato che da quell'ora accoglie Maria tra le cose proprie. La tradizione con Agostino interpreta la natura della maternità nei confronti dei fedeli nel senso di comunicazione di vita, di cooperazione alla rinascita spirituale dei fedeli.

Il Concilio vede la maternità spirituale di Maria come una realtà dinamica e progressiva, che parte dal concepimento del Figlio e culmina con la presenza di lei sotto la croce. Il legame tra questa maternità e la maternità divina è espresso da **Pio X** che dice: «non è Maria la Madre di Cristo? dunque è anche madre nostra» nel senso che noi siamo misticamente inclusi in Cristo. Il Concilio dice che "proprio l'opera materna continuata negli atti religiosi e compiuta in uno spirito di fede è una cooperazione alla nostra rigenerazione soprannaturale. Maria risulta così *tota mater e semper mater*, in quanto la maternità biologico-pneumatica nei riguardi di Gesù si prolunga nella maternità spirituale verso i discepoli di Gesù. E' a questo significato fondamentale che si riferisce la proclamazione di **Maria Mater ecclesiae** da parte di **Paolo VI** al concilio Vaticano II. Non si tratta di far dipendere la chiesa in quanto istituzione da Maria perché «la realtà della chiesa è da ricercarsi nella sua intima unione con Cristo». E proprio in tale mistica unione con Cristo troviamo Maria che Cristo stesso ha voluto «tanto intimamente unita a sé per la nostra salvezza».

Il titolo di **Madre della chiesa** evidenzia l'aspetto comunitario della maternità spirituale. La maternità di Maria è esercitata nei sacramenti della chiesa. Essa deve dunque essere interpretata non in chiave individualistica, ma in una visione ecclesiale. Il *sensus fidei* pare ormai aver condotto ad un *consensus fidei* dell'intero popolo di Dio circa Maria.

Le opere di Dio in Maria nella vita ultraterrena

A Maria che nella sua vita ha obbedito al piano salvifico di Dio segue la risposta glorificatrice del Padre. A Cristo il Padre riserva l'intronizzazione come *Kyrios* e la prostrazione adorante di tutto il cosmo. E a Maria? **la Scrittura tace circa la fine terrena di Maria.** Come credente in Gesù la sua sorte ultraterrena non può essere dissimile da quella dei fedeli discepoli del Signore ai quali è promessa la vita eterna, la corona della gloria e la risurrezione nell'ultimo giorno. L'esaltazione-innalzamento di Maria si sviluppa in due momenti focalizzati dalla tradizione ecclesiale: ***l'assunzione e il culto.*** E per Maria questo si afferma con una modalità che supera la sorte comune dei fedeli e si avvicina alla vicenda di Cristo.

Maria assunta in cielo

La perenne e corale tradizione della Chiesa evidenzia come l'Assunzione di Maria rientri nel disegno divino e sia radicata nella singolare partecipazione di Maria alla missione del Figlio. Già nel primo millennio gli autori sacri si esprimono in questo senso. Testimonianze, in verità appena abbozzate, si trovano in Ambrogio, Epifanio, Timoteo di Gerusalemme. Germano di Costantinopoli (+733) pone sulla bocca di Gesù, che si appresta a condurre sua madre in cielo, queste parole: *«Bisogna che dove sono io, anche tu vi sia, madre inseparabile dal tuo Figlio...»* (Homil. 3 in Dormitionem, PG 98,360).

La medesima tradizione ecclesiale, inoltre, vede nella maternità divina la ragione fondamentale dell'Assunzione. Di tale convinzione troviamo una traccia interessante in un racconto apocrifo del V secolo, attribuito allo Pseudo-Melitone. L'autore immagina Cristo che interroga Pietro e gli Apostoli sulla sorte meritata da Maria e da essi ottiene questa risposta: *«Signore, hai scelto questa tua serva perché divenga per te una residenza immacolata... E' sembrato dunque giusto a noi tuoi servi che, come dopo aver vinto la morte, tu regni nella gloria, tu risusciti il corpo di tua madre e la conduca con te, gioiosa, nel cielo»* (De transitu V.Mariae, 16, PG 5,1238). Si può pertanto affermare che la divina maternità, che ha reso il corpo di Maria la residenza immacolata del Signore, ne fonda il destino glorioso.

Germano di Costantinopoli sostiene in un testo ricco di poesia che è l'affetto di Gesù per sua Madre ad esigere il ricongiungimento in cielo di Maria con il suo Figlio: *«Come un bambino cerca e desidera la presenza di sua madre, e come una madre ama vivere in compagnia di suo figlio, anche per te, il cui amore materno per tuo Figlio e Dio non lascia dubbi, era conveniente che tu ritornassi verso di lui. E non era conveniente che, in ogni modo, questo Dio che provava per te un amore veramente filiale, ti prendesse in sua compagnia?»* (Hom. 1 in Dormitionem, PH 98,347). In un altro testo, il venerando autore integra l'aspetto privato del rapporto tra Cristo e Maria, con la dimensione salvifica della maternità, sostenendo che: *«Bisognava che la madre della Vita condividesse l'abitazione della Vita»* (ibid., PG 98,348)²⁰.

Secondo alcuni Padri della Chiesa, un altro argomento che fonda il privilegio dell'Assunzione è desunto dalla ***partecipazione di Maria all'opera della redenzione.*** Giovanni Damasceno sottolinea il rapporto fra la partecipazione alla Passione e la sorte gloriosa: *«Bisognava che colei che aveva visto suo Figlio sulla croce e ricevuto in pieno cuore la spada del dolore... contemplasse questo Figlio assiso alla destra del Padre»* (Hom. 2, PG 96,741). Alla luce del Mistero pasquale, appare in modo particolarmente chiaro l'opportunità che, insieme col Figlio, anche la Madre fosse glorificata dopo la morte. Il **Concilio Vaticano II**, ricordando nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa il mistero dell'Assunzione, attira l'attenzione sul privilegio dell'Immacolata Concezione: proprio perché *«preservata immune da ogni macchia di colpa originale»* (LG 59), Maria non poteva rimanere come gli altri uomini nello stato di morte sino alla

²⁰ Cfr. il testo del Prefazio della Solennità dell'Assunta nel Messale Romano: «Tu non hai voluto che conoscesse la corruzione del sepolcro colei che ha generato l'autore della vita»

fine del mondo. L'assenza del peccato originale e la santità, perfetta sin dal primo momento dell'esistenza, esigevano per la Madre di Dio la piena glorificazione della sua anima e del suo corpo.

Guardando al mistero dell'Assunzione della Vergine è possibile comprendere il piano della Provvidenza divina relativa all'umanità: dopo Cristo, Verbo incarnato, Maria è la creatura umana che realizza per prima l'ideale escatologico, anticipando la pienezza della felicità, promessa agli eletti mediante la risurrezione dei corpi. Nell'Assunzione della Vergine, possiamo vedere anche la volontà divina di promuovere la donna. In analogia a quanto era avvenuto all'origine del genere umano e della storia della salvezza, nel progetto di Dio l'ideale escatologico doveva rivelarsi non in un individuo, ma in una coppia. Perciò nella gloria celeste, accanto a Cristo risorto, c'è una donna risuscitata, Maria: il nuovo Adamo e la nuova Eva, primizie della risurrezione generale dei corpi dell'intera umanità. La condizione escatologica di Cristo e quella di Maria **non vanno certo poste sullo stesso piano**. Maria, nuova Eva, ha ricevuto da Cristo, nuovo Adamo, la pienezza di grazia e di gloria celeste, essendo stata risuscitata mediante lo Spirito Santo dal potere sovrano del Figlio. Quantunque succinte, queste note ci permettono di porre in luce che l'Assunzione di Maria rivela la nobiltà e la dignità del corpo umano.

Di fronte alle profanazioni e all'avvilimento cui la moderna società sottopone non di rado, in particolare, il corpo femminile, il mistero dell'Assunzione proclama il destino soprannaturale e la dignità di ogni corpo umano, chiamato dal Signore a diventare strumento di santità e a partecipare alla sua gloria. Maria è entrata nella gloria perché ha accolto nel suo seno verginale e nel suo cuore il Figlio di Dio. Guardando a Lei, il cristiano impara a scoprire il valore del proprio corpo e a custodirlo come tempio di Dio, nell'attesa della risurrezione. L'Assunzione, privilegio concesso alla Madre di Dio, costituisce così un immenso valore per la vita e il destino dell'umanità.

Il dogma dell'Assunzione di Maria Santissima al cielo, definito dal Papa **Pio XII** il 1° novembre 1950, al termine di un anno santo che concludeva un periodo, durato circa un secolo, di straordinario fervore devozionale verso la Vergine Maria, anche a motivo delle apparizioni di Lourdes e di Fatima, suona così nella Bolla **Munificentissimus Deus**: «*L'Immacolata sempre Vergine Maria, Madre di Dio, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo*» (DS 3903). La verità definita riguarda soltanto lo stato glorioso della Vergine, e non dice nulla circa il modo in cui Maria vi giunse, se passando attraverso la morte e la risurrezione, oppure no. La gloria celeste di cui si parla è lo stato di beatitudine nel quale si trova attualmente l'umanità santissima di Gesù Cristo, e al quale giungeranno tutti gli eletti alla fine del mondo. Coloro che muoiono dopo il battesimo e prima dell'uso di ragione e i giusti perfettamente purificati da ogni reliquia di peccato partecipano di questa beatitudine quanto all'anima già prima del giudizio finale, ma non quanto al corpo. Il privilegio dell'Assunzione concesso a Maria consiste quindi nel dono dell'anticipata glorificazione integrale del suo essere, anima e corpo, a somiglianza del suo Figlio.

Le origini della festa dell'Assunzione non sono state ancora completamente chiarite. I primi indizi di una festa del *transito di Maria* (dormizione) li troviamo in Oriente, tra il 540 e il 570, come risulta dalla narrazione dei pellegrini che hanno visitato Gerusalemme in quegli anni. Poco dopo, verso il 600, un editto dell'imperatore Maurizio estende la festa a tutte le regioni dell'impero, fissandola al **15 agosto**. In Occidente appaiono i primi segni di una festa «*in memoria*» della Vergine nel VI secolo, precisamente nella Gallia, dove viene celebrata il 18 gennaio sotto il titolo di «*Depositio Sanctae Mariae*». A Roma la celebrazione viene introdotta nel VII secolo, assieme alle altre feste mariane della Purificazione, dell'Annunciazione e della Natività: diviene subito la più importante di tutte e ha fin dalle origini il nome e il significato attuali. Da Roma poi si estende rapidamente, durante i secoli VIII e IX, a tutto l'Occidente, anche alla Gallia, precisando il contenuto e modificando la data della festa precedente. Le origini e lo sviluppo della festa, come pure l'esame accurato delle testimonianze liturgiche, manifestano lo sviluppo della dottrina: al principio l'oggetto del culto era il «*transitus*», il passaggio alla vita celeste di Maria; più tardi è l'Assunzione. La storia mette in luce chiaramente un fatto: la dottrina dell'Assunzione non si

presenta come una dottrina isolata nel V secolo: essa fa parte di tutto un movimento dottrinale che precisa, a poco a poco, la posizione e i privilegi della Madre di Dio nell'economia della Redenzione, la sua santità perfetta, la sua posizione unica accanto al Figlio.

Alla luce di queste considerazioni si comprende anche come la *Costituzione di Pio XII* del 1 novembre 1950 possa parlare di un «fondamento biblico» della dottrina dell'Assunzione. Comprende tutte quelle affermazioni che sottolineano le relazioni particolari di Maria con il Figlio, nella concezione e nella generazione (Lc 1,26-38; Mt 1,18-25; Lc 1,39-50), nei misteri dell'infanzia (Lc 2,1-21; Mt 2,1-23; Lc 2,22-52), durante la vita pubblica (Gv 2,1-11; Mt 12,46-50) e sul Calvario (Gv 19,25-27); esse costituiscono come il clima nel quale vanno concepiti i rapporti tra la Madre e il Figlio. La *Munificentissimus Deus* afferma anche che vi è un nesso strettissimo fra la verità dell'Assunzione e quella dell'Immacolata Concezione. Infatti le parole rivolte da Dio ad Adamo dopo il peccato (Gen 3,19): “*Tu sei polvere e in polvere ritornerai*” indicano il castigo del peccato originale. Ora, la Vergine Maria fu esente dal peccato originale, quindi anche dal suo castigo.

Questo argomento, ossia quello dell'inscindibile nesso tra l'Immacolata e l'Assunta, cominciò ad affiorare e a essere intraveduto fin dal VI secolo, e forse anche prima. Dall'effetto (l'Assunzione) si risalì alla causa (l'Immacolata) e dalla causa (l'Immacolata) si discese all'effetto (l'Assunzione). Si hanno infatti varie conferme di ciò nel corso della storia della Mariologia: relativamente poche nel periodo patristico, queste affermazioni crescono in modo impressionante nel medioevo e nel periodo moderno, fino a raggiungere quasi la forza di un plebiscito dopo la definizione del dogma dell'Immacolata. Nessuna meraviglia dunque se questo argomento viene autorevolmente accolto e ribadito nella Costituzione di Pio XII. Inoltre l'amore filiale di Gesù verso la sua Madre Immacolata esige di stretta convenienza la preservazione del suo corpo dalla corruzione del sepolcro e l'anticipata glorificazione.

Maria Santissima ha avuto dei grandissimi doni, ma Lei stessa, ad ogni dono straordinario che ha avuto da Dio, in special modo la grande chiamata ad essere Madre di Dio, ha corrisposto in un modo così perfetto, come più perfetto non si poteva. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* è bene sintetizzato il ruolo che Maria ha per la Chiesa : «... non sapremmo concludere meglio che volgendo lo sguardo verso Maria per contemplare in lei ciò che la Chiesa è nel suo mistero, nel suo « pellegrinaggio della fede », e quello che sarà nella patria al termine del suo cammino, dove l'attende, nella « gloria della Santissima e indivisibile Trinità », « nella comunione di tutti i santi » colei che la Chiesa venera come la Madre del suo Signore e come sua propria Madre... La Madre di Gesù, come in cielo, glorificata ormai nel corpo e nell'anima, è l'immagine e la primizia della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura, così sulla terra brilla come un segno di sicura speranza e di consolazione per il popolo di Dio in cammino» (n°972).

La Beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa (LG VIII)

Il *Concilio Ecumenico Vaticano II* è stato uno tra i maggiori eventi della Chiesa ed ha toccato profondamente tutta la vita ecclesiale e in particolare il culto mariano. Esso è stato frutto non solo di un grande approfondimento teologico, ma anche e soprattutto di un'ispirazione divina e di tante preghiere. Giovanni XXIII, fin da quando ha concepito il progetto di indire un Concilio Ecumenico, ha invocato il patrocinio di Maria ed ha sottolineato la sua presenza materna, dato che «dove c'è il Cenacolo, e il Concilio è un cenacolo, c'è Maria²¹». Maria è quindi una presenza viva che lega, di fatto, le diverse sessioni conciliari. In realtà la presenza di Maria lega le fasi del Concilio che appaiono caratterizzate da espressioni rinnovate di preghiera e di omaggio alla Madre del Signore. Il Concilio Vaticano II si è svolto alla luce di Maria, tanto da poter affermare che in confronto agli altri venti Concili Ecumenici svoltisi nella storia della Chiesa, nei quali il mistero mariano è presentato quasi solo per accenni, è il *Concilio della Madonna* e basta esaminare le sue varie tappe per cogliere il posto di rilievo occupato da Maria, quale *materna protettrice*, oggetto di studio e di riflessione religiosa ed elemento vitale della Chiesa²².

Il XXI Concilio Ecumenico, ispirato e guidato dai pontefici Giovanni XXIII e Paolo VI si è svolto nella Basilica di San Pietro dall'11 ottobre 1962 all'8 dicembre 1965. Annunciato il 25 gennaio 1959, è stato convocato da Giovanni XXIII allo scopo di risolvere i problemi dell'età moderna attraverso la riscoperta del messaggio cristiano ed il rinnovamento delle strutture ecclesiastiche e disciplinari della comunità cattolica. Esso ha avuto la prima sessione (11 ottobre - 8 dicembre 1962) sotto Giovanni XXIII e le altre tre (29 settembre - 4 dicembre 1963; 14 settembre - 21 novembre 1964; 4 settembre - 8 dicembre 1965) sotto Paolo VI. Il Concilio Vaticano II ha attirato l'attenzione mondiale ed ha riscosso profondi consensi anche in ambienti lontani dalla religione o critici nei confronti della Chiesa di Roma, perché ha manifestato vicinanza e grande sensibilità per i problemi dell'uomo contemporaneo.

La complessità della dottrina del Concilio, che ha toccato un grande numero di temi (le principali discussioni riguardarono la liturgia, le fonti della Rivelazione, i mezzi di comunicazione sociale, l'unità ecumenica e la Chiesa) unificabili però in sintesi attorno a quello centrale della Chiesa, ha come sue fonti oltre alla Sacra Scrittura, i Padri della Chiesa, gli autori contemporanei, gli stessi Concili che lo hanno preceduto e il magistero dei Papi. Il Pontefice che nell'insieme dei documenti conciliari ha il più alto numero di riferimenti è Pio XII, in quanto, nei suoi quasi 20 anni di pontificato vicini a quelli del Concilio, ha trattato pressoché tutti i problemi del suo tempo²³. I problemi tanto urgenti ed importanti trattati dal Concilio avrebbero potuto far temere un accantonamento della dottrina mariana in attesa di un tempo più ampio ed opportuno. Un ristrettissimo gruppo aveva avanzato una proposta di questo genere alla commissione anti-preparatoria del Concilio, proposta che però è stata annullata dalla richiesta di 600 Padri che si auspicavano invece che fosse fatta in sede conciliare una tale trattazione e così, tra i grandi temi presi in esame dal Collegio Episcopale durante il Concilio, la dottrina mariana ha un posto di rilievo per l'importanza e l'interesse che le sono stati attribuiti. Il Concilio ha pensato e riflettuto lungamente sulla Vergine Madre di Dio, ha dedicato a Lei il capitolo più vasto della più importante Costituzione promulgata - la *Lumen Gentium* - l'ha ricordata e proposta come modello nei vari decreti sulla vita religiosa, sulla formazione e vita sacerdotale, sull'apostolato dei laici. Ha opportunamente richiamato l'attenzione dei fedeli sulla dignità e la missione della Madre del Signore nella Storia della Salvezza e nella vita della Chiesa²⁴.

²¹ Cfr. GIOVANNI XXIII, *Discorsi*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1961, I, p. 133

²² Cfr. DE FIORES S., *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento teologico-pastorale al capitolo VIII della Costituzione Lumen Gentium*, Centro mariano Monfortano, Roma 1968, pp. 13-14; 23

²³ Cfr. FERRARO G., *Alle «fonti» del Concilio Vaticano II: due temi del magistero di Pio XII*, in *La Civiltà Cattolica* 2004 IV 45-56 quaderno 3703

²⁴ Cfr. DE FIORES S., o.c., p. 6.

La linea mariana del Vaticano II segue una traiettoria nuova, caratterizzata dal mistero totale della Chiesa. In particolare, la Costituzione dogmatica sulla liturgia, la *Sacrosantum Concilium*, ha incrementato dopo il Concilio una promozione più genuina e creativa del culto cristiano; ora «lo sviluppo della devozione verso la Vergine Maria, inserita nell'alveo dell'unico culto cristiano, è elemento qualificante della genuina pietà della Chiesa²⁵». Il Concilio si è interessato, talvolta in modo vivace e sentito, della dottrina e del culto mariano. Si trova l'eco e il risultato delle discussioni e dello studio nei numerosi testi mariani inseriti nei sedici documenti conciliari, ma soprattutto il capitolo VIII della costituzione sulla Chiesa, la *Lumen Gentium*, interamente dedicato a *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, dà la misura dell'interesse e della laboriosa fatica dei Padri conciliari e delle Commissioni teologiche per l'adeguata illuminazione del mistero mariano²⁶.

Lo schema mariano è passato attraverso una lunga trafila di redazioni prima di giungere a quella definitiva che è il capitolo VIII della *Lumen Gentium*: «*De beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*». La Commissione teologica preparatoria in seguito alle 59 proposizioni inviate dai Vescovi e agli studi mariani di sei Università cattoliche aveva dato questo titolo allo schema mariano che faceva parte dello schema sul Deposito della fede. «*De Ecclesia et de Beata Maria Virgine*». E' frutto della decisione della Commissione teologica e di un centinaio di riunioni di teologi di inserire lo schema mariano nella trattazione sulla Chiesa. «*De Maria, matre Jesu ed matre Ecclesia*». E' il titolo di tre redazioni dello schema mariano che risalgono rispettivamente a maggio, giugno e luglio 1961. La terza è stata poi inviata a tutti i membri della commissione. «*Maria Mater Corporis mystici*». E' la sesta redazione preparata sulla base delle osservazioni di alcuni vescovi e di vari teologi. «*De Maria, matre capitis et matre membrorum Corporis mystici*». Nuova rielaborazione inviata, ancora una volta, a tutti i membri della Commissione, le cui risposte sono state discusse nel settembre e nel novembre 1961.

«*De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*». Ritorna in questa ottava redazione il titolo iniziale, ma questa volta **lo schema è autonomo** per decisione presa dalla Commissione teologica. Il testo appare però troppo corto, così membri e periti della Commissione lavorano per rielaborarlo e presentarlo alla sessione plenaria del 9 marzo. Dopo le aggiunte, le correzioni e l'approvazione della Commissione, esso viene consegnato ai Padri conciliari il 23 novembre 1962 al termine della 1° sessione. «*De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi ed Ecclesiae*». E' il titolo dello schema mariano che però dovrà passare ancora quattro principali redazioni.

Il lungo cammino, non privo di peripezie, che ha portato all'inserimento dello schema mariano nel documento *Lumen Gentium* dedicandogli tutto il capitolo VIII, dimostra che anch'esso, come tutti i documenti del Concilio, è stato opera di uomini, ma non privo della grazia dello Spirito Santo. Esso resta come grande testimonianza della devozione dei Padri Conciliari nei riguardi della Madre di Dio ed autorevole espressione della fede della Chiesa, pertanto deve essere ritenuto come la *magna charta* dell'atteggiamento mariano della Chiesa nell'epoca post-conciliare²⁷. Si può affermare che la riflessione su Maria, *Madre della Chiesa e della nuova umanità*, trova nella *Lumen Gentium* la sua espressione più significativa ed il punto di partenza è proprio il tentativo di definire, o almeno di descrivere nei suoi aspetti fondamentali, la Chiesa.

Come rileva Stefano De Fiores²⁸, dopo aver tracciato l'immagine biblica della Madonna, costantemente unita al Figlio nell'opera della redenzione (LG 55-59), il Concilio passa a considerare i rapporti tra Maria e la Chiesa (LG 60-65). E' la parte teologicamente più impegnativa del tema, che ha portato a concludere che Maria è: *madre* degli uomini nell'ordine della grazia (LG 60-62); *figura*, ossia rappresentazione viva dell'esistenza della Chiesa (LG 63-64); *modello* di virtù per la comunità dei fedeli (LG 65).

²⁵ Cfr. GIOVANNI XXIII, *Discorsi*, p. 133; in *Ibid.*, p. 6

²⁶ Cfr. DE FIORES S., o.c., pp. 23-24

²⁷ Cfr. DE FIORES S., o.c., pp. 24-31

²⁸ Cfr. DE FIORES S., o.c., p. 132

Il Concilio, proprio concentrando l'attenzione sulla persona e sulla missione di Maria, attraverso criteri interpretativi rinnovati, rinnova la mariologia e contemporaneamente l'antropologia perché la Vergine occupa il posto più vicino a Dio e più vicino all'uomo. Essa è infatti unita, nella stirpe di Adamo, con tutti gli uomini bisognosi di salvezza e pertanto è redenta in modo unico in vista dei meriti di Gesù Cristo. Maria è, anche e contemporaneamente, Madre degli uomini perché ha cooperato col Cristo ed ha cura dei fratelli del Figlio suo che ha già concepiti nel concepire l'Unigenito (LG 54).

Nel documento conciliare, si nota che il titolo di *Madre* è il più ricorrente, come fosse l'elemento coordinatore di tutta la riflessione: Maria è Madre di Gesù Cristo, quindi Madre dei fratelli del Figlio, cioè della Chiesa, e Madre di tutti i possibili fratelli del Figlio che ha offerto la sua vita per la salvezza di tutti gli uomini. Il Concilio dà anche a Maria il titolo di *sorella nostra* per la sua solidarietà in Adamo, nel quale è congiunta con tutti noi (LG 53) per il suo rapporto unico e singolare col nuovo Adamo, quale nuova Eva (cfr. LG 55.58) in questo appare come la donna che, cooperando con Cristo, dà origine alla nuova umanità. Modello di fede e Madre dei credenti, è presente lì dove l'uomo si apre al messaggio del Figlio²⁹. Il suo sì è per noi esemplare perché quale Madre e nuova Eva, Ella coopera non come uno strumento passivo, ma in modo del tutto unico e singolare al piano della salvezza. Maria è veramente Madre delle membra del Corpo del suo Figlio, anzi, della Chiesa e, in quanto anche Lei redenta da Cristo, il più qualificato membro.

Altra affermazione che fa il Concilio è che Maria, glorificata in Cielo nel corpo e nell'anima, è immagine escatologica e primizia di quello che la Chiesa dovrà essere nel suo stadio trionfante, quando tutti i suoi membri saranno partecipi della gloria dell'anima e del corpo, di cui già risplende la Madonna. Per questo, ai membri della Chiesa peregrinante, Maria, vivente nella gloria del cielo nell'integrità della sua persona, brilla «*quale segno di sicura speranza e di consolazione*» poiché è continuo richiamo alla felicità ed alla gloria che li attende nella vita eterna, ultraterrena. Questo conforto è continuo e sempre tempestivo «*fino a quando non verrà il giorno del Signore*», ossia fino a quando la «*Chiesa peregrinante*» non sarà tutta trasformata in «*Chiesa trionfante*» ed avrà finito il suo compito terreno.

Maria è anche, con la sua mediazione celeste, pegno e garanzia che tale speranza sarà realizzata e perciò aumenta la consolazione dei suoi figli, i quali non solo vedono in Lei glorificato il segno della loro futura glorificazione, ma beneficiano continuamente del suo aiuto, perché Lei dal Cielo «*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*» (LG 28).

Madre degli uomini nell'ordine della grazia (cfr. LG 60-62)

Papa Pio XI, in occasione del XV Centenario del Concilio di Efeso, ha voluto la festa universale della *Maternità divina di Maria* in quanto essa sottolinea la suprema grandezza di Maria. E' bene precisare che tale mistero è richiamato in tutte le feste dei singoli privilegi mariani, che hanno preceduto o seguito la nascita della Vergine, e ne è la ragione ultima, ciò a cui tutti gli altri privilegi si ricollegano.

Domenico Bertetto³⁰ afferma che il titolo di Madre attribuito a Maria non è né nuovo né sconveniente anzi, esprime una dottrina che è antica come la Bibbia tanto che, già all'inizio della storia della salvezza che in essa viene raccontata, risuonano le parole di Dio quando promette il Salvatore e prende la rivincita contro il serpente tentatore³¹. Bertetto aggiunge anche che nel

²⁹ Cfr. FARINA MARCELLA, *Maria Madre della Chiesa e della nuova umanità*, in MANELLO MARIA PIERA (a cura di), *Madre ed educatrice – Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, LAS, Roma 1988, p. 148

³⁰ Cfr. BERTETTO D., *Spiritualità salesiana – Meditazioni per tutti i giorni dell'anno*, Collana Spirito e vita vol. 1, LAS, Roma 1974, pp. 431-433

³¹ Gn 3, 15: «*Io pongo inimicizia tra te e la donna e tra il seme tuo e il seme di lei; esso ti schiaccerà il capo e tu insidierai al suo calcagno*»

capitolo XII dell'Apocalisse, che è come il coronamento di quello che afferma la Genesi, si ritrova già l'equivalente del titolo *Madre della Chiesa* in quanto qui viene descritta più ampiamente la lotta tra il serpente e la donna e tra il seme del serpente e il seme della donna, determinando più concretamente i protagonisti di questa lotta. L'autore parla infatti della Donna, che dà alla luce un figlio maschio, “*il quale doveva reggere tutte le genti con scettro di ferro*” (Ap 12,5). E' il Messia, Gesù Cristo figlio di Maria, perché nato da Lei secondo la natura umana, che lotta contro un terribile avversario chiamato “*drago grande, rosso*” (Ap 12,3) cioè il “*serpente antico...che seduce tutta la terra*” ed ha travolto, nella sua ribellione contro Dio, la terza parte delle stelle del cielo ossia degli angeli che con lui si sono rivoltati contro Dio. Sono il serpente e il seme del serpente, ma il Figlio della donna è vincitore in questa lotta ed è sottratto alle insidie del serpente con la sua ascensione al cielo³². Anche la donna vince contro le insidie del serpente e viene sottratta ai suoi assalti, perché la protezione divina le permette di raggiungere il posto preparato da Dio espressione che gli interpreti ricollegano facilmente alle parole di Gesù: “*vado a prepararvi il posto*” (Gv 14,2) e nella quale perciò si può vedere un'allusione alla beatitudine celeste che la Vergine raggiunge nell'Assunzione gloriosa, anche se la lotta continua: “*il drago si infuriò contro la donna e se ne andò a far guerra contro il resto della sua discendenza, contro quelli che osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù*” (Ap 12,17).

Questa donna è dunque partecipe di una misteriosa e ricchissima maternità in quanto è Madre di Gesù Cristo, ma anche Madre dei seguaci di Cristo, ossia dei cristiani (cfr. Gv 19, 25-27). La Chiesa è una società soprannaturale, composta di Gesù Cristo e dei cristiani, vitalmente uniti in un solo organismo di cui Gesù Cristo è il capo ed i fedeli sono le membra che ricevono l'influsso vivificante del capo. In questo mistico corpo Maria esercita un influsso vitale, materno e quindi viene giustamente detta *Madre della Chiesa*. Essa è madre del capo della Chiesa sul piano fisico, avendo collaborato come Madre per dare l'esistenza a Gesù Cristo, e questo è già ragione della sua maternità spirituale verso la collettività dei cristiani, cioè la Chiesa.

Il Concilio Vaticano II tratta della dottrina e devozione mariana in ordine a tutti nel capitolo VIII della Costituzione *Lumen Gentium*, che è il culmine della Costituzione più importante del Concilio, e Maria per ben quattordici volte viene presentata come nostra Madre sul piano della vita cristiana anche se in questo capitolo non si trova formulato esplicitamente il titolo *Maria Madre della Chiesa*, ma espressioni equivalenti: pienamente Madre dei membri di Cristo, la Chiesa cattolica, ammaestrata dallo Spirito Santo, la onora con filiale affetto come Madre amatissima (cfr. LG 53); «*Madre di Cristo e Madre degli uomini, massimamente dei fedeli*» (LG 54); «*concependo Cristo, generandolo, nutrendolo, presentandolo nel tempio al Padre, patendo insieme al Figlio suo morente sulla Croce coopero in modo veramente singolare all'opera del Salvatore con l'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità, per restaurare la vita soprannaturale delle anime. Per questa causa ci fu Madre nell'ordine della grazia*» (LG 40). «*Con la sua materna carità ha cura dei fratelli del suo Figlio, ancora pellegrinanti ed esposti ai pericoli e alle angustie, fino a che siano condotti alla patria felice*» (LG 62). «*Ricordino dunque i fedeli che la vera devozione... procede dalla vera fede, con cui siamo indotti a riconoscere l'eccellenza della Madre di Dio e siamo eccitati al filiale amore verso la Madre nostra e alla imitazione delle sue virtù*» (LG 67).

I Padri Conciliari nel riferirsi a Maria hanno usato di preferenza la parola *madre nostra* e, Stefano De Fiores, commentando il capitolo VIII della *Lumen Gentium*³³ afferma che, dopo aver analizzato la vita di Maria, il Concilio ne approfondisce il significato vedendola come il risultato di due movimenti: il primo è l'eterno decreto di Dio che chiama la Vergine ad inserirsi nel piano di Salvezza nel momento decisivo dell'Incarnazione e quindi ne indica la vocazione e la predestinazione alla missione unica di Madre di Dio, con i compiti e le grazie ad essa collegati; il

³² Cfr. Ap 12, 5: “*Il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono*”

³³ Cfr. DE FIORES S., o.c., pp. 145ss.

secondo, invece, riguarda la vita concreta di Maria come risposta all'elezione divina, in quanto Ella, alla gratuità della disposizione d'amore della Provvidenza, risponde con il suo impegno costante.

Il Concilio ricorda anche che la maternità spirituale di Maria in ordine alla nostra vita cristiana è progressiva e crescente in quanto si estende a tutta la vita di Maria e si sviluppa progressivamente. Varie sono quindi le manifestazioni dell'influsso vitale soprannaturale materno di Maria sulla collettività dei fedeli di cui parlano la Sacra Scrittura e il Magistero: l'Annunciazione ci fa notare che Maria ha animo materno verso tutti perché ha la pienezza della grazia e della carità che l'apre all'amore totale verso Dio e verso il prossimo. Diventando Madre di Gesù, a Betlemme, Maria acquista la maternità universale perché coopera a dare la vita al Salvatore di tutti e quindi coopera al massimo bene di tutti; a Cana si ha l'inserimento vitale dei primi discepoli in Gesù, mediante la fede, ed è Maria che influisce intercedendo per il primo miracolo, che suscita la fede dei discepoli (cfr. Gv 2,1-11).

Sul Calvario, ai piedi della Croce Maria, soffrendo con Gesù per la salvezza di tutti, si unisce a Lui col suo dolore e la sua obbedienza, meritando la sua maternità universale e generandoci tutti spiritualmente nel dolore. Nel Cenacolo, nel giorno di Pentecoste, quando Gesù vivifica la sua Chiesa con la pienezza del suo Spirito, Maria esercita il suo interessamento materno verso la comunità dei seguaci di Gesù che sono anche suoi figli sul piano dello spirito, Maria è presente per implorare lo Spirito Santo, è presente con la sua intercessione efficace (cfr. At 1,14s.). Agli albori della sua vita, la Chiesa gode della materna assistenza di Maria, sempre presente nella prima comunità cristiana quale *Madre* ed *Ausiliatrice*, dato che ha per lei le stesse cure che aveva per Gesù. Con la sua Assunzione gloriosa, la maternità spirituale di Maria diventa cosciente ed efficace in ordine a tutti i suoi figli in ogni tempo e luogo, esercitando perennemente la sua maternità sulla Chiesa con la sua mediazione sociale, attraverso la quale difende la Chiesa e la sostiene nella sua missione di salvezza.

Il Concilio Vaticano II afferma che Maria, nostra madre in ordine alla vita cristiana, col darci Gesù mediante la sua maternità divina, ci ha dato la vita spirituale che è Gesù stesso: *“Io sono venuto perché gli uomini abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza”* (Gv 10,10) ma Maria ha anche partecipato alla sua opera di salvezza, da Betlemme al Calvario, e quindi ha cooperato a riparare il peccato e a meritarci la vita cristiana. Maria, ora, con la sua intercessione ci ottiene le grazie della salvezza eterna, aiutandoci ad evitare il peccato o a purificarci se lo abbiamo commesso ed a vivere secondo la nostra dignità battesimale. Ella, quindi, influisce maternamente e continuamente nella nostra vita cristiana, fino a che non saremo con Lei in cielo (cfr. LG 62), ma intercede anche per le nostre necessità materiali e temporali presenti, prendendosi cura anche della nostra salute fisica, sempre in relazione coi nostri interessi spirituali.

Essere madre è la missione benefica di Maria e varie sono, secondo il Vaticano II, le caratteristiche della sua maternità spirituale. Essa è dinamica, in quanto cresce durante tutto il corso della sua vita e della sua missione, sia nella vita terrena che in quella celeste dopo l'Assunzione. La maternità spirituale di Maria è inoltre impegnativa per ognuno di noi in quanto stimola ed esige la nostra corrispondenza. Ella è madre di tutti e vuole il bene di tutti, ma perché Lei possa di fatto procurare questo bene è necessario che noi ci apriamo alla grazia di Dio, mediante la fede e la pratica della vita cristiana, bisogna che corrispondiamo alla sua azione, che seguiamo le sue ispirazioni ed assecondiamo le sue materne cure. Quanto più noi cresciamo in grazia e in santità, tanto più Maria ci può aiutare; quanto più siamo uniti in Cristo e nella Chiesa, tanto più siamo figli di Maria e lei è nostra madre. La maternità spirituale di Maria, infine, è maternità il cui bisogno aumenta col crescere dell'età e delle responsabilità umane e cristiane. Quindi non devozione da bambini che si abbandona crescendo, ma da adulti che deve crescere col passare del tempo perché ci porta sempre più avanti nella vita di adesione a Cristo e alla Chiesa.

Già nel n. 56 della *Lumen Gentium*, il Concilio rileva che Maria ha consacrato totalmente se stessa *«alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione in dipendenza da Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente»* ma, procedendo ulteriormente nella comprensione del significato della vita di Maria, i Padri conciliari affermano che è proprio la sua

opera materna - «*concepire Cristo, generarLo, nutrirLo*» - che continua negli atti religiosi - «*presentarLo al Padre nel tempio, soffrire col Figlio suo morente in croce*» - a rappresentare il modo eccezionale di Maria di cooperare alla nostra rigenerazione soprannaturale, il che è riaffermare che la maternità divina della Madonna ha una dimensione salvifica e sociale che riguarda tutti i rigenerati alla vita divina. Il ruolo della maternità di Maria nella rigenerazione soprannaturale è quello di manifestare la potenza della salvezza operata da Cristo e favorire l'unione immediata dei fedeli con Cristo stesso, affermando che l'apporto attivo di Maria nella salvezza dell'umanità, la sua *funzione materna* coesiste con l'unica mediazione di Cristo, senza velarla o limitarla, anzi manifestandone il valore e la potenza³⁴ in quanto la sua funzione salvifica è cristocentrica, deriva cioè da Cristo³⁵ e conduce a Cristo³⁶.

Stabilito il principio teologico, il Concilio passa a trattare della *funzione materna di Maria verso gli uomini* i cui fondamenti scritturistici e patristici sono riassunti nei numeri 61-62 della *Lumen Gentium*, tanto che l'affermazione culminante del n.61 è proprio che Maria «*è diventata per noi madre nell'ordine della grazia*». La Madonna ha svolto per l'umanità intera un compito materno di rigenerazione soprannaturale per grazia del Signore e del suo Figlio Salvatore. E' chiaro che l'espressione *Madre nostra* non può essere interpretata in senso affettivo anche se l'amore di Maria per noi è una realtà consolante che il Concilio non manca di sottolineare³⁷ ma l'affetto non basta a costituire madre una persona. Per questo occorre anche una comunicazione di vita ed è questo quanto ha fatto Maria nella sua vita terrena: Essa «*cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore... per restaurare la vita soprannaturale delle anime*» (LG 61) ha partecipato all'opera di Cristo e alla nascita del suo Corpo mistico. La sua maternità divina si prolunga nella maternità spirituale che determina il compito di Maria fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti.

Se però il Concilio si fosse fermato all'affermazione fatta al n. 61, la Madonna sarebbe apparsa come una persona storica da ringraziare ed amare filialmente a causa dell'influsso che ha esercitato nell'opera della nostra rigenerazione soprannaturale, ma che è ormai una persona muta ed inoperosa nei nostri riguardi, una benefattrice generale dell'umanità senza contatti diretti con i singoli membri del popolo di Dio. Ecco allora che viene ricordato il carattere attuale e vivo della funzione materna e salvatrice di Maria: «*questa maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste... fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti*» (LG 62). La Madonna non si è tirata da parte, contenta di quello che ha fatto per noi sulla terra; non ha depresso la sua funzione di salvezza e non ha cambiato l'atteggiamento di servizio fedele e generoso al piano divino abbracciato al momento dell'Annunciazione, ella continua sempre ad essere collaboratrice di salvezza e madre di tutti i rigenerati alla vita divina.

Figura della Chiesa (cfr. LG 63-64)

Dopo aver affermato l'influsso materno di Maria sulla Chiesa in forza della sua cooperazione alla rigenerazione dei fedeli il Concilio passa a considerare il rapporto di somiglianza che esiste tra le due realtà. Il tema del parallelismo tra Maria e la Chiesa, al quale si erano già interessati i Padri e i teologi antichi, è stato accolto volentieri dal Concilio, nella convinzione che, dal confronto con Maria, il mistero della Chiesa avrebbe ricevuto un'opportuna illuminazione. Nel definire il rapporto interno che collega i due misteri mariano ed ecclesiale, il testo conciliare ricorre a un'espressione di Ambrogio che raramente viene adoperata nella comune predicazione: «*la Madre di Dio è figura della Chiesa*» (LG 63).

³⁴ Cfr. LG 60: «La funzione materna di Maria verso gli uomini in nessun modo oscura o diminuisce questa unica mediazione di Cristo, ma ne mostra l'efficacia.»

³⁵ Cfr. LG 60: «Sgorga (la funzione materna di Maria) dalla sovrabbondanza dei meriti di Cristo; pertanto si fonda sulla mediazione di questi, da essa assolutamente dipende e attinge tutta la sua efficacia.»

³⁶ Cfr. LG 60: «La funzione materna di Maria non impedisce minimamente l'unione immediata dei credenti con Cristo, anzi la facilita.»

³⁷ Cfr. LG 62

Il termine latino *typus Ecclesiae*, *tipo della Chiesa*, rievoca una ricchezza di contenuto difficilmente traducibile con *figura*, *immagine* o *modello*. Il *tipo* è la rappresentazione viva e concreta di una realtà invisibile alla quale è intimamente congiunta. Esso include le note di concretezza, eccellenza, unione e somiglianza con la realtà che rappresenta. Il Concilio, chiamando Maria *tipo della Chiesa*, le vuole attribuire il ricco significato del concetto, facendo così apparire Maria come la rappresentazione viva, eminente e concreta della Chiesa, cui è intimamente congiunta, nel suo contenuto spirituale. La Chiesa, ad un livello profondo che prescinde dalle distinzioni di ministero e di governo, è una realtà mistica e sociale (cfr. LG 8) è comunione di amore nel Cristo, è popolo di Dio radunato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. LG 2-4). Ogni fedele manifesta e rende visibile la realtà mistica della Chiesa con la sua vita cristiana, ma nessuno è adatto a rappresentarla e a darne un'esperienza viva quanto Maria che, nella sua persona completamente dedicata al servizio di Dio e perfettamente unita al Figlio Salvatore, è la rappresentazione singolare e trasparente dell'intima essenza della Chiesa: «è figura della Chiesa... nell'ordine cioè della fede della carità e della perfetta unione con Cristo» (LG 63). La Chiesa, realtà mistica e sociale, viene concretizzata e personificata in Maria, che ne fa emergere il fondo essenziale, la sua santità e dimensione teologale.

Il *tipo* non è solo espressione concreta di una realtà, ma espressione preminente e perfetta. Maria, *tipo* della Chiesa, non sta sullo stesso piano di dignità e santità della Chiesa, ma la precede: «Nel mistero della Chiesa... la Beata Vergine Maria è andata innanzi, presentandosi in modo eminente e singolare...» (LG 63). C'è una precedenza cronologica: Maria è stata chiamata *Chiesa prima della Chiesa* in quanto, prima dello sviluppo della Chiesa in comunità credente e istituzione gerarchica, la Vergine era, per la fede nel Cristo Incarnato e Salvatore, la prima persona della Chiesa, *Chiesa in germe, primizia del popolo di Dio*. Maria ha un primato di perfezione in quanto è associata e unita a Cristo a titolo privilegiato: «insignita del sommo ufficio e dignità di Madre del Figlio di Dio... precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri» (LG 53). La Madonna è una realizzazione unica ed eminente della Chiesa, la quale è perfetta in Maria, ma «se Maria è immagine della Chiesa, lo è come archetipo trascendente», cioè ella, dopo Cristo, è «la parte preponderante, migliore, più influente e più eletta di tutta la Chiesa». La perfezione di Maria non la stacca dal popolo di Dio in quanto il *tipo* non è un estraneo al gruppo che rappresenta, ma è profondamente legato ad esso o come punto di partenza o come punto di arrivo. E' il caso, ad esempio, della *personalità corporativa* che alcuni esegeti attribuiscono ai personaggi biblici come i patriarchi. La realtà che Maria, quale *tipo* della Chiesa, rappresenta in sommo grado e condivide con la Chiesa, è la maternità verginale: «Nel mistero della Chiesa, la quale pure è giustamente chiamata madre e vergine, la Beata Vergine Maria è andata innanzi, presentandosi in modo eminente e singolare, quale Vergine e quale Madre» (LG 63).

Fin dai primi secoli cristiani è stato riconosciuto a Maria il *privilegio della perpetua verginità*: Maria è la Vergine per eccellenza, colei che ha innalzato sul mondo il vessillo della verginità cristiana. Per le varie componenti alle quali accenna il Concilio, la verginità di Maria si presenta come un segno che nasconde e rivela nello stesso tempo profonde realtà teologiche quali, ad esempio, essere segno della trascendenza e divinità del Figlio che ha generato: l'integrità verginale di Maria è, per Ireneo e Giustino, la prova dell'origine divina di Cristo, la cui entrata nella stirpe umana manifesta che Egli è l'Emmanuele, Dio-con-noi. L'integrità verginale è anche segno di consacrazione totale e definitiva a Dio e di accoglienza della sua Parola; è espressione cioè di una verginità interiore e spirituale in base a cui la Madonna ha creduto non all'antico serpente, ma senza esitazione al messaggero di Dio. Infine la verginità è sorgente e segno di produttività spirituale in quanto è in virtù del suo atteggiamento interiore che la Madonna è diventata Madre: «per la sua fede ed obbedienza generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio» (LG 63).

La maternità è la prima funzione e la più alta missione della donna, ma in Maria essa si è realizzata in modo unico: in Lei la maternità si allarga all'infinito per abbracciare, sia pure a livello diverso, Dio e le creature, il Cristo e gli uomini suoi fratelli. La maternità di Maria è anche un privilegio che non si può trasmettere, in quanto solo Lei ha ricevuto dalla benevolenza di Dio «il

dono e ufficio della divina maternità» per la quale ha superato tutte le creature. Dato, poi, che il Figlio generato da Maria è stato posto da Dio *«quale primogenito tra i molti fratelli»*, ella entra in relazione materna con ognuno di loro come madre spirituale e questo non solo perché ha partecipato ai misteri redentivi della vita di Cristo, ma anche perché attualmente *«coopera con amore di madre alla (loro) generazione e fondazione»* (LG 63). Il Concilio ha sottolineato questa realtà mantenendo espressamente il termine generare e facendo riferimento al testo di Agostino: Maria *«ha cooperato nella carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa»*. Si tratta dunque di un intervento della Vergine nell'atto stesso del Battesimo con il quale gli uomini vengono rigenerati alla vita nuova in Cristo. Avendo cooperato al sorgere della vita soprannaturale, Maria continua la sua opera materna accompagnando i fedeli nella crescita e maturazione della stessa vita, finché il Cristo sarà pienamente formato in essi (cfr. Gal 4,1-19).

La maternità di Maria è maternità educatrice in quanto non tende a bloccare i fedeli ad uno stato di infantilismo spirituale, ma mira a far sì che arrivino a vivere un cristianesimo adulto ed impegnato. Maria coopera alla *formazione dei cristiani* suscitando, con il suo influsso e il suo esempio, un'attività di assimilazione alla vita di Cristo ed una disponibilità ai disegni di Dio che impegnino l'uomo per tutto il corso della sua vita³⁸. La Chiesa, conforme a Maria suo modello, è rivestita delle qualità della maternità e verginità. Non si tratta di elementi secondari e accidentali, ma della realtà essenziale della Chiesa nel suo rapporto con Dio e con l'umanità. Una Chiesa che si distacca dal servizio fedele della Parola di Dio e dimentica il compito della rigenerazione soprannaturale degli uomini, non è la vera Chiesa di Cristo. La Chiesa è un prolungamento e una riproduzione dell'opera materna e verginale di Maria e per questo *«è giustamente chiamata madre e vergine»* (LG 63).

De Fiores³⁹ afferma che esistono nella Chiesa persone impegnate come Maria nel cammino della verginità sul piano fisico e affettivo che offrono a tutti i credenti una testimonianza ed *«un segno particolare dei beni celesti»*,⁴⁰ ma la verginità della Chiesa va intesa in un significato spirituale più ampio che include due caratteri: 1) *assenza di corruzione o contaminazione nella vita teologale*. La verginità richiama alla mente dei Padri Conciliari *«l'integrità della fede, della speranza e della carità»* e quindi, come Maria, la Chiesa accoglie e conserva integralmente la Parola di Dio: essa *«non può sbagliarsi nel credere»* (LG 12), *«cerca e pensa le cose di lassù»* ed è *«congiunta e soggetta a Cristo nell'amore»* (LG 6). 2) *Fedeltà a Cristo*. *«Come vergine casta fidanzata a Cristo»* (2Cor 11,2) la Chiesa si preoccupa di non rompere la sua alleanza con Lui, Gli ubbidisce e sta vigilante nell'attesa delle nozze definitive. Essa è già sposa di Cristo e da Lui assunta alla realizzazione dell'opera di rigenerazione dell'umanità; per questo essa *«custodisce integra e pura la fede data allo Sposo»* (LG 64). Per quanto la Chiesa a causa del peccato e delle tentazioni deva considerarsi in stato di continuo rinnovamento, *«non possiamo accusare d'infedeltà questa nostra diletta e santa Chiesa di Dio alla quale reputiamo somma grazia appartenere e dalla quale sentiamo salire al nostro spirito la testimonianza che siamo figli di Dio»*⁴¹.

Guardando a Maria, la Chiesa si rende maggiormente consapevole della missione materna così che la verginità obbediente e fedele della Chiesa non rimane sterile, ma è sorgente di fecondità spirituale, genera a una vita nuova e immortale i figlioli concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio. Essa esplica già tale compito materno attraverso la santità, la carità, l'adesione alla volontà di Dio; in modo particolare la Chiesa diventa madre quando obbedisce al comando di Cristo di predicare il Vangelo ed amministrare il Battesimo. La maternità della Chiesa sul piano sacramentale non si modella su quella di Maria, perché la Vergine non è stata rivestita di poteri gerarchici, tuttavia l'esemplarità di Maria si pone alla radice dell'opera materna della Chiesa, in quanto ne manifesta il carattere di risposta ad un'iniziativa di Dio in quanto entrambe sono maternità *«ad opera dello Spirito Santo»* (LG 64). L'armonia che regna tra il mistero di Maria e quello della

³⁸ Cfr. DE FIORES S., o.c., pp. 187-190

³⁹ Cfr. DE FIORES S., o.c., pp. 190ss.

⁴⁰ Cfr. Decreto *Perfectae caritatis*, n. 12

⁴¹ Cfr. PAOLO VI, Lettera Enciclica *Ecclesiam suam*, n. 23

Chiesa scopre due aspetti essenziali della Chiesa stessa in una forma vitale e concreta: la preminenza della Madonna nell'organismo del Corpo mistico, mostra la Vergine come «*il cuore stesso della Chiesa*», l'organo invisibile e sempre in azione, il membro più degno che, ricevendo da Cristo il soffio vitale, ha influsso su tutte le membra.

Modello di virtù della Chiesa (cfr. LG 65)

Il Concilio Vaticano II sottolinea che gli occhi dei fedeli sono rivolti a Maria, «*La quale rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti*» (LG 65). Tale pensiero non è un semplice atto dell'intelligenza, ma uno sguardo diretto dalla fede e dall'amore. Il Concilio adopera l'avverbio «*piamente*», che sta ad indicare uno sguardo permeato di religione e illuminato dalla fede in quanto si contempla Maria nel piano di Dio. Questo sguardo religioso e contemplativo dei fedeli è un'esigenza dell'universale vocazione alla santità presente nella Chiesa (cfr. tutto il capitolo V della LG) e della perfezione con cui Maria ha realizzato tale chiamata: «*La Chiesa... è per fede creduta indefettibilmente santa*» (LG 39) e non può essere diversamente dato che essa è frutto dell'amore di Cristo, che da Lui è «*purificata, gloriosa, senza macchia e senza ruga santa e immacolata*» (Ef 5,26-27) ed è riempita della ricchezza dei doni di Cristo perché possa realizzare la sua missione di salvezza (cfr. LG 6-7). Questa santità fondamentale non rimane inoperosa, ma tende, grazie all'azione dello Spirito Santo, a trasformare la vita intera del cristiano così che anche il corpo possa essere reso glorioso al momento definitivo ritorno del Signore. La Chiesa è dunque santa (santità fondamentale o ontologica), ma è anche chiamata alla perfezione o maturità spirituale (santità operativa o morale) e alla glorificazione integrale e definitiva (santità escatologica o finale).

De Fiores⁴² afferma che se tutta la Chiesa è santa ed è chiamata alla perfezione, occorre dire che essa realizza in diverso grado e misura questa sua vocazione e il testo conciliare *Lumen Gentium* specifica che la santità della Chiesa si concretizza in due modi. Il primo riguarda la realizzazione comune e ordinaria, cioè la santità dei fedeli, che, nonostante siano chiamati alla perfezione della carità, si scontrano nella loro vita con il peccato, una santità quindi umile e penitente che deve confessare ogni giorno le proprie colpe, ma anche in cammino verso la maturità cristiana e la perfezione escatologica (cfr. LG 41. 58); infine, una santità paziente che lotta contro le tentazioni ed il peccato (cfr. LG 65).

In nessun membro della Chiesa peregrinante appare il volto ideale della Chiesa santa, mentre Maria è invece in grado di rappresentarlo in modo vivo con la sua santità perfetta e definitiva. Il secondo modo si riferisce invece alla realizzazione privilegiata e perfetta che si attua in Maria e che ha come caratteristiche l'essere: immacolata, in quanto la sua vita spirituale non è stata né rallentata né offuscata dal peso del peccato, ma ci ha offerto, invece, una sublime testimonianza di consacrazione totale al servizio di Dio grazie ai doni della grazia; glorificata, in quanto solo lei è stabilmente sotto l'influsso di Dio che avvolge tutto il suo essere; vittoriosa perché, Maria è partecipe del trionfo di Cristo sul peccato e sulla morte (cfr. LG 59).

Con la *Lumen Gentium*, si può, quindi, affermare che la santità perfetta della Chiesa si trova nel suo prototipo, Maria, che ha preceduto la Chiesa quale sua figura ed immagine ideale. È dunque normale che la comunità dei fedeli volga lo sguardo a Maria e in Lei contempli «*con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa, tutta, desidera e spera di essere*» (SC 103).

⁴² Cfr. DE FIORES S., o.c., pp. 200-208

Devozione mariana e culto delle immagini

Dopo aver giustificato dottrinalmente il culto della Beata Vergine, il **Concilio Vaticano II** esorta tutti i fedeli a farsene promotori: «*Il Sacrosanto Concilio espressamente insegna questa dottrina cattolica, e insieme esorta tutti i figli della Chiesa, perché generosamente promuovano il culto, specialmente liturgico, verso la Beata Vergine, abbiano in grande stima le pratiche e gli esercizi di pietà verso di lei, raccomandati lungo i secoli dal Magistero*» (LG 67). Con quest'ultima affermazione i Padri conciliari, senza scendere a determinazioni particolari, intendevano ribadire la validità di alcune preghiere come il Rosario e l'Angelus care alla tradizione del popolo cristiano e frequentemente incoraggiate dai Sommi Pontefici, quali mezzi efficaci per alimentare la vita di fede e la devozione alla Vergine.

Il testo conciliare prosegue chiedendo ai credenti che «*scrupolosamente osservino quanto in passato è stato sancito circa il culto delle immagini di Cristo, della Beata Vergine e dei Santi*» (LG 67). Ripropone così le decisioni del secondo Concilio di Nicea, svoltosi nell'anno 787, che confermò la **legittimità del culto delle immagini sacre**, contro quanti volevano distruggerle, ritenendole inadeguate a rappresentare la divinità. «*Noi definiamo, - dichiararono i Padri di quell'assise Conciliare - con ogni rigore e cura che, a somiglianza della raffigurazione della croce preziosa e vivificante, così le venerande e sante immagini sia dipinte che in mosaico o in qualsiasi altro materiale adatto, debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, sulle sacre suppellettili, sui sacri paramenti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie; siano esse l'immagine del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, o quella della immacolata Signora nostra, la Santa Madre di Dio, dei santi angeli, di tutti i santi e giusti*» (DS 600). Richiamando tale definizione, la *Lumen Gentium* ha inteso ribadire la legittimità e la validità delle immagini sacre nei confronti di alcune tendenze miranti ad eliminarle dalle chiese e dai santuari, al fine di concentrare tutta l'attenzione su Cristo.

Il secondo Concilio di Nicea non si limita ad affermare la legittimità delle immagini, ma cerca di illustrarne l'utilità per la pietà cristiana: «*Infatti, quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le vedono sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originari e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione*» (DS 601). Si tratta di indicazioni che valgono in modo particolare per il culto della Vergine. Le immagini, le icone e le statue della Madonna, presenti nelle case, nei luoghi pubblici e in innumerevoli chiese e cappelle, aiutano i fedeli ad invocare la sua costante presenza e il suo misericordioso patrocinio nelle diverse circostanze della vita.

Rendendo concreta e quasi visibile la tenerezza materna della Vergine, esse invitano a rivolgersi a lei, a pregarla con fiducia e ad imitarla nell'accogliere generosamente la volontà divina. Nessuna delle immagini conosciute riproduce il volto autentico di Maria, come già riconosceva Agostino⁴³; tuttavia esse ci aiutano a stabilire relazioni più vive con lei. Va incoraggiato, pertanto, l'uso di esporre le immagini di Maria nei luoghi di culto e negli altri edifici, per sentirne l'aiuto nelle difficoltà ed il richiamo ad una vita sempre più santa e fedele a Dio. Per promuovere il retto uso delle sacre effigi, il Concilio Niceno ricorda che «*l'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato; e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto*» (DS 601). Così adorando nell'immagine di Cristo la persona del Verbo Incarnato, i fedeli compiono un genuino atto di culto, che nulla ha in comune con l'idolatria. Analogamente, venerando le raffigurazioni di Maria, il credente compie un atto destinato in definitiva ad onorare la persona della Madre di Gesù.

Il Vaticano II esorta, però, i teologi e i predicatori ad astenersi tanto da esagerazioni quanto da atteggiamenti minimalisti nel considerare la singolare dignità della Madre di Dio. E aggiunge: «*Con lo studio della Sacra Scrittura, dei santi Padri e Dottori e delle liturgie della Chiesa, condotto sotto la guida del Magistero, illustrino rettamente i compiti e i privilegi della Beata*

⁴³ AGOSTINO d'IPPONA, *De Trinitate* 8,7

Vergine, che sempre hanno per fine Cristo, origine di ogni verità, santità e devozione» (LG 67). L'autentica dottrina mariana è assicurata dalla fedeltà alla Scrittura ed alla Tradizione, come pure ai testi liturgici ed al Magistero. Sua caratteristica imprescindibile è il riferimento a Cristo: tutto, infatti, in Maria deriva da Cristo ed a lui è orientato.

Il Concilio offre, infine, ai credenti alcuni criteri per vivere in maniera autentica il loro rapporto filiale con Maria: «*I fedeli a loro volta si ricordino che la vera devozione non consiste né in uno sterile e passeggero sentimento, né in una vana credulità, ma bensì procede dalla fede vera, dalla quale siamo portati a riconoscere la preminenza della Madre di Dio, e siamo spinti a un amore filiale verso la Madre nostra e all'imitazione delle sue virtù»* (LG 67). Con queste parole i Padri conciliari mettono in guardia contro la «*vana credulità*» e il predominio del sentimento. Essi mirano soprattutto a riaffermare che la devozione mariana autentica, procedendo dalla fede e dall'amorevole riconoscimento della dignità di Maria, spinge al filiale affetto verso di lei e suscita il fermo proposito di imitare le sue virtù.

Il culto e la lode di Maria nella chiesa

Come Cristo è detto Signore e a lui ogni ginocchio deve piegarsi, così, con le **dovute proporzioni** avviene per Maria. Dinanzi a lei, glorificata nel corpo e nell'anima e incoronata regina, la chiesa deve proclamare il suo nome, la sua reale condizione escatologica e storico-salvifica. Tale lode è esplicita nel Magnificat quando pone sulle labbra di Maria la profetica parola: «*D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata*» (Lc 1,48). I soggetti della proclamazione della beatitudine di Maria, dopo Elisabetta, sono «*tutte le generazioni*», cioè i popoli di tutti i tempi, non solo i cristiani ma tutti quanti verranno a conoscenza delle grandi cose compiute in Maria dal Signore. La storia della chiesa sarà contrassegnata dalla lode di Maria, da un macarismo universale, da una mariologia dossologica.

Il concilio di Nicea II distingue l'**adorazione** da riservarsi alle persone divine (*proskynesis lautretike*) dalla **venerazione** da attribuire a Maria e ai santi (*proskynesis timetike*). Come è avvenuto per Cristo, anche per Maria si è passati dalla dossologia al culto, alle formule dogmatiche e alla riflessione teologica sistematica. Questi passaggi sono però scaglionati e attualizzati nei vari secoli. Lo schema dell'abbassamento-esaltazione sconfigge in partenza le visioni unilaterali di quanti occultano uno dei due momenti essenziali cadendo nel minimalismo o nel massimalismo.

Maria e la questione femminile

Maria e donna appaiono intrinsecamente connessi: l'essere donna è costitutivo della persona di Maria. I Padri salutano Maria come «il vanto del sesso femminile, la gloria della donna» (Proclo di Costantinopoli). Certamente la figura di Maria ha esercitato storicamente un influsso positivo sulle generazioni cristiane per il riconoscimento della dignità della donna. La questione femminile si è resa importante nell'epoca moderna con il movimento femminista. Il suo riferimento a Maria è passato dall'indifferenza alla contestazione e poi al confronto positivo.

Il **femminismo delle origini** propugna l'emancipazione delle donne su ogni piano, battendosi per il riconoscimento dei diritti alla parità. Ora, non percependo alcun nesso di Maria con questa problematica, il movimento femminista ignora la figura della madre di Gesù. La ritiene irrilevante e priva di carica liberatrice o promozionale. Così la mariologia ha ritenuto dissacratore il movimento femminista. E tuttavia non ci si può disinteressare della donna e fare una *teologia della donna*. Maria è vista come l'archetipo del femminile specie in quanto madre e vergine, è l'*avvento della donna*.

Dal 1968 le donne propugnano una società femminista in cui la donna possa autogestire la sua vita a cominciare dal corpo e dalla sessualità. Sorge una teologia femminista attenta alla *parola sepolta* sotto il regime patriarcale. In questo contesto il rapporto con Maria donna avviene sotto il segno della polemica e della ripulsa. Viene rifiutata la figura di Maria in quanto *modello* nei suoi

vari aspetti. Dal neo-femminismo è rifiutato anche il ruolo subordinato che la pone all'ombra di Cristo, sicché anche la donna di nome Maria ha importanza solo perché si trova rapportata a un uomo. Si rifiutano anche i temi di nuova Eva, di sposa, che fanno di Maria un essere relazionale e quindi dipendente.

Il neo-femminismo si spinge a proporre una mariologia alternativa, liberata e liberante. Questo movimento cambia orientamento: abbandona la polemica che contrappone e intende pensare la realtà umana complessiva in termini vivibili per l'uomo e per la donna. Dopo aver insistito sulla differenza dei sessi esso entra nella fase della *reciprocità*: non solo considera l'essere orientato all'altro il costitutivo della persona, ma opta per una teologia *a due voci* anche quando si tratta della donna. La categoria fondamentale che permette il recupero del modello Maria è la *sororità*, poiché sorella evoca una solidarietà fuori da uno schema di appartenenza legale o di soggezione, fuori da uno schema di relazionalità sessuale di tipo coniugale. Essa interpreta la verginità, la maternità e la sponsalità di Maria sulla base di una comunanza di destino e di missione con le donne e i fedeli.

Maria «modello» per la donna contemporanea

Per molte donne e uomini Maria è persona viva e vicina ai problemi quotidiani. Per questi Maria non è un problema ma una presenza. Per quelle donne, specie dell'area industrializzata, Maria costituisce un problema in quanto il riferimento a lei sembra in contrasto con il tipo di donna che oggi si vuole realizzare. Il modello Maria si rivelerebbe improduttivo, impossibile ad essere motivo di ispirazione per la donna di oggi. Di fronte al rigetto femminista del modello Maria la *Marialis cultus* di Paolo VI (1974) si rivela decisiva per una riconciliazione della donna con l'autentica figura di Maria.

La *Marialis cultus* invita a distinguere l'autentica immagine evangelica da quella popolare e letterarie che dipende dagli schemi delle varie epoche culturali. La chiesa, pur riconoscendo l'inculturazione della figura di Maria nei vari quadri socio-culturali, non si lega a questi schemi e comprende che alcune espressioni sono meno adatte a uomini che appartengono ad epoche e civiltà diverse. Propone quindi un tipo di lettura della Bibbia che consente di scoprire l'autentico volto di Maria. Si tratta di leggere la Scrittura sotto l'influsso dello Spirito santo e tenendo presenti le acquisizioni delle scienze umane e le varie situazioni del mondo contemporaneo. La *Marialis cultus* espone alcuni di questi connotati dell'autentico volto di Maria:

- a. *dialogo responsabile con Dio* che ha portato Maria a dare il suo assenso responsabile;
- b. *capacità di andare controcorrente* (come la scelta coraggiosa della verginità);
- c. *religiosità liberatrice* (nel *Magnificat* Maria non teme di proclamare che Dio è vindice degli umili e dei poveri e rovescia i potenti dai troni);
- d. *fortezza d'animo* che le fa sopportare povertà e sofferenza;
- e. *maternità non possessiva*: la sua funzione materna si dilatò fino ad assumere dimensioni universali sul Calvario.

Maria può essere assunta a paragone delle donne contemporanee solo se è in intima relazione con la donna in se stessa. Il discorso diventa antropologico e teologico e per questo sono importanti due altri documenti del magistero pontificio, la *Redemptoris Mater* (1987) e la *Mulieris dignitatem* (1988). In Maria la donna si autocomprende come *persona*. Nella *Redemptoris Mater* è detto che Maria proietta luce sulla donna in quanto tale (n. 46). Il fondamento singolare della donna con Maria è dato dal fatto che questa è chiamata ad occupare un posto di rilievo nella storia della salvezza. La scelta di Maria come madre del Figlio rivela il massimo grado di agire di Dio nei riguardi della donna. Maria rivela pienamente la donna alla donna, nel senso che per la grazia accordatele, forma in se stessa un ideale di personalità femminile che illumina la vita di ogni donna. Con ciò non si vuole dire che solo in Maria Dio abbia rivelato il suo pensiero sulla donna; nell'AT Dio si era rivolto anche ad altre donne, ma Maria è testimone della creatura nuova. Maria significa un po' come oltrepassare il limite del libro della Genesi e riandare verso quel principio in cui si ritrova la donna così come fu voluta nella creazione.

Questi sono i contenuti della rivelazione originaria e definitiva che Dio fa alla donna in Maria. Dio rivela in primo luogo che **la donna non è un oggetto ma una persona**. Dio la tratta con rispetto come persona responsabile e le chiede il libero consenso a divenire madre del Messia. Così la scena dell'annunciazione contiene un chiaro carattere interpersonale: è un dialogo in cui Maria esprime la sua libera volontà. Ciò significa pure che con Maria si ha la nascita della personalità cristiana e l'avvento della donna autentica. Maria come persona è paradigma per le donne ma anche per gli uomini: ella risponde a nome dell'umanità come partner della nuova alleanza. Come donna Maria mette a disposizione di Dio il suo essere femminile nella predisposizione naturale per la maternità e nelle doti morali che essa comporta: dono di sé, accoglienza e protezione della vita, resistenza al dolore. Dio poi sceglie per l'incarnazione il modo verginale: solo Maria lo genera nella natura umana con esclusione dell'elemento maschile. Con questo modo di agire Dio indica il suo amore di predilezione per la donna, creatura debole ed emarginata, e decreta in Maria la fine del dominio dell'uomo sulla donna, del regime patriarcale perché Gesù non è generato dalla potenza del maschio. Nella nuova alleanza non conta più essere uomo o donna, ma la fede che genera secondo lo Spirito.

La donna rivelazione della tenerezza materna di Dio

Altro importante contenuto rivelato da Maria in quanto donna è la **tenerezza materna di Dio**. Dio si è rivelato soprattutto in Cristo sua icona. ma anche l'uomo e la donna rivelano il mistero di Dio perché Dio creò l'uomo a sua immagine. In quanto immagine di Dio ambedue diventano un *discorso di Dio su se stesso* e manifestano qualcosa del suo mistero: il carattere personale libero e intelligente, il potere di generare, la reciprocità e comunione d'amore. Più specificamente l'uomo e la donna esprimono l'amore di Dio presentato in molti passi come amore «*maschile*» dello sposo, ma talvolta anche come amore «*femminile*» della madre. I lineamenti femminili e materni del volto di Dio appaiono nel celebre passo di **Is 49,14-15** in cui Dio assicura che il suo amore è più tenero di quello di una madre. Se la donna esprime la tenerezza di Dio per gli uomini, tanto più Maria è segno di tale tenerezza. In Maria si attua la generazione terrena secondo la natura umana della stessa persona del Verbo che il Padre genera dall'eternità. la generazione terrena del Figlio di Dio nel seno della Vergine Maria manifesti quella eterna nel seno del Padre. Tra di esse c'è *analogia*, nel senso che la generazione umana trova il modello assoluto nella generazione terrena, ma anche *partecipazione e dipendenza*: la maternità di Maria deriva dalla suprema e fontale paternità di Dio.

In Maria, che è donna e madre, la misericordia e la tenerezza materna di Dio trovano una mirabile espressione. La misericordia di Dio cantata da Maria nel Magnificat ha connotati materni: la parola ebraica che la designa (*rah^amin*) deriva dal grembo materno (*rehem*) ed indica un amore gratuito, comprensivo, fedele e invincibile grazie alla misteriosa forza della maternità.

Maria e i ministeri della donna nella chiesa

Se Maria è tipo della chiesa, in lei tutta la chiesa si specchia per trovare il suo essere (piano ontologico) e il suo dover-essere (piano operativo). Maria è paradigma tanto per gli uomini che per le donne e rivela a tutti la struttura basilare della chiesa che è verginale e materna. La dottrina di Maria tipo della chiesa guadagna incisività nella misura in cui la si declini nel segno della **sororità**. Maria nostra sorella è titolo antico (cfr. Atanasio) cui ha dato impulso Paolo VI. Esso indica la condivisione della condizione umana in quanto figli di Adamo, ma pure la comune partecipazione alla fraternità/sororità cristiana come membri della chiesa redenta da Cristo. La **sororità** di Maria coincide con il discepolato e Maria appare come la prima discepola di suo Figlio (cfr. RM 20) a partire dall'annunciazione, poi durante la predicazione. Uomini e donne, nel contesto della sororità e del discepolato hanno molto da apprendere spiritualmente, innalzando gli occhi a Maria.

La *Marialis cultus* offre un elenco delle virtù evangeliche di lei: la fede e l'accoglienza docile della Parola di Dio, l'obbedienza generosa, l'umiltà, la carità sollecita, la sapienza e la pietà verso Dio, la forza nell'esilio, la povertà dignitosa, la delicatezza previdente, la purezza

vergine, il forte e casto amore sponsale. Maria conduce l'uomo e la donna verso la pienezza della loro vocazione cristiana, che è la santità. Ella costituisce per la donna un modello calato nella vita ordinaria.

Passando all'ordine dei carismi e dei ministeri nella chiesa, il riferimento a Maria diventa più problematico. Qui Maria rischia la strumentalizzazione per provare determinate tesi pro o contro i ministeri ecclesiali delle donne. Certamente Maria è un paradigma dello *spirito di servizio* che deve animare ogni carisma nella chiesa. Maria insegna ad esorcizzare il potere e il prestigio da ogni uso egoistico e individuale: ella vive la sua dignità di Madre di Dio come umile disponibilità e collaborazione al piano della salvezza. La Madre di Gesù poi partecipa alla condizione del popolo di Dio in particolare ai carismi distribuiti allo Spirito per l'edificazione della chiesa (cfr. LG 12).

La tradizione ecclesiale riconosce a Maria il titolo di *profetessa*, perché dopo l'effusione dello Spirito canta nel *Magnificat* le lodi di Dio che si manifesta nella storia. A lei è attribuito anche il carisma della *glossolalia* (Pentecoste). Sul piano ministeriale è chiaro che stando al NT è un fatto che la Madre di Dio non è stata ordinata al sacerdozio nel senso canonico del termine. Da ciò Epifanio deduce l'esclusione delle donne al sacerdozio e anche all'amministrare il battesimo (seguendo la *Didascalia apostolorum*). Questo motivo per l'esclusione delle donne dal sacerdozio giunge fino a noi con la Dichiarazione *Inter insigniores* del 1976.

Più produttivo di questo è ispirarsi a Maria che ha ricevuto da Dio **il più alto ministero nella chiesa**, quello della maternità divina, per appoggiare una maggiore partecipazione della donna nella vita ecclesiale anche nel campo dei ministeri canonici. Così non si vedrebbero difficoltà per ammettere la donna cristiana ai ministeri non ordinati del lettorato e accolitato. Molte sono le voci che richiedono l'ammissione della donna al diaconato.

Infatti, secondo le ricerche di vari autori (Gryson, Martimort) risulterebbe che il diaconato femminile è un'istituzione che esisteva nella chiesa unita prima dello scisma del 1054, che è riconosciuta da tre concili ecumenici. Anzi taluni studiosi riscontrano il conferimento dell'ordine del diaconato alle donne in oriente e occidente nel primo millennio. Circa la questione del sacerdozio femminile i cattolici sono vincolati e quindi aderiscono alla Dichiarazione *Inter insigniores*, dove si stabilisce che la chiesa per fedeltà all'esempio di Cristo non è autorizzata ad ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale. E questa è tradizione avente carattere normativo perché si appoggia sull'esempio di Cristo. Maria appare comunque come il **tipo del popolo sacerdotale** che si unisce intimamente a Cristo per celebrare nel rito liturgico e nella vita il mistero della salvezza. Nessuno come Maria prese parte al sacrificio del Figlio; perciò ella va riconosciuta come figura prototipica della chiesa ministeriale e carismatica, in quanto in lei coincidono servizio e carisma, ministero e santità.

5. Le apparizioni mariane

Rivelazione pubblica e rivelazioni private

In questo nostro «itinerario mariano» non possiamo non prendere l'occasione per riflettere su un aspetto importante legato al culto e alla devozione mariana: il senso delle apparizioni della Vergine, sul rapporto tra *rivelazioni di carattere privato* e la *Rivelazione pubblica*, quella contenuta nel Vangelo⁴⁴. Il nostro tempo è un'epoca agitata e difficile, assistiamo ad un sorgere continuo di oracoli e rivelazioni senza freno, ad un dilagare di *pseudo-misticismo* e d'inflazione del miracoloso. Molti cristiani, forse in buona fede, vengono attirati da nuove visioni e rivelazioni di messaggi, da veggenti o meglio, nella più parte dei casi, da visionari. E' quanto mai necessaria un'opera di discernimento e di senso critico, divenuti necessari in una situazione di confusione dove il grano buono è mischiato alla zizzania. Due brani biblici, tra i tanti, per introdurci all'argomento:

- **Gal 1,6-10**: *“Mi meraviglio che così in fretta da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo passiate ad un altro vangelo. In realtà, però non c'è n'è un altro; soltanto vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo. Orbene, se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema! L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi predica un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema!”*

- **2 Tm 3,14-4,4**: *“Tu rimani saldo in quello che hai imparato e di cui sei convinto, sapendo da chi l'hai appreso e che fin dall'infanzia conosci le sacre Scritture: queste possono istruirti per la salvezza, che si ottiene per mezzo della fede in Cristo Gesù. Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona. Ti scongiuro davanti a Dio e a Cristo Gesù che verrà a giudicare i vivi e i morti: annunzia la parola, insisti in ogni occasione opportuna e non opportuna, ammonisci, rimprovera, esorta con ogni magnanimità e dottrina. Verrà un giorno, infatti, in cui non si sopporterà più la sana dottrina, ma, per il prurito di udire qualcosa, gli uomini si circonderanno di maestri secondo le proprie voglie, rifiutando di dare ascolto alla verità per volgersi alle favole”.*

L'insegnamento della Chiesa distingue tra la *Rivelazione* (pubblica) e le *rivelazioni* (private). Fra le due realtà vi è una differenza non solo di grado ma di essenza. Il termine *rivelazione pubblica* designa l'azione rivelativa di Dio destinata a tutta quanta l'umanità, che ha trovato la sua espressione letteraria nella *Sacra Scrittura*: l'Antico ed il Nuovo Testamento. Si chiama *rivelazione*, perché in essa Dio si è dato a conoscere progressivamente agli uomini, come ben ricorda la *Dei Verbum*: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della natura divina (Ef 2,18; 2Pt 1,4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé... La profonda verità su Dio e sulla salvezza degli uomini risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione» (n. 2).

E in un altro importante numero chiarisce: «... Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come uomo tra gli uomini (Ep. ad Diogn.7), parla le parole di Dio e porta a compimento l'opera della salvezza affidatagli dal Padre. Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (Gv 14,9) con tutta la sua presenza e con la manifestazione di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e risurrezione, e infine con l'invio dello

⁴⁴ Cfr. per questa sezione la prima parte del Documento della Congregazione della Dottrina della Fede *Il messaggio di Fatima*, con il commento teologico dell'allora Prefetto il cardinale Joseph Ratzinger (26 giugno 2000)

Spirito di verità, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. 1Tm 6,14; Tt 2,13)» (DV 4).

In Cristo Dio ha detto tutto, ha rivelato tutto, cioè se stesso, e pertanto la rivelazione si è conclusa con la realizzazione del mistero di Cristo, che ha trovato espressione nel Nuovo Testamento. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* cita, per spiegare questa definitività e completezza della rivelazione, un testo di San Giovanni della Croce: «Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva parola, ci ha detto tutto in una sola volta in questa sola Parola... Infatti quello che un giorno diceva parzialmente ai profeti, l'ha detto tutto nel suo Figlio... Perciò *chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse e novità*» (CCC 65, S. Giovanni della Croce, *Salita al Monte Carmelo*, II, 22).

Il fatto che l'unica rivelazione di Dio rivolta a tutti i popoli è conclusa con Cristo e con la testimonianza a lui resa nei libri del Nuovo Testamento vincola la Chiesa all'evento unico della storia sacra e alla parola della Bibbia, che garantisce e interpreta questo evento, ma non significa che la Chiesa ora potrebbe guardare solo al passato e sarebbe così condannata ad una sterile ripetizione. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* dice al riguardo: «... anche se la Rivelazione è compiuta, non è però completamente esplicitata; toccherà alla fede cristiana coglierne gradualmente tutta la portata nel corso dei secoli» (n. 66). I due aspetti del vincolo con l'unicità dell'evento e del progresso nella sua comprensione sono molto bene illustrati nei discorsi d'addio del Signore, quando egli congedandosi dice ai discepoli: «*Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé... Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà*» (Gv 16, 12-14). Da una parte, lo Spirito fa da guida e così dischiude una conoscenza, per portare il peso della quale prima mancava il presupposto. Il *Concilio Vaticano II* indica tre vie essenziali, in cui si realizza la guida dello Spirito Santo nella Chiesa e quindi la crescita della Parola: «essa si compie per mezzo della meditazione e dello studio dei fedeli, per mezzo della profonda intelligenza, che deriva dall'esperienza spirituale e per mezzo della predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità» (DV 8).

In questo contesto diviene possibile intendere correttamente il concetto di «*rivelazione privata*», che si riferisce a tutte le visioni e rivelazioni che si verificano dopo la conclusione del Nuovo Testamento. Ascoltiamo ancora al riguardo innanzitutto il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Lungo i secoli ci sono state delle rivelazioni chiamate *private*, alcune delle quali sono state riconosciute dall'autorità della Chiesa... Il loro ruolo *non è quello... di completare* la Rivelazione definitiva di Cristo, ma di aiutare a viverla più pienamente in una determinata epoca storica» (n. 67). Vengono chiarite due cose:

1. L'autorità delle rivelazioni private è essenzialmente diversa dall'unica rivelazione pubblica: questa esige la nostra fede; in essa infatti per mezzo di parole umane e della mediazione della comunità vivente della Chiesa Dio stesso parla a noi. La fede in Dio e nella sua Parola si distingue da ogni altra fede, fiducia, opinione umana. La certezza che Dio parla mi dà la sicurezza che incontro la verità stessa e così una certezza, che non può verificarsi in nessuna forma umana di conoscenza. E la certezza, sulla quale edifico la mia vita e alla quale mi affido morendo.

2. La rivelazione privata è un aiuto per questa fede, e si manifesta come credibile proprio perché mi rimanda all'unica rivelazione pubblica. Il Cardinale Prospero Lambertini, futuro **Papa Benedetto XIV**, dice al riguardo nel suo trattato classico, divenuto poi normativo sulle beatificazioni e canonizzazioni: «Un assentimento di fede cattolica non è dovuto a rivelazioni approvate in tal modo; non è neppure possibile. Queste rivelazioni domandano piuttosto un assentimento di fede umana conforme alle regole della prudenza, che ce le presenta come probabili

e piamente credibili». Il teologo fiammingo **E. Dhanis**, eminente conoscitore di questa materia, afferma sinteticamente che *l'approvazione ecclesiale di una rivelazione privata contiene tre elementi: il messaggio relativo non contiene nulla che contrasta la fede ed i buoni costumi; è lecito renderlo pubblico, ed i fedeli sono autorizzati a dare ad esso in forma prudente la loro adesione*. Un tale messaggio può essere un valido aiuto per comprendere e vivere meglio il Vangelo nell'ora attuale; perciò non lo si deve trascurare. E un aiuto, che è offerto, ma del quale non è obbligatorio fare uso.

Il criterio per la verità ed il valore di una rivelazione privata è pertanto il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da lui, quando essa si rende autonoma o addirittura si fa passare come un altro e migliore disegno di salvezza, più importante del Vangelo, allora essa non viene certamente dallo Spirito Santo, che ci guida all'interno del Vangelo e non fuori di esso. Ciò non esclude che una rivelazione privata ponga nuovi accenti, faccia emergere nuove forme di pietà o ne approfondisca e ne estenda di antiche. Ma in tutto questo deve comunque trattarsi di un nutrimento della fede, della speranza e della carità, che sono per tutti la via permanente della salvezza.

La più antica lettera di Paolo che ci è stata conservata, forse il più antico scritto in assoluto del Nuovo Testamento, la Lettera ai Tessalonicesi, mi sembra offrire un'indicazione. L'apostolo qui dice: *"Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono"* (5, 19-21). In ogni tempo è dato alla Chiesa il carisma della profezia, che deve essere esaminato, ma che anche non può essere disprezzato. Al riguardo occorre tener presente che la profezia nel senso della Bibbia non significa predire il futuro, ma spiegare la volontà di Dio per il presente e quindi mostrare la retta via verso il futuro. Colui che predice l'avvenire viene incontro alla curiosità della ragione, che desidera squarciare il velo del futuro; il profeta viene incontro alla cecità della volontà e del pensiero e chiarisce la volontà di Dio come esigenza ed indicazione per il presente. L'importanza della predizione del futuro in questo caso è secondaria. **Essenziale è l'attualizzazione dell'unica rivelazione**, che mi riguarda profondamente: la parola profetica è avvertimento o anche consolazione o entrambe insieme. In questo senso si può collegare il carisma della profezia con la categoria dei **segni del tempo**, che è stata rimessa in luce dal Vaticano II: *"... Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo, come mai questo tempo non sapete giudicarlo?"* (Lc 12, 56). Per segni del tempo in questa parola di Gesù si deve intendere il suo proprio cammino, egli stesso. Interpretare i segni del tempo alla luce della fede significa riconoscere la presenza di Cristo in ogni tempo. Nelle rivelazioni private riconosciute dalla Chiesa si tratta di questo: aiutarci a comprendere i segni del tempo ed a trovare per essi la giusta risposta nella fede.

Riassumendo: la Chiesa sa che la Rivelazione si è chiusa con la morte dell'ultimo Apostolo, sa anche che la storia della salvezza dura nel tempo e che il Signore rimane presente nel suo popolo. Egli è presente nel ministero della Parola e dei sacramenti, per la missione di evangelizzazione di tutti gli uomini. Egli è anche presente in alcune manifestazioni della sua potenza e della sua sovranità sul mondo, costituite dal verificarsi di avvenimenti soprannaturali e in particolare dalle apparizioni mariane. Egli dà alla sua Chiesa il potere di riconoscere, interpretare e approvare queste apparizioni, offrendole al culto e alla devozione dei fedeli.

Il riconoscimento pubblico non implica tuttavia l'assenso della fede. Il messaggio delle apparizioni, anche se è riconosciuto dalla Chiesa, mantiene il carattere di rivelazione privata, che non è oggetto diretto ed esplicito della nostra fede. **Il cristiano è quindi libero di dare o rifiutare la sua adesione.** Per contro, riguardo alle apparizioni o alle visioni che non hanno ricevuto l'approvazione pubblica della Chiesa, è bene mantenere un atteggiamento di prudenza e di riserva. La Chiesa tollera che si tengano pratiche di preghiera, ma a titolo semplicemente privato. Essa mette in guardia contro le manifestazioni di massa che rischierebbero di far abusare della buona fede; ma soprattutto essa mette in guardia contro il rischio di credulità o di devozionismo che metterebbero in discussione l'equilibrio della fede e dell'esperienza cristiana.

Il giudizio della Chiesa sulle apparizioni o rivelazioni, come anche sulla credibilità del veggente/i, normalmente è riservato al *Vescovo locale*, tuttavia la **prima responsabilità è del fedele**, ed è quella di essere fermo nella fede, nella pratica dei sacramenti e nella comunione con il Papa e con i vescovi. Qualsiasi cattolico che rivolge tutta la sua attenzione alle rivelazioni private a scapito delle Sacre Scritture, degli insegnamenti della Chiesa, della pratica sacramentale, della corretta preghiera liturgica e ovviamente della fedeltà all'autorità della Chiesa, è in errore.

Molti cristiani ritengono che il loro culto a Dio venga arricchito se esprimono in forma devozionale il loro apprezzamento per questo ministero di Maria. L'autentica devozione popolare nei confronti di Maria, che per sua natura esibisce un'ampia varietà individuale, regionale e culturale, è da rispettare. Le folle che si radunano in determinati luoghi in cui si crede che sia apparsa Maria ci dicono che tali apparizioni costituiscono una parte importante di questa devozione, e sono fonte di conforto spirituale. C'è bisogno di un attento discernimento nel soppesare il valore spirituale di ciascuna presunta apparizione. È quanto viene sottolineato dall'intervento vaticano circa il *Messaggio di Fatima*: «La rivelazione privata (...) può essere un valido aiuto per comprendere e vivere meglio il Vangelo nell'ora attuale; perciò non lo si deve trascurare. È un aiuto, che è offerto, ma del quale non è obbligatorio fare uso. Il criterio per la verità e il valore di una rivelazione privata è pertanto il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da lui, quando essa si rende autonoma o addirittura si fa passare come un altro e migliore disegno di salvezza, più importante del Vangelo, allora essa non viene certamente dallo Spirito Santo⁴⁵».

Un'attenzione predominante verso le rivelazioni private, **non solo non è utile ma produce spesso una spiritualità non equilibrata**, col grave rischio di sfociare nel fanatismo e nel fondamentalismo. La prudenza della Chiesa è contro il rischio costante dell'impostura e della contraffazione, come di qualsiasi genere di speculazione o interesse: la storia religiosa è piena di imprese di questo genere. Ad ogni fedele è data la *“la libertà dei figli di Dio”* (Gal 5), ma questo non vuol significare né l'arbitrio sconsiderato, né la faciloneria o dabbenaggine, per cui è sempre ragionevole e necessario prendere in considerazione solo quelle rivelazioni e apparizioni **approvate espressamente dal Magistero della Chiesa**. Il cristiano fedele è colui che si rimette al giudizio della Chiesa, senza scavalcarla.

Il senso delle apparizioni mariane

Il fenomeno delle apparizioni o rivelazioni mariane non è esclusivo del nostro tempo. Oggi però esso conosce una mappa fittissima che si estende alle più diverse aree culturali e che i mass media non mancano di pubblicizzare⁴⁶. Anche se può sembrare strano o paradossale, le apparizioni mariane e il **riconoscimento** che la Chiesa ha dato loro costituiscono un fenomeno abbastanza recente nella tradizione e nella storia. Esse risalgono al XIX e XX secolo. Senza dubbio, la storia della Chiesa è costellata di fatti soprannaturali (visioni, apparizioni, locuzioni, messaggi spirituali) che hanno privilegiato grandi santi e mistici: a partire dal III secolo Cipriano di Cartagine e poi Brigida di Svezia, Angela da Foligno, Caterina di Siena, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, Margherita Maria Alacoque... La Chiesa ha sempre considerato queste visioni come appartenenti alla sfera privata, e le ha interpretate - nella misura in cui queste visioni e rivelazioni non contenevano nulla che fosse opposto alla fede e alla tradizione del Credo - come segni destinati a chiarire una vocazione, a rispondere a un appello più pressante alla conversione e alla santità. Ma la Chiesa si è sempre guardata dal dare un appoggio ufficiale a queste visioni: essa si è rifiutata di inquadrarle nella loro origine divina e soprannaturale. **Il riconoscimento della santità è legato fondamentalmente all'eroicità delle virtù evangeliche**, e non ai privilegi spirituali di cui avrebbero beneficiato i servitori di Dio. Ancor di più, la Chiesa si è rifiutata di legare la fede dei fedeli a queste rivelazioni private.

⁴⁵ Congregazione per la dottrina della fede, *Il Messaggio di Fatima. Commento teologico*, LEV, 26.6.2000

⁴⁶ Cfr. il caso Medjugorje (con Radio Maria); Civitavecchia e tutto il clamore intorno a Fatima e ai suoi segreti

Lourdes e Fatima: la sfida della fede in un mondo che vuole fare a meno di Dio

Lourdes: un messaggio che ricorda le Beatitudini

Nel XIX secolo, all'epoca delle apparizioni di Lourdes, c'è un'apoteosi del pensiero scientifico che, cosciente delle sue risorse, pretende di costruire l'avvenire dell'uomo e del mondo all'infuori di ogni riferimento religioso, soprannaturale. Le scoperte scientifiche si avvalevano soltanto della ragione umana; e discreditavano ogni altra conoscenza, in particolare la certezza religiosa identificata con la superstizione. Si può dire che la **mentalità materialista** ha ricevuto tre smentite nel corso di questo XIX secolo:

- la smentita del soprannaturale, con la testimonianza del Curato d'Ars;
- la smentita della santità, con la «piccola via dell'abbandono spirituale» di santa Teresa di Lisieux, la «piccola Teresa» per distinguerla dall'altra Teresa, la «grande», santa Teresa d'Avila;
- la smentita del mistero, con le apparizioni di Lourdes. E le apparizioni di Lourdes verranno infatti a sconvolgere le solide e indiscutibili certezze della ragione moderna, la quale pensava di poter costruire la sua visione dell'uomo e del mondo, escludendo completamente qualsiasi riferimento religioso; ma Dio stesso interviene per distruggere la trama della miscredenza. Questa pensava di potersi identificare con l'assoluto delle certezze acquisite mediante l'esperienza scientifica; ed ecco che un altro Assoluto si rivela e si impone all'attenzione, occupando un posto che si credeva abolito.

Il pensiero moderno credeva di avere cancellato il Vangelo, che invece ritorna con forza, conquistandosi l'adesione e il contagio delle folle, dei semplici ma anche dei dotti, in piena comunione con la Chiesa ministeriale. E finalmente è lo Spirito che trionfa, come in tutte le grandi tappe della storia della salvezza. Ed è giustamente questa vittoria dello Spirito e della Fede che, in un'epoca di razionalismo e di miscredenza, porta a **considerare le apparizioni di Lourdes come un segno di Dio che rivela la perennità della sua presenza e della sua azione**. Lourdes appare come segno eclatante della storia della salvezza cristiana. La Chiesa, riconoscendo Bernadette e il suo messaggio, ha così riconosciuto il significato provvidenziale delle apparizioni per la fede del popolo di Dio allora come oggi minacciato da tutte le correnti riduttrici di umanesimo che vuol fare a meno di Dio.

Vediamo adesso di illustrare un secondo motivo del riconoscimento ufficiale, da parte della Chiesa, delle apparizioni di Lourdes. Se il primo si basa soprattutto sulle circostanze e sulla congiuntura storica, il secondo si basa sulla **natura stessa delle apparizioni**, e sulla semplicità del messaggio di Bernadette. E' sufficiente, per convincersene, rileggere il racconto molto dettagliato delle 18 apparizioni che si succedono, tenere a mente le parole del messaggio trasmesso, e soprattutto identificare il miracoloso soprattutto là dove esso si rivela: la **sconvolgente personalità della stessa Bernadette**. La stampa anti-religiosa del tempo non ha mancato di presentare Bernadette come una ragazzina troppo semplice, la cui ignoranza e candore la rendevano disponibile a una manipolazione clericale. Utilizzando Bernadette, e confermando le apparizioni, la Chiesa avrebbe dato il via a una vasta impresa di seduzione popolare per riprendere in mano un potere e una influenza che stava perdendo.

Una tale interpretazione è totalmente smentita dall'analisi dei fatti. Lungi all'accettare subito tutte le affermazioni di Bernadette, il curato di Lourdes l'abbé Peyramale, sottopone la fanciulla che aveva avuto le visioni a una vera tortura di domande, arrivando persino a proibirle l'accesso alla grotta. Il fatto che Bernadette abbia superato questa prova, conservando comunque la **certezza delle sue visioni e la fedeltà dell'obbedienza**, è già una cosa sorprendente. Ma ancor più sorprendente è l'atteggiamento di Bernadette di fronte all'inquisizione dei funzionari civili che, attraverso la rete serrata delle loro domande, **non riuscirono mai a confonderla e a farla vacillare**.

Il primo miracolo di Lourdes fa pensare, in questo incontro di Bernadette con i suoi giudici, al processo di Giovanna d'Arco di fronte ai suoi accusatori di Rouen. In tutti e due i casi, stessa

ostinazione di fronte all'innocenza, stesso partito preso di rifiutare l'evidenza. Ma anche, stessa sicurezza per confermare la verità, stessa finezza di risposta per eludere le trappole della critica e della malafede. Ed è bene aggiungere che per tutto il resto della sua vita, particolarmente presso le Suore della Carità di Nevers, Bernadette offrirà una *testimonianza esemplare* di virtù evangelica, che sarà la migliore garanzia della verità di ciò che essa ha visto e ascoltato nella grotta di Massabielle. Per cui è proprio la semplicità delle apparizioni, la sconvolgente conformità al Vangelo delle parole, dei messaggi della Vergine e dei segni chiesti a Bernadette, la rivelazione del titolo di Immacolata Concezione, lo stesso destino di Bernadette, destino di riservatezza, di silenzio e di rinuncia, che accreditano agli occhi della Chiesa tutta la meraviglia di Lourdes.

Bisogna pertanto precisare che se Bernadette è stata canonizzata, non lo è stata perché *ella ha visto la Santa Vergine, ma per il fatto di aver vissuto nella santità*. E la Chiesa non ha creduto alla santità di Bernadette a motivo delle apparizioni. E meglio dire che essa ha creduto alle apparizioni a motivo della santità di Bernadette.

Storia delle Apparizioni di Lourdes

Lourdes, capoluogo del distretto degli Alti Pirenei, nella parte meridionale della Francia, deve la sua fama alle apparizioni della Vergine Immacolata a Bernardette Soubirous, avvenute tra l'11 febbraio e il 16 luglio del 1858. Bernardette nacque il 7 gennaio 1844. Il padre, titolare di un mulino, a causa di gravi problemi economici fu costretto a girovagare da un posto all'altro per difendersi dai creditori, fino al momento in cui, durante una carestia, fu arrestato con l'accusa di aver rubato della farina. L'accusa si rivelò assolutamente infondata e mossa solo dal sospetto per il fatto che la famiglia era gravata da una grande povertà.

L'11 febbraio 1858 la primogenita Bernardette, accompagnata dalla sorella e da un'amica, si recò presso la malsana grotta di Massabielle, alla ricerca di legna per riscaldare la casa e di qualcosa da vendere per ricavare qualche soldo e poter sopravvivere. Mentre Bernardette cercava di vincere la resistenza ad inoltrarsi in un luogo tanto malsano che, per lei, affetta da asma, era anche assai nocivo, sentì il rumore di un vento molto forte e vide la cavità della grotta illuminarsi. Nella luce, Bernardette percepì un'immagine femminile molto bella, vestita di bianco che le faceva segno di avvicinarsi. La ragazza, estasiata da tanta visione, prese la sua coroncina del rosario e lo recitò davanti alla visione. Bernardette, pur con qualche ritrosia, raccontò quello che le era successo alla sorella, che a sua volta lo riferì alla madre. Le reazioni furono alquanto violente, ma non venne proibito a Bernardette di recarsi ancora alla grotta in compagnia delle due ragazze. Seguirono ancora due visioni, il 14 e il 18 febbraio. Proprio durante quest'ultima, la giovane ricevette l'invito a presentarsi in quel luogo per 15 giorni e le venne fatta una promessa: «Non ti prometto di farti felice in questo mondo ma nell'altro». Dal 19 febbraio al 4 marzo ebbero luogo le quindici apparizioni, in una delle quali la Vergine diede indicazioni a Bernardette per scoprire la sorgente. Il 2 marzo la giovane ricevette l'ordine di recarsi dal parroco per invitarlo ad organizzare una processione di fedeli e a costruire una cappella. Il 25 marzo Bernardette si recò nuovamente alla grotta e chiese per quattro volte alla donna della visione chi fosse. La risposta fu: «*Que soy era Immaculada Conception*». Seguirono poi le ultime due apparizioni, del 7 aprile e del 16 luglio.

La giovane Soubirous fu l'unica testimone di quello che le andava accadendo e la testimonianza che ne diede fu resa in condizioni umane impossibili. Bernardette, priva di istruzione, appartenente ad una famiglia che non godeva di alcuna credibilità e stima, di salute molto precaria, ha dovuto subire una lunga serie di interrogatori da parte delle autorità civili e militari che in ogni modo cercavano di farla cadere in contraddizione, per avvalorare il sospetto di una sua presunta malattia di origine psichica. La grande testimonianza della sua grandezza Bernardette la offrì nella sua vita religiosa, a Nevers. Si era recata in quel monastero con la speranza di vivere nel nascondimento e di poter aiutare nel servizio i poveri e i malati. Dopo i primi anni in cui si rivelò un'ottima infermiera, le sue condizioni di salute, sempre più precarie a causa di patologie polmonari, la costrinsero ad abbandonare il suo incarico e a vivere la sua *inutilità* nella preghiera.

Proprio la preghiera fu il primo modo in cui nacque il contatto tra Bernardette e la Vergine apparsa. Fin dalla prima apparizione, Bernardette cominciò quasi istintivamente a recitare il rosario: la preghiera era stata per lei ciò che le aveva permesso di assumere, in Dio, le sofferenze della sua esistenza. Il suo confessore, l'abate Febbre, testimoniò: «Era afflitta da asma cronica, laceramento di petto e conseguente vomito di sangue e ciò per la durata di due anni, fu colpita da aneurisma, da gastralgia, tumore ad un ginocchio e negli ultimi due anni della sua vita fu martoriata dalla carie nelle ossa, in modo che il suo povero corpo divenne il ricettacolo di tutti i dolori. Inoltre, nell'orecchio le si formarono degli ascessi che le cagionarono parziale sordità, scomparsa solo qualche tempo prima della morte». Oltre alle sofferenze fisiche, Bernardette soffrì anche le sofferenze spirituali dovute al timore di essersi ingannata rispetto alle visioni. Inoltre, aveva la sensazione di non aver corrisposto adeguatamente alla grazia di Dio e di essere abbandonata ed in questo stato visse a lungo soffrendo ancor più che per le sofferenze fisiche. Bernadette, morì all'età di 35 anni. Il suo corpo riposa nella chiesa di Nevers.

Cronologia delle 18 apparizioni di Lourdes

Prima Apparizione - 11 febbraio 1858: Accompagnata da sua sorella e da un'amica, Bernadette si reca a Massabielle, lungo il Gave, per raccogliere legna secca. Togliendo le calze per attraversare il canale, sente un rumore che somigliava a un colpo di vento, alza la testa verso la Grotta: «Vidi una Signora vestita di bianco: indossava un vestito bianco, un velo anch'esso bianco, una cintura azzurra e una rosa d'oro su ogni piede». Fa il segno della Croce e recita il Rosario con la Signora. Terminata la preghiera, la Signora scompare.

Seconda Apparizione - 14 febbraio 1858: Bernadette sente una forza interiore che la spinge a tornare alla Grotta nonostante il divieto dei suoi genitori. Alla sua insistenza, la madre glielo permette; dopo la prima decina del Rosario, vede apparire la stessa Signora. Le getta dell'acqua benedetta. La Signora sorride e china la testa.

Terza Apparizione - 18 febbraio 1858: Per la prima volta, la Signora parla. Bernadette le presenta una penna, un calamaio e un foglio di carta e le chiede di scrivere il suo nome. Lei le risponde: «Non è necessario», e aggiunge: «Volete avere la gentilezza di venire qui per quindici giorni?». Bernadette risponde di sì. La Signora dice: «Non vi prometto di essere felice in questo mondo, ma nell'altro».

Quarta Apparizione - 19 febbraio 1858

Quinta Apparizione- 20 febbraio 1858

Sesta Apparizione - 21 febbraio 1858

Settima Apparizione - 23 febbraio 1858

Ottava Apparizione - 24 febbraio 1858: La Signora dice a Bernadette: «Pregate Dio per i peccatori»; «Baciate la terra in penitenza per i peccatori».

Nona Apparizione - 25 febbraio 1858: La fonte: «Andate a bere alla fonte e a lavarvi». Bernadette racconta: «Mi ha detto di andare a bere alla fonte... io ho trovato solo un po' d'acqua fangosa. Al quarto tentativo riuscii a bere».

Decima Apparizione - 27 febbraio 1858

Undicesima Apparizione- 28 febbraio 1858

Dodicesima Apparizione - 1° marzo 1858

Tredicesima Apparizione - 2 marzo 1858: La Signora dice a Bernadette: «Andate a dire ai sacerdoti che si venga qui in processione e che si costruisca una cappella».

Quattordicesima Apparizione - 3 marzo 1858

Quindicesima Apparizione - 4 marzo 1858

Sedicesima Apparizione - 25 marzo 1858,

Festa dell'Annunciazione: la Signora dice il suo nome: «Io sono l'Immacolata Concezione».

Diciassettesima Apparizione - 7 aprile 1858

Diciottesima Apparizione - 16 luglio 1858, Festa di Nostra Signora del Monte Carmelo

Subito dopo le apparizioni cominciò a svilupparsi la devozione per la Madonna di Lourdes, accompagnata dalle raccolte di offerte che hanno reso possibile la costruzione della cappella richiesta dalla Signora. Cominciarono anche a diffondersi notizie riguardanti i miracoli verificatisi nel luogo delle apparizioni. Quelli ufficialmente riconosciuti dalla Commissione medica istituita a tal fine sono circa settanta. All'inizio non fu facile compiere pellegrinaggi alla santa Grotta: dopo le apparizioni, infatti, il prefetto locale aveva proibito l'accesso al luogo.

Il **19 novembre 1858** una Commissione Episcopale d'inchiesta si recò per la prima volta alla grotta e dopo un attento esame sugli avvenimenti, su Bernadette, sulle guarigioni miracolose e sui fenomeni di fede che si registravano presso la grotta, il Vescovo riconobbe l'autenticità delle apparizioni. Questa data segna il rinvigorirsi della pratica dei pellegrinaggi che segnarono tutti i momenti fondamentali della storia di Lourdes. Il pellegrinaggio che alla fine del XIX secolo era prevalentemente finalizzato ai miracoli e alle guarigioni, si è via via centrato sulla preghiera e sul servizio ai malati, dando luogo a innumerevoli opere di carità.

Nella Basilica di Lourdes si può leggere inciso nel marmo la solenne dichiarazione del Vescovo di Tarbes, Mons. Laurence: «Noi riteniamo che l'Immacolata Maria, Madre di Dio, è realmente apparsa a Bernadette Soubirous il giorno 11 febbraio 1858 e in quelli seguenti per diciotto volte, nella grotta di Massabielle, vicino alla città di Lourdes; che questa apparizione riveste tutti i caratteri della verità, e che i fedeli possono accoglierla come certa. Noi sottomettiamo umilmente il nostro giudizio al Giudizio del Sovrano Pontefice, che è incaricato di governare la Chiesa universale». A questa dichiarazione del Vescovo di Tarbes fece seguito, il **18 gennaio 1862**, il riconoscimento ufficiale di autenticità da parte della Chiesa.

Lo stesso Vescovo di Tarbes, affermò: «La nostra convinzione si è formata sulla testimonianza di Bernadette, ma soprattutto in base ai fatti che si sono prodotti che non possono essere spiegati che con un intervento divino... il sentimento religioso non ha mai presentato in lei un carattere di esaltazione; non sono stati riscontrati nella ragazza né disordine intellettuale, né alterazione dei sensi... tali circostanze nel loro complesso non permettono di credere in una allucinazione; la ragazza ha dunque realmente visto e inteso un essere che diceva di essere l'Immacolata Concezione; non potendo questo fenomeno essere spiegato naturalmente, siamo portati a credere che *l'apparizione sia soprannaturale!*». E conclude dicendo: «Non sembra che Lei (l'Immacolata Concezione) voglia confermare con un monumento (la cappella) l'oracolo infallibile (la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione) del successore di S. Pietro (Pio IX)?».

Fatima: la storia della Chiesa e dei credenti sotto il segno della persecuzione e del martirio

Il **messaggio di Fatima** o come spesso si è scritto il **terzo segreto di Fatima**, in realtà è **un unico segreto diviso in tre parti**, mostra, secondo la descrizione della veggente suor Lucia, l'azione di Satana nella storia dell'umanità e della Chiesa. Le prime due parti del segreto (scritto nel 1917), *la visione dell'inferno e l'annuncio di una nuova guerra*, rivelati già nel 1941 e resi pubblici da Pio XII l'anno successivo, sono stati oggetto nei decenni successivi di ampia discussione e letteratura. Nel passaggio dal secondo al terzo millennio il Papa Giovanni Paolo II decise di rendere pubblico il testo della *terza parte del segreto di Fatima*.

Il testo scritto il 3 gennaio 1944 da suor Lucia, consegnato in busta sigillata al Vescovo di Leiria e poi dal 4 aprile 1957 nell'Archivio Segreto del Sant'Uffizio in Vaticano. Giovanni XXIII vide la busta ma non l'aprì; Paolo VI nel 1965 lesse il contenuto, rinviò la busta all'Archivio, con la decisione di non pubblicare il testo. Giovanni Paolo II, da parte sua, ha richiesto la busta contenete la *terza parte del segreto* dopo l'attentato del 13 maggio 1981. Egli pensò subito alla consacrazione del mondo al Cuore Immacolato di Maria, componendone lui stesso l'Atto di affidamento (7 giugno 1981 nella Basilica di S. Maria Maggiore, e ripetuto il 13 maggio 1982 a Fatima, il 25 marzo 1984 in S. Pietro).

Il 27 aprile 2000 nel Carmelo di Coimbra si svolge, preceduto da alcuni scambi epistolari, un colloquio privato alla presenza del Vescovo di Leiria-Fatima, tra suor Lucia e mons. Tarcisio Bertone, allora segretario della Congregazione della Dottrina della Fede, incaricato per questa missione direttamente dal Papa Giovanni Paolo II. Viene letta la *terza parte del segreto* con l'interpretazione data dal Papa e confermata pienamente da suor Lucia, interpretazione che sarà poi resa pubblica successivamente. Alcuni giorni dopo questo incontro, il 13 maggio 2000 al termine della Celebrazione Eucaristica presieduta da Giovanni Paolo II a Fatima per la Beatificazione di Francesco e Giacinta - gli altri due veggenti - il cardinale Angelo Sodano, Segretario di Stato vaticano, dà l'annuncio che la Congregazione della Dottrina della Fede renderà pubblica la *terza parte del segreto* che riguarda soprattutto la lotta del comunismo ateo contro la Chiesa e i cristiani e descrive l'immane sofferenza dei testimoni della fede dell'ultimo secolo del terzo millennio: una interminabile *via Crucis* guidata dai Papi del ventesimo secolo. Finalmente il 26 giugno 2000, il Prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede, l'allora card. Joseph Ratzinger rese nota la *terza parte del segreto di Fatima* e ne pubblicò un autorevole *Commento teologico* chiarendo che la terza parte del segreto è stata pubblicata correttamente, escludendo categoricamente un *fantomatico quarto segreto* (!).

Ecco qui sotto la seconda parte del commento teologico, opera dello stesso Ratzinger:

«Chi legge con attenzione il testo del cosiddetto terzo segreto di Fatima, che dopo lungo tempo per disposizione del Santo Padre viene qui pubblicato nella sua interezza, *resterà presumibilmente deluso o meravigliato dopo tutte le speculazioni che sono state fatte. Nessun grande mistero viene svelato*; il velo del futuro non viene squarciato. Vediamo la *Chiesa dei martiri del secolo ora trascorso* rappresentata mediante una scena descritta con un linguaggio simbolico di difficile decifrazione. È questo ciò che la Madre del Signore voleva comunicare alla cristianità, all'umanità in un tempo di grandi problemi e angustie? Ci è di aiuto all'inizio del nuovo millennio? Ovvero sono forse solamente proiezioni del mondo interiore di bambini, cresciuti in un ambiente di profonda pietà, ma allo stesso tempo sconvolti dalle bufere che minacciavano il loro tempo? Come dobbiamo intendere la visione, che cosa pensarne? ...

La prima e la seconda parte del «segreto» di Fatima sono già state discusse così ampiamente dalla letteratura relativa, che non devono qui essere illustrate ancora una volta. Vorrei solo brevemente richiamare l'attenzione sul punto più significativo. I bambini hanno sperimentato per la durata di un terribile attimo una visione dell'inferno. Hanno veduto la caduta delle «anime dei poveri peccatori». Ed ora viene loro detto perché sono stati esposti a questo istante: per «salvarle» - per mostrare una via di salvezza. Viene in mente la frase della prima Lettera di Pietro: «*meta della vostra fede è la salvezza delle anime*» (1, 9).

Come via a questo scopo viene indicato - in modo sorprendente per persone provenienti dall'ambito culturale anglosassone e tedesco - : la devozione al Cuore Immacolato di Maria. Per capire questo può bastare qui una breve indicazione. «Cuore» significa nel linguaggio della Bibbia il centro dell'esistenza umana, la confluenza di ragione, volontà, temperamento e sensibilità, in cui la persona trova la sua unità ed il suo orientamento interiore. Il «cuore immacolato» è secondo Mt 5, 8 un cuore, che a partire da Dio è giunto ad una perfetta unità interiore e pertanto «vede Dio». «Devozione» al Cuore Immacolato di Maria pertanto è avvicinarsi a questo atteggiamento del cuore, nel quale il fiat - «sia fatta la tua volontà» - diviene il centro informante di tutta quanta l'esistenza. Se qualcuno volesse obiettare che non dovremmo però frapporre un essere umano fra noi e Cristo, allora si dovrebbe ricordare che Paolo non ha timore di dire alle sue comunità: imitatemi (1Cor 4, 16; Fil 3, 17; 1Tess 1, 6; 2Tess 3, 7.9). Nell'apostolo esse possono verificare concretamente che cosa significa seguire Cristo. Da chi però noi potremmo in ogni tempo imparare meglio se non dalla Madre del Signore?

Arriviamo così finalmente alla *terza parte del «segreto» di Fatima* qui per la prima volta pubblicato integralmente. Come emerge dalla documentazione precedente, l'interpretazione, che il

Cardinale Sodano ha offerto nel suo testo del 13 maggio, è stata dapprima presentata personalmente a Suor Lucia. Suor Lucia al riguardo ha innanzitutto osservato che ***ad essa era stata data la visione, ma non la sua interpretazione***. L'interpretazione, diceva, non compete al veggente, ma alla Chiesa. Essa però dopo la lettura del testo ha detto che questa interpretazione corrispondeva a quanto essa aveva sperimentato e che essa da parte sua riconosceva questa interpretazione come corretta. In quanto segue quindi si potrà solo cercare di dare un fondamento in maniera approfondita a questa interpretazione a partire dai criteri finora sviluppati.

Come ***parola chiave*** della prima e della seconda parte del «segreto» abbiamo scoperto quella di «salvare le anime», così la parola chiave di questo «segreto» è il triplice grido: «Penitenza, Penitenza, Penitenza!». Ci ritorna alla mente l'inizio del Vangelo: «*paenitemini et credite evangelio*» (Mc 1, 15). Comprendere i segni del tempo significa: comprendere l'urgenza della penitenza - della conversione - della fede. Questa è la risposta giusta al momento storico, che è caratterizzato da grandi pericoli, i quali verranno delineati nelle immagini successive. Mi permetto di inserire qui un ricordo personale; in un colloquio con me Suor Lucia mi ha detto che le appariva sempre più chiaramente come lo scopo di tutte quante le apparizioni sia stato quello di far crescere sempre più nella fede, nella speranza e nella carità - tutto il resto intendeva solo portare a questo.

Esaminiamo ora un poco più da vicino le singole immagini. L'angelo con la spada di fuoco a sinistra della Madre di Dio ricorda analoghe immagini dell'Apocalisse. Esso rappresenta la minaccia del giudizio, che incombe sul mondo. La prospettiva che il mondo potrebbe essere incenerito in un mare di fiamme, oggi non appare assolutamente più come pura fantasia: l'uomo stesso ha preparato con le sue invenzioni la spada di fuoco. La visione mostra poi la forza che si contrappone al potere della distruzione - lo splendore della Madre di Dio, e, proveniente in un certo modo da questo, l'appello alla penitenza. In tal modo viene sottolineata l'importanza della libertà dell'uomo: il futuro non è affatto determinato in modo immutabile, e l'immagine, che i bambini videro, non è affatto un film anticipato del futuro, del quale nulla potrebbe più essere cambiato.

Tutta quanta la visione avviene in realtà solo per richiamare sullo scenario la libertà e per volgerla in una direzione positiva. Il senso della visione non è quindi quello di mostrare un film sul futuro irrimediabilmente fissato. Il suo senso è esattamente il contrario, quello di mobilitare le forze del cambiamento in bene. Perciò sono totalmente fuorvianti quelle spiegazioni fatalistiche del «segreto», che ad esempio dicono che l'attentatore del 13 maggio 1981 sarebbe stato in definitiva uno strumento del piano divino guidato dalla Provvidenza e che pertanto non avrebbe potuto agire liberamente, o altre idee simili che circolano. La visione parla piuttosto di pericoli e della via per salvarsi da essi.

Le frasi seguenti del testo mostrano ancora una volta molto chiaramente il ***carattere simbolico*** della visione: Dio rimane l'incommensurabile e la luce che supera ogni nostra visione. Le persone umane appaiono come in uno specchio. Dobbiamo tenere continuamente presente questa limitazione interna della visione, i cui confini vengono qui visivamente indicati. Il futuro si mostra solo «come in uno specchio, in maniera confusa» (cfr. 1Cor 13, 12). Prendiamo ora in considerazione le singole immagini, che seguono nel testo del «segreto». Il luogo dell'azione viene descritto con tre simboli: una ripida montagna, una grande città mezza in rovina e finalmente una grande croce di tronchi grezzi. Montagna e città simboleggiano il luogo della storia umana: la storia come faticosa ascesa verso l'alto, la storia come luogo dell'umana creatività e convivenza, ma allo stesso tempo come luogo delle distruzioni, nelle quali l'uomo annienta l'opera del suo proprio lavoro. La città può essere luogo di comunione e di progresso, ma anche luogo del pericolo e della minaccia più estrema. Sulla montagna sta la croce - meta e punto di orientamento della storia. Nella croce la distruzione è trasformata in salvezza; si erge come segno della miseria della storia e come promessa per essa.

Appaiono poi qui delle persone umane: il ***vescovo vestito di bianco*** («abbiamo avuto il presentimento che fosse il Santo Padre»), altri vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose e finalmente uomini e donne di tutte le classi e gli strati sociali. Il Papa sembra precedere gli altri, tremando e

soffrendo per tutti gli orrori, che lo circondano. Non solo le case della città giacciono mezze in rovina - il suo cammino passa in mezzo ai cadaveri dei morti. La via della Chiesa viene così descritta come una Via Crucis, come un cammino in un tempo di violenza, di distruzioni e di persecuzioni. Si può trovare raffigurata in questa immagine la storia di un intero secolo. Come i luoghi della terra sono sinteticamente raffigurati nelle due immagini della montagna e della città e sono orientati alla croce, così anche i tempi sono presentati in modo contratto: nella visione noi possiamo riconoscere il secolo trascorso come secolo dei martiri, come secolo delle sofferenze e delle persecuzioni della Chiesa, come il secolo delle guerre mondiali e di molte guerre locali, che ne hanno riempito tutta la seconda metà ed hanno fatto sperimentare nuove forme di crudeltà.

Nello «specchio» di questa visione vediamo passare i testimoni della fede di decenni. Al riguardo sembra opportuno menzionare una frase della lettera che Suor Lucia scrisse al Santo Padre il 12 maggio 1982: «la terza parte del “segreto” si riferisce alle parole di Nostra Signora: “Se no (la Russia) spargerà i suoi errori per il mondo, promuovendo guerre e persecuzioni alla Chiesa. I buoni saranno martirizzati, il Santo Padre avrà molto da soffrire, varie nazioni saranno distrutte”». Nella *Via Crucis* di un secolo la figura del Papa ha un ruolo speciale. Nel suo faticoso salire sulla montagna possiamo senza dubbio trovare richiamati insieme diversi Papi, che cominciando da Pio X fino all'attuale Papa hanno condiviso le sofferenze di questo secolo e si sono sforzati di procedere in mezzo ad esse sulla via che porta alla croce. Nella visione anche il Papa viene ucciso sulla strada dei martiri. Non doveva il Santo Padre, quando dopo l'attentato del 13 maggio 1981 si fece portare il testo della terza parte del «segreto», ***riconoscervi il suo proprio destino?*** Egli era stato molto vicino alla frontiera della morte ed egli stesso ha spiegato la sua salvezza con le seguenti parole: «... fu una mano materna a guidare la traiettoria della pallottola e il Papa agonizzante si fermò sulla soglia della morte» (13 maggio 1994). Che qui una «mano materna» abbia deviato la pallottola mortale, mostra solo ancora una volta che non esiste un destino immutabile, che fede e preghiera sono potenze, che possono influire nella storia e che alla fine la preghiera è più forte dei proiettili, la fede più potente delle divisioni.

La conclusione del «segreto» ricorda immagini, che Lucia può avere visto in libri di pietà ed il cui contenuto deriva da antiche intuizioni di fede. È una visione consolante, che vuole rendere permeabile alla potenza risanatrice di Dio una storia di sangue e lacrime. Angeli raccolgono sotto i bracci della croce il sangue dei martiri e irrigan così le anime, che si avvicinano a Dio. Il sangue di Cristo ed il sangue dei martiri vengono qui considerati insieme: il sangue dei martiri scorre dalle braccia della croce. Il loro martirio si compie in solidarietà con la passione di Cristo, diventa una cosa sola con essa. Essi completano a favore del corpo di Cristo, ciò che ancora manca alle sue sofferenze (cfr. Col 1, 24). La loro vita è divenuta essa stessa eucaristia, inserita nel mistero del chicco di grano che muore e diventa fecondo. Il sangue dei martiri è seme di cristiani, ha detto Tertulliano. Come dalla morte di Cristo, dal suo costato aperto, è nata la Chiesa, così la morte dei testimoni è feconda per la vita futura della Chiesa.

La visione della terza parte del «segreto», così angustiante al suo inizio, si conclude quindi con una immagine di speranza: nessuna sofferenza è vana, e proprio una Chiesa sofferente, una Chiesa dei martiri, diviene segno indicatore per la ricerca di Dio da parte dell'uomo. Nelle amoroze mani di Dio non sono accolti soltanto i sofferenti come Lazzaro, che trovò la grande consolazione e misteriosamente rappresenta Cristo, che volle divenire per noi il povero Lazzaro; vi è qualcosa di più: dalla sofferenza dei testimoni deriva una forza di purificazione e di rinnovamento, perché essa è attualizzazione della stessa sofferenza di Cristo e trasmette nel presente la sua efficacia salvifica.

Siamo così giunti ad un'ultima domanda: Che cosa significa nel suo insieme (nelle sue tre parti) il «segreto» di Fatima? Che cosa dice a noi? Innanzitutto dobbiamo affermare con il Cardinale Sodano: «... le vicende a cui fa riferimento la terza parte del «segreto» di Fatima sembrano ormai appartenere al passato». Nella misura in cui singoli eventi vengono rappresentati, essi ormai appartengono al passato. Chi aveva atteso eccitanti rivelazioni apocalittiche sulla fine del

mondo o sul futuro corso della storia, deve rimanere deluso. Fatima non ci offre tali appagamenti della nostra curiosità, come del resto in generale la fede cristiana non vuole e non può essere pastura per la nostra curiosità. Ciò che rimane l'abbiamo visto subito all'inizio delle nostre riflessioni sul testo del «segreto»: l'esortazione alla preghiera come via per la «salvezza delle anime» e nello stesso senso il richiamo alla penitenza e alla conversione.

Vorrei alla fine riprendere ancora un'altra parola chiave del «segreto» divenuta giustamente famosa: «il Mio Cuore Immacolato trionferà». Che cosa significa? Il Cuore aperto a Dio, purificato dalla contemplazione di Dio è più forte dei fucili e delle armi di ogni specie. Il *fiat* di Maria, la parola del suo cuore, ha cambiato la storia del mondo, perché essa ha introdotto in questo mondo il Salvatore - perché grazie a questo «Sì» Dio poteva diventare uomo nel nostro spazio e tale ora rimane per sempre.

Il maligno ha potere in questo mondo, lo vediamo e lo sperimentiamo continuamente; egli ha potere, perché la nostra libertà si lascia continuamente distogliere da Dio. Ma da quando Dio stesso ha un cuore umano ed ha così rivolto la libertà dell'uomo verso il bene, verso Dio, la libertà per il male non ha più l'ultima parola. Da allora vale la parola: «Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo» (Gv 16, 33). Il messaggio di Fatima ci invita ad affidarci a questa promessa⁴⁷ ».

⁴⁷Congregazione per la dottrina della fede, *Il Messaggio di Fatima. Commento teologico*, LEV, 26.6.2000

La più antica preghiera alla Vergine Maria: «*Sub tuum praesidium*»

E' la **più antica preghiera mariana** che si conosca. E' stato ritrovato, recentemente, il testo greco di questa bella preghiera in un papiro antico, il n. 470 della collezione *John Ryland Library*, pubblicato nel 1938 da C.H. Roberts, protestante, a Cambridge. Il testo mutilo del papiro è stato completato in modo vario. Molta discussa la datazione. Secondo il Roberts, risalirebbe al secolo IV.

Per la semplicità e la spontaneità di sentimento che contiene, la formula del «*Sub tuum praesidium*» scritta sul papiro è evidentemente ispirata dai testi biblici e impiega sicuramente espressioni caratteristiche del greco dei LXX. L'inizio della preghiera rievoca la ben nota immagine dell'«*ombra delle ali*», un'immagine cara al cuore di semiti e degli egiziani, che la usavano come un simbolo espressivo della protezione divina (cfr. Is 49,9; 51,16; Sl 16,8).

E' molto interessante notare che la versione copta ha conservato non tradotto il termine biblico *skepe*, la parola tradotta come «*praesidium*» nella formula romana. E' anche molto evidente che questa preghiera attribuisce alla Vergine benedetta una **certa efficacia di protezione** che naturalmente apparterebbe solo a Dio, una sorta di potere che Dio le concede perché è la Madre di Dio. Ed è questa protezione che la Chiesa ci raccomanda di chiedere ogni sera, quando recitiamo la ben conosciuta preghiera di **Compieta**: «*Sub umbra alarum tuarum protege nos*». Lungo tutta la composizione troviamo la stessa situazione spirituale manifestata nei salmi individuali che chiedono l'immediato aiuto del Signore, rifugio e liberatore del credente che fa ricorso a Dio per scampare ai pericoli che lo minacciano (Sal 16,27; 30,58-60; 17,3; 90,1; 142,9; 114, 2-5).

Il «*sub tuum praesidium*» è la voce della Chiesa dei martiri: esso esprime l'atteggiamento di un intero popolo che vive in uno stato di pericolo e ardentemente desideroso di liberazione. Immediatamente ci ricordiamo della persecuzione di Valeriano e di Decio. Sotto Valeriano, s. Cipriano fu martirizzato in Africa. Nella stessa persecuzione soffrì in Roma papa Sisto II e il suo diacono Lorenzo. Moltissimi martiri furono messi a morte, in Africa, sotto Decio. Nello stesso paese vi furono inoltre moltissimi «*lapsi*», alcuni di questi libelli furono trovati nelle stesse sabbie africane (egiziane) dove fu composto il nostro primitivo testo del «*sub tuum praesidium*». Il testo parla di una grande necessità per la quale il popolo cristiano cerca rifugio sotto il manto della Vergine e sotto l'ombra delle sue ali. Qui il testo greco usa un'interessantissima espressione: si parla dell'ombra dell'«*euspaghia*» di Maria. Questo è un termine che si volge al cuore materno della Vergine benedetta e alla sua grande e misericordiosa bontà e sollecitudine come Madre. In tal modo il testo originale greco può essere tradotto come: «*Noi ci rifugiamo all'ombra della tua misericordia o al riparo del tuo cuore*». Il suo cuore è grande e misericordioso perché è immacolato, come, alla fine di questa stessa preghiera, si afferma apertamente. Essa la chiama l'unica «*hagné*» l'unica senza macchia o immacolata.

La preghiera è rivolta direttamente a Maria. Ella è invocata, non come un intercessore, ma come nostro aiuto e liberazione proprio perché ella è la *Theotòkos*, la Madre di Dio. Ella è Madre e Regina. Perciò lo spontaneo e gioioso invito della contemporanea liturgia romana per la celebrazione della festa del Cuore Immacolato di Maria, della Regina che regna col potere dell'amore. «*Adeamus (ergo) cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno*». Questo testo è applicato appropriatamente soltanto al Figlio di Dio e al Figlio di Maria, a nostro Signore, il Sommo ed Eterno Sacerdote (cfr. Eb 4,16).

La scoperta di questo termine dommatico *Theotòkos* in un tale contesto mostra molto chiaramente che questa parola era, in Egitto, non qualcosa di meramente accademico, ma una parola di uso comune, una parola che è stata originata con la liturgia stessa. Era chiaramente una parte del patrimonio del popolo cristiano. In tal modo noi siamo in grado di capire l'arezza della battaglia antinestoriana, che **Cirillo d'Alessandria**, sostenuto da Roma, ha condotto ad Efeso. Il grande dottore della Chiesa combatteva, non in favore di una semplice opinione o per un qualche termine scolastico; egli difendeva un'espressione vitale della fede del popolo, del suo credo nella divina maternità di Maria. Egli combatteva in favore di un insegnamento che si era stabilizzato da tempo e

consacrato con l'uso di questo termine teologico nella sacra liturgia. Fino a questo periodo non c'era nessuna evidenza di un qualche documento positivo che attestasse l'esistenza di un culto d'invocazione a Maria durante il periodo antenico.

L'antica preghiera sul papiro è la sintesi delle più fondamentali verità mariologiche, trovando collocazione in tutte le antiche liturgie: l'orientale, inclusa la bizantina, la siriana, l'armena, la copta e l'etiopica e l'occidentale, inclusa la romana e l'ambrosiana. Come in quel tempo antico, in quelle terribili ore di persecuzioni, così pure ai nostri giorni, in mezzo alla confusione e alla sofferenza della stessa nostra epoca, la Madre di Dio rimane sempre l'invincibile «*praesidium*», il rifugio e la difesa del popolo cristiano. Così noi diciamo con la liturgia ambrosiana: «*Noi ci affidiamo alla tua protezione, dove i deboli hanno avuto forza, e per questa ragione noi ti cantiamo, vera Madre di Dio*» (Antifona ambrosiana per la processione nella festa della Purificazione di Nostra Signora, oggi Presentazione di Gesù al tempio).

In tanta necessità il cristiano cerca scampo sotto il manto della Vergine, all'ombra della sua «*eùsplugchia*», che non è l' «*éleos*» dei salmi, attributo di Dio, ma la grande misericordia e sollecitudine del cuore materno. E la preghiera a lei è rivolta direttamente, come soccorritrice e salvatrice, essendo la Madre di Dio, *Theotòkos*. Il ritrovare questa parola in un «*testo eucologico*» dimostra che essa, in Egitto, non era solo un termine della scuola, ma liturgico. Considerando poi come nell'epoca anteriore al concilio di Efeso (431) tale parola dogmatica si riscontra in autori che si ricollegano con la scuola di Alessandria, si scorge in questa un influsso della liturgia alessandrina e si spiega maggiormente l'asprezza della lotta antinestoriana, in cui Cirillo si batté non per un termine di scuola, ma per **un'espressione della fede del popolo, consacrata dall'uso liturgico**.

Non si conosceva finora alcun documento positivo comprovante il culto di invocazione alla Vergine nel periodo antenico: **il papiro Ryland 470** riempie la lacuna. Con la chiara affermazione della maternità divina di Maria il «*sub tuum praesidium*» ha una manifesta allusione anche alla sua immacolata purezza, proclamando la Santa Vergine come la «*sola pura, la sola casta e benedetta*». Ecco una possibile ricostruzione del testo e sinossi delle varie versioni in cui è giunta la preghiera:

1. Testo del papiro della Ryland Library, n. 470, col I, posto a confronto con la versione:

2 - bizantina; 3 - romana; 4 - ambrosiana; 5 - versione latina testo copto

| | | | | |
|---|--|---|--|---|
| <p>1. PO..... EUSPL..... KATAFE..... THEOTOKET..... IKESIASMEPA. EIDESNPERISTAS.. ALLEKKINDUNON ...ROSAIEMAS MONE.... ...EEULOG.....</p> | <p>2. Upò tén sén Eusplugchian Katafeùgomen Theotòke tàs emon Ikesias mè par. Ides en peristàsei All'ek kindùnnon Lutrosai emàs Mòne agnè Mòne eùlogeméne</p> | <p>3. Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei Genitrix ; nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus sed a periculis cunctis libera nos semper, Virgo gloriosa et benedica</p> | <p>4. Sub tuam misericordiam confugimus Dei Genitrix; nostram deprecationem ne inducas in tentationem sed de periculo libera nos, sola casta et benedicta</p> | <p>5. Sub praesidium misericordiarum tuarum confugimus o Dei Genitrix; nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus sed in perditione salva nos, o (tu) quae sola (es) Benedicta</p> |
|---|--|---|--|---|

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (a cura di A. Serra, E. dal Covolo), *Storia della mariologia*, Città Nuova, Roma 2009
- AA.VV. (De Fiores S.-Perrella M.-Ferrari V.), *Mariologia*, San Paolo Edizioni, Roma 2009
- AMANTINI C., *Il mistero di Maria*, Edizioni Scala Santa, Roma 2018
- AZIZ PH., *Les miracles de Lourdes. La science face à la foi*, Editions Laffont, Paris 1981
- BERTETTO D., *Maria la serva del Signore. Trattato di mariologia*, Devoniene, Napoli 1988
- BERTONE T., (con G. De Carli), *L'ultima veggente di Fatima. I miei colloqui con suor Lucia*, RAI/Rizzoli, Milano 2007
- BOFF C., *Marilogia sociale. Il significato della vergine per la società*, Queriniana, Brescia 2007
- BOFF L., *Il volto materno di Dio*, Queriniana, Brescia 1981
- BOUFLET J., *Fausaires de Dieu, Enquete*, ed. Presse de la Renaissance, Paris 2000
- BRUNI G., *Mariologia ecumenica. Approcci, documenti, prospettive*, EDB, Bologna 2009
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, ESD, Bologna 2011
- COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA E CATTOLICO-ROMANA (ARCIC), *Maria grazia e speranza in Cristo - Dichiarazione di Seattle*, 2004
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, 1988
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio di Fatima*, 2000
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Norme circa il discernimento di presunte apparizioni o rivelazioni*, 2011
- CHIRON Y., *Inchiesta sui miracoli di Lourdes*, Lindau, Torino 2006
- DERMINE F.M., *Mistici, veggenti e medium*, LEV, Città del Vaticano, 2003
- De FIORES S., *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, EDB, Bologna 2002
- De FIORES S., *Il segreto di Fatima. Una luce sul futuro del mondo*, San Paolo, C. Balsamo 2008
- De FIORES S. - GOFFI T., *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979
- De FIORES S. - MEO S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988
- De LA POTTERIE I., *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988
- FEDALTO G., *Le porte del cielo. Il cristianesimo e i segni dell'aldilà: apparizioni, visioni, testimoni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002
- FORTE B., *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Edizioni Paoline, Roma 1989
- GHARIB G., *Le icone mariane. Storia e culto*, Città Nuova, Roma 1987
- GALOT J., *Maria. La donna nell'opera della salvezza*, Edizioni PUG, Roma 2005
- GAMBERO L., *Maria nel pensiero dei padri*, Paoline, Cinisello Balsamo. 1991
- GONZALEZ C.I., *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Piemme, Casale Monferrato 1988
- GRESHAKE G., *Maria-Chiesa. Prospettive di una teologia e prassi ecclesiale fondata in senso mariano*, Queriniana, Brescia 2017
- HAUKE M., *Introduzione alla mariologia*, Eupress FTL, Lugano 2008
- LAURENTIN R., *Le apparizioni della Vergine*, Piemme, Casale Monferrato 1988
- LAURENTIN R., *Quando Dio si manifesta*, Dehoniane, Roma 1993
- MAGLI I., *La Madonna*, Rizzoli, Milano 1987
- MAGGI A., *Nostra Signora degli eretici. Maria e Nazareth*, CE, Assisi 1997
- MESSORI V., *Ipotesi su Gesù*, SEI, Torino 1976.
- MESSORI V.-CAMMILLERI R., *Gli occhi di Maria*, Rizzoli, Milano 2001
- MESSORI V., *Ipotesi su Maria, Fatti, indizi, enigmi*, Edizioni Ares, Milano 2005

- MULLER A., *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983
- MUCCI G., *Rivelazioni private e apparizioni*, LDC-La Civiltà Cattolica, Torino-Roma 2000
- PERRELLA S., *Le apparizioni mariane. Dono per la fede e sfida per la ragione*, S. Paolo, Cinisello Balsamo, 2007
- PERRELLA S., *Le Mariofanie. Per una teologia delle apparizioni*, Ed. Messaggero Padova 2009
- RAHNER K., *Saggi di cristologia e di mariologia*, E.P., Roma 1967
- RAHNER K., *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Vita e Pensiero, Milano 1995
- RATZINGER J., *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2006
- SANSONETTI V., *L'Immacolata Concezione. Dal dogma di Pio IX a Medjugorje*, Piemme, Casale Monferrato 2002
- SOCCI A., *Mistero Medjugorje*, Piemme, Casale Monferrato 2006
- SOLL G., *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981
- SPIDLIK T., *La Madre di Dio*, Lipa edizioni, Roma 2003
- TOSATTI M., *Le nuove apparizioni. Dove e come appare oggi la Madonna*, Mondatori, Milano 2002
- THURIAN M., *Maria madre del Signore immagine della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1980
- VALENTINI A., *Il magnificat. Genere letterario. Struttura. Esegese*, EDB, Bologna 1987
- VALENTINI A. (a cura di), *Stella parit Solem. Maria nella Bibbia*, Tau Editrice, Todi 2008