

# Lo studio teologico di Candido Amantini su Maria

di ADOLFO LIPPI

*È presentata la tesi centrale dell'opera "Il mistero di Maria", pubblicata dal P. Candido nel 1971. L'autore è un sacerdote passionista assai ricordato e venerato per il suo ministero, la cui opera riveste anche una notevole rilevanza teologica.*

## 1. Introduzione

Ero giovane sacerdote e insegnante di filosofia quando il mio superiore provinciale mi chiese di aiutare il teologo Candido Amantini a mettere in buona forma uno studio di mariologia che lui aveva composto diversi anni prima. P. Candido era di salute cagionevole e molto impegnato nell'ascolto delle persone e nel ministero degli esorcismi. Il suo studio aveva bisogno di una sistemazione che io portai avanti, d'accordo con lui, nel corso di due anni. Fu poi pubblicato dalle Edizioni Dehonianne di Napoli nel 1971, e, in seconda edizione, nel 1987<sup>1</sup>.

Per quanto pubblicato dopo il Concilio, questo testo era stato scritto diversi anni prima e, in quanto tale, si inseriva in un dialogo teologico chiaramente preconciabile. La mia stessa presentazione, essendo io allora professore di filosofia nei seminari, era legata agli studi teologici precedenti. Ci possiamo domandare, perciò, che utilità possa avere il tornare su un testo di questo genere oggi. A parte la giustificazione storica che si potrebbe addurre, dato che P. Candido fu anche un uomo di Dio, un esorcista molto apprezzato, è ancora ricordato da tanti e si chiede insistentemente l'introduzione della sua causa di beatificazione<sup>2</sup>, credo che questa rilettura possa avere anche valore di attualità teologica, per i motivi che vedremo.

<sup>1</sup> AMANTINI C., *Il mistero di Maria*, Frigento (Av) 1987. Faccio riferimento a questa edizione.

<sup>2</sup> Cf AMORTH G., *L'esorcista della Scala Santa. P. Candido Amantini*, Ed. Il Crocifisso, Roma 2002.

## 2. L'impostazione generale del pensiero dell'Amantini

### a. Il concetto di grazia santificante e divinizzante

Candido Amantini fu mandato dai suoi superiori a studiare al Pontificio Istituto biblico, dove conseguì la licenza sia in teologia che in Sacra Scrittura (1941), allo scopo di insegnare poi queste materie nelle scuole della Congregazione passionista. Lo studio della bibbia e dei padri si urtò in lui, come avvenne, ad esempio, negli stessi anni in Balthasar, con la teologia manualistica neoscolastica, una teologia alla quale si poteva ben applicare, più che a qualsiasi altra, il termine di *ontoteologia*, che Heidegger aveva già usato<sup>3</sup>. Nella studio teologico su Maria, questo conflitto si espresse anzitutto a proposito della grazia e santità della Madonna. Scriveva l'Amantini:

“Il concetto fondamentale di grazia santificante ed abituale come ce lo ha elaborato scolasticamente l'Angelico è stato assunto a principio indiscutibile dalla maggior parte dei teologi, ma è anche divenuto la causa di interminabili questioni in ogni ramo della scienza sacra in cui esso entra. Basti riflettere alla nozione e alla causalità dei sacramenti... Orbene, si sa che S. Tommaso ha spiegato la natura di quel dono, catalogandolo scientificamente nella categoria aristotelica della qualità, come una quiddità accidentale creata, inerente all'essenza dell'anima come sul proprio soggetto. Ma né l'acume dell'Angelico, né la sottigliezza di alcun commentatore è riuscita a dimostrare fino ad oggi come qualcosa di creato di tal genere, distinto dall'anima e da Dio, come un elemento di mezzo, possa poi divinizzare formalmente lo spirito e renderlo compartecipe della natura divina. Quel misero figmento filosofico non è che paglia, anzi strame aristotelico che andrebbe spazzato via una volta per sempre dalla teologia cristiana. Esso infatti non trova alcuna conferma dall'insegnamento della Scrittura, stupendo e ricchissimo, che abbiamo specialmente in S. Paolo e in S. Giovanni”<sup>4</sup>. E prosegue: “Nessuno ci può dei-

<sup>3</sup> Facendo riferimento agli scritti di Heidegger, scriveva Walter Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 207: “La determinazione ontoteologica classica di Dio non è in grado – almeno a prima vista – di esprimere questo Dio vivente della storia e il suo essere personale. Anzi, sembra che Dio diventi qui un qualcosa di astratto, di neutro, un idolo concettuale senza volto, ci si può ascrivere tutto, non però dei tratti personali. La filosofia dell'essere non pare quindi adatta a far valere pienamente la testimonianza biblica”.

<sup>4</sup> AMANTINI, *Il mistero di Maria*, 52.

ficare all'infuori di Dio e niente al mondo ci potrà comunicare la vita che è nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Sono loro che, trasferendosi in noi, fanno sì che il nostro spirito vibri, quasi per una soprannaturale induzione vitale, in sintonia perfetta con lo Spirito di Dio"<sup>5</sup>.

In questa comunicazione che Dio fa di se stesso alla creatura, possiamo distinguere, secondo l'Amantini, tre gradi:

- a. l'unione ipostatica
- b. la maternità divina
- c. la filiazione adottiva.

*b. La primitiva comunicazione di grazia mediante Adamo*

Prima di considerare questi tre gradi di comunione con Dio attualmente esistenti non è inutile dire qualcosa di un altro genere di rapporto fra Dio e l'umanità, che fu realizzato, secondo la bibbia, all'inizio, ma ora non esiste più, quello dello stato originale in cui fu creato l'uomo. Fedele all'impostazione paolina, l'Amantini offre dello stato originale una descrizione fondamentalmente esistenziale. Adamo non era semplicemente il primo esemplare di un individuo della specie umana ma, esistenzialmente e storicamente, *il padre, il capo, il sacerdote e il mediatore* di tutta quanta la famiglia umana. Con un'ipotesi teologica che chiarisce questa presentazione, l'Amantini si domanda che cosa sarebbe accaduto se Adamo non avesse accettato la proposta di Eva di peccare. Certamente l'umanità non sarebbe stata trascinata nella separazione da Dio. Adamo, come capo e mediatore, poteva intercedere presso Dio la salvezza di una singola persona umana e quindi anche di Eva. "È evidente, tuttavia, che questa riparazione sarebbe costata cara ad Adamo, trattandosi di un peccato gravissimo. Fu forse questa prospettiva a fargli sposare il destino di Eva? Certo è che dopo il peccato della consorte egli si trovò di nuovo solo nella giustizia. Un abisso lo separava ormai da lei. Questo poté procurargli un'indicibile angoscia portandogli estremamente vicina la possibilità del peccato. Il peccato gravissimo, ma limitato di Eva fece da medio per il peccato ben più grave ed enorme, dalle conseguenze incalcolabili, di Adamo. Questo fu così grave che solo il Figlio di Dio poté adeguatamente ripararlo, divenendo perfetto uomo e soppiantando così Adamo nelle sue mansioni di capo in forza della sua natura divina"<sup>6</sup>. Si può osservare qui un certo rap-

<sup>5</sup> Ibidem, 52-53.

<sup>6</sup> Ibidem, 18-19.

porto fra le considerazioni di Amantini e quanto scrive Kierkegaard nella sua celebre opera *Il concetto dell'angoscia*.

Amantini, perciò, ritiene di dover fare grandi riserve anche sulle spiegazioni che San Tommaso e molti tomisti danno del peccato originale, avvicinandosi, semmai, a posizioni quale quella espressa da Schillebeeckx quando afferma che “l'unité biologique de la race humaine ne peut expliquer formellement le péché originel”<sup>7</sup>, posizione che si trova citata in una nota della sua opera. Non sarà l'unità dell'essenza o della specie, e nemmeno della trasmissione biologica che darà ragione di una tragedia delle proporzioni della caduta originale, ma soltanto una relazione o una primitiva alleanza fra Adamo e Dio, da questi fondata e stabilita a beneficio di tutti i suoi discendenti. Mentre per una mentalità greca è importante l'essenza, per la bibbia è importante il rapporto col Creatore, l'alleanza.

### *c. La grazia dell'unione ipostatica*

Per quanto riguarda il primo grado di unione dell'uomo con Dio, quello dell'unione ipostatica, Amantini si riallaccia alla dottrina tradizionale, precisando però che “nell'intimo penetrante della sua coscienza acquisita, per il suo essere e per il suo intendere proporzionato alla natura umana, Gesù si sente tanto uomo che in essa non gli si riflette adeguatamente tutto il suo *Io* infinito, ma solo quello di uomo, anche quando afferma: “Io sono disceso dal cielo” (Gv 3, 13; 6, 42), o “Io e il Padre siamo una cosa sola” (Gv 17, 22) e “Filippo, chi vede me, vede anche il Padre mio” (Gv 14, 9). Ciò perché il suo intelletto, anche se sostanzialmente divinizzato dal suo consorzio con la Divinità nell'Io personale del Verbo, si mantiene necessariamente nei limiti del finito e del contingente... Perciò, in quanto uomo, con la sua mente finita, Gesù non può esaurire tutta la gloria della Divinità che ha in sé”<sup>8</sup>. Il Verbo di Dio, perciò, diventa carne in un vero uomo, la cui coscienza non può comprendere esaurientemente la gloria della personalità divina.

Questo non toglie che, per l'unione ipostatica, egli assuma in sé ogni autorità e ogni mediazione fra Dio e l'umanità. “I diritti essenziali che scaturiscono dalla sua dignità infinita – scrive - lo mettono *ipso facto* a capo di tutto. Tutto gli sarebbe divenuto ineluttabilmente soggetto: persino gli spiriti più

<sup>7</sup> SCHILLEBEECKX E., *Marie mère de la Rédemption*, Paris, 1963, 53; il richiamo di Amantini si trova nella nota 3 di p. 23.

<sup>8</sup> AMANTINI, *Il mistero di Maria*, 55.

eccelsi, creati da Dio nel cielo, gli si sarebbero dovuti prostrare davanti in profonda adorazione. Per questo, come rilevammo altrove, è assurdo pensare alla sua incarnazione prescindendo dal peccato. La presenza dell'Uomo-Dio nel mondo avrebbe infatti sconvolto dalle fondamenta l'edificio primitivo, che Dio non aveva certamente ideato per poi disfarsene, e avrebbe fatto crollare il trono di Adamo come quello di un regolo davanti al Re dei re"<sup>9</sup>.

*d. La grazia della maternità divina*

Il rapporto fra Maria e Dio, incentrato sulla sua maternità divina, è certamente infinitamente inferiore a quello dell'unione ipostatica. Maria, pur arrivando vicina a Dio per la sua relazione materna, rimane una semplice creatura. Bisogna, però, rilevare anche che il rapporto di Maria con Dio non si può ridurre assolutamente a quello della figliolanza adottiva proprio di noi redenti dal peccato per il Sangue di Gesù. "Iddio toccò la natura umana in Cristo con un contatto sostanziale, imprimendo in essa una santificazione corrispondente. Venne a contatto con gli altri uomini mediante lo stesso Gesù Cristo, che gli servì come strumento, e da ciò derivò la santificazione di cui abbiamo parlato. Ma toccò in modo particolare la santissima Vergine, con la quale si strinse in Gesù Cristo in un rapporto naturale che è il più intimo che sia stato ideato da Lui fra le creature... Predilesse Iddio la Vergine più col farla madre del suo Unigenito che con qualsiasi altro privilegio che le avesse potuto dare"<sup>10</sup>.

### **3. Il rapporto fra Maria e Gesù: subordinazione e causalità**

A questo punto si pone l'affermazione fondamentale del testo dell'Amantini: Gesù, la cui esistenza sulla terra dipende dalla maternità di Maria, non può aver influito, con le sue azioni teandriche sulla stessa maternità, che peraltro, come abbiamo visto, è la vera causa della sua eccezionale santità. "Conseguentemente, Maria Vergine va considerata fuori della dipendenza diretta dalla Passione e Morte di Gesù. Poiché tale azione ha seguito l'umanazione di Gesù, che da lei invece è stata causata... Ella fu salvata in anticipo. Prima che Cristo potesse versare il suo sangue come prezzo del riscatto per

<sup>9</sup> Ibidem, 56.

<sup>10</sup> Ibidem, 58.

tutto il resto dell'umanità, Maria era già stata salvata singolarmente. Per questo poté confessare altamente la sua obbligazione verso Dio cantando: il mio spirito esulta in *Dio mio Salvatore*"<sup>11</sup>. Parlando trinitariamente, possiamo dire che Maria fu salvata preventivamente da Dio Padre, in vista di Gesù, perché gli potesse essere madre.

Potrebbe sembrare che con questa teoria, peraltro del tutto logica, svanisca, almeno in rapporto a Maria, la dottrina del primato di Cristo su tutti gli uomini, anzi su tutte le creature. L'Amantini ricorre qui alla distinzione fra causa efficiente e causa finale: Gesù non può essere causa efficiente della maternità di Maria e per conseguenza della sua santità, ma ne è causa finale. "In questo ordine tutta la grandezza e la grazia di Maria, il suo stesso essere soprannaturale, in tanto sussistono in quanto si riferiscono al Cristo, dipendono totalmente da Lui. Non è in Maria che l'Altissimo ha fissato ogni sua sovrana compiacenza quando l'ha esclusa dalla sorte comune e l'ha colmata di ogni favore e grazia! Il pensiero di Dio era sempre rivolto ad un'opera di amore ben più grande ed universale di quella che poteva essere svolta mediante Maria ed anzi la stessa opera di Maria non ha ragion d'essere se non in rapporto a quest'opera che rappresenta il culmine del disegno divino di salvezza. La stessa Umanazione del Verbo divino, per quanto sia un'opera eccellentissima in se stessa, non bastò da sola perché fosse concepita da Dio e voluta indipendentemente da quella suprema dimostrazione della carità divina che è rappresentata dalla rendizione per mezzo della Croce. Fin dall'origine del mondo, Dio ha guardato a Cristo Agnello senza macchia (cf 1Pt 1,15s). San Giovanni può ben dire perciò che Egli è "l'agnello ucciso già fin dall'origine del mondo" (Ap 13,8). Questo mistero, che Dio pensò nel *silenzio* della sua mente per primo e per sempre, rappresenta il *bonum* che attrasse a sé il proposito divino. Ma se nemmeno la stessa Incarnazione rappresenta la vetta di questo disegno, molto meno, come è evidente, la può rappresentare la gloria di Maria"<sup>12</sup>.

Amantini non poteva conoscere gli odierni sviluppi della teologia della Croce, ma, come si può osservare, in questo passo abbiamo una chiara affermazione di *theologia crucis*: solo la manifestazione del mistero profondo di Dio, che è un mistero di amore infinito e incondizionato, può dar ragione dell'Incarnazione e della stessa creazione dell'universo. A questo l'Amantini aggiunge la riflessione sulla natura della grazia della maternità: la maternità dice ordine al figlio. Non è una grazia che si chiude nella propria autonomia. Egli

<sup>11</sup> Ibidem, 62.

<sup>12</sup> Ibidem, 62-63.

aveva dato inizio alla sua trattazione mariologica proprio presentando *la donna nell'economia soprannaturale*, dando della donna una chiara identificazione in quanto ordinata alla maternità. Questa identificazione non viene messa da parte, ma sublimata nell'ordine soprannaturale, nel disegno eterno di Dio.

Non è difficile immaginare certe possibili odierne obiezioni contro questa dottrina. Ma non temiamo di affermare che dire che la gloria della donna è la maternità, non soltanto non è uno sminuire la personalità della donna, ma esaltarla al massimo. La partecipazione alla paternità di Dio che si attua nella generazione di un figlio è un dono tanto grande da far venire le vertigini e da dover dire che chi ne manca, è privo di qualcosa di enormemente grande in rapporto al disegno di Dio che appare nella creazione dell'uomo, fatto *a immagine e somiglianza di Dio*. La stessa verginità e il celibato per il Regno devono possedere un più di maternità e di paternità spirituali, altrimenti sono ingiustificabili. Non dimentichiamo che il nome più proprio che la bibbia attribuisce alla Divinità è quello di padre: ma, nell'evoluzione della vita, possiamo affermare che è la donna che introduce l'uomo all'esercizio della parentalità, della cura della prole, e non il contrario. Introduce il maschio a scoprire l'attributo più alto della Divinità<sup>13</sup>.

Il ricorso alle cause estrinseche di origine aristotelica potrebbe far pensare a un recupero razionale di una dottrina che per l'Amantini doveva essere rigorosamente biblica e teologica. La densità della dottrina, però, mostra che si tratta unicamente di linguaggio. Nel tratto qui riportato si può osservare la presenza, in sintesi, delle tesi fondamentali della teologia della Croce: il Cristo Crocifisso è l'unica ragione sufficiente della stessa creazione e l'immagine adeguata di Dio. D'altra parte, proprio perché la grandezza di Maria consiste essenzialmente nella sua maternità, la sua non è una grandezza assoluta, ma va ordinata essenzialmente ad altro, cioè a Cristo.

#### **4. Qualche riflessione e qualche richiamo intorno alla tesi centrale dell'Amantini**

L'impostazione generale del pensiero di Candido Amantini è, chiaramente, biblica e, in quanto tale, differisce dall'impostazione generale del pen-

<sup>13</sup> Per una trattazione più estesa di questo argomento, cf LIPPI A., *Abbà Padre. Teologia della Croce teologia del Padre*, EDB, Bologna 2000, 114-118.

siero occidentale, proveniente dalla cultura ellenica. Ricordo appena qui la luce che su questa diversità hanno gettato pensatori ebrei come Rosenzweig, Buber, Heschel, Lévinas e tanti altri. Personalmente mi sono occupato a lungo di tali ricerche, assai dopo aver fatto il lavoro con P. Candido<sup>14</sup>. Generalmente si può dire che il pensiero biblico è esistenziale, storico (storia della salvezza), il pensiero greco è piuttosto essenzialista e scientifico. Come abbiamo visto, Heidegger metteva in guardia già da tempo dall'*ontoteologia*. In questa linea si è parlato a lungo di un Dio senza essere e di una filosofia che indaghi *sull' autrement qu' être, au delà de l' essence*<sup>15</sup>. Sappiamo che Lévinas, non molto diversamente da Kant, privilegiava la via dell'etica. La recente produzione del teologo Balthasar, contenente un'ampia sezione denominata *Teodrammatica*, incentrata sulla *teoprassi* e sull'etica, non ha ancora avuto probabilmente, nel pensiero, la risonanza che merita. Essa significa che il Dio di Israele si manifesta almeno tanto nella teo-prassi quanto nella teo-fania e nella teo-logia<sup>16</sup>. Se proprio si vuol tornare alla categorie di scuola aristotelica, dobbiamo dire che nella relazione, nell'*esse-ad*, Iddio si manifesta almeno tanto quanto nell'*esse-in*. Ma abbiamo visto quanto l'Amantini aborrisca la riduzione della grazia santificante e divinizzante ad un *accidens* entitativo, ad una *quidditas*, consistente in un *habitus* o *qualitas*.

Non mi sarebbe difficile mostrare il rapporto fra l'impostazione che l'Amantini dà al suo studio su Maria con tutte queste ricerche, dimostrare, cioè, che non si tratta di accostamenti arbitrari o, peggio, di vani tentativi di conferire solidità a un teologo poco conosciuto. Preferisco, però, soffermarmi sopra alcuni accostamenti che mi sono trovato in mano nel corso dei miei studi, partendo da un'espressione di David Flusser che mi ha sempre colpito, passando per una dottrina mariologica di Balthasar, per pervenire alla riflessione su una tesi di Rosenzweig, che ritengo fondamentale dopo che lo stesso Giovanni Paolo II ha parlato di un'alleanza di Dio con Israele mai revocata.

L'espressione dello studioso ebreo David Flusser è la seguente: "Musulmani, ebrei e cristiani di ogni tendenza, liberali e conservatori, perfino atei, tutti quanti accettano l'esistenza di Gesù ammetteranno che Maria sua madre lo

<sup>14</sup> Cf LIPPI A., *Elezione e Passione. Saggio di teologia in ascolto dell'ebraismo*, Elle Di Ci, Leumann, 1996; IDEM, «Gesù di Nazareth, figlio di Davide, figlio di Dio», in *SapCr* 12 (1997) 323-338.

<sup>15</sup> È questo il titolo, come è noto, di una delle principali opere di Lévinas.

<sup>16</sup> Cf BALTHASAR H. U., *Introduzione al dramma. Volume uno di Teodrammatica*, Jaka Book, Milano 1987; A. *Drammatica tra estetica e logica*, spec, 20.



collega al popolo ebreo”<sup>17</sup>. Richiamandomi ad essa qualche anno fa, osservavo che, “onestamente bisogna riconoscere che questa riflessione non è molto diffusa fra i teologi cristiani. Fa eccezione von Balthasar quando insegna che la mariologia è essenziale alla cristologia in quanto Maria introduce Gesù nella tradizione religiosa di Israele, senza la quale ‘il Verbo di Dio non sarebbe diventato carne, dal momento che l’essere nella carne significa pur sempre farsi ricettivi da altri”<sup>18</sup>. Già quest’ultima frase trascina la nostra idea dell’incarnazione al di fuori della concezione entitativa, che si concentra sull’assunzione di un’essenza o natura, o sull’unione ipostatica di due essenze o nature, quella divina e quella umana, orientandola verso una concezione storica ed esistenziale di inserimento dentro una tradizione vivente, in questo caso religiosa, ma non solo, bensì in una tradizione vivente che nasce da un’iniziativa storica del Dio di Israele, che è il Dio vivente. Tutta la trattazione del Balthasar mostra come Maria intervenga veramente nella formazione della coscienza di Gesù di Nazareth. Credo che essa mostri implicitamente come la concezione ortodossa e cattolica di Maria non differisca da quella protestante solo per l’accentuazione o il rifiuto della devozione verso di lei, ma rappresenti veramente una diversa teologia – particolarmente una diversa cristologia - ma non solo, bensì anche una diversa concezione della storia della salvezza - come mostrerò più avanti.

La tesi di Rosenzweig, espressa in una lettera a Rudolph Ehremberg del 1913, dovrebbe costituire, secondo me, un punto di riflessione per ogni cristiano post-conciliare, una volta presa coscienza che l’alleanza con Israele non è stata mai revocata, cioè perdura ancora<sup>19</sup>. Ciò che significa che Israele non è una reliquia morta di un passato vivo, ma una realtà viva della vita di Dio e attiva a favore della venuta del suo Regno nel mondo, come del resto si evince chiaramente dall’angosciata e profonda trattazione che ne offre Paolo in Rom 9-11. Rosenzweig cita l’affermazione del vangelo di Giovanni secondo la quale nessuno viene al Padre se non per mezzo di Gesù. E prosegue: “Nessuno viene al Padre – è però diverso se uno non ha più alcun bisogno di

<sup>17</sup> FLUSSER D., *Il Cristianesimo. Una religione ebraica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 17.

<sup>18</sup> LIPPI A., *Elezione e Passione*, cit., 31; BALTASAR H. U., *Le persone nel dramma. l’uomo in Cristo*. Volume tre di *Teodrammatica*, Jaka Book, Milano 1992, 196-197.

<sup>19</sup> Questa formula teologica particolarmente felice – alleanza mai revocata - del papa Giovanni Paolo II, è riportata nel documento *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica*, n. 3. Cf anche LOHKINK N., *L’alleanza mai revocata*, Queriniana, Brescia 1991.

venire al Padre perché è già presso di lui. E questo è il caso del popolo di Israele (non del singolo ebreo)<sup>20</sup>.

Non si tratta qui di accogliere acriticamente in campo cristiano questa persuasione di fede di un israelita, ma piuttosto di interrogarci su Israele in un modo simile a come l'Amantini fa per Maria: possiamo dire che, nel cammino verso il Padre, un israelita fedele – il resto di Israele di cui parlano i profeti – sia nella stessa posizione in cui ci troviamo noi provenienti dal paganesimo? Israele è stato scelto da Dio Padre prima che nascesse Gesù e questi, oltretutto, è un figlio di Israele. Le Scritture che Egli deve realizzare nella sua esistenza, alle quali fa continuamente appello in quanto prescrivono per Lui la volontà del Padre, sono le Scritture di Israele. In Israele opera la *Ruah* del Padre fin dall'inizio. Nell'Israele fedele, Dio mostra, nell'economia della salvezza, quello che Egli è nel suo mistero profondo, mostra, cioè, di essere Amore e Padre, e il Verbo eterno e preesistente mostra, almeno incoattivamente, quello che Egli è nell'eternità: *Figlio obbediente*. Nell'Israele fedele maturano i tempi fino alla pienezza. L'Israele fedele ha un rapporto di causa rispetto a Gesù, in quanto prepara la sua venuta; noi possiamo avere soltanto un rapporto di effetto, in quanto, per la redenzione operata da Lui, veniamo innestati nella radice santa (cf Rom 11,16-24)<sup>21</sup>.

Non è questo il luogo per addentrarci nel resto del discorso che Rosenzweig fa nelle sue lettere (oltreché nelle sue opere, specialmente ne *La stella della Redenzione*), ma il farlo potrebbe essere un ottimo esercizio per uscire da una tendenza ecumenicista di tipo illuminista, consistente in una specie di *mel-*

<sup>20</sup> Lettera riportata in ROSENZWEIG F., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma, 1991, p. 288. Anche il seguito di questa lettera è estremamente importante. Essa mostrava, già quasi un secolo fa, l'urgenza divenuta oggi indilazionabile del riconoscimento del popolo di Israele dal punto di vista della teologia cristiana (ibid., 291).

<sup>21</sup> I Padri avevano una concezione molto più fluida e dinamica di questi rapporti di quanto si sia poi avuta e sia stata presentata nella teologia. Per Ireneo, ad esempio, il Verbo si manifesta nel mondo e si manifesta poi, di più, in Israele. Lì appare il Figlio che fa conoscere il Padre. Scrive: "Il Verbo per la sua stessa natura rivela Dio Creatore, per mezzo del mondo il Signore del mondo, per mezzo della creatura l'artefice che l'ha plasmata e per mezzo della sua condizione di Figlio rivela quel Padre che ha generato il Figlio... Il Verbo predicava se stesso e il Padre, per mezzo della Legge e dei Profeti... 'Lo voglia rivelare': infatti non fu detto soltanto per il futuro, come se il Verbo abbia cominciato a rivelare il Padre quando nacque da Maria, ma vale in generale per tutti i tempi. Infatti, fin dal principio il Figlio, vicino alla creatura da lui plasmata, rivela a tutti il Padre, a chi vuole, quando vuole e come vuole il Padre" (*Adv. Her.*, IV...).

*ting pot* di quanto nelle tradizioni religiose è considerato più gradevole alla cultura dominante e, magari, *politically correct*. L'autentico ecumenismo comincia dalla volontà di riconsiderare e, se possibile, ricucire quella che Barth chiamava la madre di tutte le scissioni, la scissione della Chiesa dalla sinagoga.

In Rosenzweig, come nell'Amantini, appare un tema su cui credo che siamo chiamati a riflettere in teologia: l'iniziativa del Padre precedente la redenzione operata da Gesù, o, si potrebbe anche dire: in quale senso appartiene anzitutto al Padre il titolo di *redentore* che gli viene attribuito tante volte nel primo Testamento? O anche: come la redenzione del mondo comincia con l'atto con cui Dio sceglie un popolo e ne inizia la santificazione, la quale non è una decorazione esterna e superficiale, ma una teodrammatica che, come fa osservare Balthasar, raggiunge vette di martirio che certi teologi non osano attribuire neanche al Cristo<sup>22</sup>? O anche: come l'esperienza del Verbo-Figlio, l'esperienza mistica del partecipare alla vita della seconda Persona della Trinità, ha inizio e si evolve in Israele e culmina in Maria e poi nel Cristo? Questo comporterebbe uno studio per sottrarre la trattazione centrale della teologia trinitaria alla cultura ellenica (col suo tipico linguaggio ontoteologico) per riportarla al suo luogo di nascita: la cultura ebraica (col suo tipico linguaggio storico ed esistenziale). È significativo che l'opera più importante di Rosenzweig abbia come titolo *La stella della Redenzione*.

## **5. La teologia del Padre come presupposto di una comprensione biblica del mistero**

Gesù afferma in tutti i modi che non c'è niente in Lui che non provenga dal Padre. Il Padre è Colui che opera in Israele e opera in Gesù. Il Padre è Colui che inizia la redenzione di Israele e genera la piena redenzione che si attuerà in Gesù. Il Padre non deve aspettare qualcosa da altri per redimere, poiché, essendo per natura amore, non ha bisogno di essere liberato da altri dalla sua ira per poter amare. Prima che l'ira del Padre per il peccato sia vinta dall'espiazione riparatrice di Gesù, essa viene vinta e superata dall'Amore del Padre che genera questa espiazione riparatrice. Questa dottrina è chiara-

<sup>22</sup> Cf ad es. BALTHASAR H. U., *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990, 114-115: "Come abbiamo mostrato, nell'Antico Testamento e nella storia della Chiesa, ci sono degli stati di abbandono ben più profondi di quelli che alcuni vorrebbero ammettere per la croce, opponendo dei veti teologici, storici o esegetici".

mente espressa in Giovanni, dove si dice: “il Padre ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio” (Gv 3,16). Questa frase implica l’inesprimibile e misteriosa sofferenza di un dono che comporta che il Padre consegni il proprio Figlio quasi strappandoselo dal seno<sup>23</sup>.

Anche in un mistico come Paolo della Croce è evidente che il vero *a-priori* della vita e della Passione di Gesù è la paternità di Dio, cioè l’Amore del Padre<sup>24</sup>. Questa concezione, purtroppo, è andata dissolvendosi sia nella teologia e nella catechesi che ne consegue, come pure nella devozione del popolo cristiano, dove Dio-Padre si può chiamare veramente il grande dimenticato<sup>25</sup>. Mentre i testi liturgici indirizzano quasi sempre a Dio Padre la preghiera, nella devozione spontanea ci si riferisce a un Gesù di cui si può lecitamente dubitare se non sia un Cristo conosciuto secondo la carne (per usare un’espressione di San Paolo, 2Cor 5,16)<sup>26</sup>.

Si esige un ritorno all’origine che per noi cristiani è un ritorno al Padre o la riscoperta che tutto ciò che c’è in Gesù nasce dal Padre. Vedere il Figlio Gesù congiunto fundamentalmente col Padre in una rigida quanto astratta e non vitale consustanzialità metafisica significa staccare l’albero dalle sue radici. Anche la figliolanza trinitaria di Gesù verso il Padre si radica nella figliolanza di Israele. Di fronte allo splendore dell’albero, con il suo tronco, i suoi rami, i suoi fiori, le sue foglie e i suoi frutti, si può dimenticare la radice, la quale non mostra certamente in sé ciò che mostra l’albero. Ma, per un altro aspetto, la radice è la parte più importante, la più necessaria dell’albero. Per questo, Gesù esprime la sua obbedienza al Padre, cioè ad Adonaj-Jhwh Dio di Israele, richiamandosi continuamente alle Scritture: affinché si adempisse la Scrittura (cf ad es. Gv 19,36). Quelle Scritture sono per Lui determinanti, esse strutturano la sua esistenza sulla terra, fino alla piena realizzazione della più perfetta esistenza-figliolanza: la morte nell’obbedienza di Amore. E Paolo commenta: “la radice porta te” (Rom 11,18).

<sup>23</sup> Per l’approfondimento di questa teologia, rimando a LIPPI A., *Abbà Padre*, cit., specialmente cap. 3, *Il Pathos e la sofferenza di Dio Padre nella teologia attuale*, 31 ss.

<sup>24</sup> Cf SANTANGELO G., «Stare nel seno del Padre», in *SapCr*, 8, 1993, 119-129.

<sup>25</sup> Cf PORRO C., *Mostraci il Padre*, Elle Di Ci, Leumann 1997, 9.

<sup>26</sup> Cf quanto scrive a questo proposito BRUNO FORTE, *Trinità come storia*, Paoline, Cinisello B. 1985, 13: “Il Dio dei cristiani è un Dio cristiano? Questa domanda, in apparenza paradossale, nasce spontanea se si considera il modo in cui molti cristiani si raffigurano il loro Dio... Nella preghiera essi parlano con questo Dio piuttosto indefinito, mentre sentono estranea, per non dire astrusa, la maniera in cui la liturgia fa pregare il Padre per Gesù Cristo nello Spirito Santo”.

Per mezzo di un ragionamento sulla causalità, l'Amantini riscopre l'originalità dell'opera del Padre in Maria e fonda un'autentica teologia del mistero di Maria. Maria è come una tavola scampata a un naufragio, dove potrà nascere un Figlio che salverà tutti dal naufragio. Ma prima di lei, questo è Israele e lei è questo in Israele.

Certamente mancano nello studio dell'Amantini alcune acquisizioni che non dovrebbero mancare in una teologia attuale: manca una teologia cristiana dell'ebraismo; manca la conoscenza di una filosofia di tipo esistenziale che possa fare da supporto alternativo all'ontoteologia di marca aristotelica, manca una teologia che non sia attenta primariamente e quasi soltanto alle filosofie, ma che sia attenta all'antropologia e alle scienze umane. La formazione biblica da lui ricevuta, però, sopperisce assai bene a queste carenze. Come ho già osservato, egli inizia il suo discorso su Maria riflettendo sulla donna nel disegno di Dio e nel piano soprannaturale. La donna per lui ha la sua realizzazione e la sua gloria nella maternità e Dio rimane fedele all'impostazione di base della creazione dell'uomo anche nel piano soprannaturale, cioè nell'economia della salvezza. Con i Padri della Chiesa, l'Amantini rileva che, come la rovina era cominciata con una donna, così la salvezza comincia con una donna e con la gloria della donna. Egli rigetta decisamente la concezione antropologica di Tommaso riguardo alla donna. Per Tommaso, infatti – osserva l'Amantini – la donna è un'aberrazione di natura, deficiente, in confronto con l'uomo, anche come principio attivo di generazione, paragonabile alla terra che riceve il seme, ma non può conferirlo<sup>27</sup>.

Anche qui, nel nostro tempo, vediamo la teologia, in particolare la morale e la spiritualità, dibattersi fra una concezione della maternità che condannerebbe la donna ad essere una macchina per fare figli e l'emancipazione della donna concepita come una concessione (assolutamente ingiustificata) alle concezioni del mondo che valorizzano la donna togliendole ciò che le è più proprio, cioè, in fondo, mascolinizzandola, con la conseguente e disastrosa perdita dell'identità.

A questo punto Maria appare come colei in cui l'Antico Testamento raggiunge un vertice tale da potere e dovere traboccare nel Nuovo Testamento. La concezione teilhardiana esprime bene qui la concezione biblica. Dentro una visione dinamica ed evolutiva anche e soprattutto a livello religioso e di fede, egli scriveva: "Creò la Vergine Maria, cioè fece sorgere sulla terra una

<sup>27</sup> AMANTINI, *Il mistero di Maria*, 70-74.

purezza così intensa da potere, in seno a tanta trasparenza concentrarsi fino ad apparirvi Bambino”<sup>28</sup>. Non diversamente, nel fondo, ma con un linguaggio più legato alla teologia tomista, Dante aveva cantato:

“*Tu se’ Coei che l’umana natura  
Nobilitasti sì che il suo Fattore  
Non disdegnò di farsi sua fattura*” (Par 33, 4-6).

Prima di Gesù e come Gesù, Maria è la più ebrea fra gli ebrei<sup>29</sup> e la sua piena santità, il suo essere immacolata, consisterà esattamente in questo: nell’aver accolto pienamente la vocazione con cui Dio ha interpellato Israele: ad essere in modo totalitario, senza condizioni, il popolo dell’ascolto e dell’obbedienza alla fede.

## 6. Maria Immacolata e la teologia

Il dogma dell’esenzone di Maria da ogni specie di peccato è uno dei luoghi teologici in cui l’impostazione speculativa della Scolastica mostra più vistosamente le sue carenze rispetto al senso comune dei fedeli e al modo come i Padri della Chiesa l’hanno bene espresso fin dall’inizio. La contrapposizione Eva-Maria colloca quest’ultima ben chiaramente al di fuori della categoria a cui la prima ha dato origine e l’appellativo di *panaghìa* conferma questa persuasione. Nel secolo XIII, un discepolo di sant’Anselmo, Eadmero, scrive un *Trattato sulla concezione della beata Vergine*, dove contrappone la devozione dei semplici alla sapienza dei dotti e si dichiara a favore dei primi. E durante il Concilio di Basilea, nel 1435, Giovanni di Romiroy chiede che si ponga fine alle discussioni rispettando la sensibilità del popolo cristiano che si scandalizza quando sente dire che Maria è nata col peccato originale. Melchior Cano dirà addirittura che il popolo, di fronte a quell’affermazione, si sente “turbato, percosso, torturato”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> TEILLHARD DE CHARDIN P., *L’Ambiente divino*, Mondadori, Milano 1968, 160.

<sup>29</sup> Fu l’ebreo Joseph Klausner a definire Gesù il più ebreo fra gli ebrei e a dire che proprio per il suo ebraismo esagerato sarebbe diventato pericoloso per l’ebraismo nazionale e per questo fu ucciso (*Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlin 1952, citato da KÜNG H., *Ebraismo. Passato presente futuro*, Rizzoli, Milano 1992, 349).

<sup>30</sup> Cf FROSINI G., «Riflessioni teologiche sul dogma. L’immacolata Concezione», in *Testimoni*, 2004/21, 8.

Per l'Amantini il calore stesso che la discussione sull'Immacolata Concezione raggiunse nella Scolastica rappresenta una testimonianza dell'irriducibile opposizione fra le teorie teologiche e la fede del popolo cristiano<sup>31</sup>. Egli trova nella scorretta concezione del peccato di origine la radice dell'incapacità dei grandi dottori della Scolastica, non escluso Scoto, di dar ragione dell'Immacolata Concezione di Maria. Mancando in essi il concetto di preminenza morale, oltre che fisica di Adamo, essi non sono in grado di spiegare come, in lui e con lui, si trovano lontani da Dio coloro che erano da lui rappresentati davanti a Dio. Il peccato appare in loro quasi un vizio di natura, rassomigliante piuttosto ad una affezione fisica che ad una colpa morale. Adamo avrebbe infettato la natura fisica di un difetto pertinente direttamente alla carne, ma capace di compromettere anche lo spirito nel momento in cui questo viene a contatto col corpo. Come poi l'atto della generazione possa trasmettere un tale peccato, San Tommaso pensa di poterlo spiegare appellandosi al disordine della libidine concomitante alla generazione ed anche con una certa virtù di contaminazione insita nello stesso seme vitale, che è il tramite naturale della vita. La legge del fomite della concupiscenza ha una forza tale che avrebbe potuto contaminare anche il Cristo, se non ci fosse stato l'espedito del parto verginale. A tutto questo si aggiunga la concezione negativa della donna, propria di San Tommaso, della quale abbiamo parlato sopra.

Tutte queste concezioni, per quanto comprensibilmente scusabili con i condizionamenti sia scientifici che culturali e teologici, appaiono oggi manifestamente assurde e da rigettare decisamente. Questo non era abbastanza evidente cinquanta anni fa, quando il tomismo era pressoché imposto nelle scuole teologiche come dottrina inconcussa, ma l'Amantini, senza sminuire ciò che c'è di valido nella Scolastica e particolarmente in San Tommaso, non temette di mettere in evidenza l'assurdità di queste tesi.

D'altra parte, egli non si dichiarava soddisfatto neppure del notissimo ragionamento con cui Scoto difendeva la fede della Chiesa, il celebre *potuit, deuit, fecit*, a meno che non ci si limiti a valutarlo come testimonianza della fede comune. Una mediazione di Cristo che arrivi a prevenire il peccato facendolo evitare, risulterebbe, secondo Scoto, più potente di una mediazione che salvi soltanto dai peccati già commessi. Questi ragionamenti, secondo l'Amantini, rasentano il sofisma teologico. Manca la ragione dell'essenzone di Maria dalla sorte comune. Per lui evidentemente la testimonianza della fede è una cosa e la teologia è un'altra: se si fa teologia la si deve fare corretta-

<sup>31</sup> AMANTINI, *Il mistero di Maria...*, 70.

mente<sup>32</sup>. Del resto l'Amantini rigetterà, come vedremo in un successivo articolo, anche l'altra celebre teoria di Scoto sul motivo dell'Incarnazione, che sarebbe avvenuta anche senza il peccato. "In questa teoria dobbiamo denunciare anzitutto il vizio fondamentale di un apriorismo ad oltranza e di un concettualismo campato in aria. Gli autori cui arride questa concezione presumono di costruire una struttura teologica basandosi sul puro piano delle possibilità, per via di congetture e basta. A tutto ciò è avvezzo Scoto, ma ci vuole altro per fare un'autentica teologia, se questa ha da essere scienza"<sup>33</sup>.

L'Amantini ritiene che Maria fu liberata dal Padre, non soltanto in vista dell'Incarnazione del Figlio – questo non sarebbe bastato – ma in vista della redenzione che in Lui si sarebbe operata. Come abbiamo visto, il mezzo con cui Ella fu strettamente legata al Redentore dell'uomo fu la maternità, questa prerogativa femminile sulla quale lo stesso peccato originale non aveva avuto potere. "Questa prerogativa naturale della donna sarebbe riuscita fatale al demonio, qualora questa si fosse sottomessa interamente al divino consiglio. Maria, pertanto, fu direttamente impegnata, in virtù del suo sesso, tramite il consenso che le si domandava, nell'opera del disfacimento della trama diabolica tesa contro il genere umano. E da lei, cioè dalla sua inimicizia, prese l'avvio la lotta contro il regno del male e del peccato, dal quale Dio la liberò completamente, appunto in vista della parte attiva che Ella avrebbe responsabilmente preso nel conseguire la vittoria"<sup>34</sup>.

## 7. Conclusione

Proponendomi di approfondire, in un articolo successivo, il discorso che Amantini fa sul primato di Cristo in rapporto agli angeli della luce e agli angeli delle tenebre, discorso che per lui non era solo teorico, ma sperimentato nella pratica pastorale dell'esorcismo, espongo alcune conclusioni riguardanti la sua tesi centrale.

Nella visione autenticamente biblica e patristica del mistero rivelato, Dio non si presenta come uno che è geloso delle sue prerogative e teme la concorrenza delle cause seconde, ma piuttosto come una Causa prima che è tutta protesa a promuovere le cause seconde e a renderle simili a sé. Ciò che

<sup>32</sup> *Ibidem*, 73-74.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 28.289.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 80.



non può accettare è la presunzione dell'autonomia e dell'autosufficienza delle cause seconde fino a porsi per proprio conto a posto di Dio – ricordiamo la tentazione primitiva: *sarete come Dio* (Gen 3,5) – ma una volta che queste, come Maria, si affidano a Dio, Egli comunica loro la propria potenza di vita e di salvezza. Pensatori ebrei come Lévinas o Fackenheim non temono di mettere sulla bocca di Dio espressioni come questa: “Se voi non siete il mio popolo, io, per così dire, in quanto possibile, non sono più Dio”<sup>35</sup>. Frasi che ci introducono in un dramma divino-umano, che è la storia – santa – di Israele e della Chiesa, all'interno della quale, in una posizione unica fra due mondi, c'è la figura di Maria. La prima forma del kerigma, il kerigma veterotestamentario, si esprime nell'interesse gratuito di Dio per Israele e nell'annuncio: Dio ha cura di voi, Dio vi salva. Sulla base di questo, si sviluppa il kerigma neotestamentario, dove si annuncia l'interesse di Dio per ogni uomo, un interesse che giunge fino al dono del suo stesso Figlio.

La tesi centrale di Amantini implica un ricupero della presenza e dell'azione di Dio Padre nell'economia della salvezza, una distinzione chiara fra ciò che precede e ciò che segue l'incarnazione del Verbo, la storicità dell'economia della salvezza, dove ogni persona ha il suo posto nel disegno di Dio e nel dramma della storia della salvezza, una riscoperta della peculiarità del Dio di Israele, che è il Dio vivente, che interpella, entra in dialogo ed entra in un rapporto interattivo, dialogo e interattività che non possono risolversi in rapporti di essenze o di idee. Implica anche una presenza e un ruolo della donna essenziale per quella verità che non è collegabilità di concetti fra loro, ma vita, verità della vita. La verità che non comprende Maria è ideologica, come la verità che non comprende Israele. Tutto questo un teologo della vita quale era Balthasar lo riassume in una frase estremamente sintetica: “la mariologia è essenziale per la cristologia”<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> FACKENHEIM E., *Judaïsme au présent*, Michel, Paris 1992, 395.

<sup>36</sup> BALTHASAR H. U., *Le persone del drama*, cit., 165.

**A THEOLOGICAL STUDY ON MARY BY CANDIDO AMANTINI**  
Adolfo Lippi

*A presentation of the main thesis of the Fr. Candido Amantini's work titled "Il Mistero di Maria" (The Mystery of Mary) published in 1971. The author is a Passionist priest fondly remembered and venerated because of his ministry; his work is of great theological relevance.*