

Stefano De Fiores
**MARIA IMMACOLATA E ASSUNTA
A PARTIRE DAL VATICANO II**

«*Un'esistenza fra due grazie*»: così è definita Maria Immacolata e Assunta da Salvatore M. Perrella. E in realtà Immacolata e Assunta «declinano la realtà protologica (i santi inizi) e la realtà escatologia (la gloria eterna) del mistero mariano»¹. Il collegamento tra le due prerogative è assicurato dalla coerenza del piano divino di salvezza, per cui gli inizi devono avere il compimento nella fine. In altre parole la grazia iniziale di Maria prelude alla sua grazia finale. Il legame tra ambedue è additato da Bruno Forte nel mistero centrale della Pasqua del Signore, la cui luce si estende

alla biografia totale della Vergine Maria, non solo cioè al primo inizio della sua esistenza, come aveva fatto il dogma dell'Immacolata Concezione, ma anche al suo destino ultimo e definitivo².

Perrella ha cura di notare che le due prerogative iniziale e finale di Maria non la isolano, proprio perché in lei risplende il destino di tutta l'umanità riscattata e glorificata:

I dogmi mariani non sono massi erratici caduti sul sentiero della storia della dottrina, bensì un paradigma ermeneutico per raccontare la «grande opera» della Grazia del Signore quale prolessi della «grande opera» della medesima Grazia nel cuore dell'umanità e delle culture³.

Questa impostazione sotto l'ottica luminosa della grazia dovrebbe avere come effetto un avvicinamento delle confessioni cristiane, che non possono non trovarsi d'accordo sull'antico effato «Tutto è grazia», che si fa risalire a Filone e verrà ripetuto da Teresa di Lisieux:

La *Tota Pulchra*, la Glorificata per grazia, è la più bella illustrazione di una verità di fede che trascende le divisioni storiche tra i cristiani: lei e noi siamo dono gratuito di Dio, dono più forte del peccato e della morte. Maria è la creazione ripresa alla sua origine, il mondo nuovo interamente permeabile, limpido aperto alla Grazia trinitaria, vale a dire all'autocomunicazione del Dio che si fa dono e che santifica con il suo amore trasformante, fino a spalancare le porte della risurrezione della carne e della vita eterna⁴.

Dopo aver unito l'Immacolata e l'Assunta nel comune denominatore della grazia salvifica, approfondiamo singolarmente le due prerogative con la guida dei teologi contemporanei, che muovono dall'evento fondamentale del Concilio ecumenico Vaticano II.

¹ S.M. PERRELLA, *Immacolata e Assunta. Un'esistenza fra due grazie, Le ragioni del cattolicesimo nel dialogo ecumenico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 16. Nella prefazione al volume, Giancarlo Bruni ribadisce che l'autore presenta Maria come «icona protologica ed escatologica del dover essere di ogni creatura chiamata come lei a divenire dimora del Sole e suo riflesso» (ivi, 8). Aggiungiamo che Immacolata e Assunta sono legate dalla coerenza o armonia della vicenda stessa di Maria, come ha intuito il popolo affermando sia la santità iniziale di lei, sia il mistero della Dormizione a chiusura della sua vita.

² B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 135.

³ S.M. PERRELLA, *Immacolata e Assunta*, 158.

⁴ S.M. PERRELLA, *Immacolata e Assunta*, 165-166.

1. MARIA IMMACOLATA: SVILUPPI POST-CONCILIARI

Dobbiamo prendere atto che la costituzione conciliare *Lumen gentium* presenta l'Immacolata sulla scia della definizione dogmatica di Pio IX come «preservata immune da ogni macchia di peccato originale» (LG 59), ma prosegue sottolineando l'aspetto positivo:

Nessuna meraviglia quindi se presso i santi padri invalse l'uso di chiamare la Madre di Dio la Tuttasanta e immune da ogni macchia di peccato, dallo Spirito santo quasi plasmata e resa 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 nunziante quale «piena di grazia»(cf. Lc 1, 28). (LG 56).

Questa aggiunta, assente nel testo preparato da mons. Gérard Philips (9/10 novembre 1963), è dovuta a p. Carlo Balić (testo del 27 novembre 1963) e rimarrà con qualche modifica fino al testo promulgato (21 novembre 1964)⁵.

A questa presentazione conciliare di Maria immacolata in chiave positiva, segue la preziosa esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI (1974), che sottolinea le dimensioni *crisologica* ed *ecclesiologica* della solennità liturgica dell'8 dicembre, «celebrazione congiunta della concezione immacolata di Maria, della preparazione radicale alla venuta del Salvatore, e del felice esordio della Chiesa senza macchia e senza ruga (MC 3). A queste dimensioni occorre aggiungere la prospettiva *antropologica*, in quanto la *Marialis cultus* invita la nostra epoca «a confrontare le sue concezioni antropologiche e i problemi che ne derivano con la figura della Vergine Maria, quae è proposta dal vangelo» (MC 37).

Queste direttive magisteriali sono state feconde nel periodo post-conciliare spingendo i teologi a riflettere sul dogma definito da Pio IX non in chiave ripetitiva ma in dimensioni nuove e arricchenti, sia sviluppando alcuni aspetti già percepiti, sia aprendo piste inedite. Possiamo individuare nell'ampio quadro della teologia del novecento, almeno *quattro tendenze rinnovatrici*: la *prima* è orientata a privilegiare l'aspetto positivo, cioè la grazia invece della semplice esenzione dal peccato, la *seconda* imposta il discorso in dimensione trinitaria, la *terza* insiste sull'impegno sociale e la *quarta* sulla dimensione antropologica.

1.1. L'IMMACOLATA MISTERO DI GRAZIA (K. RAHNER)

Sono sempre più numerosi i teologi che si rendono conto che l'Immacolata Concezione non può partire dal peccato originale, ma da Cristo, e sottolineano quindi il suo legame essenziale con la grazia redentrice⁶. In realtà, alla luce della Bibbia, già «la storia di Israele è sì storia di peccato, ma, molto di più, storia della misericordia divina»⁷. Il Nuovo Testamento

⁵ Cf. E. M. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del Capitolo VIII della Costituzione dogmatica «Lumen gentium» e sinossi di tutte le redazioni*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2004, 362-363.

⁶ «La antecedente della solidarietà con Cristo è basilare: libera il nostro tema da un eccessivo debito agostiniano che, da una parte, valorizza eccessivamente il peccato di Adamo come radice di una storia di male e, dall'altra, riduce la predestinazione alla predestinazione dei soli eletti. Più ancora ci permette di evitare un umanesimo che parla della grazia solo come aggiuntiva ad una struttura già data. Il primato di Cristo deve diventare il caposaldo del nostro teologare» (G. COLZANI, «Il peccato originale oggi: prospettive teologiche e indicazioni didattiche», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Questioni sul peccato originale*, a cura di I. SANNA, Padova 1996, 226).

⁷ L. MAZZINGHI, «Quale fondamento biblico per il «peccato originale»? Un bilancio ermeneutico: l'Antico Testamento», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Questioni sul peccato originale*, 115. Circa il racconto delle origini (Gen 1-11) qualificato da K. Rahner come «eziologia metastorica», l'autore che «la "metastoria" non è al di là della storia ma riguarda ogni momento della storia, in quanto ciò che viene narrato è il fondamento stesso della storia» (p. 70). È vero che «il linguaggio mitico utilizzato impedisce di considerare Gn 2-3 come

mostra l'orizzonte cristologico come fondamentale per l'umanità, poiché «all'inizio della storia umana c'è il progetto eterno di Dio di rendere ogni uomo conforme all'immagine di Cristo (Rm 8,29) e di destinarlo alla singolare amicizia di figlio nel Figlio»⁸. Ne consegue che l'uomo è costituito dalla sua relazione a Cristo, così da dover concludere che proprio lo «stravolgimento della solidarietà salvifica con Cristo è il peccato originale»⁹.

Secondo questa linea, K. Rahner sceglie come metodo per approfondire tale dogma mariano quello di «indagare, semplicemente, come si articola la singola verità nell'insieme della fede cristiana»¹⁰. Nel complesso della rivelazione, egli scopre per prima cosa il centro, ossia il dogma cristologico, e afferma: «Si può comprendere Maria solo partendo da Cristo»¹¹. Specificando maggiormente, K. Rahner presenta l'Immacolata Concezione prima in luce positiva e poi nel suo risvolto di esenzione dal peccato:

Maria, in vista dei meriti di Gesù Cristo, ...fu favorita da Dio dal primo istante della sua esistenza, con il dono della grazia santificante e, conseguentemente, non ha conosciuto quello stato che noi chiamiamo peccato originale¹².

Due autori spagnoli, D. Fernández e Alejandro de Villalmonte, concordano nell'affermare che per motivi ecumenici di incontro con i cristiani ortodossi e per ragioni di fedeltà al concetto biblico di salvezza «dobbiamo vedere il mistero di Maria nella sua vera dimensione teologica: come un mistero di elezione divina, di santità, di pienezza di grazia e di fedeltà al piano di Dio»¹³. Essi si spingono al punto da escludere la formulazione negativa dovuta al contesto storico e da esigere che la pienezza di grazia di Maria sia liberata dalla «scoria maculista»¹⁴. Ma il senso evidente della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione come preservazione dal peccato originale, impedisce di accettare l'impostazione di questi due autori. Negando ogni riferimento a tale peccato essi rischiano di estrarre indebitamente Maria dalla condizione e dalla storia umana¹⁵. Proprio per questo motivo il grande gesuita spagnolo Francesco Suárez (1548-1617) difese tenacemente il «debito» di

“storia” in senso stretto» (p. 75); tuttavia il mito non è a-storico «ma è un modo diverso di leggere la storia, una “interpretazione narrativa dell'enigma dell'esistenza”, per usare il linguaggio di Ricoeur» (p. 72).

⁸ I. SANNA, «Una possibile esposizione sistematica del dogma del peccato originale», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Questioni sul peccato originale*, 248.

⁹ G. COLZANI, «Il peccato originale oggi: prospettive teologiche e indicazioni didattiche», 228. Quindi il peccato originale «si presenta come “rottura con Dio”, stato di lontananza dall'Amore divino, e come “rottura umana”, perché l'uomo è diviso in se stesso nei suoi istinti di possesso e di dominio, nei suoi egoismi» (I. SANNA, «Peccato originale», in *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, 778).

¹⁰ K. RAHNER, «L'Immacolata Concezione», in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, 413-435, qui 415.

¹¹ RAHNER, «L'Immacolata Concezione», 416.

¹² K. RAHNER, *Maria Madre del Signore*, Fossano 1962, 43.

¹³ D. FERNÁNDEZ, *¿Peccado original? Mito o realidad?*, Valencia 1973, 183 (paragrafo sull'Immacolata Concezione 178-183). L'autore ribadisce la propria posizione in *María en la historia de la salvación. Ensayo de una mariología narrativa*, Madrid 1999, 355-380.

¹⁴ ALEJANDRO DE VILLALMONTE, «La teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada», in *Salmaticensis* 22 (1975) 25-58.

¹⁵ «...l'esclusione del riferimento al peccato di Adamo lascia l'impressione di un salto della storia della salvezza così come si è sviluppata. Questo salto è pericoloso vuoi perché riapre una superata prospettiva speculativa, anche se il riferimento degli autori alla storia di Gesù li salvaguarda dalle conclusioni peggiori, vuoi perché deve dire meglio come spiega ciò che sta al fondo della tesi del peccato originale, cioè il rapporto di tutta l'umanità con il mistero di Cristo redentore. A parer mio la posizione di Fernández non va oltre la tesi scotista sul motivo dell'incarnazione: in questo senso richiama con esattezza che il nesso tra l'Immacolata e il peccato originale non è di necessità, ma si dà in questa storia. Là dove pretende di andare oltre dovrebbe considerare meglio il rapporto con la storia della salvezza e non soltanto negarlo» (G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, 225).

Maria, cioè la necessità per lei d'incorrere nel peccato originale «qualora per mezzo di Cristo non fosse stata redenta in modo vero e proprio»¹⁶.

1.2. L'IMMACOLATA SEGNO DELL'AMORE TRINITARIO (S. DE FIORES)

Senza nulla respingere del contenuto del dogma dell'Immacolata, si è percepito¹⁷ che occorre inquadrarlo nell'insieme della storia della salvezza e della teologia, soprattutto con la Trinità da cui tutto deriva. Ora in relazione alla Trinità, l'Immacolata Concezione appare come espressione della benevolenza eterna del Padre, della redenzione del Figlio e della grazia dello Spirito santo.

1.2.1. *Segno manifestativo dell'amore gratuito del Padre.* Sarebbe grave errore presentare l'Immacolata Concezione innanzitutto come un privilegio o un'eccezione, quasi una condizione totalmente diversa e isolante da quella di tutto il resto dell'umanità. Secondo la Scrittura qualsiasi evento accaduto nel tempo è una realizzazione del piano divino di salvezza scogitato dall'amore misericordioso e sapiente del Padre «prima della creazione del mondo» (cf. Ef 1,4). Anche l'Immacolata Concezione fa parte del disegno salvifico di Dio, dell'«unico e identico decreto» - dirà in termini più giuridici la bolla *Ineffabilis Deus* - con il quale Dio ha deciso l'incarnazione redentrice.

Nel capitolo 8, al centro della lettera ai cristiani di Roma, Paolo descrive la vita cristiana come *liberazione in Cristo, cammino nello Spirito, esperienza filiale del Padre*. Non contento di descrivere questa situazione, Paolo si eleva alla considerazione del *piano di Dio* che consiste in una catena inscindibile di atti: *predestinazione, vocazione alla fede, giustificazione, glorificazione*.

Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati (Rm 8, 28-30).

Da notare che qui con la parola *predestinazione* Paolo non intende disquisire sulla destinazione alla dannazione o alla salvezza *ante o post praevisa merita*. No, qui si tratta di uomini e donne «*predestinati ad essere conformi all'immagine del suo Figlio*». In altre parole, il Padre vuole imprimere negli esseri umani i lineamenti di Cristo «*icona del Dio invisibile*» (Col 1,15), «*rendendo all'umanità decaduta lo splendore dell'immagine divina che il peccato aveva offuscato*» (*Bibbia di Gerusalemme*, 1974, p. 2434).

Se in tutti i redenti splende l'immagine del Dio invisibile, in base alla creazione e alla redenzione, questo si realizza in modo particolare ed evidente in Maria immacolata, «*redenta in modo sublime*» (*Ineffabilis Deus*). Perciò, applicando a lei il piano divino rivelato da Rm 8,28-30, dobbiamo affermare che il Padre ha impresso nell'Immacolata i lineamenti di Cristo «*icona del Dio invisibile*» (Col 1,15), cioè «*lo splendore dell'immagine divina*».

A questa predestinazione seguono gli altri tre anelli della catena d'oro del piano salvifico: chiamata alla fede, giustificazione per grazia includente il perdono dei peccati e la

¹⁶ F. SUÁREZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae, tomus secundus. Mystera vitae Christi [...]*, Venetiis 1605 (1^a ed. 1592), disp. III, sectio II, 19-21.

¹⁷ L'impostazione trinitaria appare per la prima volta nel 1985 in S. DE FIORES, *Immacolata*, in NDM 679-708, anticipato con il titolo «Teología de la Inmaculada Concepción», in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) 299-310. La Trinità entra nel titolo del 2° Colloquio internazionale di mariologia, provocando una cordiale accoglienza da parte protestante: S. DE FIORES - E. VIDAU (ed.), *Maria santa e immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Atti del 2° colloquio internazionale di mariologia, Ascoli Piceno, 5-7 ottobre 1998*, Roma 2000.

partecipazione alla figliolanza divina, e infine la glorificazione nella vita eterna. E tutto questo troviamo realizzato in modo sublime in Maria: modello di fede, preservata per grazia dal peccato ed elevata a figlia prediletta del Padre, e infine glorificata in corpo e anima in cielo.

Già questa impostazione biblica ci fa superare l'isolamento in cui si pone Maria insistendo sul «privilegio» della sua concezione immacolata. In realtà quanto avviene nell'Immacolata, sostanzialmente (sia pure in modo diverso) avviene in ogni cristiano reso dal Redentore conforme all'immagine divina. Maria ci rivela così «in modo sublime» la nostra identità cristiana e l'opera della grazia di Cristo in noi.

Prima della differenza (*eccezione*), viene l'uguaglianza (*comunione*), poiché il privilegio è modale, la redenzione è essenziale. Sia Maria che noi siamo salvati e redenti da Cristo, e resi conformi all'immagine di lui: lei per *preservazione*, noi per *liberazione*.

Anche quando si tratta di Maria, Dio solo giustifica gratuitamente nella fedeltà al suo progetto di salvezza mediante un verdetto di grazia redentrice in Cristo. Al di là del modo preservativo o liberativo della redenzione, la salvezza è innanzitutto un atto libero e sovrano di Dio, che esclude ogni autogiustificazione: «Tutti... sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù» (Rm 3,24). Poiché nell'Immacolata Concezione non è questione di fede o accettazione libera da parte di Maria riguardo alla salvezza, questa rimane un segno luminoso della gratuità dell'amore di Dio, che si attua ancor prima della risposta responsabile della creatura.

L'Immacolata proclama, alla testa della schiera dei salvati: «A Dio solo la gloria!». La preservazione dal peccato e la pienezza di grazia non sono frutto della sua fede o libertà orientata a Dio e neppure delle sue opere; esse si iscrivono, al pari di tutti i singoli atti di giustificazione, nell'elezione salvifica del Padre che decide dall'eternità di amare gli uomini gratuitamente al di là del peccato e del merito. L'Immacolata Concezione manifesta l'assoluta iniziativa del Padre e significa che «fin dall'inizio della sua esistenza Maria fu avvolta dall'amore redentivo e santificante di Dio»¹⁸.

1.2.2. *Espressione perfetta della redenzione operata da Cristo.* Collegare l'evento dell'Immacolata Concezione con il disegno salvifico di Dio, significa raccordarlo necessariamente con Cristo, punto focale di tale disegno. I testi biblici, soprattutto paolini, fanno risaltare sia il primato di Cristo rispetto a tutta la creazione (Col 1,15-17; Ef 1,10-21; Gv 1,1-3; Ap 1,8), sia il suo compito redentivo e riconciliativo come capo della Chiesa (Col 1,18-20; Ef 1,3-14; Rm 8,32-39; Ap 1,5-6).

È giusta pertanto l'esigenza, avvertita anche nel campo del peccato originale e rimbalzata nella mariologia di porre come punto di partenza della teologia dell'Immacolata Concezione non Adamo o il peccato, ma Cristo. La priorità della prospettiva cristologica su quella amartiologica comporta il procedimento «a Christo ad Mariam», nel senso che - come afferma K. Rahner - «si può comprendere Maria solo partendo da Cristo»¹⁹. Se Cristo è l'unico mediatore e redentore del mondo, se nella sua morte e risurrezione è avvenuta una volta per sempre e irrevocabilmente la riconciliazione dell'umanità con Dio (2 Cor 5,18-21), ne consegue che egli nel suo mistero pasquale è il salvatore anche di sua madre. La teologia, elaborata nei secoli cristiani e sfociata nella bolla *Ineffabilis Deus*, precisa che Maria è stata preservata dal peccato originale «in vista dei meriti di Gesù Cristo, il Salvatore del genere umano», e che è stata pertanto «redenta in modo più alto» («*sublimiori modo redemptam*»). L'Immacolata Concezione è un caso di redenzione anticipata e perfetta, in base al valore retroattivo del mistero pasquale di Cristo e alla sua massima applicazione a Maria madre del Signore.

¹⁸ K. RAHNER, *Maria madre del Signore*, Esperienze, Fossano 1962, 43.

¹⁹ K. RAHNER, «L'Immacolata Concezione», in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1965, 416.

Tutt'altro che eccezione o negazione dell'universale necessità di redenzione ad opera di Cristo, l'Immacolata Concezione implica che Maria sia «congiunta nella stirpe di Adamo a tutti gli uomini bisognosi di redenzione» (LG 53) e abbia ricevuto, nella sua radicale incapacità di autosalvezza, la grazia redentrice più potente che si possa immaginare. È quanto ha compreso ed espresso Duns Scoto nell'argomento del perfetto mediatore, che mostra la potenza salvifica di Cristo in quanto previene il peccato invece di cancellarlo una volta avvenuto.

La ragione ultima dell'Immacolata Concezione resta l'amore gratuito di Dio; il fondamento prossimo della medesima è la prerogativa di madre di Gesù, che storicamente e logicamente include una santità proporzionata alla sua unione intima con il Figlio. Senza essere un'esigenza ineluttabile, l'assenza di peccato in Maria fin dal primo istante è stata percepita dal «senso dei fedeli» come l'unico dato armonizzabile sia con la santità di Cristo che con la persona e missione di Maria. Era conveniente che colei che doveva generare il Verbo di Dio secondo la natura umana ed accoglierlo esemplarmente nella fede, anzi cooperare con lui alla salvezza degli uomini, fosse del tutto esente dal peccato.

1.2.3. *Creazione nella grazia dello Spirito santo.* Nel Nuovo Testamento lo Spirito somma tutti gli effetti della redenzione, perché in lui si realizza la comunione con il Padre e la nuova vita in Cristo (Gv 6,63; 7,39;16,7; 2Cor 5,15.19). Egli è il dono più importante fatto dal Padre e dal Figlio, in quanto è principio dinamico della vita nuova nella grazia, nell'amore e nella libertà filiale (Rm 8,1-17). Quest'ottica positiva della salvezza deve avere la precedenza anche quando si tratta dell'Immacolata Concezione.

La bolla *Ineffabilis Deus*, pur definendo il dogma mariano in termini negativi, menziona «la pienezza di innocenza e di santità» di Maria, «sempre adorna dei fulgori della santità più perfetta». Proprio in questa linea si è posto il concilio vaticano II, presentando l'Immacolata non solo come «immune da ogni macchia di peccato», ma anche «dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa nuova creatura, adornata fin dal primo istante della sua concezione dagli splendori di una santità del tutto singolare» (LG 56).

L'Immacolata in quanto riflesso dello Spirito Santo costituisce una dimensione ricca di sviluppo teologico: essa si collega con il tema biblico del «cuore nuovo», con la «catarsi» di Maria come è presentata dalla tradizione d'oriente e d'occidente, con la risposta della Vergine nella sua vita morale e con la redenzione escatologica di Maria operata dallo Spirito.

1.3. L'IMMACOLATA ISPIRATRICE D'IMPEGNO SOCIALE (C.M. BOFF)

Il teologo brasiliano Clodovis M. Boff si mostra molto sensibile alle conseguenze di ordine sociale e politico derivante dall'Immacolata Concezione. Dopo aver tenuto nel 1993 un corso alla Pontificia Facoltà teologica Marianum su *Maria nella missione sociale della Chiesa*, egli pubblica nel 2006 un ampio studio in portoghese-brasiliano dal titolo: *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*,²⁰ dove interpreta anche il dogma dell'Immacolata in dimensione sociale e politica.

L'Immacolata, radicalmente plasmata dallo Spirito con il dono del cuore nuovo, ci dice che il male non è legato alle strutture sociali, ma è radicato nel cuore umano. Occorre dunque un lavoro di nuova educazione che asseondi la grazia e crei una nuova cultura. Come attuazione preventiva del piano di Dio, l'Immacolata dice che anche nella prassi sociale «vale più prevenire che rimediare». La concezione apocalittica e paolina per cui la salvezza si

²⁰ C.M. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Queriniana, Brescia 2007 (edizione originaria in portoghese-brasiliano 2006). Lo stesso autore aveva già pubblicato: «Dogmas marianos e política», in *Mar* 62(2000)77-167; *La figura di Maria nella cultura brasiliana*, in E. PERETTO (ed.), *L'immagine teologica di Maria, oggi: fede e cultura, Atti del 10° simposio internazionale mariologico*, Marianum, Roma 1996, 205-270.

realizza quando si raggiunge il punto estremo della perdizione (cf. Rm 5,20) non autorizza però a peccare perché la grazia raggiunga la sua pienezza (cf. Rm 6,1-2).

Come mai tra le tante immagini dell'Immacolata ha prevalso quella della Donna che schiaccia la testa del serpente? Tra i tanti fattori si distingue l'archetipo con tutta la sua carica emozionale della Donna e il Drago. Maria, versione femminile del figlio dell'uomo (Dan 7), appare come una forza pura, santa e bella, che si confronta con la forza brutta del Mostro e lo vince. Ella costituisce *un'energia assiologica evidente*: ispira i comportamenti etici della lotta contro le forze d'oppressione e di morte, come è illustrato dalla storia della Polonia e del Messico le immagini della Madonna di Jasna Gora e della Vergine di Guadalupe. Maria è inondata dagli splendori della grazia, che a sua volta effonde sul mondo, ma nello stesso tempo schiaccia la testa al serpente, in «visione agonica»²¹ che sarà ripresa da Giovanni Paolo II quando presenterà Maria che la Donna che affronta il drago simbolo delle forze di morte²².

L'Immacolata è la realizzazione ideale dei desideri del cuore umano, specie di tre di essi: *a. Anelito di libertà totale*, perché redenta in modo unico e migliore, Maria è icona di libertà. In lei appare l'ideale della donna finalmente realizzato e il Creatore può dire di lei, analogamente a quanto disse Pilato di Cristo: «Ecco la donna!»; *b. Anelito di purezza assoluta*, in quanto il cuore umano che aspira alla purezza e trasparenza totale, trova in Maria la donna tutta pura, la Tuttasanta. Ma si tratta non di purezza ingenua, perché accompagnata dalla lotta e vittoria sul serpente e sulle forze del male; *c. Anelito di bellezza infinita*, perché la *Tota pulchra* invita a cercare appassionatamente la bellezza spirituale. La Piena di grazia è bella perché, amata da Dio, ha corrisposto con coraggio e fedeltà, e ha combattuto il drago con la mansuetudine: *virgineo pede contrivit*. Similmente deve comportarsi il cristiano militante del vangelo.

1.4. SIGNIFICATO ANTROPOLOGICO DELL'IMMACOLATA (BENEDETTO XV, GIL BOGUSLAW JANUSZ)

Già in quanto risposta agli aneliti umani, l'Immacolata si pone in prospettiva antropologica. Inoltre il riferimento a lei interessa gli esseri umani in quanto mostra che è *meglio prevenire che curare*, come ha sperimentato e insegnato s. Giovanni Bosco nel suo famoso trattatello sul *Sistema preventivo* (1877), forse ispirandosi al mistero dell'Immacolata, ma certamente in sintonia con esso. Esiste infatti una chiara analogia tra l'azione preservatrice di Dio e il compito dell'educatore che raggiunge il massimo traguardo prevenendo le cadute dei giovani mediante un'assidua presenza²³.

Benedetto XVI introduce alla questione assiale Dio/uomo nell'omelia dell'8 dicembre 2005, avendo dinanzi allo sguardo il doppio modo di situarsi antropologicamente di fronte a Dio. Il primo modo, patrocinato dalla filosofia esistenzialista di J.-P. Sartre, consiste nel considerare Dio un rivale dell'uomo, ed è un ripetere la pagina della Genesi in cui Adamo «non si fida di Dio» e lo giudica «un concorrente che limita la libertà»: è la «nostra storia» per cui «tutti portiamo dentro di noi una goccia del veleno... [che] chiamiamo peccato originale».

Il secondo modo è come incarnato nella persona di Maria ed insegna ad abbandonarsi responsabilmente a Dio:

²¹ Espressione di C.M. BOFF, «Dogmas marianos e política», in *Mar* 62 (2000) 128.

²² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, 103-105.

²³ Nell'immacolata concezione di Maria «è racchiusa la più alta realizzazione del *Sistema preventivo* di Dio» (E. VALENTINI, *L'Immacolata nella missione educativa di san G. Bosco*, in ACCADEMIA MARIANA SALESIANA, *L'Immacolata Ausiliatrice*, Torino 1955, 83).

Questo dobbiamo piuttosto imparare nel giorno dell'Immacolata: l'uomo che si abbandona totalmente nelle mani di Dio non diventa un burattino di Dio, una noiosa persona consenziente; egli non perde la sua libertà. Solo l'uomo che si affida totalmente a Dio trova la vera libertà, la vastità grande e creativa della libertà del bene. L'uomo che si volge verso Dio non diventa più piccolo, ma più grande, perché grazie a Dio e insieme con Lui diventa grande, diventa divino, diventa veramente se stesso. L'uomo che si mette nelle mani di Dio non si allontana dagli altri, ritirandosi nella sua salvezza privata; al contrario, solo allora il suo cuore si desta veramente ed egli diventa una persona sensibile e perciò benevola ed aperta²⁴.

Ma come presentare l'Immacolata, immune da ogni peccato e ricolma di grazia, senza allontanarla dalla condizione umana?

La soluzione trovata da Boguslaw Gil nella sua tesi laurea al Marianum²⁵ consiste nel presentare la prerogativa mariana nella prospettiva del dono, categoria valorizzata dalla Bibbia e approfondita dalla cultura contemporanea e presente in quella africana. L'immacolata concezione di Maria infatti è frutto della sola grazia, poiché è puro dono del Padre, atto di amore redentivo e preventivo del Figlio, capolavoro plasmato dallo Spirito.

Per giungere a questa conclusione, Boguslaw percorre un cammino che inizia dalla cultura contemporanea, che in contrasto con la *società liquida*, incapace di impegno durevole, cerca di elaborare una concezione della persona basata sulla *relazionalità*, cioè sul rapporto d'amore. Si sta scoprendo che l'essere umano in tanto esiste in quanto ama e si sente amato: *Amo, dunque esisto*. Questo amore raggiunge il suo vertice quando diventa dono totale di sé, come ha dichiarato il concilio vaticano II: «L'uomo è in terra la sola creatura che Dio ha voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (*Gaudium et spes*, 24). Solo questa dottrina può salvare l'umanità dal suo annientamento mediante le armi nucleari o con l'inquinamento della terra, dell'aria e del mare.

Si comprende come la rivelazione cristiana consegnata alla Sacra Scrittura non sia altro che la storia del dono di Dio all'umanità: Dio dona con abbondanza perché ama infinitamente. Il dono più grande che egli offre è se stesso nella trinità delle persone: il Padre dona la filiazione divina, il Figlio offre se stesso sulla croce in sacrificio per i peccati, lo Spirito Santo effonde sui discepoli di Cristo i suoi doni e carismi per l'edificazione della Chiesa.

La Trinità, che è dono infinito, esige dai battezzati un ritorno d'amore, che si allarga verso tutti fino a diventare dono di sé. Ecco la Chiesa, che deve sforzarsi di adottare la logica del dono fino a divenire un'autentica «icona della Trinità», dove regna il massimo rispetto delle persone nella massima unità.

A questo punto padre Boguslaw si volge alla figura di Maria per mostrare in lei la persona esemplare, in cui il dono sublime di Dio s'incontra con il dono totale di sé. Infatti l'Immacolata Concezione esprime in modo eminente il dono di Dio, che scaturisce dal mistero pasquale di Cristo.

Come ha dimostrato Duns Scoto, l'Immacolata non è un'eccezione alla redenzione operata da Cristo, ma una sua evidente manifestazione. Maria nel Magnificat riconosce e proclama che Dio è il suo Salvatore. Anzi si deve dire teologicamente che Cristo è più mediatore per Maria che per tutto il genere umano. Ci vuole maggior potenza per trattenere una persona perché non cada che rialzarla una volta caduta. Sia Maria che noi siamo redenti dal sangue prezioso di Cristo, ma cambia il modo: Maria è redenta per preservazione, noi per liberazione.

All'effusione della grazia dello Spirito Santo fin dall'inizio della sua esistenza, che la premunisce dal contrarre il peccato originale, Maria risponde con il suo sì al piano della

²⁴ BENEDETTO XVI, *Omelia durante la Messa dell'Immacolata Concezione*, 8 dicembre 2005.

²⁵ GIL BOGUSLAW JANUSZ, *L'immaculée Conception de Marie dans la perspective du don*, Rome, Année académique 2009-2010 (in corso di stampa nel Rwanda).

salvezza, facendo della propria vita un dono a Dio e al genere umano. La sua vicenda terrena si svolge nella coerenza alla grazia dell'essenze del connivenza con il peccato del mondo, quindi nell'esercizio della fede e di tutte le altre virtù.

Nel 1858, a quattro anni di distanza dalla definizione dogmatica dell'Immacolata concezione, Maria appare a Bernadette e le rivela la propria identità con quelle misteriose parole: «Io sono l'Immacolata Concezione». Che cosa significa questa espressione? Precisamente – come l'ha interpretato recentemente J.-M. Hennaux²⁶ – che Maria s'identifica con la grazia del primo istante, quando Dio la crea senza peccato e colmata della grazia dello Spirito Santo, poiché ogni momento della sua esistenza si è realizzato nella fedeltà alla sua prerogativa iniziale.

Maria immacolata ci insegna dunque ad entrare nella logica del dono. Anche noi, liberati dal peccato originale e resi figli di Dio mediante il battesimo, siamo chiamati a vivere in modo da presentarci «santi e immacolati davanti a lui nella carità» (Ef 1,4). Solo se i cristiani e gli esseri umani di buona volontà si porranno decisamente sulla strada del perfetto dono di sé, un orizzonte di fraternità e pace s'instaurerà sulla terra.

Dopo aver preso coscienza dei risultati della coscienza ecclesiale circa l'Immacolata Concezione, possiamo ad appurare se la stessa dinamica si sia avverata per l'Assunzione di Maria, definito come dogma da Pio XII il 1° novembre 1950.

2. MARIA ASSUNTA: SVILUPPI POST-CONCILIARI

Nella prima fase di riflessione che segue la definizione dogmatica (1950-1985) i commentatori si soffermano innanzitutto sul senso della formula definitoria dell'assunzione per appurarne il vero significato; poi l'orizzonte si allarga ponendo l'Assunta in tutto il contesto della teologia nelle sue varie discipline.

Si distinguono alcune importanti accentuazioni.

2.1. CONDIZIONE DEL CORPO GLORIOSO DI MARIA (A. PIZZARELLI)

Un aspetto inedito della teologia post-conciliare è l'interesse per determinare la condizione celeste della Madre di Gesù in ragione della sua assunzione. Dopo gli accenni di autori come A. Bea, E. Neubert, A. Müller, G. Oggioni, L. Boff, troviamo la tesi di Angelo Pizzarelli, *La presenza dinamica di Maria nella vita spirituale*, difesa nella Pontificia università Gregoriana nel 1983²⁷, dove avanza e fonda la spiegazione pneumatologica del corpo glorificato della Vergine come l'unica capace di dare atto della maternità spirituale di lei e dell'esperienza che ne hanno fatto i mistici.

Per illuminare la situazione celeste di Maria ci soccorre l'analogia con Cristo risorto e con i corpi risuscitati. Ora le apparizioni di Cristo risorto ai discepoli mostrano che la corporeità del Signore è sganciata dalle leggi della materia, dai condizionamenti del tempo e dello spazio: entra a porte chiuse nel cenacolo (Gv 20, 19), appare e scompare improvvisamente (Lc 24, 15. 31), non è subito riconoscibile (Lc 24, 37; Gv 20, 15; 21, 4). Carlo Maria Martini precisa che Cristo risorto ha del corpo «le qualità attive, in quanto può agire nel cosmo, ma non le passività, in quanto non è circoscrivibile, non può essere afferrato e chiuso dallo spazio e dal tempo»²⁸. Questa nota di sganciamento dai condizionamenti

²⁶ J.-M. HENNAUX, «La formule de Lourdes: “Je suis l'Immaculée Conception”», in *Nouvelle revue théologique* 130 (2008), 65-78.

²⁷ Tale tesi, rivista e aggiornata, è pubblicata con il titolo *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio d'interpretazione pneumatologica*, Cinisello Balsamo 1990. Il tema è rivisitato da S. DE FIORES, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1989) 110-144.

²⁸ C.M. MARTINI, «Risurrezione», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (ed.), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1977, 1317.

spazio-temporali permette a Maria di intessere un rapporto vivo e vivificante con il cosmo e con gli uomini, con il tempo e con lo spazio e soprattutto con il cuore dei discepoli del suo Figlio.

Il secondo punto di riferimento per capire lo stato glorioso di Maria è la condizione dei corpi dopo la risurrezione, descritta da Paolo nel capitolo 15 della prima lettera ai Corinzi. Pur ammettendo una certa continuità tra il corpo mortale e quello risorto, l'apostolo insiste sulla loro diversità mediante quattro antitesi:

Si semina corruttibile e risorge incorruttibile,
 si semina ignobile e risorge glorioso,
 si semina debole e risorge pieno di forza,
 si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale» (1Cor 15,42-44).

Applicando questa dottrina a Maria assunta, dobbiamo riconoscere al suo corpo quattro caratteristiche: 1) l'*incorruzione*, che indica vittoria sulla morte e sulla decomposizione nel sepolcro; 2) la *gloria*, che esprime sia lo splendore, al pari delle stelle (Dan 12,3), sia la presenza e azione salvifica nella storia (Gv 1,14; 2,11); 3) la *potenza*, che designa la forza dello Spirito, capace di comunicare la vita nuova e ci compiere opere efficaci e meravigliose (Rm 15,19; 1Cor 12, 4-11; Gal 3,5); 4) la *spiritualità*, che indica l'intera persona umana della Vergine sotto la piena sovranità trasformatrice dello Spirito.

Generalmente questa impostazione è accettata dai mariologi,²⁹ anche se non sono risolti tutti i problemi suscitati dal tipo di presenza personale di Maria nella Chiesa e nel mondo. Perciò Giovanni Paolo II nella sua visita alla Pontificia Facoltà teologica Marianum (10 dicembre 1988) annoverava tra gli «argomenti gravi e delicati» da approfondire «la natura della molteplice presenza della Vergine nella vita della Chiesa».³⁰ La Lettera della PAMI ai mariologi rinalza: «Spetta senza dubbio ai teologici precisare ulteriormente la natura della presenza della beata Vergine nella vita della Chiesa».³¹

Spetta a Salvatore M. Perrella il merito di aver tematizzato questa prospettiva presentando «l'assunzione: fondamento teologico delle apparizioni mariane»,³² in altre parole «Maria "appare" perché è assunta ed è nella comunione dei santi»:

La Vergine assunta, come ci attestano i fatti mariofanici, appare, parla, prega, maternamente ammonisce, profetizza, esorta a tornare a Dio, è latrice di messaggi e visioni celesti e non, etc. La Vergine può e fa tutto questo per il semplice fatto che, dopo aver compiuto il suo cammino terreno ed essere molto probabilmente morta, è stata, per la volontà e la potenza di Dio, assunta in cielo in anima e corpo [...]»³³

Occorre proseguire con una trattazione a tutto campo, che tenga conto dell'esperienza dei veggenti delle varie mariofanie disseminate lungo i secoli cristiani, si confronti con la teoria dei sensi interni, specifichi il tipo di presenza della persona glorificata di Maria applicata al tempo e allo spazio. Resta il fatto evidenziato da T. Turi nel dizionario *Mariologia* che «la

²⁹ Cf. S. DE FIORES, *Presenza*, in *Maria. Nuovissimo Dizionario*, Dehoniane, Bologna ²2008, 1365-1400; T. TURI, *Presenza*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHIEFER-S. PERRELLA (ed.), *Mariologia*, Dizionari San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 1002-1012.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Facoltà teologica Marianum*, 10 dicembre 1988, in *Visita del papa Giovanni Paolo II alla Pontificia Facoltà teologica «Marianum»*, [s.d, s.l.], 26-27.

³¹ PAMI, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000, n. 67.

³² S.M. PERRELLA, *Le apparizioni mariane. «Dono» per la fede e «sfida» per la ragione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 139.

³³ S.M. PERRELLA, *Le mariofanie. Per una teologia delle apparizioni*, Messaggero, Padova 2009, 207-208.

natura pneumatologica della presenza di Maria è più intuita che teologizzata, è più percepita che argomentata».³⁴

2.2. ASSUNZIONE E ANTROPOLOGIA

La riflessione teologica post-conciliare si è soffermata sull'Assunta in rapporto alla condizione umana ed è pervenuta a sottolineare alcuni aspetti significativi.

2.2.1. *L'Assunta paradigma dell'essere umano.* Per Salvatore Perrella il dogma dell'Assunzione esprime l'antropologia positiva del cattolicesimo, non essendo un privilegio esclusivo, ma un «caso paradigmatico» del destino preparato per tutti i fedeli. Maria, cioè, anticipa la sorte di tutti i giusti che perseverano nella fedeltà al Signore ed in tal modo rappresenta la «forma concreta della speranza cristiana». La Madre di Gesù è assunta perché partecipa alla risurrezione del Figlio, sicché anche per lei il paradiso è il luogo cristologico (cf. Fil 1,23). Pertanto rimane inspiegabile perché i tomi dedicati a Cristo risorto (come quelli recenti di Brambilla e di Kessler³⁵) non accennino all'assunzione della Vergine. Quanto alla teoria che sostiene la risurrezione immediata per tutti i cristiani al momento della morte, essa va superata non solo perché svaluta il dogma dell'assunzione di Maria riducendolo nell'ambito della sorte normale dei cristiani, ma anche per i motivi biblici e antropologici ribaditi dalla Commissione teologica internazionale nel documento *Problemi attuali di escatologia* (1991)³⁶.

Per Michele Giulio Masciarelli l'Assunta rappresenta una cartina di tornasole in cui l'uomo si autocomprende sia nella sua relazionalità, sia nel suo destino finale. Per l'autore la parabola dell'età moderna parte dal magistero della ragione imperativa ed emancipatoria che trionfa nel sistema hegeliano, si converte in totalitarismo ideologico e finisce per cedere il posto al «pensiero debole» e al post-moderno nichilista che si esprime nella «caduta del senso».

Il cristianesimo non si arrende al nichilismo, né all'uomo rinchiuso «nelle strette stive di una nave che solca un mare senza orizzonti lunghi», perché è fiducioso di scuoterlo con la sua profezia escatologica. Maria glorificata provoca al futuro l'uomo senza radici e senza promesse, invitandolo a non aver paura del futuro, ma ad assumerlo con serietà. Maria, dopo Cristo, è l'esempio più perfetto di antropologia cristiana realizzata. In lei si ha la realizzazione della meta finale della Chiesa pellegrinante tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio. L'escatologia è il punto di vista ottimale per sapere chi è Maria e chi è l'uomo nel suo cammino da Dio verso la storia (*exitus*) e dalla storia verso Dio (*reditus*).

Avvolta nel mistero trinitario, Maria con l'assunzione riceve dal Padre la gloria meritagli dal Figlio Risorto, ponendosi come permanente icona d'intimità con lo Spirito vivificante. Per il cristiano ella non è solo *oggetto di contemplazione* ma anche *orizzonte di azione*, «uno stimolo ed un punto di riferimento che lo impegna nella realizzazione del proprio cammino storico verso il perfezionamento escatologico finale» (S. Meo).³⁷

2.2.2. *La corporeità come relazionalità.* Un dato acquisito della cultura contemporanea è l'esistenza di un *corpo relazionale*, distinto dal corpo fisico, che s'imprime indelebilmente nell'anima e quindi sopravvive alla morte biologica. Interrogandosi sul significato del dogma

³⁴ T. TURI, *Presenza*, 1008.

³⁵ F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1988; H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999.

³⁶ S.M. PERRELLA, *L'assunzione di Maria nella teologia post-conciliare: contesto, fatto, «nexus mysteriorum», significato*, in *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 72-167.

³⁷ M.G. MASCIARELLI, *Maria icona perfetta dell'umanità pervenuta per grazia al suo compimento*, in *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 377-431.

dell'Assunzione, Cettina Militello opta per la prospettiva della *corporeità* e più precisamente dal corpo della donna. Il dogma, infatti, celebra un corpo esaltato, «glorificato» e si tratta di un *corpo di donna*.³⁸ L'interesse per la corporeità come modo di essere della Madre di Gesù assunta in cielo supera la schizofrenia antropologica dell'ellenismo e tende a valorizzare il corpo come dono originario e pienezza espressiva di umanità. «Si tratta di rivendicare contro la reificazione del corpo femminile, il diritto a viverlo come espressione piena della propria soggettualità. Non più un corpo negato, offeso, umiliato».

Questa rivalorizzazione del corpo femminile riceve una conferma e garanzia dal mistero dell'Assunzione che «celebra la carne di Maria; celebra l'evento grazie a cui questa donna, fatta di carne, accede alla gloria di Dio nella compiutezza immediata del suo corpo vissuto». La corporeità di Maria dice relazione alle persone ma anche al cosmo, in particolare dal momento in cui «il corpo di Maria assunto alla gloria ha anche la valenza di additarci, nella contiguità della carne d'uomo alla creazione tutta intera, il dato già attivo della nuova creazione». In definitiva «il dogma dell'Assunta chiama in causa assai più che il privilegio di Maria sotteso alla pienezza di grazia che le è stata donata. Piuttosto in lei ci si disvela il paradigma di una diversa e possibile declinazione del rapporto corpo oggetto/corpo proprio; corporeità personale e creaturalità cosmica; spazio/tempo individuale e spazio/tempo collettivi».

Si supera così la mentalità del «privilegio» che sembra estraniare Maria dalla condizione o destino di tutte le donne, poiché se Maria è icona escatologica della Chiesa, ciò che in lei è compiuto è paradigma di ciò che attende tutti nell'*eschaton*. Per le teologhe brasiliane Bingemer e Gebara, la *Munificentissimus Deus* oltrepassa una antropologia dualista per porre al centro la «persona» di Maria, sicché la fede nell'assunzione è insieme professione del destino finale dell'umanità intera senza preclusione alcuna per le donne. Anzi la carica simbolica iscritta nella Madre del Signore, nella sua carne di donna, si declina come dimensione relazionale, vissuta innanzitutto nei confronti della «Alterità originaria e originante» e perseguita poi in ordine alla creazione rinnovata. La corporeità vissuta o l'essere/avere un corpo può divenire una chiave ermeneutica del mistero di Maria, del suo relazionarsi con Dio, con l'uomo e con il cosmo.³⁹

2.2.3. *L'Assunta risposta divina al dolore umano*. La riflessione di Sabino Palumbieri parte dal paradosso dell'esistenza in cui il mistero del male s'intreccia strettamente con la domanda sul significato della vita. Esso costituisce la sfida radicale ad ogni sistema costruito sulla ragione. In fondo è la percezione dell'essere e del non-essere della condizione umana, in quanto «*l'angoscia rivela il niente*» (M. Heidegger), la *sofferenza* è l'esperienza del male presente nell'uomo, avvertito come *fallimento* del proprio essere, e infine la morte male supremo dei mali segna il trionfo definitivo del non-essere sull'essere. Ogni giorno si fa l'esperienza dell'inciampare nell'area del male, come *ostacolo* (*skándalon*), che nasconde il volto della trascendenza.

Per uscire da questa *impasse* – nota Palumbieri – ci viene incontro la rivelazione che ci pone di fronte alla sofferenza *in* Dio (con l'amore ferito con il tradimento dell'alleanza) e anche alla sofferenza *di* Dio, che con l'incarnazione assume la condizione umana culminante nella morte sul patibolo. La rivelazione ci mostra pure lo sbocco della vicenda discendente di Cristo con l'esaltazione indicata da Fil 2,6-7. L'evento della risurrezione è il segno inequivocabile che la storia non è consegnata all'assurdo né alle forze cieche del fato, ma costituisce la risposta piena al nostro anelito di liberazione dall'alienazione radicale e da tutte le altre forme di morte. Con l'evento della risurrezione, l'uomo ha la sicurezza che il non-

³⁸ Cf. C. MILITELLO, *Significato dell'Assunta nella gloria in corpo e anima nella cultura contemporanea*, in Aa. Vv., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 263-306.

³⁹ Cf. C. MILITELLO, «L'assunzione nella carne: un approccio con occhi di donna», in *Ephemerides Mariologicae* 50 (2000) 221-246.

essere può aver ragione dell'essere con la morte, ma questo non-essere viene poi sconfitto dalla pienezza dell'essere di Dio. Pertanto, se è vero che «la morte è il limite dell'uomo», è altrettanto vero che «Dio è il limite della morte dell'uomo» (K. Barth).

Ma la pasqua di Cristo coinvolge ogni essere umano, che passa così a definirsi non più heideggerianamente *essere-per-la-morte*, ma *essere-per-la-vita*. Nella comunità cristiana si distingue la Vergine Maria, un creatura colmata di grazia e intessuta di collaborazione sacrificale con il Figlio. Al suo seguito ella diviene l'esperta del dolore e quindi l'esperta della gloria. Così, se Gesù è «la prolessi della *natura* umana risorta», Maria è «la prolessi della *persona* umana risorta». Ed entrambi sono gli emblemi della nuova umanità destinata alla risurrezione totale.

Con la Pasqua di Cristo e di Maria il dolore umano – tutt'altro che negato o disintegrato come nell'idealismo ottimismo idealistico hegeliano, ma assunto nel suo spessore di dramma tinteggiato non di rado con i colori dell'assurdo – acquista la certezza che il suo sbocco non solo è possibile, ma è ormai realizzato, come in una primizia di primavera. [...] L'immenso dolore dell'uomo resta come ricchezza eterna d'amore. *Il soffrire passa. L'aver sofferto resta.*

E qui è di rigore il riferimento all'opera di Carl Gustav Jung, *Risposta a Giobbe*, dove assume una singolare posizione circa il dogma dell'Assunta. Lo rilegge in chiave psicoanalitica, come espressione storica dell'anelito primordiale della speranza, presente già nell'inconscio collettivo, in risposta al grido del dolore umano. Perciò Jung saluta l'evento della proclamazione del dogma come

il più importante evento religioso dai tempi della Riforma. Si tratta di una pietra dello scandalo per una mente priva di sensibilità psicologica. [...] Il nuovo dogma è l'espressione di una rinnovata speranza di adempimento dell'aspirazione, che si muove nel più profondo dell'animo, alla pace e all'equilibrio tra i contrari tesi e minacciosi.⁴⁰

In conclusione, l'assunzione di Maria diventa la risposta alla domanda di senso della vita, perché l'Assunta è il sì di Dio agli aneliti più profondi dell'uomo, che non è una «passione inutile» (J.-P. Sartre) ma una passione d'amore che sfocia nella risurrezione.⁴¹

2.3. LA PROSPETTIVA ECUMENICA: UN DOGMA NON SEPARANTE

Rimandando ad altri studi esaurienti lo svolgersi del cammino ecumenico post-conciliare su Maria,⁴² ci limitiamo a puntualizzare brevemente alcune posizioni del protestantesimo, dell'ortodossia e dell'anglicanesimo.

Un risultato notevole riguardo al dogma dell'assunzione di Maria è raggiunto dal Gruppo di Dombes. Le divergenze certo esistono, ma «non attentano alla nostra comunione in una stessa fede in Cristo». Poiché essi «non appartenevano all'espressione comune della fede al momento della separazione, non possono obbligare gli altri cristiani». I protestanti del gruppo riconoscono che «l'interpretazione di tali dogmi non comporta nulla che sia contrario all'annuncio evangelico. In questo senso questi dogmi non ingenerano divergenze

⁴⁰ C.G. JUNG, *Risposta a Giobbe*, in ID., *Opere complete*, IX, Bollati Boringhieri, Torino 1992, 444-445.

⁴¹ S. PALUMBIERI, *Maria Assunta in cielo, risposta divina al dolore umano*, in *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 307-352. Cf. anche E. FIZZOTTI, *Maria Assunta e il problema del dolore secondo Carl Gustav Jung*, in *Maria assunta segno di speranza per l'umanità in cammino*, 117-141.

⁴² Cf. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica. Approcci, documenti, prospettive*, Dehoniane, Bologna 2009; ID., *Ecumenismo*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHIEFER-S. PERRELLA (ed.), *Mariologia*, Dizionario San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 455-465; S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (Mt1,20). *Maria e l'ecumenismo postmoderno*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004; ID., *Anglicani e cattolici: «...Con Maria la Madre di Gesù» (At 1,14)*. *Saggio di mariologia ecumenica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

separatrici».⁴³ Interessanti le osservazioni del Gruppo «per una migliore comprensione dell'assunzione»:

È importante ricordare che la «resurrezione», in senso biblico, non deve essere concepita come la rianimazione di un cadavere, né come la semplice immortalità di un'anima privata di ogni carattere corporeo, né come forma di reincarnazione in un'altra esistenza che sarebbe ancora sottomessa ai limiti dello spazio e del tempo. È piuttosto «resurrezione della carne», come dice il Simbolo degli apostoli. La «carne» designa qui la persona nella sua unità e nella sua integrità, cioè tutto insieme il suo «spirito», la sua «anima» e il suo «corpo» - intendendo «corpo» non nel senso di componenti fisici destinati a perire, ma nel senso di una dimensione che non cessa di essere intimamente legata all'identità della persona - . [...] La «carne» che risorge è quindi tutto quel che porta il segno di un essere umano nel suo modo di rapportarsi a se stesso, al mondo, agli altri, a Dio».⁴⁴

La Chiesa ortodossa fin dal VI secolo celebra il 15 agosto la Dormizione della Madre di Dio, una festa ricorda la morte di Maria che viene trasferita alla vita. Se identica è la fede nell'assunzione, il dogma cattolico fa difficoltà perché il Papa, primo patriarca, non ha consultato gli altri quattro della Pentarchia. Poiché si tratta di «difficoltà che non riguardano l'essenza dell'insegnamento della Chiesa, bensì degli aspetti alquanto formali e di metodologia teologica», il dialogo deve continuare.⁴⁵

La dichiarazione di Seattle (2004), *Maria: grazia e speranza in Cristo*, da parte della Commissione internazionale anglicana-cattolica romana, recupera all'interno del modello biblico la verità dei dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta, che non solo non contraddicono la verità centrale di Cristo salvatore ma *sono in armonia* con essa e rispondono al piano di Dio che rispettivamente avvolge i credenti con la grazia di Cristo fin dall'inizio dell'esistenza e anticipa l'escatologia per alcuni di essi.⁴⁶

2.4. IL PROBLEMA DELLA MORTE DI MARIA

Già nel 1951 C. Colombo nota che la prima cosa che colpisce nella formula di definizione dell'Assunta è «l'assenza di ogni accenno alla morte e alla risurrezione di Maria».⁴⁷ Egli aggiunge che si tratta di un «silenzio evidentemente intenzionale» non avendo voluto il papa influire sulla discussione tra mortalisti e immortalisti, scoppiata alla vigilia della definizione. I sostenitori della morte, capeggiati da p. Balić, pensavano che l'oggetto dell'assunzione *in recto* è la glorificazione del corpo vivente, ed *ex obliquo* la morte e la risurrezione.⁴⁸ Gli immortalisti, guidati da p. Jugie, giudicavano secondaria e non dogmatica la morte di Maria e perciò non legata essenzialmente all'assunzione. Filograssi, mortalista, nota nel 1949 che «quelli che non vogliono sentire parlare di morte vanno sempre crescendo di numero, e non solo fra i sacerdoti, ma anche fra i laici colti».⁴⁹ P.

⁴³ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Magnano 1998, n. 326.

⁴⁴ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, n. 262.

⁴⁵ I. IUVENALIE, *Incontro circa Maria Assunta con l'oriente cristiano ortodosso*, in *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 439-444.

⁴⁶ «Affermiamo insieme che l'insegnamento riguardo a Maria nelle due definizioni dell'assunzione e dell'immacolata concezione, comprese all'interno del modello biblico dell'economia della speranza e della grazia, può dirsi consonante con l'insegnamento della Scrittura e le antiche tradizioni comuni» (Dichiarazione di Seattle *Maria: grazia e speranza in Cristo*, n. 78). Cf. J. BOARMAN, *Prospettive anglicane sulla Madre di Gesù assunta in cielo*, in *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 445-448; S. VARNALIDIS, *La celebrazione della dormizione della Theotokos nella Chiesa ortodossa e il dogma dell'assunzione nella Chiesa cattolico-romana*, in CALÌ-CARVELLO-MARCUCCI (ed.), *Maria Assunta segno di speranza per l'umanità in cammino*, 47-69.

⁴⁷ C. COLOMBO, *La Costituzione dogmatica «Munificentissimus Deus» e la teologia*, in *La Scuola cattolica* 79 (1951), 65.

⁴⁸ BALIĆ, *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum*, 6.

⁴⁹ G. FILOGRASSI, *L'assunzione corporea al cielo di Maria ss. nel mondo attuale*, in *Tabor* 4 (1949), 116.

Roschini si sente autorizzato a profetizzare: «Io sono sicuro che a partire alla definizione dell'assunzione, il numero di coloro i quali si sono schierati a favore dell'immortalità di Maria ss. andrà sempre crescendo».⁵⁰

I teologi più imparziali, come Colombo o Schmaus, ritengono che la questione della morte di Maria rimanga aperta.

Sennonché nel 1997 Giovanni Paolo II in una delle sue catechesi mariane spezza una lancia a favore della morte di Maria. Egli sa che «alcuni teologi, in verità, hanno sostenuto l'esonazione della Vergine dalla morte e il suo passaggio diretto dalla vita terrena alla gloria celeste». Ciononostante, alla domanda: «è possibile che Maria di Nazaret abbia sperimentato nella sua carne il dramma della morte?», risponde con circospezione appellandosi all'analogia con Cristo:

Riflettendo sul destino di Maria e sul suo rapporto con il divin Figlio, sembra legittimo rispondere affermativamente: dal momento che Cristo è morto, sarebbe difficile sostenere il contrario per la Madre.⁵¹

Poi il papa scarta il legame tra immacolata concezione e immortalità, cui si appellavano gli immortalisti, dal fatto che esso non si realizza neppure in Cristo sofferente fino alla morte di croce per amore del genere umano. Maria vi partecipa con il suo patire e morire:

è vero che nella rivelazione la morte è presentata come castigo del peccato. Tuttavia il fatto che la Chiesa proclami Maria liberata dal peccato originale per singolare privilegio divino non porta a concludere che ella abbia ricevuto anche l'immortalità corporale. La Madre non è superiore al Figlio, che ha assunto la morte, dandole nuovo significato e trasformandola in strumento di salvezza. Coinvolta nell'opera redentrice e associata all'offerta salvatrice di Cristo, Maria ha potuto condividere la sofferenza e la morte, invista della redenzione dell'umanità.⁵²

In sostanza Giovanni Paolo II interpreta la morte di Maria come fatto biologico normale, la cui esperienza «ha arricchito la persona della Vergine» perché vissuto con amore.

I trattati di mariologia post-conciliari affrontano la questione della morte o non morte di Maria. Generalmente essi si pronunciano a favore della morte «per la somiglianza con Cristo»⁵³ o perché – come D. Fernández – giudicano che «todos los argumentos que se dan a favor de la immortalidad son puras especulaciones»⁵⁴ o perché pensano che sia suffragata dalla tradizione della Chiesa.⁵⁵ Permangono pochi immortalisti,⁵⁶ mentre Calero sulla scia di Laurentin reputa verosimile la morte di Maria, mentre le modalità (perché, come e quando) «quedan ocultas bajo el velo de la ignorancia»⁵⁷: «Ma si è in diritto di pensare, con

⁵⁰ G.M. ROSCHINI, *Il problema della morte di Maria SS. dopo la costituzione dogmatica «Munificentissimus Deus»*, in *Marianum* 13 (1951), 163.

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, *La Dormizione della Madre di Dio*, 26 giugno 1997, in *La catechesi mariana di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1998, 181.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, *La Dormizione della Madre di Dio*, 182.

⁵³ A. CONTRI, *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo. La mariologia nel contesto della storia della salvezza*, LDC, Leumann 2004, 232.

⁵⁴ D. FERNANDEZ, *María en la historia de la salvación. Ensayo de una mariología narrativa*, Publicaciones claretianas, Madrid 1999, 383. Ugualmente G. DE BROGLIE, *Le «principe fondamental» de la théologie mariale*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, Beauchesne, Paris 1961, VI, 338, attacca i «sofismi» degli immortalisti.

⁵⁵ C.I. GONZÁLEZ, *Mariologia. Maria Madre e discepola*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 223, nota 53.

⁵⁶ Cf. C. FUNIATI, *La donna che non ha visto la morte*, Fuscaldò 1978; M. FORDERER, *Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen*, in *Frankfurter allgemeine Zeitung*, 15 aug. 1983, n. 187, 4.

⁵⁷ A.M. CALERO, *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Editorial CCS, Madrid 1990, 286.

Epifanio, che la fine di Maria resti un mistero, nascosto in Dio, e che bisogna che noi ci rassegniamo a ignorare quaggiù». ⁵⁸

Dissipare il velo dell'ignoranza mediante un serio lavoro teologico è compito della mariologia futura, chiamata sulla scia di Rahner ad investigare sul mistero della morte e sulla «morte di Maria come nucleo centrale dell'escatologia». ⁵⁹

CONCLUSIONE

La riflessione teologica post-conciliare non è rimasta inerte, ma stimolata dal Vaticano II e dai successivi documenti magisteriali ha proseguito su un cammino, che deve essere proseguito ulteriormente.

Grazie al lavoro dei teologi, l'Immacolata e l'Assunta divengono realtà vitali e assimilabili dal popolo di Dio mediante un lavoro di metabolizzazione spirituale. In queste due realtà che circoscrivono la figura di Maria è profetizzato il destino dell'umanità, la nostra felice sorte di nascere nell'amore di Dio unitrino e di chiudere l'esistenza terrena nella comunione eterna con lui.

⁵⁸ R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Paoline, Roma ⁵1983, 310.

⁵⁹ Cf. l'interessante riassunto del pensiero di K. Rahner sulla morte in K.-H. HAUKE, *Incarnato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 186-195.