

**Felice de Miranda**

MP

AY



IC  
XC

**La mediazione  
materna  
di Maria**

**Ed. camilliani.it**

FELICE DE MIRANDA

**IL PROBLEMA DELLA  
“MEDIAZIONE MATERNA” DI MARIA  
NELLA VITA DEL CRISTIANO  
E DELLA CHIESA**

*Il dato biblico,  
della Tradizione e del Magistero*

Tesi di Baccellierato

VERONA-1997

**Felice de Miranda** è un religioso dell'Ordine dei Ministri degli Infermi (camilliani). Laureato in ingegneria nel 1980 e baccalaureato in teologia nel 1998. Ordinato sacerdote nel 1998, svolge da quella data il suo ministero camilliano come cappellano ospedaliero. Il presente ebook è la sua tesi per il baccellierato in Teologia conseguito presso lo Studio Teologico San Zeno di Verona, affiliato alla Pontificia Università Lateranense di Roma. Il relatore della tesi fu il prof. don Luigi Melotti.

ebook v. 2.0

creato da camilliani.it  
Verona Maggio 2013 - V. 1

[info@camilliani.it](mailto:info@camilliani.it)

[www.camilliani.it](http://www.camilliani.it)

# **Indice**

## **Copertina**

## **Introduzione**

### **1. Fondamenti biblici - La mariologia di Giovanni**

**1.1 Maria presso la croce (Gv 19,25-27)**

**1.2 Maria alle nozze di Cana (Gv 2,1-12)**

### **2. Il problema della “mediazione materna” di Maria nella tradizione della Chiesa**

### **3. L’insegnamento del Concilio Vaticano II e del successivo Magistero pontificio**

**3.1 Il Cap. VIII della Lumen Gentium**

**3.2 Paolo VI (Signum magnum)**

**3.3 Giovanni Paolo II (Redemptoris Mater)**

### **4. Per una conclusione: verso l’approfondimento teologico**

## **Indicazioni bibliografiche**

**1. Documenti del Magistero**

**2. Documenti, Atti di convegni di particolare interesse**

**3. Studi recenti di mariologia**

**4. Voci del Nuovo Dizionario di Mariologia**

## **Credits**

## INTRODUZIONE

Il titolo di questo lavoro merita una breve spiegazione introduttiva.

*Mediazione materna.* Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Redemptoris Mater* ha ripreso il termine *mediazione*, usato una sola volta dalla *Lumen Gentium* proprio perché ritenuto “ambiguo”<sup>1</sup>, specificandolo con l’aggettivo *materna* e con altri aggettivi, e titolando così l’intera terza parte della sua Enciclica *Redemptoris Mater*.

*Problema.* Ecco già spiegato il perché del “problema” nel titolo. Trattare il tema della “mediazione materna” di Maria, come dice Giovanni Paolo II, o della “funzione materna”, come ha preferito usare la LG, cercando le ragioni bibliche e teologiche che fondano una fede antichissima<sup>2</sup>, e mantenendo intatte le caratteristiche di *maternità, efficacia, universalità, continuità* dell’azione di Maria chiaramente affermate dal Concilio<sup>3</sup> senza rischiare di intaccare la unicità della mediazione di Cristo tra Dio e l’uomo, o quantomeno di essere fraintesi è comunque un problema.

*Nella vita della Chiesa e del Cristiano.* Questa specificazione vuole limitare l’attenzione del lavoro all’azione di Maria nel tempo della Chiesa e in particolare dopo la sua assunzione proprio perché la sua “mediazione materna” inizia già fin dall’Annunciazione. E questa è «frutto della totale donazione a Dio nella verginità [...] fondata sulla sua “pienezza di grazia” che si traduceva nella piena disponibilità della “serva del Signore”»<sup>4</sup>.

*Il dato biblico, della Tradizione, del Magistero.* E’ il punto di partenza imprescindibile che fonda (Bibbia e Tradizione) e deve orientare (Magistero) ogni successiva riflessione teologica. Ci siamo limitati all’esame dei dati, oltre che per i limiti naturali insiti in un lavoro di Baccellierato, anche perché la riflessione teologica post-conciliare su questo tema si presenta per molti aspetti ancora aperta<sup>5</sup>.

L’espressione *mediazione materna*, inoltre, ci sembra che renda bene una caratteristica profonda insita in questo tema: la stretta unità che c’è tra la *maternità spirituale*<sup>6</sup> di Maria e la sua modalità di esercizio, qualificata dalla tradizione sotto il termine di *intercessione*. Sono come i due lati di una stessa medaglia, due aspetti dello stesso tema che si richiamano continuamente e che non possono essere separati senza rischiare di perdere la loro peculiarità essenziale - *l’essere madre* di Maria è il suo modo di essere la “*serva del Signore*”, e il suo *servizio al Signore* non ha alcun senso se non quello di essere *la madre del Figlio di Dio e la madre della Chiesa* - questi due aspetti vanno quindi trattati assieme.

Ecco allora l’articolazione del lavoro.

Il primo capitolo analizza il dato biblico limitatamente ai due testi giovannei che più chiaramente fondano la maternità spirituale di Maria e la sua intercessione per gli uomini (Gv 2,1-12; 19,25-27). Nell’introduzione del capitolo inquadriamo meglio la selezione di questi due testi.

Il secondo capitolo fa da ponte per scavalcare con un unico grande salto quasi duemila anni di storia e collegare i dati biblici del Vangelo a quelli del magistero Conciliare e successivo. E’ un capitolo volutamente e necessariamente sintetico che vuole evidenziare come questo tema sia lentamente emerso alla riflessione teologica.

Nel terzo capitolo vedremo come la *maternità spirituale* di Maria e la sua *intercessione*, ovvero la sua “mediazione materna”, sono una “verità” ribadita molte volte e con decisione dal Magistero. Lo stesso Magistero indica anche le motivazioni bibliche e teologiche che sostengono questa verità senza tuttavia offrire quegli ampi sviluppi teologici che non competono al Magistero.

Nel capitolo conclusivo accenneremo anche ad alcune prospettive di approfondimento teologico scaturite dalle indicazioni conciliari.

---

<sup>1</sup> Cf. pp. 29-30 e nota 140.

[2](#) Cf. la più antica preghiera mariana *Sub tuum praesidium* (III sec.).

[3](#) LG 60.61.62. Cf. MELOTTI, *Maria, la madre dei viventi*, LDC 1986, pp.112-114. Queste realtà “singolari” di Maria, che la distinguono senza separarla dagli altri membri della Chiesa, comportano anche sul piano del culto una singolarità. Infatti il Concilio le riserva un culto “speciale” (LG 66).

[4](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, n. 39, EV10/1377.1380

[5](#) In un recente intervento della PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE sulla richiesta a Giovanni Paolo II da parte del movimento statunitense “*Vox Populi Mariae Mediatrici*” della definizione dogmatica di Maria quale “corredentrice”, “mediatrice”, “avvocata”, leggiamo: «...il titolo di mediatrice,..., è stato inteso lungo i secoli ed è inteso tuttora in modo notevolmente diverso. Basta prendere in mano i manuali di mariologia degli ultimi anni [...] per constatare che la mediazione della beata Vergine è trattata dai teologi in maniera contrastante nell’impostazione, nella valutazione dottrinale, nella determinazione del campo in cui essa viene esercitata, nel raffronto con la mediazione di Cristo e dello Spirito Santo.[...] Nel caso della mediazione di Maria si è davanti, per quanto concerne molti aspetti di essa, ad una “*quaestio disputata*”, si è lontani cioè da quella sostanziale unanimità teologica che, in relazione a ogni questione dottrinale, è il preludio necessario per procedere a una definizione dogmatica.» *Regno documenti* 17/97, p.531.

[6](#) *Nel seguito useremo i termini maternità universale e maternità spirituale come sinonimi. Pure i titoli madre nostra, madre degli uomini, madre dei viventi che esprimono la stessa realtà sono da ritenersi equivalenti. Quanto al titolo madre della Chiesa coniato da Paolo VI (Cf. p. 33), esso esprime la stessa realtà dove però gli uomini sono visti più nel loro essere in comunione nella chiesa che a livello individuale. Questo titolo sottolinea dunque la dimensione collettiva, comunitaria.*

# 1. FONDAMENTI BIBLICI - LA MARIOLOGIA DI GIOVANNI

Compito della mariologia è situare correttamente Maria nella storia della salvezza e nella storia della Chiesa, evidenziando la missione che Dio le ha affidato nell'arco della sua vita terrena e dopo la sua assunzione. L'eterno disegno di Dio, che ci è stato pienamente rivelato con la venuta di Cristo, «comprende tutti gli uomini, ma riserva un posto singolare alla “donna” che è la Madre di colui, al quale il Padre ha affidato l'opera della salvezza»(RM 7)<sup>1</sup>. All'inizio (Gn 3,15), al centro (Gv 2,4;19,27) e alla fine (Ap 12,1) della testimonianza biblica, quasi a mo' di filo conduttore, troviamo il riferimento a una “donna” che è associata all'opera della salvezza. Questa “donna” è Maria. Dalla testimonianza neotestamentaria della sua vita terrena sappiamo anche qual è il compito che Dio le ha chiesto: diventare la madre del Signore e, a partire dal mistero pasquale del Redentore, la madre di tutti gli uomini. Ma se la maternità divina ha il suo evento sorgivo, senza dubbio, nell'Annunciazione, la maternità universale di Maria ha un suo fondamento biblico più ampio. Se nei sinottici, come vedremo presentando la *Redemptoris Mater* questa maternità spirituale è solo abbozzata (Cf. Lc 11,27-28 e paralleli Mc 3,34; Mt 12,49)<sup>2</sup>, e nel Cenacolo è considerata un fatto ormai acquisito (Cf. At 1,14)<sup>3</sup>, è nei testi di Giovanni che questa *maternità spirituale* e la sua *intercessione*, ovvero la *mediazione materna* di Maria trova il suo fondamento biblico più chiaro, come vogliamo appunto mostrare in questo capitolo.

I due testi classici di Giovanni<sup>4</sup> in cui compare Maria all'inizio e alla conclusione della vita pubblica di Gesù, *alle nozze di Cana* e *presso la croce*, riflettono la riflessione mariologica più matura che possiamo trovare nel N.T. Essi, come vedremo, possono essere ritenuti i “fondamenti evangelici” sia della *maternità universale* di Maria che della sua *intercessione*.

In questa sintesi della mariologia giovannea presentiamo prima l'episodio di Maria presso la croce perché, come mostreremo più avanti, è ritenuto fondante la realtà della maternità universale, e quindi quello di Cana, ritenuto fondante l'esercizio della maternità universale, qualificato dalla tradizione col termine di *intercessione*. Preferiamo seguire così un ordine logico, più che cronologico. Peraltro il “nucleo storico” nei racconti giovannei è sempre subordinato alla sua teologia; i suoi racconti sono sempre anche interpretazioni postpasquali dei fatti e fanno uso abbondante del simbolismo. In realtà entrambi gli episodi esprimono simultaneamente, ma con sottolineature diverse, sia il “compito” assegnato a Maria nella Chiesa che la sua “modalità” di esercizio.<sup>5</sup>

Ai piedi della croce Maria diventa anzitutto cosciente di essere nostra Madre, ma non dice nulla. Col suo essere la madre che sta accanto al proprio Figlio nel momento del suo massimo bisogno, quello della morte; col suo essere presente e partecipare in silenzio alla sofferenza del Figlio morente, Maria diventa una preziosa *icona* di coloro che assistono i sofferenti, ed in particolare dei morenti. E, considerata la dimensione escatologica della scena, possiamo attenderci che Maria come non ha lasciato solo suo Figlio nel massimo momento del bisogno così non lascerà soli coloro che, da quel momento, sono diventati suoi figli. Ecco perché nell'*Ave Maria* esprimiamo con fiducia l'invocazione «prega per noi peccatori, adesso e nell'ora della nostra morte». Troviamo così un solido fondamento della presenza di Maria accanto ad ogni malato che unisce le proprie sofferenze a quelle di Cristo. E' già questo un modo con cui Maria esercita ora la sua maternità universale.

A Cana Maria, oltre che impersonificare la Chiesa nelle nozze escatologiche con Cristo, si manifesta anche come colei che, in una situazione concreta, suscita l'azione salvifica del Figlio. Qui il suo compito di *intercessione* è attivo e certamente non marginale. E' lei che compare sulla scena prima di Gesù (2,1), è lei che si accorge per prima della situazione del bisogno “materiale” in cui si sono trovati gli invitati (2,3), è sempre lei che interviene spontaneamente presso il Figlio, facendo presente la situazione e, presso gli uomini, indicando loro cosa devono fare: ciò che Egli dirà (2,5). E' sempre lei che precede i



fratelli e i discepoli di Gesù verso Cafarnao (2,12). Abbiamo così qui il *fondamento* e il *modello* di ogni sua futura intercessione.

### **1.1 Maria presso la croce (Gv 19,25-27)**

La maternità universale di Maria è anzitutto una logica (e teologica) conseguenza della maternità divina: è perché siamo figli nel Figlio, fratelli in Cristo, che siamo anche noi figli suoi.<sup>6</sup> Quindi, se vogliamo, possiamo dire che i testi evangelici che fondano la maternità divina<sup>7</sup> sono anche a fondamento della maternità universale. Tuttavia questa maternità, di ordine spirituale,<sup>8</sup> di Maria nei nostri confronti ci viene presentata dall'evangelista Giovanni, nell'episodio di Maria presso la croce (Gv 19,25-27), come rivelazione della volontà del Padre per mezzo delle parole di affidamento di Gesù morente. Gesù vuole che Maria sia, da allora in poi, la madre spirituale di tutti gli uomini rappresentati in quel momento dal "discepolo che egli amava" dicendole: "Donna ecco tuo figlio" (v.26). E vuole che tutti gli uomini, abbiano per madre spirituale la sua madre Maria dicendo al "discepolo": "Ecco tua madre" (v.27). Dopo questo duplice atto di affidamento che è un vero e proprio dono spirituale, Gesù sa che "ormai tutto era compiuto affinché si adempisse la scrittura" (v.28). Quindi il dono di Maria come madre agli uomini è presentato da Giovanni come un atto che Gesù doveva compiere, altrimenti "tutto" non sarebbe stato compiuto. La maternità spirituale di Maria è quindi strettamente legata alla storia della salvezza. Maria, indissolubilmente associata al mistero di Cristo e della Chiesa, non è *madre nostra* perché lo pensiamo noi; questo titolo riflette viceversa una realtà "oggettiva"<sup>9</sup> che fa parte del disegno salvifico di Dio rivelatici, nella riflessione giovannea, dallo stesso Gesù morente sulla croce.

Questa interpretazione di Gv 19,25-27 che va al di là del senso *letterale* delle parole di Gesù, ovvero la sua portata teologica, è stata colta solo dall'esegesi medievale, ed in particolare "il primo sembra sia stato Giorgio di Nicomedia (†860), contemporaneo di Fozio. In seguito, ciò è stato notevolmente approfondito da Anselmo di Lucca (†1086) e da Ruperto di Deutz (†1135)."<sup>10</sup> Lo studio esegetico moderno ha confermato questa lettura e così oggi molti esegeti e teologi sono d'accordo nell'interpretare questi tre versetti come fondanti la verità della maternità universale di Maria<sup>11</sup>. Il magistero da Leone XIII in poi ne ha fatto oggetto costante del suo insegnamento.<sup>12</sup> Senza volerne ripetere l'esegesi dettagliata cerchiamo di riassumere i dati testuali e le considerazioni conseguenti che consentono di sostenere la tesi.<sup>13</sup>

#### **a. Correlazione fra il Calvario e Cana**

Gli esegeti hanno osservato che i due testi mostrano un forte parallelismo che fa sì che essi costituiscano una grande inclusione di tutto il Vangelo. In entrambi i testi Maria è presentata con i titoli di "madre di Gesù" (2,1; 19,25) e di "donna" (2,4; 19,26). In entrambi è presente il tema dell' "ora di Gesù", non ancora giunta a Cana (2,4) e ormai giunta sul Calvario (19,27). Così le due scene sono correlative in modo che ognuna rimanda all'altra. Quindi «se il prodigio di Cana è di carattere messianico [come mostreremo più avanti], se riguarda cioè l'opera del Messia in quanto tale, è da presumere che la presenza di Maria accanto alla croce abbia un'importanza analoga. [...] Entrambe [le scene] riguardano la salvezza universale, operata da Gesù, messia salvatore (Cf Gv 4,25-26.42).»<sup>14</sup>

#### **b. Importanza di Gv 19,28**

Come abbiamo già accennato il v. 28 è strettamente legato ai due versetti precedenti: il "dopo questo" si riferisce proprio alla scena del duplice affidamento e così «un fatto nuovo si aggiunge all'opera della redenzione.»<sup>15</sup> Ora Gesù sa che il "tutto" della "sua opera"<sup>16</sup> è compiuto. Così «il testamento di Gesù a

riguardo della madre e del discepolo, fa sì che questo “tutto” sia espletato alla perfezione. Se per ipotesi Gesù non avesse dettato questa volontà, non tutto sarebbe stato compiuto, ma qualcosa sarebbe mancato all’opera della redenzione. Si vede, pertanto, che Giovanni situa questa scena sul piano della salvezza universale.»<sup>17</sup>

### **c. Lo “schema di rivelazione” nei vv. 26-27a**

La scena di affidamento ricordata sopra, è espressa mediante uno schema letterario, chiamato dagli esegeti “schema di rivelazione” «già conosciuto dalla letteratura profetica, che lo usa quando il Signore, per mezzo dei suoi portavoce, vuole comunicare una “rivelazione”, ossia un messaggio, una dottrina di grande importanza».<sup>18</sup> Lo schema prevede una persona A che *vede* una persona B e *dice* a proposito di B una frase che comincia sempre con *ecco* e che annunzia e rivela qualcosa di nuovo sulla persona B (la sua missione).<sup>19</sup> Giovanni usa questo schema altre tre volte nel suo vangelo. Due volte è il Battista che rivela Gesù<sup>20</sup>: “ecco l’Agnello di Dio”, e una volta è Gesù che rivela qualcosa di Natanaele<sup>21</sup>. Così, «se l’evangelista ha scelto questo schema tipico, così solenne, per tramandare la volontà ultima di Gesù, ciò vuol dire che essa contiene una “rivelazione” molto importante, di cui è autore Gesù, profeta del Padre. Stavolta è il Figlio che crea la madre!»<sup>22</sup>

### **d. La presenza e il ruolo di Maria riguardo al “raduno dei dispersi figli di Dio”**

La “rivelazione” che Gesù sta dando riguarda anche la presenza e il ruolo che Maria avrà, d’ora in poi, nella Chiesa. Possiamo fare due osservazioni importanti.

Anzitutto è un fatto che Gesù si rivolga prima alla madre e poi al discepolo e non solo al discepolo, questo induce ad escludere una esclusiva preoccupazione di Gesù per il futuro della Madre. Gesù si rivolge prima alla Madre perché «intende porre principalmente in risalto il compito che sta per affidarle. La funzione del discepolo appare subordinata e dipendente da quella di Maria.»<sup>23</sup>

Questa intenzione primaria di Gesù è confermata dall’interpretazione dell’altro dato testuale. Gesù chiama sua madre, come già aveva fatto a Cana, col titolo solenne di “donna”. L’uso di questo appellativo sulla bocca di un figlio rivolto a sua madre è perlomeno singolare<sup>24</sup> e ciò induce a cercare il perché Giovanni abbia voluto usare questa parola e come questa parola poteva risuonare nei lettori originari del Vangelo.

Anzitutto il contesto in cui è usato, Gesù che sta morendo in croce, ci fa risalire alla profezia di Caifa in relazione alla morte di Gesù<sup>25</sup>: «Gesù doveva morire per la nazione, e non per la nazione soltanto, ma anche *per radunare nell’unità i figli di Dio che erano dispersi*».

Il tema del “raduno” evocava immediatamente il quadro multiforme delle attese connesse alla liberazione messianica.

L’**A.T.** si rifà continuamente alle esperienze di “dispersione”, causate dai peccati del popolo, e di “raduno” suscitato da JHWH quando il popolo si converte. Israele che aveva conosciuto il dramma dell’esilio, letto come effetto dei propri peccati,<sup>26</sup> aveva però anche già fatto l’esperienza del ritorno dall’esilio, letto come effetto della conversione dai propri peccati suscitata dai profeti mandati da Dio<sup>27</sup>. La lettura veterotestamentaria del ritorno dall’esilio si fece sempre più illuminante: è il Signore che “attira” il suo popolo<sup>28</sup>, che lo “risuscita” ad opera del suo Spirito<sup>29</sup>, che quindi “raduna” i suoi figli che prima aveva dispersi<sup>30</sup> e li riconduce alla loro terra, luogo del raduno nell’unità<sup>31</sup>. E questo avviene mediante il suo Servo, il Servo sofferente di JHWH<sup>32</sup>.

Sullo sfondo di questa restaurazione post-esilica acquistarono sempre più rilievo *Gerusalemme* e il *Tempio* ricostruiti sulle rovine. Il Tempio diventa il simbolo della riunificazione<sup>33</sup> dove Ebrei e gentili si

riconoscono come un solo popolo, il popolo della nuova alleanza, in quanto radunati nel medesimo santuario per adorare l'unico e medesimo re-Signore<sup>34</sup>. Gerusalemme diventa la *madre* dei figli che JHWH ha convogliato nel suo seno<sup>35</sup>; da che era diventata desolata e sterile a causa dell'esilio<sup>36</sup> conosce ora la gioia e la sorpresa di una maternità prodigiosa e universale<sup>37</sup>. Gerusalemme, *figlia di Sion*<sup>38</sup> è invitata ad esultare per questo evento inatteso della misericordia di JHWH suo sposo e re<sup>39</sup>.

Dall'esilio fino all'era messianica, in tutte le vicissitudini che il popolo d'Israele aveva dovuto affrontare (difficoltà dell'epoca persiana, la dominazione ellenistica e poi quella romana), il tema del *raduno dei dispersi figli di Israele* e quanto ad esso connesso, non era mai venuto meno. Gli ebrei si sentivano ancora *dispersi* e la fede negli oracoli profetici non era diminuita, si era solo spostata verso i tempi della piena attuazione quando il Messia atteso avrebbe *radunato i dispersi figli d'Israele*.

**Giovanni**, come pure i sinottici, vuole mostrare che nel mistero pasquale di Gesù Cristo si sono compiute definitivamente le attese messianiche e le antiche profezie in ordine al *raduno dei dispersi*. Ritorniamo allora alla profezia di Caifa<sup>40</sup>: Gesù è colui che riconduce *i dispersi figli di Dio*. Egli è il Servo sofferente di JHWH, l'Agnello di Dio<sup>41</sup>. Sono *dispersi* in quanto "morti"<sup>42</sup>, in quanto vittime del maligno che rapisce e disperde<sup>43</sup>. Sono *figli di Dio* per anticipazione, lo diverranno in realtà quando accoglieranno Gesù e la sua parola<sup>44</sup>. Con la loro ricomposizione nell'unità del Padre e del Figlio<sup>45</sup> si realizza così l'alleanza *nuova* che comporta un comandamento *nuovo*<sup>46</sup>. Quando Gesù passa da questo mondo al Padre essa viene inaugurata<sup>47</sup> ed è sigillata dallo Spirito effuso da Gesù morente<sup>48</sup>.

I temi connessi col *raduno dei dispersi* trovano così tutti il perfetto compimento nella sintesi giovannea. La nuova alleanza deve trovare quindi un nuovo *Tempio* e una nuova *Gerusalemme*.

Il *nuovo tempio*, che sostituisce quello di pietra, è *la persona di Cristo risorto*<sup>49</sup>. In Lui saranno "attratti"<sup>50</sup> e "radunati" tutti coloro che, sotto l'impulso dello Spirito Santo, avendo accolto il Vangelo, adorano il Padre<sup>51</sup>. Questo raduno avviene nella comunione d'amore che arde tra il Padre e il Figlio<sup>52</sup>. Il nuovo tempio abbatte le categorie etnico-spaziali. Esso si edifica e cresce ovunque ogni uomo ascolta la sua voce<sup>53</sup> ed entra a far parte del suo regno<sup>54</sup>.

La *nuova Gerusalemme*, ecco dove volevamo arrivare, la *madre dei dispersi radunati da JHWH* nel tempio è ora «*Maria-madre* dei dispersi figli di Dio, radunati da Gesù in quel mistico tempio della nuova alleanza, costituito dall'unione del Padre e del Figlio. Nell'economia del patto nuovo, sancito col mistero pasquale, la madre di Gesù diviene la personificazione della nuova Gerusalemme-madre, cioè della figlia di Sion alla quale i profeti indirizzavano i loro vaticini sui tempi ultimi.»<sup>55</sup>

Come il nuovo *Tempio* è la persona di Gesù Cristo risorto così la nuova *Gerusalemme* è la persona di Maria assunta. E' questo che vuole dirci Giovanni nei versetti 19,25-27. Giovanni chiama Maria "donna" proprio perché nel linguaggio biblico-giudaico Gerusalemme, come anche il popolo eletto, erano rappresentati con l'immagine di una donna.<sup>56</sup> Il "Donna, ecco il tuo figlio" (v.26) di Gesù morente sulla croce può così essere letto come il compimento di ciò che Isaia diceva all'antica Gerusalemme "Ecco i tuoi figli radunati insieme" (Is 60,4). Come Gerusalemme era l'immagine della *madre universale* dei dispersi, radunati nel tempio che sorgeva entro le sue mura, così «la madre di Gesù è [immagine della] *madre universale* dei dispersi figli di Dio, unificati nel mistico tempio della persona di Cristo, che ella ha rivestito della sua carne nel suo grembo materno»<sup>57</sup>.

Ecco così un altro motivo esegetico, importante, a sostegno del *fatto* della maternità universale di Maria. Sul *come* si eserciti questa maternità universale, quello che poi la tradizione chiamerà col termine di *intercessione*, sarà illuminante il testo delle nozze di Cana che prenderemo in esame più avanti.

## e. "Il discepolo che Gesù amava"

Abbiamo già visto che l'episodio di Maria presso la croce si deve collocare nel quadro della salvezza universale (a.), che fa parte del "tutto" del disegno divino e che non avrebbe potuto mancare (b.), che è da considerarsi un evento di "rivelazione" (c.), e che, guardandolo dal lato della madre, fa assumere già alla "donna" Maria una risonanza comunitaria-ecclesiale (d.). Ora guardiamolo dal punto di vista del figlio. Si tratta di capire se, quando Giovanni parla del "discepolo che Gesù amava", si vuole riferire ad una persona singola o alla "figura" del discepolo, <sup>58</sup> se cioè si possa, anche da questo punto di vista, parlare di maternità *universale*.

Gli esegeti moderni hanno messo in evidenza e concordano sull'importanza che per Giovanni assume la simbolica. E' ormai assodato che il suo Vangelo debba essere letto su un duplice piano, quello storico e quello, più profondo, della sua teologia. Questo diventa un principio ermeneutico e così è logico pensare che anche in questo caso nel "discepolo che Gesù amava" ai piedi della croce si debba intendere la "figura" del credente di ogni tempo.<sup>59</sup>

Vediamo allora come anche l'esegesi moderna conferma questa interpretazione.

Al di là dell'identità storica di questo discepolo, che è questione secondaria,<sup>60</sup> si tratta di capire se Giovanni, quando parla del discepolo *che Gesù amava*, intende o meno esprimere una preferenza di Gesù per lui. Che Gesù potesse avere una preferenza umana è possibile ed è coerente con la sua *vera umanità* ma qui gli esegeti sono concordi nel vedere piuttosto «lo stato di colui che, osservando la parola evangelica, viene a trovarsi nella sfera dell'amore del Padre e del Figlio».<sup>61</sup> Così il discepolo *che Gesù amava* sarebbe il «'tipo' di ogni altro discepolo che, a motivo della fede, viene amato da Cristo».<sup>62</sup>

Nel Vangelo di Giovanni troviamo numerosi passi che esprimono l'amore di Gesù per *tutti coloro che credono*. Gesù stesso, infatti, dichiara che "Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, costui mi ama; e chi ama me sarà amato dal Padre mio e io pure lo amerò..." (Gv 14,21). Costoro sono i suoi "amici" (Gv 15,14-15) per i quali Gesù offre la testimonianza suprema dell'amore, il dono della propria vita (Gv 15, 12-13; 13,1).

Così il "discepolo che Gesù amava" potrebbe essere benissimo una figura "tipica" e quindi avvalorare la tesi della maternità universale. Ciò però non è detto esplicitamente, ma se così non fosse, se si dovessero cioè ritenere le parole di Gesù rivolte intenzionalmente solo ad una persona singola, si svuoterebbero di senso tutte le considerazioni già fatte ai punti a., b., c., d. E' il contesto cioè che dà al "discepolo che Gesù amava" la definitiva luce interpretativa: «il valore tipico della sua persona è da ritenersi *virtualmente incluso* nella dimensione ecclesiale che hanno le parole di Gesù».<sup>63</sup>

Questa interpretazione, viceversa, conferma ulteriormente le precedenti argomentazioni: «la maternità di Maria conserva un'estensione ecclesiale se nel "discepolo che Gesù amava" riconosciamo effettivamente il 'tipo' di ogni discepolo fedele fino alla croce, amato da Cristo per la sua fede perseverante»<sup>64</sup>.

## **f. L'accoglienza di Maria da parte del discepolo**

La nuova traduzione CEI (97) traduce il versetto 27b così: "E da quell'ora il discepolo la prese con sé". Nel testo greco c'è *eis tà ídia*, letteralmente "fra le sue cose proprie". Alcuni esegeti contemporanei<sup>65</sup> anche qui vedono un duplice significato. Quello "materiale" e cioè le *proprietà materiali* del discepolo, in concreto la *sua abitazione*<sup>66</sup>, e quello più profondo per cui le "cose proprie" del discepolo «equivalgono alla *fede del discepolo nel Maestro, all'ambiente vitale in cui egli ha ormai situato la propria esistenza*».<sup>67</sup> Così, dopo la pasqua «i seguaci di Cristo ravvisano in Maria uno dei tesori che costituiscono la "proprietà" della loro fede. E come tale, essi fanno spazio a lei nell'ambito della propria accoglienza a Cristo».<sup>68</sup>

A questa interpretazione si è arrivati a seguito di un'accurata analisi del vocabolario giovanneo,

confermata da non poche testimonianze patristiche<sup>69</sup>. Infatti quando Giovanni usa il neutro plurale *tà ídia* gli conferisce sempre una «densità spiccatamente personale ed esistenziale»<sup>70</sup>. Il “discepolo che Gesù amava” accoglierà così Maria insieme a «quei beni [spirituali], quei valori di cui l’amore di Gesù faceva dono al discepolo: come la sua parola (Gv 17,8), il pane eucaristico (Gv 6,51), la pace (Gv 14,27), lo Spirito Santo (Gv 20,22)...»<sup>71</sup>.

Ecco così sei argomenti convergenti alla tesi della maternità universale di Maria. Peraltro il significato dei titoli mariani *Madre dei viventi* (biblico), *Madre dei cristiani*, *Madre nostra*, e più recentemente quello di *Madre della Chiesa*, conseguenti alla *maternità universale* di Maria, è stato colto, si può dire, immediatamente dalla fede popolare e si è espresso, in forme non sempre corrette, nella devozione popolare. Era quindi logico aspettarsi di trovare per essi un solido fondamento biblico. E così è stato, come abbiamo cercato di mostrare riportando i risultati degli studi esegetici più recenti.

## **1.2 Maria alle nozze di Cana (Gv 2,1-12)**

Come abbiamo fatto per l’episodio di Maria ai piedi della croce, riassumiamo, anche per l’episodio di Cana, anzitutto le risultanze dell’esegesi moderna. Vedremo poi quali sono gli argomenti che le sostengono.<sup>72</sup>

Abbiamo accennato poco sopra al fatto che l’episodio di Maria presso la croce sia in stretto parallelismo, sia letterario che di significato, con quello di Cana. Sono entrambi “racconti di rivelazione”. Il “segno” di Cana (v. 11) esprime anzitutto la rivelazione del mistero stesso della persona di Gesù che “manifestò la sua gloria” (v.11) e, come abbiamo già accennato, anche del ruolo di *intercessione* che Maria ebbe e che ora ha nella Chiesa. Infatti quel che succede a Cana «è un anticipo figurativo di quanto accadrà in maniera duratura e permanente allorché Gesù, risorgendo dai morti “il terzo giorno”, inaugurerà l’era pasquale. Con la risurrezione scocca l’ora della nuova ed eterna alleanza di Dio con gli uomini (Gv 14,20; 20,19), la cui durata è coestensiva a tutto il tempo della storia.»<sup>73</sup>

Maria, nell’economia di questo “terzo giorno” che stiamo vivendo anche noi come servi e discepoli del Signore al banchetto delle nozze messianiche, continua ad essere ciò che fu a Cana.

Come madre di Gesù, ella si rende attenta nel presentare a lui le molteplici necessità di cui potrebbe soffrire la mistica mensa, che è la nostra vita di comunione col Cristo sposo (cf Gv 3,29; Ap 19,7.9; 21,2). Ogni forma di bisogno, di “malattia” corporale e spirituale, è oggetto della sua attenzione premurosa. E come momento integrante della sua intercessione, Maria continua a suggerirci, senza posa, l’invito: «qualsiasi cosa vi dirà, fatela.» (v. 5). Invito che, se accolto, ci permette di fare l’esperienza della comunione intima con lui, cioè di essere “suoi amici” perché avremo fatto ciò che lui ci comanda (cf Gv 15,14).

L’intervento di Gesù, provocato da Maria anche se al momento incompreso da lei nel suo significato più profondo, va ben al di là dei nostri bisogni “materiali”, rivelando così il vero ordine della maternità di Maria nei nostri confronti, l’ordine della “grazia”<sup>74</sup>. Il “vino nuovo”, infatti, oltre che risolvere l’imbarazzante situazione creatasi a Cana, è soprattutto il segno della nuova legge che sostituisce l’antica, è segno del Vangelo di Gesù, è la vera risposta al bisogno più vero e profondo dell’uomo.

Ecco ora gli argomenti che gli esegeti sono in grado di portare a sostegno di questa interpretazione.<sup>75</sup> Li sintetizziamo attorno a tre punti: l’escatologicità del “segno” di Cana e di quanto in esso “rivelato”; il dialogo tra Gesù, sua madre e i servi; il simbolismo usato nel racconto: il “vino”, le “nozze”, lo “sposo”, la “sposa”, i “servi”.

## **a. valore escatologico del “segno di Cana” e di quanto in esso “rivelato”**

Anzitutto è importante sostenere il valore escatologico della scena di Cana. A tale proposito l'esegeta SERRA, a partire da osservazioni di carattere letterario, riconosce in questo racconto un duplice parallelismo: con la rivelazione della “gloria” di JHWH a Mosè sul monte Sinai e con la rivelazione della “gloria” di Gesù nei racconti pasquali (Gv 20-21; cf. 2,19-20).

Anzitutto il racconto inizia con la formula “Al terzo giorno” che lo pone immediatamente in collegamento col Sinai. Infatti, tale formula, diventata ormai stereotipa nella tradizione giudaica al tempo di Gesù, nel lettore originario del Vangelo faceva ricordare immediatamente la teofania di JHWH sul monte Sinai (Es 19,11.9) che avvenne appunto “il terzo giorno”. Anche per questo motivo il “terzo giorno” è la formula usata dal kerigma primitivo per indicare il giorno della risurrezione di Gesù (1 Cor 15,3-4). Ma, come per i sinottici, “il terzo giorno” è il giorno della risurrezione di Gesù, così dovrebbe essere anche per Giovanni. Infatti, se è logico che ciò che avviene “in tre giorni” finisca “il terzo giorno”, allora Gv 2,19-21: « “*Distrugete* questo tempio [=morte] e *in tre giorni* io lo riedificherò” [=risurrezione] ... Gesù però parlava del tempio che è il suo corpo» esprime la stessa convinzione.

E' possibile ipotizzare che Giovanni abbia scritto il racconto di Cana con l'intenzione di collegarlo alla scena del Sinai anche dal fatto che lo schema letterario utilizzato sembra essere molto simile a quello usato da un'antica tradizione giudaica per raccontare la teofania del Sinai. Infatti tutta la sezione 1,19-2,12 suddivide i primi atti del ministero di Gesù : I, II, III, IV, “il terzo giorno” (quello di Cana), “non molti giorni” con (quasi) la stessa sequenza di giornate con cui veniva raccontata la scena della teofania del Sinai<sup>76</sup>.

L'intenzione di Giovanni di collegare il racconto di Cana con la Pasqua appare ancora dalla menzione dell'“ora” di Gesù (2,4) che, nel quarto Vangelo, si riferisce all'unica realtà della passione-morte-risurrezione del Salvatore (2,4; 7,30; 8,20; 12,27; 13,1; 17,1; 19,27). E' l'ora in cui il Padre rivela la “gloria” del Figlio, cioè la verità piena della sua persona. E anche a Cana Gesù «manifestò la sua “gloria”» (2,11), così come JHWH rivelò la sua gloria a Mosè sul Sinai (cf. Es 19,9).

A Cana l'effetto di questa “rivelazione” effettuata “al terzo giorno” fu la fede: «e i suoi discepoli credettero in lui» (v. 11). E' lo stesso effetto che si ottenne al Sinai: «...perché il popolo senta quando parlerò con te e *credano* sempre anche a te» (Es 19,9) e che si ottenne nei discepoli dopo le apparizioni del Risorto (Gv 2,19-22; 20-21).

Un altro elemento di parallelismo Cana-Sinai ci è offerto dalle parole che Maria rivolge ai servitori: «Qualsiasi cosa vi dirà, fatela» (v. 5) che ritroviamo nella risposta corale di tutta l'assemblea agli ordini del Signore riferiti da Mosè: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!»(Es 19,8; 24,3.7). Si ha così «una identificazione, sia pure indiretta e allusiva, tra la comunità d'Israele e la madre di Gesù»<sup>77</sup>.

Altri elementi del racconto di Cana: il “vino”, le “nozze”, lo “sposo”, la “sposa”, i “servitori”, come mostreremo più avanti, mentre si comprendono nel loro significato simbolico alla luce del parallelismo *Sinai-Cana-Pasqua*, nello stesso tempo lo confermano.

E' importante aver rilevato questo parallelismo, evidentemente voluto dall'evangelista, che conferisce così al racconto di Cana, e a quanto in esso “rivelato”, una valenza escatologica.

## **b. l'intercessione di Maria**

Abbiamo visto come il racconto di Cana vada interpretato come racconto di rivelazione, e come quanto in esso rivelato sia valido per il tempo della Chiesa, per il nostro oggi. Abbiamo anche già osservato come, da semplici considerazioni letterarie, si evidenzia che il ruolo di Maria nel racconto di Cana non possa essere considerato marginale. Analizziamo ora più da vicino il dialogo tra Gesù, sua Madre e i

servi al fine di cogliere i caratteri e la modalità di questo ruolo, paradigma dell'intercessione attuale di Maria per i suoi figli, i credenti nel Figlio.

La prima questione da affrontare è questa: con la frase «non hanno più vino» (v. 3c) Maria sta chiedendo a Gesù un vero e proprio intervento miracoloso oppure sta semplicemente segnalando una situazione che si prospettava incresciosa? Se guardiamo ad altri due racconti di miracoli di Giovanni, per di più legati in qualche modo al racconto di Cana - per parallelismo topografico quello del funzionario del re (4,46-54) (a Cana), e per parallelismo teologico la risurrezione di Lazzaro (11,38-45) (prefigurazione dell'ora di Gesù, come a Cana) - possiamo notare come in entrambi la richiesta dell'orante sia in funzione diretta del prodigio stesso. Il funzionario del re e le sorelle di Lazzaro ricorrono a Gesù perché sanno che poteva esaudirli (4,47; 11,3.21-22). Maria è certamente colei che più di ogni altro può sapere che Gesù ha il potere di compiere i miracoli anche perché era nell'attesa comune di allora che il messia dovesse compiere prodigi per comprovare la propria missione (cf Gv 7,31; 1 Cor 1,22). In questo contesto si può dunque ipotizzare che l'evangelista Giovanni intenda attribuire anche alle parole di Maria una sottintesa speranza del miracolo.<sup>78</sup>

Maria però si sente dare da Gesù una risposta per niente rassicurante: «Donna, che vuoi da me? Non è ancora giunta la mia ora.» (v. 4b-c). Per interpretare questa risposta che certamente rivela una tensione<sup>79</sup> tra Gesù e la Madre, occorre anzitutto tenere presente lo stile narrativo di Giovanni. E' tipico di Giovanni passare da un significato materiale ad uno superiore, spirituale. Ed è tipico che i personaggi che dialogano con Gesù non lo capiscano immediatamente dandogli l'occasione di approfondire il significato di ciò che sta rivelando<sup>80</sup>. In genere gli interlocutori si riferiscono al significato materiale mentre Gesù vuole rivelare un significato più profondo.

Nel nostro caso, in linea con lo stile narrativo di Giovanni, mentre la richiesta di Maria verte sull'impellente bisogno materiale del vino, il "segno" che Gesù sta per dare, ha un significato ben superiore a quello del semplice miracolo materiale. Il riferimento alla "sua ora" sposta il livello da quello materiale a quello spirituale, superiore, appunto: quello della "sua ora", cioè quello della sua passione-morte-risurrezione. A questo livello, escatologico, il "vino buono", come vedremo meglio più avanti, simbolizza la parola rivelatrice di Cristo, del suo Vangelo, che giunge a pienezza proprio quando Gesù passerà da questo mondo al Padre.<sup>81</sup> E' comprensibile allora, che la tensione tra Gesù e Maria, così intenzionalmente espressa da Giovanni, sia proprio indice dei due significati materiale/spirituale che il vino assume nel racconto.<sup>82</sup>

Se Maria si dimostra attenta e preoccupata dei bisogni materiali dei commensali [dei credenti] al punto da chiedere al Figlio un intervento prodigioso, Gesù è preoccupato della salvezza integrale dell'uomo, ed è a questo livello che si pone la sua offerta di salvezza.

L'intercessione di Maria non si esaurisce nella richiesta al Figlio. Pur non avendo compreso le reali intenzioni di Gesù, Maria si rivolge ai servi con le parole: «Qualsiasi cosa vi dirà, fatela» (v.5). Si rimette alla sua volontà, e li invita a compierla. Maria, così «da "madre" di Gesù, si rende "serva" di lui nella fede, aperta sull'incognito, prima che intervenga l'evidenza del segno»<sup>83</sup>. La prospettiva dell'alleanza al Sinai, già osservata anche nel parallelo delle parole di Maria con quelle della risposta del popolo al Sinai, conferisce alle stesse parole di Maria una valenza ecclesiale: «Come già il mediatore aderisce a Dio prima di chiedere agli altri la risposta di obbedienza, così "è presumibile che alle nozze di Cana, Maria, per prima, disponesse il proprio animo ad accettare la volontà del Figlio, e comunicare così ai servi il suo abbandono totale in lui. La frase: *Quanto egli vi dirà, fatelo*, significa allora *Quanto egli dirà, facciamo*»<sup>84</sup>.

Questo rinvio a fare la volontà del Figlio, invito accolto anzitutto da Maria, già qui figura della Chiesa,

dice la assoluta relatività di Maria a Cristo perché la sua intercessione, che è diventata “servizio di lui nella fede”<sup>85</sup>, suscita nei servi, prima ancora che Gesù compia il miracolo, l’accoglienza della sua parola.<sup>86</sup> Troviamo una conferma di questo aspetto dell’intercessione di Maria dal parallelismo che si può vedere tra l’ultima parola che i vangeli ci hanno lasciato di Maria «Qualsiasi cosa vi dirà, fatela» (Gv 2,5b), e l’ultima parola di Gesù risorto agli undici nel vangelo di Matteo «...Insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,20a). Infatti, nell’intenzione di Matteo, il monte dell’apparizione di Gesù risorto in Galilea (cf Mt 28,16-20) è il Sinai della Nuova Alleanza, che così si può collegare anche al “segno” di Cana.<sup>87</sup> Dunque, a Cana Maria assume la stessa funzione che Gesù risorto affida agli apostoli nei confronti di tutte le nazioni, il mandato ecclesiale dell’evangelizzazione: «Ciò che Giovanni pone sulle labbra della *Madre*, Matteo lo presenta come compito affidato da Cristo agli *apostoli*, cioè alla *Chiesa*: Maria e la Chiesa si incontrano nel condurre gli uomini all’obbedienza del Vangelo di Cristo. Maria e la Chiesa rinviano alla sola Legge che salva: la parola di Gesù (cf Gv 6,68)»<sup>88</sup>.

### ***c. Il “vino nuovo”, le “nozze messianiche Cristo-Chiesa”, i “servi-discepoli”***

A questo punto è già emerso abbastanza quale sia il significato vero dei personaggi e degli elementi del racconto. Si possono tuttavia evidenziare ulteriori e importanti argomenti che gli esegeti hanno rilevato a proposito del simbolismo usato dall’evangelista, argomenti che arricchiscono di molto la comprensione di ciò che nel “segno” di Cana ci è stato rivelato.

Abbiamo appena mostrato un aspetto importante dell’intercessione di Maria: il servizio alla parola di Gesù. Prima che Gesù compia il miracolo Maria suscita nei servitori l’accoglienza della sua parola. Ma il significato vero di ciò che Gesù sta dando è proprio quello che Maria, con la sua intercessione, ha predisposto ad accogliere. Il “vino nuovo” non è altro che la Parola di Gesù, la sola Legge che salva. L’intercessione di Maria, pur nell’incomprensione col Figlio, appare così in perfetta sintonia con l’azione di Gesù.

Vogliamo ora giustificare i significati simbolici, già anticipati, dei singoli elementi che l’evangelista Giovanni ha usato per costruire il racconto di Cana. Se in altri casi Giovanni spiega esplicitamente il significato “spirituale” dei segni o delle parole usate nel testo<sup>89</sup> nel racconto di Cana questo non avviene e così si rende necessaria una ricerca apposita. Occorre partire da quei testi dell’A.T. che usano gli stessi elementi per cercare di individuare se e come sono stati interpretati nel giudaismo e quindi risalire al probabile significato simbolico attribuito dall’autore. Quindi verificare la possibilità che quel significato sia coerente alla teologia di Giovanni e in particolare al racconto di Cana. Quest’ultima verifica si può fare cercando i collegamenti che, a livello letterario o concettuale, si possono istituire con quei testi dell’A.T. e con altri testi del vangelo di Giovanni.

Iniziamo con il *vino* che nel racconto di Cana appare subito un elemento importante. Vi è nominato cinque volte (vv. 3.9.10), è migliore di quello venuto meno (v. 10), è straordinariamente abbondante.<sup>90</sup> Viene specificato poi che le giare furono riempite “fino all’orlo” (v.7), segno di quella pienezza che Giovanni riconosce ai doni di Cristo.<sup>91</sup>

Una proprietà del vino è quella di rallegrare il cuore dell’uomo, così il vino è diventato, nei banchetti, un elemento indispensabile. Ecco quindi la possibilità che, per questa sua proprietà naturale, esso possa assumere una funzione simbolica là dove si voglia indicare un’altra realtà che “rallegra il cuore dell’uomo”.

Nell’A.T., infatti, il vino appare come l’elemento sempre presente al tempo, annunciato dai profeti, della restaurazione post-esilica. Vino in quantità estremamente abbondante<sup>92</sup>, di qualità sopraffina<sup>93</sup> e



donato gratuitamente<sup>94</sup>. In alcuni testi è presente anche il tema delle nozze<sup>95</sup>. Nel libro dei Proverbi poi, «la Sapienza imbandisce la “sua” mensa con il “suo” vino (Pr 9,2.4): esso, in pratica, è la legge di Mosè»<sup>96</sup>. Nella Genesi troviamo ancora questo simbolismo: la benedizione che Giacobbe riceve da Isacco<sup>97</sup> vede le sorti dell’atteso regno messianico raffigurate anche con l’abbondanza del mosto; la benedizione di Giacobbe su Giuda<sup>98</sup>, un chiaro testo in cui la presenza del messia, discendente di Giuda, viene associata, per tre volte, all’elemento simbolico della vite e del vino: albero che il discendente di Giuda troverà per legare il suo asino, liquido che avrà per lavare la sua veste, bevanda che farà brillare il suo sguardo.

Ma è soprattutto nei testi di commento della tradizione giudaica che troviamo l’interpretazione del simbolismo del vino come uno dei simboli preferiti della *Torah*<sup>99</sup> come suggerisce anche il *Targum* del Cantico dei Cantici che vede nel monte Sinai (sul quale fu donata la legge di Mosè) la “cantina” della *Torah*.<sup>100</sup>

Su questo sfondo è possibile che **Giovanni** abbia usato il *vino nuovo* come simbolo della *nuova legge di Cristo*. Ed ecco come si possono individuare nel racconto di Cana quei collegamenti che convalidano quest’ipotesi. 1) Cana è contrapposta idealmente al Sinai “cantina della Torah” (cf. sopra). 2) Il verbo “conservare” del v. 10: «Tu, invece, hai conservato fino ad ora il vino buono» viene usato nel Vangelo di Giovanni ben 25 volte con riferimento alla parola-comandamento di Gesù, che a sua volta è la parola del Padre<sup>101</sup>. 3) L’acqua usata da Gesù per il miracolo è proprio quell’acqua che serviva alla “purificazione dei giudei” (v.6), un’acqua rituale destinata alle abluzioni contemplate dalla legge di Mosè. Così Gesù cambiando quell’acqua in vino, indica «che ormai la “purificazione” non avviene più dall’osservanza della legge mosaica ma dal vangelo di Cristo, dalla sua parola, di cui è figura il vino migliore.»<sup>102</sup>

Così il *vino nuovo* se è figura della parola rivelatrice di Gesù lo è anche nella forma ultima e definitiva perché è stato conservato “fino ad ora” (v.10). Infatti questo avverbio conferma quanto abbiamo già osservato sul valore escatologico del racconto di Cana. Ecco perché Gesù ordina di riempire le giare “fino all’orlo” (v.7), cioè completamente: la sua *parola rivelatrice* colma la misura della rivelazione.<sup>103</sup>

Questo *vino nuovo*, simbolo del Vangelo di Gesù, è l’elemento che non poteva mancare alle nozze di Cana, simbolo delle *nozze messianiche Cristo-Chiesa*. E’ questo il significato simbolico complessivo che assume il racconto di Cana<sup>104</sup> dove “lo sposo” è Cristo e “la sposa” è Maria figura della Chiesa.

«Nei profeti il tema dello spozalizio è usato per descrivere l’alleanza tra Dio e il suo popolo, anche nella sua realizzazione escatologica ed universale<sup>105</sup>. Nel NT Cristo prende il posto di Dio: è lui lo sposo del nuovo popolo di Dio, la Chiesa<sup>106</sup>»,<sup>107</sup>

Che a Cana il “vero” sposo sia Cristo lo si capisce dal testo stesso. Infatti lo “sposo” appare solamente al versetto 10 e, dopo essere stato chiamato da colui che dirigeva il banchetto, si sente dire: «Tutti [...] Tu invece hai tenuto da parte il vino buono fino ad ora». Ed è Gesù che “ha tenuto da parte il vino buono...” Si ha così una identificazione tra Gesù e lo “sposo”.<sup>108</sup>

L’identificazione della “sposa”, mai nominata nel racconto, è meno evidente ma non può che essere attribuita a Maria. Anzitutto il racconto inizia introducendo per due volte il tema delle nozze (*gámos*) (vv. 1-2) e Maria «era là» (v. 1), mentre Gesù, “lo sposo”, arriva con i discepoli il settimo giorno.<sup>109</sup> Poi, come abbiamo già evidenziato a proposito dell’episodio di Maria presso la croce, l’appellativo “donna” usato da Gesù verso la madre evoca risonanze ecclesiali. E anche a Cana Maria «come “donna” (v. 4) [...] sintetizza l’antico Israele giunto ormai ai tempi della sua redenzione definitiva; e in quanto “madre di Gesù” (vv. 1.3.5.12) rappresenta l’inizio della chiesa, che conta già i suoi primi membri nei discepoli presenti al banchetto.»<sup>110</sup> Un altro elemento, anch’esso già emerso precedentemente, che giustifica la rappresentatività di Maria come sposa alle nozze messianiche Cristo-Chiesa è la risposta di Maria ai

servi «*qualsiasi cosa vi dirà, fatela*» (v. 5) che riecheggia la professione di fede formulata da Israele nel momento di sancire l'alleanza sinaitica<sup>111</sup>.

Maria a Cana appare dunque chiaramente come *figura della Chiesa*, proprio nel testo che più d'ogni altro fonda l'intercessione di Maria per gli uomini. Ecco così come la "novità" che il Concilio ha introdotto nel collocare nella dimensione ecclesiologicala l'ambito privilegiato per interpretare la funzione salvifica subordinata di Maria verso i suoi figli spirituali<sup>112</sup> trova anche in questo testo una sua giustificazione.

Anche i servitori assumono nel racconto simbolico un significato preciso. Se «sul piano della cronaca [...] erano dei semplici inservienti di mensa [...] a livello di rilettura operata dall'evangelista, essi divengono il prototipo del "servizio-obbedienza" da prestare a Cristo per entrare nella nuova alleanza.»<sup>113</sup> Questo emerge abbastanza chiaramente accostando quei passi paralleli del vangelo di Giovanni in cui Gesù promette l'amore del Padre, il suo amore e la sua manifestazione a coloro che *accolgono i suoi comandamenti e li osservano* (Gv 14,21; 1Gv 2,3; cf Gv 13,14;15,14). A Cana i servitori, su suggerimento di Maria, obbediscono ai comandi di Gesù (vv.7-9) e Gesù concede loro di sapere "*da dove venisse*" (v. 9) il vino buono (e quindi un aspetto della realtà di Cristo).<sup>114</sup> Ecco così il significato che l'evangelista ha voluto dare alla figura simbolica dei servitori: «chiunque "serve" Gesù, "obbedisce" al suo comandamento e allora Gesù "si manifesta" a lui.»<sup>115</sup>

---

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1288.

<sup>2</sup> Cf. pp. 39-40. (RM 20)

<sup>3</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1339 (RM 24)

<sup>4</sup> Nelle citazioni del NT che seguiranno useremo la nuova traduzione della CEI (97).

<sup>5</sup> Diciamo subito però che le riflessioni esegetiche che si possono formulare a partire dal Vangelo di Giovanni riguardano solo il *fatto* della maternità universale di Maria, ma non ne spiegano la *natura*; la mariologia giovannea non è in grado di spiegare compiutamente quali sono i compiti effettivi di Maria verso i credenti, in cosa consiste la sua maternità in ordine alla fede. Cf. SERRA, *Bibbia*, in NDM, p.260.

<sup>6</sup> E' possibile che già Origene (†253/254) avesse colto questa conseguenza, quando scriveva: «Ogni uomo divenuto perfetto, non vive più ma è Cristo che vive in lui, e poiché Cristo vive in lui viene detto di lui a Maria: "Ecco il tuo figlio, Cristo"». Cf. SERRA, *Bibbia*, in NDM p. 262.

<sup>7</sup> Anzitutto l'Annunciazione (Lc 1,26-38) ma anche, come dice San Tommaso, nell'insieme dei testi che presentano Maria come *madre di Gesù Cristo* (es. Mt 1,18) e *Gesù Cristo come vero Dio* (es. 1 Gv 5,20). Cf. MELOTTI, *op. cit.*, p. 70.

<sup>8</sup> Il Concilio parla di maternità "nell'ordine della grazia" (LG 61).

<sup>9</sup> PAOLO VI nell'esortazione apostolica *Signum magnum* la definisce "come una verità di fede cattolica, una verità divinamente rivelata e, come tale, creduta e accettata dalla Chiesa". EV02/1179.

<sup>10</sup> MELOTTI, *op. cit.*, p. 99. Cf. PG 100, coll. 1473-1478. Cf. I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 19912, p. 117 che sottolinea soprattutto il contributo di Ruperto di Deutz.

<sup>11</sup> Cf. A. SERRA, *Bibbia*, in NDM, p. 256.

<sup>12</sup> Cf. MELOTTI, *op. cit.*, p. 99.

<sup>13</sup> Seguiamo in questa sintesi A. SERRA, *Bibbia*, in NDM, pp. 256-263. Cf. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, pp. 116-134; MELOTTI, *op. cit.*, pp. 42-47; COLZANI, *op. cit.*, pp. 67-69.275-287; FORTE, *op. cit.*, 94-97; DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, *op. cit.*, pp. 95-100;

<sup>14</sup> SERRA, *op. cit.*, p. 257.

<sup>15</sup> SERRA, *op. cit.*, p. 257.

<sup>16</sup> Gv 4,34

<sup>17</sup> SERRA, *op. cit.*, p. 257.

<sup>18</sup> *Ibidem*

<sup>19</sup> Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 257; DE LA POTTERIE, *op. cit.*, p. 122; MELOTTI, *op. cit.*, p. 46..

[20](#) Gv 1,29-30.35-36

[21](#) Gv 1,47

[22](#) SERRA, *op. cit.*, p.258.

[23](#) SERRA, *op. cit.*, p.258

[24](#) L'appellativo "donna" non è raro nella lingua greca; nel Vangelo di Giovanni Gesù usa questo appellativo altre tre volte: per la samaritana (4,21), per l'adultera (8,10), per Maria di Magdala (20,15). Questo titolo però non è mai usato da un figlio rispetto alla madre né dagli autori greci e biblici né da quelli rabbinici. Cf. SERRA, *op. cit.*, p.258.

[25](#) Gv 11,51-52

[26](#) Dt 4,25-27; 28,62-66; 30,1-4;...

[27](#) Dt 4,27-31; 30,1-6;...

[28](#) Ger 31,3.

[29](#) Dt 30,6; Ez 37,1-4;...

[30](#) Is 43,5-6; 48,21; 49,10;...

[31](#) Is 14,1; Ger 23,8; Ez 34,13.27; 37,21;...

[32](#) Is 49,5-6.

[33](#) Ez 37,21.26-28; 40-47,12.

[34](#) Is 56,6-7; Is 66,18-21; Zc,2.15; Tb 14,6-7.

[35](#) Is 60,1-9; 49,19-20; Tb 13,12-13; Sal 87...

[36](#) Is 49,14-21; 54,1.4.6.8; 60,15-20; 62,4; 64,9; 66,10; Bar 4,12-16; 5,1.

[37](#) Is 49,18-23; 54,1-3; 60,1-22; 66,7-13; Bar 4,36-37; 5,5-6.

[38](#) Il titolo *Figlia di Sion* associato da Luca a Maria e quello di *Donna* attribuito da Giovanni sono da considerarsi equivalenti: entrambi esprimono una risonanza comunitaria, ecclesiale. Cf. E. G. MORI, *Figlia di Sion*, in NDM, p. 526; SERRA, *op. cit.* p. 258.

[39](#) Zc 2,14-15; Sof 3,14-18; Gl 2,21-27.

[40](#) Gv 11,51-52

[41](#) Gv 1, 29.36

[42](#) Gv 5,25; Cf. Ez 37,1-4

[43](#) Gv 10,12; 16,32

[44](#) Gv 1,12; 1 Gv 3,1.2.9.10; 5,12

[45](#) Gv 11,52; 10,30

[46](#) Gv 13,34

[47](#) Gv 14,20

[48](#) Gv 19,30; Cf. 7,39

[49](#) Gv 2, 19-22; Cf. Mc 14,58

[50](#) Gv 12,32

[51](#) Gv 4,23

[52](#) Gv 17,22-23

[53](#) Gv 10,16

[54](#) Gv 18,37; Cf. 3,5

[55](#) SERRA, *op. cit.*, p.260.

[56](#) Cf. *Ibidem*; Ez 16,8; 23,2-4; Ger 2,2; Sal 86,5 (LXX);...; Os 1,3; Is 26,17-18; Ger 31,4.15; Targum Ct....

[57](#) SERRA, *op. cit.*, p. 260.

[58](#) PAOLO VI nella esortazione apostolica *Signum magnum* si è espresso così: "...da Lui proclamata madre non solo del discepolo Giovanni,

ma - sia consentito l'affermarlo - del genere umano da lui in qualche modo rappresentato,..." EV02/1179.

[59](#) Cf. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, pp. 8, 126-128.

[60](#) La questione dell'autore del Quarto Vangelo è ad oggi dibattuta. La tradizione, già con Ireneo, lo identifica con "il discepolo che Gesù amava", e quest'ultimo con Giovanni apostolo. Gli esegeti moderni, dal punto di vista strettamente esegetico, non ritengono più sostenibile questa tesi. Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 261. Consapevoli di ciò in questa nostra sintesi chiamiamo, per semplicità seguendo la tradizione, l'autore del Quarto Vangelo "Giovanni".

[61](#) SERRA, *op. cit.*, p. 261. Cf. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, p. 128.

[62](#) SERRA, *op. cit.*, p. 261.

[63](#) SERRA, *op. cit.*, p. 262.

[64](#) *Ibidem*

[65](#) Ad es. SERRA, DE LA POTTERIE, citati qui di seguito. Serra fa notare, inoltre, che l'interpretazione spirituale era stata già intuita da non poche voci della tradizione (es. s. Sofronio di Gerusalemme (†638)). *Op. cit.*, p. 263.

[66](#) Da questa interpretazione "materiale" molte versioni, come la precedente della CEI (74), traducono "la prese nella sua casa".

[67](#) SERRA, *op. cit.*, p. 263. Cf. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, pp. 132-133.

[68](#) *Ibidem*

[69](#) *Ibidem*

[70](#) In *Ibidem* si portano gli esempi delle "cose proprie" di Gesù, del maligno e dei discepoli.

[71](#) SERRA, *op. cit.*, p. 263.

[72](#) Anche qui seguiamo SERRA, *Bibbia*, in NDM, pp. 248-256. Cf. MELOTTI, *op. cit.*, pp. 43-44; COLZANI, *op. cit.*, pp. 64-67; DE FIORES, *op. cit.*, pp. 92-95; FORTE, *op. cit.*, pp. 89-94.

[73](#) SERRA, *op. cit.*, p.255.

[74](#) LG 61

[75](#) PER QUANTO SEGUE CF. SERRA, *OP. CIT.*, PP. 248-256.

[76](#) Fino al "terzo giorno" (Cana-Sinai), che essendo dopo il quarto è il sesto dall'inizio, la sequenza è identica per tutte le fonti, poi alcune di esse vi aggiungono un settimo o (pare) un ottavo giorno. Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 249.

[77](#) SERRA, *op. cit.*, p. 253.

[78](#) Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 250.

[79](#) «Questa frase [v. 4b] è piuttosto familiare al linguaggio biblico [...] Abitualmente essa indica una divergenza di punti di vista fra due o più interlocutori: divergenza che può essere lieve o radicale. Solo il contesto permette di cogliere le sfumature caso per caso. Anche nella letteratura apocrifia e in quella greca l'espressione suddetta è usata per lo più in senso repulsivo: esprime, cioè, un disaccordo tra coloro che entrano in colloquio». *Idem* p. 252.

[80](#) Cf. Il dialogo con Nicodemo Gv 3,1-15), con la Samaritana (Gv 4,1-38), con la folla nel discorso sul pane della vita (Gv 6,22-59),etc...

[81](#) Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 252.

[82](#) Anche nel Vangelo di Luca troviamo una incomprensione tra Gesù, quando si riferisce "alle cose del Padre suo", e sua Madre. (Lc 2,48-50) .

[83](#) SERRA, *op. cit.*, p. 253.

[84](#) DE FIORES, *op. cit.*, p. 94 che cita SERRA, *Maria a Cana e sotto la croce*, Centro di cultura mariana, Roma 1985, p. 35.

[85](#) Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 253

[86](#) SERRA, *op. cit.*, p. 253.

[87](#) Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 275; CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà - Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, LDC ,Leumann (TO) 1988, pp.47-48.

[88](#) CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *op. cit.*, p. 48.

[89](#) Cf. Gv 2,2:1 "Ma egli parlava del tempio che è il suo corpo"; 7,39: "Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui"; ...

[90](#) Da calcoli eseguiti sui dati del testo la quantità del vino nuovo è stimata dai cinque ai sette ettolitri. Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 250.

[91](#) Gv 1,16: la pienezza di grazia; Gv 4,13-14: l'acqua viva alla Samaritana; Gv 6,10-13: i pani della moltiplicazione; Gv 10,10: la vita. Cf.

SERRA, *op. cit.*, p. 250.

[92](#) Am 9,13; Ger 31,12; Gl 2,19.24

[93](#) Os 14,8; Is 25,6; Zc 9,17

[94](#) Is 55,1

[95](#) Os 2,21-24; Is 62,5-9

[96](#) SERRA, *op. cit.*, p. 251.

[97](#) Gn 27,28-29

[98](#) Gn 49,11-12

[99](#) sulla base specialmente di Pr 9,5: «Bevete il vino che io ho preparato». Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 251.

[100](#) Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 251.

[101](#) SERRA, *op. cit.*, p. 251.

[102](#) *Ibidem*

[103](#) *Ibidem*

[104](#) Questo significato emerge già nel parallelo SINAI-CANA-PASQUA

[105](#) Cf. Os 2,18-21; Ger 2,2; Ez 16,8; Is 62,3-5

[106](#) Cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,27-32; Ap 19,7; 21,2.9; 22,17

[107](#) GINAMI C., *L'opera giovannea (vangelo, lettere, Apocalisse) - note di introduzione e di esegesi*, Dispense STSZ 1995-1996, p. Gv 2\3.

[108](#) Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 254. Cf. Gv 3,25-30 dove Gesù è chiaramente lo "sposo" atteso e i suoi discepoli sono la "sposa".

[109](#) Secondo le usanze del tempo, se la sposa era alle prime nozze, la festa durava circa una settimana. Il termine *gámos* indica sia i festeggiamenti nel loro complesso, sia il vero e proprio banchetto nuziale. Cf. GINAMI, *op. cit.*, p. Gv 2\3.

[110](#) SERRA, *op. cit.*, p. 254. Questa interpretazione simbolica si può far risalire almeno al XII sec. ed è oggi prevalentemente condivisa; Cf.

SERRA, *op. cit.*, p. 254.

[111](#) Cf. Es 19,8; 24,3.7; Gs 24,24; Dt5,27. Cf. GINAMI, *op. cit.*, p. Gv 2\3.

[112](#) Cf. pp. 29-31.

[113](#) SERRA, *op. cit.*, p. 254.

[114](#) Cf. SERRA, *op. cit.*, p. 253.

[115](#) SERRA, *op. cit.*, p. 253.

## 2. IL PROBLEMA DELLA “MEDIAZIONE MATERNA” DI MARIA NELLA TRADIZIONE DELLA CHIESA

Abbiamo visto come l'esegesi moderna sia riuscita a trovare un fondamento sicuro della maternità universale di Maria e della sua intercessione nei due testi giovannei sopra esaminati e tuttavia, come abbiamo già accennato, questo fondamento giovanneo cominciò a emergere chiaramente solo a partire dal XII secolo con RUPERTO, ABATE DI DEUTZ (†1130)<sup>1</sup>.

Abbiamo anche richiamato come la fede nella potente intercessione di Maria per gli uomini sia testimoniata nella più antica preghiera mariana: il *sub tuum praesidium* e tuttavia la ricerca storica non ci consente di documentare affermazioni chiaramente esplicite della sua maternità universale e della sua intercessione se non a partire dalla metà dell'VIII secolo.<sup>2</sup>

In questo VIII secolo il primo a trattare l'argomento sembra sia stato AMBROGIO AUTPERTO (†784) che si fonda sulla maternità divina di Maria e ne trae la logica/teologica conseguenza: «Essa considera come figli suoi tutti coloro che la grazia divina associa al Cristo. Infatti, come non sarebbe madre degli eletti, colei che ha partorito il loro fratello? Se, dico io, Cristo è il fratello dei credenti, perché colei che ha partorito il Cristo non sarebbe la madre dei credenti?»<sup>3</sup>. SAN GERMANO DI COSTANTINOPOLI (†verso il 733) in un'omelia sottolinea la potenza dell'intercessione di Maria, fondata sul fatto che Ella è la madre di Dio e, come ogni madre ha una speciale influenza sul proprio figlio così la ha Maria sul suo Figlio.<sup>4</sup> Questa è la ragione a tutt'oggi prevalente nelle chiese orientali. Ragione che però, mentre spiega bene la potenza dell'intercessione materna, non ne spiega altrettanto bene il motivo, cioè la sua maternità spirituale.

Il primo a collegare i due temi della maternità universale di Maria e della sua intercessione sembra sia stato GIOVANNI IL GEOMETRA alla fine del X secolo. Maria è madre dei cristiani e per questo motivo intercede presso il Figlio per loro.<sup>5</sup> Il già citato RUPERTO DI DEUTZ riafferma questa dottrina e la fonda sulla partecipazione di Maria ai piedi della croce alle sofferenze del Figlio.<sup>6</sup> Con SAN BERNARDO (†1153) l'intercessione di Maria è motivo frequente nei suoi sermoni. Egli considera questa una verità che ha il suo fondamento nella prassi universale dei fedeli che ricorrono a Maria.<sup>7</sup> Per San Bernardo «Dio ha voluto che non avessimo niente che non passasse per le mani di Maria»<sup>8</sup>. SANT'ANSELMO fa un passo avanti: l'intercessione di Maria, che egli chiama già *madre nostra*, si fonda su uno scambio d'amore tra la madre e i suoi figli, amore filiale con cui si prega Maria e amore materno con cui lei ci ottiene le grazie.<sup>9</sup>

Solo a partire dal XVII secolo si può parlare di una vera e propria tesi dottrinale al riguardo della “mediazione” materna di Maria, e solo nel nostro secolo questa tesi appare in opere e articoli concernenti la funzione materna di Maria nell'intercessione e distribuzione di grazie.<sup>10</sup>

Del seicento, che è considerato il secolo d'oro della mariologia, citiamo qui solo due tra i mariologi più stimati: San Francesco di Sales e Giovanni Battista Novati M.I.<sup>11</sup>

Il primo presenta la tesi dell'intercessione di Maria, così come è diventata ormai classica in mariologia:<sup>12</sup> Fin dal concepimento verginale del Figlio, Maria portava in grembo anche tutti i cristiani che avrebbe partorito a vita nuova. I dolori del parto spirituale delle membra del Cristo non le sono stati risparmiati quando, ai piedi della croce, partecipò alle sofferenze del Figlio coronando così la sua intima associazione a tutta l'opera salvifica di Cristo. Dall'alto della croce il Figlio le rivela la sua maternità spirituale come l'ultimo suo dono agli uomini prima di donare lo Spirito. «Gesù le diede una certa una certa unione di cuore e di amore tenero per il prossimo... un amore materno...[che da allora in poi Maria riverserà su] «tutti i figli della Croce»<sup>13</sup>. Dal “fatto” della maternità spirituale di Maria nasce la fiducia

nella sua *potente intercessione*. La tesi è chiaramente affermata anche se manca ancora una spiegazione teologica soddisfacente in ordine alla “modalità” dell’intercessione e distribuzione delle grazie.

Il Novati invece<sup>14</sup>, presenta la “mediazione materna” di Maria facendo appello al suo essere modello e stimolo per gli uomini che suscita così nei fratelli azioni concrete di mediazione, e al suo essere già la perfetta salvata e quindi colei che “mostra l’efficacia”<sup>15</sup> della mediazione di Cristo. In un certo senso si può dire che il Novati aveva già intrapreso la “prospettiva ecclesiologica” indicata dal Concilio.

In questo secolo un impulso alla qualificazione e alla definizione della “mediazione” di Maria si ha nel 1921 quando «il Card. Mercier, arcivescovo di Malines, con la collaborazione scientifica liturgico-teologica dell’università di Lovanio e con l’appoggio dell’episcopato belga, di tutto il clero e dei fedeli, delle diverse famiglie religiose, chiede l’approvazione della messa e dell’ufficio propri in onore di Maria Mediatrix e presenta la petizione per la definizione dogmatica della mediazione universale di Maria»<sup>16</sup>. Il Papa Benedetto XV e, sulla stessa linea i Papi successivi fino a Pio XII, approveranno le celebrazioni liturgiche di Maria Mediatrix ma non si pronunceranno sulla definizione dogmatica.<sup>17</sup> Sarà il Concilio Vaticano II nel cap. VIII della LG che, pur fedele alla sua impostazione pastorale, formulerà le linee per una chiara e sicura dottrina sulla mediazione di Maria per le grazie degli uomini.

---

<sup>1</sup> Cf. MELOTTI, *op. cit.*, p. 101.

<sup>2</sup> Cf. MELOTTI, *op. cit.*, p. 100, che però ricorda le “notevoli eccezioni” di Ireneo, Ambrogio, Epifanio, Agostino, che, in qualche modo, avevano toccato l’argomento.

<sup>3</sup> *Sermo de lectione evangelica*, in J. P. MIGNE, PL 89, col. 1297. Vedi MELOTTI, *op. cit.*, p. 100.

<sup>4</sup> Cf. MELOTTI, *op. cit.*, p. 101.

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> Cf. MELOTTI, *op. cit.*, p. 102.

<sup>7</sup> C’è l’intuizione di quello che il Concilio Vaticano II chiamerà *sensus fidei* (LG12).

<sup>8</sup> *Sermo III: In vigilia Nativitatis Domini*, in: I.P. MIGNE, PL 183, col. 100, n. 10. Vedi MELOTTI, *op. cit.*, p. 102.

<sup>9</sup> Cf. MELOTTI, *op. cit.*, p. 102; J. GALOT, *L’intercession de Marie*, in: *Maria*, vol. 6, Beauchesne, Parigi 1961, p. 529.

<sup>10</sup> Cf. S. MEO, *Mediatrix*, in NDM, p. 828.

<sup>11</sup> Cf. P. SANNAZZARO, *Regina Ministrantium Infirmis*, in *La Croce Rossa di S. Camillo*, Roma 1946, p. 214: «...Il Dillenschneider (*La mariologie de S. Alphonse*, Friburg 1930, p. 162) costata che *De Eminentia Deiparae* [del Novati] accuse sur les thèses mariales de Suarez un progrès notable.

Il P. Gabriele Roschini OSM, [...] ha dichiarato nell’apprezzata sua *Mariologia*, P. Novati est praecipuus inter scriptores marianos saeculi XVII (Milano 1941, I, p. 378) [...]». Vedi F. RUFFINI, *Doveva essere tutta sua - La dimensione mariana di San Camillo de Lellis*, Religiosi Camilliani, Roma 1988, p. 231-nota 28.

<sup>12</sup> Cf. MELOTTI, *op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>13</sup> *Oeuvres complètes*, Annecy, vol. IX, p. 276. Vedi MELOTTI, *op. cit.*, p. 103.

<sup>14</sup> NOVATI G.B., *De Eminentia Deiparae Virginis Mariae semper Immaculatae*, 2a edizione, Volumi 2, Tip. Monti, Bologna 1639 (3a ed. 1650). Cf. RUFFINI F., *Doveva essere tutta sua - La dimensione mariana di San Camillo de Lellis*, Religiosi Camilliani, Roma 1988, pp. 230-240; SANNAZZARO P., *Tesi mariologico-camilliane nell’opera del P. Novati*, in *Domesticum* 1952, pp. 168-181; SANNAZZARO P., *Storia dell’Ordine Camilliano* (1550-1699), Vol. I, Edizioni Camilliane, Torino 1986, pp. 148-150. 421-431.

<sup>15</sup> LG 60.

<sup>16</sup> MEO, *op. cit.*, p. 828.

<sup>17</sup> Cf. MEO, *op. cit.*, p. 828.

### 3. L'INSEGNAMENTO DEL CONCILIO VATICANO II E DEL SUCCESSIVO MAGISTERO PONTIFICIO

#### 3.1 Il Cap. VIII della *Lumen Gentium*

Il cap. VIII della LG trattando in maniera organica la figura di Maria “nel mistero di Cristo e della Chiesa”, mentre ribadisce le tradizionali verità di fede, patrimonio della Chiesa, segna decisamente una novità in ordine alla questione “mediazionistica”. Questa novità riguarda anzitutto la terminologia ma anche i contenuti e la metodologia orientando decisamente, come abbiamo già fatto osservare in precedenza, il magistero pontificio e la riflessione teologica successiva.

La terminologia usata vuole anzitutto essere fedele alle intenzioni pastorali e alle istanze ecumeniche del Concilio stesso cercando di evitare ogni possibile ambiguità sulle realtà significate e ogni possibile risentimento da parte di sensibilità diverse dalla nostra. Così pure il Concilio non ha voluto pronunciarsi su questioni teologiche ancora dibattute e tantomeno formulare definizioni dogmatiche, ma si è limitato ad adottare la terminologia più sicura e universale.<sup>1</sup> Ecco perché non sono stati usati i titoli, fino ad allora di uso frequente, di *mediatrice*<sup>2</sup> e di *corredentrice*, come pure i termini di mediazione<sup>3</sup> e corredenzione intesi in vario modo e usati dalla teologia preconciliare.<sup>4</sup> Viceversa nel cap. VIII della LG vengono preferiti «titoli quali *serva del Signore, figlia di Sion, madre del Salvatore, socia del Redentore*, e l'opera di Maria è espressa come: *funzione materna verso gli uomini, maternità nell'economia della grazia, funzione salvifica subordinata*.»<sup>5</sup>

Quanto al contenuto viene anzitutto affermata ufficialmente e solennemente la funzione materna di Maria verso gli uomini, ne vengono dati i criteri interpretativi, e viene aperta una nuova dimensione di questa funzione: quella ecclesiale.<sup>6</sup>

#### **1. Proclamazione ufficiale e solenne della funzione materna di Maria verso gli uomini**

In molti punti il cap. VIII della LG afferma la funzione materna di Maria verso gli uomini che si può vedere, in germe, fin dall'Annunciazione.

Già nel *Proemio*, citando S. Agostino, si dice che Maria «è “veramente madre delle membra (di Cristo)... perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli della Chiesa, i quali di quel capo sono le membra”. Per questo [...] la Chiesa cattolica [...] la venera come madre amatissima».<sup>7</sup>

Nella seconda parte del capitolo (nn. 55-59), intitolata *Funzione della beata Vergine nell'economia della salvezza*, tutta tessuta sui testi fondamentali biblici e patristici, troviamo altre chiare affermazioni. Anzitutto Maria è «la “figlia di Sion” per eccellenza»<sup>8</sup> che nell'annunciazione «non fu strumento meramente passivo nelle mani di Dio, ma cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza. Infatti, come dice sant'Ireneo, essa “con la sua obbedienza divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano”»<sup>9</sup>. Per questo «non pochi antichi Padri [...] chiamano Maria “madre dei viventi”»<sup>10</sup>. Questa funzione prosegue nel corso di tutta la vita terrena di Gesù: «l'unione della madre col figlio nell'opera della redenzione si manifesta dal momento della concezione verginale di Cristo fino alla morte di lui»<sup>11</sup>.

*La beata Vergine e la Chiesa* è il titolo della terza parte (nn. 60-65) che tratta proprio della funzione di Maria nel tempo della Chiesa. Si parla di «funzione materna di Maria verso gli uomini»<sup>12</sup> che «mostra l'efficacia»<sup>13</sup> dell'unica mediazione di Cristo. E questa “funzione materna” ha il suo fondamento nell'associazione di Maria a tutta l'opera della redenzione<sup>14</sup> (cf LG 57-58). «Per questo» Maria «è diventata per noi madre nell'ordine della grazia»<sup>15</sup>.

Dopo aver richiamato il fondamento della maternità universale che postula la sua funzione materna, al n.



62 si afferma già nel titolo che si tratta di una «funzione salvifica subordinata». Questo numero contiene le affermazioni più importanti. Anzitutto sull'estensione temporale di questa funzione: la maternità di Maria «nell'economia della grazia *perdura senza soste* dal momento del consenso fedelmente prestato nell'Annunciazione e mantenuto senza esitazione sotto la croce, *fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti*».<sup>16</sup> Quindi sulla modalità di esercizio e sulla finalità della funzione: «con la sua molteplice *intercessione* continua a ottenerci i doni che ci assicurano la *nostra salvezza eterna*».<sup>17</sup> Poi sulla motivazione interiore che muove Maria e che caratterizza la sua azione: «la sua *materna carità*»<sup>18</sup>. Ecco quindi spiegati i titoli di *avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice*, con cui è invocata nella Chiesa<sup>19</sup> che «non cessa di farne l'esperienza»<sup>20</sup>.

E' importante evidenziare anche cosa non è affermato dal Concilio per i motivi già esposti in precedenza: la necessità dell'intercessione di Maria per *tutte* le grazie.

## **2. Criteri interpretativi di tale funzione**

Importanti sono i criteri, dettati dal Concilio, che devono guidare ogni futuro tentativo di spiegazione teologica di questa funzione. Anzitutto deve essere salvaguardata l'unicità della mediazione di Cristo tra Dio e l'uomo e l'assoluta relatività della funzione di Maria rispetto a Cristo. Questo viene ribadito in due punti: in tutto il n. 60 che inizia citando San Paolo «...uno solo è il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù...» (1 Tm 2,5-6) e nel n. 62 quando chiarisce il titolo di mediatrice attribuito a Maria.

Il n. 60 oltre ad affermare, come abbiamo già avuto modo di osservare, che la funzione materna di Maria verso gli uomini “mostra l'efficacia” dell'unica mediazione di Cristo afferma anche che “*ogni salutare influsso della beata Vergine verso gli uomini*” si fonda sulla “*sovrabbondanza dei meriti di Cristo*”, è frutto di una “*disposizione puramente gratuita di Dio*”, “*dipende e attinge tutta la sua efficacia*” dall'unica mediazione di Cristo, “*facilita l'unione immediata dei credenti con Cristo*”. «L'azione materna di Maria non è situabile, quindi, come gradino intermedio fra Cristo ed i suoi fratelli, ma come potenziamento di costoro perché possano più facilmente entrare in comunione di vita e di salvezza con l'unico mediatore»<sup>21</sup>.

Il n. 62 dice qualcosa sulla natura di questa funzione: è essenzialmente diversa dalla mediazione di Cristo come essenzialmente diverso è il Verbo incarnato, unico Redentore, persona divina, da Maria, creatura redenta, persona umana; è una cooperazione partecipata all'unica mediazione del Redentore, analogamente a quanto avviene per l'unico sacerdozio di Cristo, partecipato dai fedeli, per l'unica bontà di Dio, diffusa in vari modi nelle creature. Viene così precisato come «la funzione materna di Maria non sia un fatto salvifico unico, ma che fa parte di quell'immensa e gioiosa realtà della cooperazione creaturale all'opera salvifica del Cristo. [...]. [La cooperazione di Maria] si differenzia dalla cooperazione delle altre creature non quanto all'essenza, ma quanto al grado e al modo, per cui possiamo parlare di cooperazione eminente e singolare (cf LG 63).»<sup>22</sup>

## **3. La nuova dimensione della missione di Maria**

Emerge chiaro dal dettato conciliare, sia per la posizione della trattazione su Maria (nella LG), sia per quanto appena osservato sul n. 62, che l'ambito privilegiato entro cui collocare la riflessione sulla funzione materna di Maria debba essere l'ecclesiologia. E' questa quindi la nuova direzione che è stata intrapresa dalla riflessione postconciliare sulla “mediazione materna” di Maria.

### **3.2 Paolo VI (*Signum magnum*)**

Per la mariologia, il Concilio Vaticano II assume un'importanza pari a quella che ebbe il Concilio di

Efeso. Come ad Efeso fu definita la maternità divina di Maria così il Vaticano II ha esplicitato, pur senza volerla definire dogmaticamente, la maternità universale di Maria. Ma ecco quali parole usava Paolo VI il 21.11.1964 nel discorso di chiusura della terza sessione del Concilio<sup>23</sup>:

«La riflessione su questi stretti rapporti di Maria con la Chiesa, così chiaramente stabiliti dall'odierna costituzione conciliare, Ci fa ritenere essere questo il momento più solenne e più appropriato per soddisfare un voto che, accennato da Noi al termine della precedente sessione, moltissimi padri conciliari hanno fatto proprio, chiedendo con insistenza una dichiarazione esplicita, durante questo concilio, della funzione materna che la Vergine esercita sul popolo cristiano. A tale scopo abbiamo creduto opportuno di consacrare, in questa stessa pubblica sessione, un titolo in onore della Vergine suggerito da varie parti dell'orbe cattolico e a Noi particolarmente caro, perché con sintesi mirabile esprime il posto privilegiato riconosciuto da questo concilio alla Vergine nella santa Chiesa. A gloria dunque della Vergine e a nostro conforto, *Noi proclamiamo Maria santissima "Madre della Chiesa", cioè di tutto il popolo di Dio, tanto dei fedeli come dei pastori*, che la chiamano Madre amantissima; e vogliamo che con tale titolo soavissimo d'ora innanzi la Vergine venga ancor più onorata e invocata da tutto il popolo cristiano.»<sup>24</sup>

L'Esortazione Apostolica «**Signum Magnum**» del 13.05.67 ritorna sullo stesso argomento:

«[...] Maria è Madre della Chiesa non soltanto perché Madre di Gesù Cristo e sua intimissima socia nella *"nuova economia, quando il Figlio di Dio assunse da Lei l'umana natura, per liberare con i misteri della sua carne l'uomo dal peccato"* (Cf LG 55), ma anche perché *"rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti"* (Cf. LG 65). Come, infatti, ogni madre umana non può limitare il suo compito alla generazione di un nuovo uomo, ma deve estenderlo alle funzioni del suo nutrimento e della educazione della prole, così si comporta la beata Vergine Maria. Dopo di aver partecipato al Sacrificio redentivo del Figlio, e in modo così intimo da meritare di essere da Lui proclamata Madre, non solo del discepolo Giovanni, ma - sia consentito l'affermarlo - del genere umano da lui in qualche modo rappresentato (Cf LG 58; Leone XIII *Adiutricem populi*, AL XIII 15, 1896, p. 302). Ella continua adesso dal cielo a compiere la sua funzione materna di cooperatrice alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle singole anime degli uomini redenti. E' questa una consolantissima verità, che per libero beneplacito del sapientissimo Iddio fa parte integrante del mistero dell'umana salvezza; essa perciò dev'essere ritenuta per fede da tutti i cristiani »(SM 6)<sup>25</sup>

In apertura della Esortazione Apostolica il Papa aveva espresso la finalità del documento:

«Noi desideriamo richiamare ancora una volta l'attenzione di tutti i figli della Chiesa sull'inscindibile nesso vigente tra la maternità spirituale di Maria, così ampiamente illustrato nella costituzione *Lumen Gentium*, e i doveri degli uomini redenti verso di Lei, quale Madre della Chiesa» (SM 3)<sup>26</sup>

Si possono fare subito alcune osservazioni. Si rimane anzitutto colpiti dal linguaggio deciso e "definitorio" usato dal Pontefice. Poi si notano due nessi, uno causale e uno finale, che legano Maria, come Madre della Chiesa, agli uomini. Maria è "Madre della Chiesa [...] anche perché rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti". Subito dopo il testo chiarisce, usando l'analogia della maternità umana (nutrimento ed educazione della prole), che questo *perché* si riferisce proprio alla "funzione materna di cooperatrice alla nascita e allo sviluppo della vita divina..." che Maria assume verso i suoi figli spirituali. Così dalla funzione materna deriva il dovere del culto a Maria come Madre della Chiesa, che è "l'inscindibile nesso" richiamato nell'apertura che lega assieme queste «due verità molto importanti per il rinnovamento della vita cristiana» (SM 5)<sup>27</sup>.

Ci sembra di poter dire che in questo documento Paolo VI abbia reso più esplicito di quanto non lo sia nella LG, che l'essere Maria "modello della Chiesa vergine e madre" (LG 64), "figura della Chiesa, ..., nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo" (LG 63), "modello di virtù" (LG

65), “modello di quell’amore materno da cui devono essere animati tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini” (LG 65), “segno di sicura speranza e di consolazione” (LG 68), fa parte dell’esercizio della sua maternità spirituale, rientra in quella “funzione salvifica subordinata” di cui parla il Concilio (LG 62), “funzione” ripresa nella RM da Giovanni Paolo II sotto il titolo di “mediazione materna”. Infatti nei successivi punti 7.8.9 l’Esortazione presenta i due modi con cui viene esercitata da Maria la maternità spirituale.

Il primo è quello della sua «ininterrotta intercessione presso il Figlio per il Popolo di Dio» (SM 7) mediante «la sua incessante preghiera, ispirata da una ardentissima carità» (SM 7)<sup>28</sup>, intercessione che non reca «pregiudizio all’efficacia predominante e insostituibile di Cristo, [bensì] trae dalla mediazione di Cristo la propria forza e ne è una prova luminosa»(SM 7)<sup>29</sup>.

Il secondo è «quello dell’esempio. Influsso, invero, importantissimo, secondo il noto effato: *Verba movent, exempla trahunt*, [...] così la soavità e l’incanto emananti dalle eccelse virtù dell’Immacolata Madre di Dio attraggono in modo irresistibile gli animi all’imitazione del divino modello, Gesù Cristo, di cui Ella è stata la più fedele immagine»(SM 8)<sup>30</sup>. Questo essere attirati *in modo irresistibile* dal fascino delle virtù di Maria all’imitazione di Gesù Cristo non è qualcosa che escluda dall’impegno personale o che sia guidato solo da esso, ma dev’essere collocato in quel rapporto dinamico tra la libertà dell’uomo e la Grazia divina che caratterizza la vita del cristiano e che in Maria fu «continua e generosa corrispondenza della sua libera volontà alle interne mozioni dello Spirito Santo»(SM 9)<sup>31</sup>. Anche in questo Maria è il “modello perfetto”(Cf. SM 10).

E così, la *verità* della “mediazione materna” di Maria non poteva non essere inserita nel “Credo del Popolo di Dio”, la *Solenne professione di fede* del 30 giugno 1968, di Paolo VI:

«Noi crediamo che la Madre Santissima di Dio, nuova Eva, Madre della Chiesa, continua in Cielo il suo ufficio materno riguardo alle membra di Cristo, cooperando alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle anime dei redenti»<sup>32</sup>

Nell’Esortazione apostolica *Marialis cultus* del 2 febbraio 1974, non mancano riferimenti che ribadiscono ancora gli stessi concetti.<sup>33</sup>

### **3.3 Giovanni Paolo II (Redemptoris Mater)**

Di Giovanni Paolo II prendiamo in esame solo la ***Redemptoris Mater***, *enciclica sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino* del 25 marzo 1987 che dedica tutta la terza ed ultima parte (nn. 38-50) al tema della “mediazione materna” di Maria.

Nell’introduzione Giovanni Paolo II si propone una riflessione «sul significato che ha Maria nel mistero di Cristo e sulla sua *presenza attiva ed esemplare* nella vita della Chiesa» (RM 1).<sup>34</sup> Ecco già annunciati i due modi con cui Maria esercita ora la sua “mediazione materna”.

Il filo conduttore dell’Enciclica è l’idea del *cammino nella fede*. «Confortata dalla presenza di Cristo (cf. Mt 28,20), la Chiesa cammina nel tempo verso la consumazione dei secoli e muove incontro al Signore che viene; ma in questo cammino, ..., procede ricalcando *l’itinerario* compiuto dalla Vergine Maria, la quale “*avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio fino alla Croce*”(LG 58)» (RM 2)<sup>35</sup>.

L’Enciclica ripercorre questo *itinerario* di Maria e della Chiesa, a partire dall’evento dell’Annunciazione (nn. 8-9). Evento che introduce Maria definitivamente<sup>36</sup> nel *Mistero di Cristo e della Chiesa*<sup>37</sup>. Le tre parti in cui è divisa l’Enciclica presentano rispettivamente: il cammino di fede di Maria prima della Pasqua<sup>38</sup> («Maria nel Mistero di Cristo» - parte I, nn. 7-24); il cammino di fede della Chiesa

con Maria, a partire dalla Pasqua («La Madre di Dio al centro della Chiesa in cammino» - parte II, nn. 25-37); la “funzione salvifica subordinata”, per usare la terminologia del Concilio, ovvero la “mediazione materna” come l’ha definita Giovanni Paolo II, di Maria, sia durante la vita terrena di Gesù che dopo la Pasqua e dopo l’Assunzione di Maria («Mediazione materna» - parte III, nn. 38-50).

Di particolare interesse per il nostro tema sono il terzo punto della prima parte (nn. 20-24), intitolato *Ecco la tua madre* e i primi due della terza parte (nn. 38-47) intitolati rispettivamente *Maria, Serva del Signore* e *Maria nella vita della Chiesa e di ogni cristiano*.

Il terzo punto della prima parte (nn. 20-24), *Ecco la tua madre*, ci presenta i testi che esprimono la testimonianza neotestamentaria del «nuovo senso della maternità» (RM 20)<sup>39</sup>, la maternità spirituale di Maria e «ciò che concretamente si manifesta come nuova maternità secondo lo spirito e non solo secondo la carne, ossia la *sollecitudine di Maria per gli uomini*, il suo andare incontro ad essi nella vasta gamma dei loro bisogni e necessità» (RM 21)<sup>40</sup>.

Al n. 20 viene presentato il “fondamento lucano” della maternità spirituale di Maria, confortato dai passi paralleli di Mc e Mt. La maternità spirituale emergerà definitivamente ai piedi della croce con le parole di affidamento trasmesseci dall’evangelista Giovanni (Gv 19,25-27) come abbiamo visto nel cap. 1 e come nella RM viene ripreso al n. 23.

Dal Vangelo di Luca sappiamo che è «Maria la prima tra “coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica” [infatti] già al momento dell’annunciazione ha accolto la parola di Dio, perché vi ha creduto, perché “serbava” la parola e “la meditava nel cuore” e con tutta la sua vita l’adempiva» (RM 20)<sup>41</sup>. Così quando Gesù rivela chi sono i suoi veri parenti, e li proclama “beati” sarà conseguentemente proprio Maria la prima destinataria delle sue parole.

Già nel dialogo tra la donna anonima e Gesù: «Mentre diceva questo, una donna alzò la voce di mezzo alla folla e disse: “Beato il ventre che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte!”. Ma egli disse: “Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano!”»<sup>42</sup> si può intravedere una prefigurazione della maternità spirituale di Maria. Infatti il testo dell’Enciclica così commenta: «[Gesù] vuole distogliere l’attenzione dalla maternità intesa solo come un legame della carne, per orientarla verso quei misteriosi legami dello spirito, che si formano nell’ascolto della parola di Dio» (RM 20)<sup>43</sup>.

Nell’altro episodio sui “veri” parenti di Gesù, riportato anche da Mc e Mt, si ha ancora questo trasferimento della parentela dai legami carnali a quelli spirituali. Ecco la versione di Luca: «Gli fu annunciato: “Tua madre e i tuoi fratelli sono qui fuori e desiderano vederti”. Ma egli rispose: “Mia madre e miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica”»<sup>44</sup>

Così i sinottici ci fanno capire come Maria acquisì progressivamente la comprensione del nuovo senso della sua maternità: «Se mediante la fede Maria è divenuta la genitrice del Figlio datole dal Padre nella potenza dello Spirito santo, conservando integra la sua verginità, nella stessa fede ella ha scoperto e accolto l’altra dimensione della maternità, rivelata da Gesù durante la sua missione messianica. Si può dire che questa dimensione della maternità apparteneva a Maria sin dall’inizio, cioè dal momento del concepimento e della nascita del Figlio. Fin da allora era “colei che ha creduto”. Ma a mano a mano che si chiariva ai suoi occhi e nel suo spirito la missione del Figlio, ella stessa come madre si apriva sempre più a quella “novità” della maternità, che doveva costituire la sua “parte” accanto al Figlio.» (RM 20)<sup>45</sup>

Al n. 21 viene presentato l’episodio delle nozze di Cana (Gv 2,1-12). «In quell’evento si delinea già abbastanza chiaramente la nuova dimensione, il nuovo senso della maternità di Maria [...] ciò che concretamente si manifesta come nuova maternità secondo lo spirito, ossia la sollecitudine di Maria per gli uomini, il suo andare incontro ad essi nella vasta gamma dei loro bisogni e necessità». E se ne dà il

suo valore simbolico: «quell'andare incontro ai bisogni dell'uomo significa al tempostesso, introdurla nel raggio della missione messianica e della potenza salvifica di Cristo. Si ha dunque una mediazione: Maria si pone tra suo Figlio e gli uomini nella realtà delle loro privazioni, indigenze e sofferenze. Si pone "in mezzo", cioè fa da mediatrice non come un'estranea, ma nella sua posizione di madre, consapevole che come tale può, anzi "ha il diritto" di far presente al Figlio i bisogni degli uomini. La sua mediazione, dunque, ha un carattere di intercessione: Maria "intercede" per gli uomini. Non solo: come madre desidera che si manifesti la potenza messianica del Figlio...»(RM 21)<sup>46</sup>

Ma il compito materno di Maria non si esaurisce nel cogliere i bisogni dell'uomo e presentarli al Figlio ma, congiuntamente, Maria con le parole rivolte ai servitori: "Qualunque cosa vi dirà, fatela" (Gv 2,5), «si presenta davanti agli uomini come portavoce della volontà del Figlio, indicatrice di quelle esigenze che devono essere soddisfatte, affinché la potenza salvifica del Messia possa manifestarsi.»(RM 21)<sup>47</sup> Questo aspetto del compito materno di Maria è qualificato come "elemento essenziale" e l'obbedienza dei servitori alla parola di Gesù, è considerata, insieme all'intercessione di Maria, la condizione perché Gesù dia inizio alla "sua ora". Si potrebbe forse dire che "l'efficacia" dell'intercessione di Maria è condizionata dall'obbedienza di fede degli uomini, e però nello stesso tempo che questa obbedienza di fede è sostenuta dall'invito stesso di Maria.

Il **n. 22** rivela come il Concilio abbia espresso questa «verità circa la materna sollecitudine di Maria»(RM 22)<sup>48</sup>. Vengono citati i nn.60.61.62 della LG<sup>49</sup> a proposito della unicità della mediazione di Cristo e della funzione salvifica subordinata di Maria; della cooperazione all'opera salvifica di Cristo; della durata della maternità spirituale "senza soste...fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti". Osserviamo l'importanza che l'Enciclica assegna al "segno" di Cana in riferimento a "questa verità": «l'evento di Cana di Galilea ci offre quasi un preannuncio della mediazione di Maria, tutta orientata verso il Cristo e protesa alla rivelazione della sua potenza salvifica»(RM 22)<sup>50</sup>.

Il **n. 23** commenta l'episodio di Maria presso la Croce. Ci sembra un punto molto importante che segna un progresso del Magistero rispetto al Concilio. Se è vero, come abbiamo visto, che il Concilio ha chiaramente espresso in molti punti del cap. VIII della LG la realtà della *maternità spirituale* di Maria, è anche vero che, a tale riguardo<sup>51</sup>, non ha dato una valenza specifica al "testamento della Croce".(RM23) Anzi, la maternità spirituale di Maria appare, nella LG, fondata su tutta la vicenda storica di Gesù cui era associata la Madre. Ma già Paolo VI nell'Esortazione Apostolica *Signum Magnum* si era espresso decisamente e chiaramente in favore della interpretazione "ecclesiale" di Gv 19,25-27 (cf. SM 6), e qui Giovanni Paolo II prosegue nella stessa direzione, chiarendo e confermando così magisterialmente una lunga tradizione confortata dai risultati dell'esegesi moderna.

Ecco cosa scrive Giovanni Paolo II: «Gesù mette in rilievo un nuovo legame tra Madre e Figlio, del quale conferma solennemente tutta la verità e realtà. Si può dire che se già in precedenza la maternità di Maria nei riguardi degli uomini era stata delineata, ora viene chiaramente precisata e stabilita: essa *emerge* dalla definitiva maturazione del *mistero pasquale del Redentore*. [...] Dunque, questa "nuova maternità di Maria", generata dalla fede, è *frutto del "nuovo" amore*, che maturò in lei definitivamente ai piedi della Croce, mediante la sua partecipazione all'amore redentivo del Figlio.»(RM 23)<sup>52</sup>.

Il **n. 24** riapre il quadro completo della storia della salvezza e ricolloca in esso la *maternità spirituale* di Maria mostrando come c'è una naturale continuità di presenza di Maria nel mistero di Cristo e nel mistero della Chiesa.

«Le parole che Gesù pronuncia dall'alto della Croce significano che *la maternità* della sua genitrice trova una "nuova" continuazione *nella Chiesa e mediante la Chiesa*, simboleggiata e rappresentata da Giovanni. In questo modo, colei che, come "la piena di grazia", è stata introdotta nel mistero di Cristo

per essere sua madre, cioè *la Santa Genitrice di Dio*, per il tramite della Chiesa permane in quel mistero *come la "donna"* indicata dal libro della *Genesi* (3,15) all'inizio e *dall'Apocalisse* (12,1) al termine della storia della salvezza.»<sup>53</sup>

«Dunque, nell'economia della grazia, attuata sotto l'azione dello Spirito santo, c'è una singolare corrispondenza tra il momento dell'incarnazione del Verbo e quello della nascita della Chiesa. La persona che unisce questi due momenti è Maria: Maria a Nazaret e Maria nel cenacolo di Gerusalemme. In entrambi i casi la sua *presenza* discreta, ma essenziale, indica la via della "nascita dello Spirito". Così colei che è *presente* nel mistero di Cristo come madre, diventa - per volontà del Figlio e per opera dello Spirito santo - *presente* nel mistero della Chiesa. Anche nella Chiesa continua ad essere una *presenza* materna, come indicano le parole pronunciate sulla croce: "Donna, ecco il tuo figlio"; "Ecco la tua madre".» (RM 24)<sup>54</sup>

Il primo punto della terza parte (nn.38-41), *Maria, Serva del Signore*, riprende l'insegnamento del Concilio sulla mediazione materna e lo specifica ulteriormente affrontando il "problema" della mediazione materna dal lato della madre.

Il **n. 38** in particolare sottolinea due aspetti non evidenti nella LG: l'azione dello Spirito Santo nella mediazione di Maria e il carattere essenzialmente *materno* della stessa, che la rende *speciale* e *straordinaria* rispetto alle altre mediazioni partecipate «a questa unica fonte che è la mediazione di Cristo stesso»(RM 38)<sup>55</sup>.

L'azione dello Spirito Santo "sostiene" la mediazione materna di Maria: «Questo salutare influsso<sup>56</sup> è sostenuto dallo Spirito Santo, che, come adombrò la Vergine Maria dando inizio in lei alla maternità divina, così ne sostiene di continuo la sollecitudine verso i fratelli del suo Figlio.»<sup>57</sup>

Il carattere materno della "funzione salvifica subordinata"<sup>58</sup> viene così specificato: «Tale funzione è, al tempo stesso *speciale* e *straordinaria*. Essa scaturisce dalla sua maternità divina e può essere compresa e vissuta nella fede solo sulla base della piena verità di questa maternità. [...] Questa funzione costituisce una dimensione reale della sua presenza nel mistero salvifico di Cristo e della Chiesa.» (RM 38)<sup>59</sup>.

I nn. 39-40 affrontano il problema della mediazione materna, sempre dal lato della madre, rispettivamente prima e dopo la Pasqua. Si vuole evidenziare come la "mediazione materna" di Maria è diventata progressivamente una dimensione costitutiva della sua persona, del suo "essere madre".

Il **n. 39** riprende i dati biblici mostrando come la "mediazione materna" di Maria si inserisce nell'unica mediazione "fra Dio e gli uomini" - quella di Gesù Cristo - fin dal momento dell'annunciazione. Anzi, l'atteggiamento sponsale di «serva del Signore» inizia già prima dell'annunciazione. Giovanni Paolo II con la RM segna un pronunciamento del Magistero pontificio sul "proposito di verginità" di Maria al momento dell'annunciazione.<sup>60</sup> Ecco il passo: «Si può dire che *questo suo consenso alla maternità sia soprattutto frutto della totale donazione a Dio nella verginità*. Maria ha accettato l'elezione a Madre del Figlio di Dio, guidata dall'amore sponsale, che "consacra" totalmente a Dio una persona umana. In virtù di questo amore, Maria desiderava di esser sempre e in tutto "donata a Dio", vivendo nella verginità. Le parole: "Eccomi, sono la serva del Signore" esprimono il fatto che sin dall'inizio ella ha accolto ed inteso la propria maternità come totale dono di sé, della sua persona a servizio dei disegni salvifici dell'Altissimo. E tutta la partecipazione materna alla vita di Gesù Cristo, suo Figlio, l'ha vissuta sino alla fine in modo corrispondente alla sua vocazione alla verginità.»(RM 39)<sup>61</sup>

Così le parole: "Eccomi, sono la serva del Signore" testimoniano dall'inizio una totale apertura alla persona di Cristo, a tutta la sua opera, a tutta la sua missione. Apertura dello spirito di Maria, che unisce in sé in modo perfetto l'amore proprio della verginità e l'amore caratteristico della maternità, congiunti e

quasi fusi insieme.<sup>62</sup>

La “mediazione materna” di Maria “doveva” così proseguire nella vita storica del Figlio: «Perciò Maria è diventata non soltanto la "madre-nutrice" del Figlio dell'uomo, ma anche la "compagna generosa in modo del tutto singolare" del Messia e Redentore. Ella [...] avanzava nella peregrinazione della fede e in tale sua peregrinazione fino ai piedi della Croce si è attuata, al tempo stesso, la sua materna cooperazione a tutta la missione del Salvatore con le sue azioni e le sue sofferenze. *Lungo la via di questa collaborazione con l'opera del Figlio redentore, la maternità stessa di Maria conosceva una singolare trasformazione, colmandosi sempre più di "ardente carità" verso tutti coloro a cui era rivolta la missione di Cristo.* Mediante tale "ardente carità", intesa a operare in unione con Cristo la restaurazione della "vita soprannaturale nelle anime", Maria entrava in modo del tutto personale nell'unica mediazione "fra Dio e gli uomini", che è la mediazione dell'uomo Cristo Gesù. Se ella stessa per prima ha sperimentato su di sé gli effetti soprannaturali di questa unica mediazione - già all'annuncio era stata salutata come "piena di grazia", - allora bisogna dire che per tale pienezza di grazia e di vita soprannaturale era particolarmente predisposta alla cooperazione con Cristo, unico mediatore dell'umana salvezza. E tale cooperazione è appunto questa mediazione subordinata alla mediazione di Cristo.»(RM 39)<sup>63</sup>

Nell'ultimo capoverso del n. 39, si ha il passaggio dalla “funzione salvifica subordinata” di Maria durante la vita storica alla stessa funzione nel tempo della Chiesa.

«Nel caso di Maria si tratta di una *mediazione speciale ed eccezionale*, fondata sulla sua "pienezza di grazia", che si traduceva nella piena disponibilità della "serva del Signore". In risposta a questa disponibilità interiore di sua madre, Gesù Cristo la preparava sempre più a diventare per gli uomini "madre nell'ordine della grazia".»(RM 39)<sup>64</sup>

Il **n. 40** ribadisce quanto il Concilio ha già espresso in LG 62 in ordine alla durata, alla modalità, alla finalità, alla causalità, di questa maternità spirituale: «la maternità di Maria perdura senza soste... fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti [...] assunta in cielo, non ha depresso questa funzione di salvezza, ma con la sua *molteplice intercessione* continua ad *ottenerci le grazie della salute eterna* [...] con la sua *materna carità* si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora pellegrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata [...] In questo modo la maternità di Maria perdura incessantemente nella chiesa come *mediazione che intercede*, e la chiesa esprime la sua fede in questa verità invocando Maria "con i titoli di *avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice*".» (RM 40)<sup>65</sup>

Ma lo ribadisce collegandolo strettamente, quasi come una necessaria conseguenza, con tutta la cooperazione all'opera di salvezza del Gesù storico. «Dopo gli eventi della Risurrezione e dell'Ascensione, Maria, entrando con gli apostoli nel cenacolo in attesa della Pentecoste, era presente come Madre del Signore glorificato [...]Così cominciò a formarsi uno speciale legame tra questa madre e la Chiesa. La Chiesa nascente era, infatti, frutto della Croce e della Risurrezione del suo Figlio. Maria, che sin dall'inizio si era donata senza riserve alla persona e all'opera del Figlio, *non poteva non riversare sulla Chiesa, sin dal principio, questa sua donazione materna.*»(RM 40)<sup>66</sup>

Il **n. 41** tratta di alcuni aspetti che la “mediazione materna” di Maria comporta in relazione alla sua assunzione “alla gloria celeste in anima e corpo”. Non si affronta qui tanto il legame causale assunzione-mediazione materna (Maria può mediare in Cristo per tutti perché è assunta), tema che sarà ripreso dalla riflessione teologica, quanto ciò che “la realtà” della mediazione materna di Maria e “la realtà” della sua Assunzione implicano per la Chiesa e per Maria stessa.

Ecco una prima implicazione: «Maria contribuisce *in maniera speciale all'unione della Chiesa pellegrinante sulla terra con la realtà escatologica e celeste della comunione dei santi.*» (RM 41)<sup>67</sup> . E

ancora: «... Ella ha anche quel ruolo, proprio della madre, di mediatrice di clemenza nella venuta definitiva, quando tutti coloro che sono di Cristo saranno vivificati, e "l'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte" (1Cor 15,26).» (RM 41)<sup>68</sup>. Poi, essendo glorificata quale "Regina dell'universo"<sup>69</sup>, «Coei che all'annunciazione si è definita "serva del Signore"[...] è diventata la prima tra coloro che, "servendo a Cristo anche negli altri, con umiltà e pazienza conducono i loro fratelli al Re, servire al quale è regnare", ed ha conseguito pienamente quello "stato di libertà regale", proprio dei discepoli di Cristo: servire vuol dire regnare! [...] La *gloria di servire* non cessa di essere la sua esaltazione regale: assunta in cielo, ella non termina quel suo servizio salvifico, in cui si esprime la mediazione materna...» (RM 41)<sup>70</sup>

Il secondo punto della terza parte (nn.42-47), *Maria, nella vita della Chiesa e di ogni cristiano*, guarda ora alla mediazione materna di Maria dal punto di vista della Chiesa e di ogni cristiano. I punti **42.43**. sviluppano il rapporto di esemplarità che Maria ha nei confronti della Chiesa e riprendono in particolare i punti 63 e 64 della LG. L'Enciclica riconosce al Concilio, che si è ricollegato alla Tradizione, di «aver gettato nuova luce sul ruolo della Madre di Cristo nella vita della Chiesa» (RM 42)<sup>71</sup> perché ha qualificato Maria «*figura* della Chiesa..., cioè nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo»<sup>72</sup>. In questa nuova prospettiva ecclesiologica, indicata dal Concilio, la RM segna un nuovo sviluppo del Magistero. Maria ha creduto che sarebbe avvenuto quello che le era stato detto dal Signore, per questo è modello della speranza che non delude, e per questo «viene dalla Chiesa giustamente onorata con culto speciale. Già fin dai tempi più antichi ... è venerata col titolo di - Madre di Dio -, sotto il cui presidio i fedeli imploranti si rifugiano in tutti i pericoli e necessità»<sup>73</sup>. «Questo culto è del tutto singolare: contiene in sé ed esprime quel profondo legame che esiste tra la Madre di Cristo e la Chiesa. Quale vergine e madre, Maria rimane per la Chiesa un *perenne modello*. Si può, dunque, dire che soprattutto sotto questo aspetto, cioè come modello o, piuttosto, come *figura*, Maria, presente nel mistero di Cristo, rimane costantemente presente anche nel mistero della Chiesa. Anche la Chiesa, infatti, è chiamata *madre e vergine...*»(RM 42)<sup>74</sup>

Il **n. 43** richiama le ragioni per cui si può analogicamente chiamare la Chiesa madre e vergine sul modello esemplare di Maria.

Quanto alla maternità, «come Maria che ha creduto per prima, accogliendo la parola di Dio a lei rivelata nell'Annunciazione, e rimanendo ad essa fedele in tutte le sue prove fino alla Croce, così la Chiesa diventa madre quando, accogliendo con fedeltà la parola di Dio, "con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli, concepiti ad opera dello Spirito santo e nati da Dio".[...] Si può dire che la Chiesa *apprenda* da Maria anche la propria maternità: essa riconosce la dimensione materna della sua vocazione, legata essenzialmente alla sua natura sacramentale, "contemplando l'arcana santità di lei, imitandone la carità e adempiendo fedelmente la volontà del Padre"<sup>75</sup>. Se la Chiesa è segno e strumento dell'intima unione con Dio, lo è a motivo della sua maternità: perché, vivificata dallo Spirito, "genera" figli e figlie dell'umana famiglia a una vita nuova in Cristo. Perché, come Maria è al servizio del mistero dell'incarnazione, così la Chiesa rimane al servizio del mistero dell'adozione a figli mediante la grazia.» (RM 43)<sup>76</sup>.

Quanto alla verginità, «sull'esempio di Maria, la Chiesa rimane la vergine fedele al proprio sposo [Cristo]: "Essa pure è vergine, che custodisce integra e pura *la fede data* allo sposo". [...] Questa fedeltà, [...] possiede anche il valore di tipo della *totale donazione a Dio* nel celibato "per il Regno dei cieli" (Mt 19,12), ossia della verginità consacrata a Dio (cf. Mt 19,11-12; 2Cor 11,2). Proprio tale verginità, sull'esempio della Vergine di Nazaret, è fonte di una speciale fecondità spirituale: è fonte della maternità



nello Spirito santo. Ma la Chiesa custodisce anche *la fede ricevuta* da Cristo: sull' esempio di Maria, che serbava e meditava in cuor suo (cf. Lc 2,19.51) tutto ciò che riguardava il suo Figlio divino, essa è impegnata a custodire la parola di Dio, ad indagarne le ricchezze con discernimento e prudenza, per darne in ogni epoca fedele testimonianza a tutti gli uomini.»(RM 43)<sup>77</sup>

Il **n. 44** è particolarmente importante perché riporta il discorso sull'attività di Maria nel tempo della Chiesa. «... Il mistero della Chiesa consiste anche nel generare gli uomini ad una vita nuova ed immortale: è la sua [della Chiesa] maternità nello Spirito Santo. E qui *Maria non solo è modello e figura della Chiesa, ma è molto di più.* Infatti, “con amore di madre ella coopera alla rigenerazione e formazione” dei figli e figlie della madre Chiesa. La maternità della Chiesa si attua non solo secondo il modello e la figura della Madre di Dio, *ma anche con la sua “cooperazione”.* La Chiesa attinge copiosamente da questa cooperazione, cioè dalla mediazione materna, che è caratteristica di Maria, in quanto già in terra ella cooperò alla rigenerazione e formazione dei figli e delle figlie della Chiesa, come madre di quel Figlio “che Dio ha posto quale primogenito tra molti fratelli”<sup>78</sup>. Vi cooperò - come insegna il concilio Vaticano II - *con amore di madre.* [...] La sua nuova maternità quale Madre del Redentore: la maternità spirituale, nata dall'intimo del mistero pasquale del Redentore del mondo [...] *è una maternità nell'ordine della grazia, perché implora il dono dello Spirito Santo* che suscita i nuovi figli di Dio, redenti mediante il sacrificio di Cristo: quello Spirito che insieme alla Chiesa anche Maria ha ricevuto nel giorno di pentecoste.»(RM 44)<sup>79</sup>

L'ultimo capoverso del n. 44 sottolinea un altro aspetto della mediazione materna di Maria riscontrabile dal profondo legame tra la devozione mariana e il culto all'Eucaristia: *Maria guida i fedeli all'Eucaristia.*<sup>80</sup> Possiamo dire che questo aspetto segna il passaggio (nell'Enciclica) dalla riflessione sul ruolo che Maria ha nella vita della Chiesa (intesa in senso collettivo) - *Maria figura, modello della Chiesa...*- a quella sull'influsso di Maria nella vita di ogni cristiano.

Infatti i nn. 45 e 46 trattano della cosiddetta «*dimensione mariana della vita dei discepoli di Cristo*»<sup>81</sup>, potremmo dire il versante soggettivo (individuale) della mediazione materna di Maria e sono un commento rispettivamente delle parole di Gesù dall'alto della Croce «Donna ecco il tuo figlio ...ecco tua madre» (Gv 19,26-27) e delle parole di Maria ai servi a Cana «Qualsiasi cosa vi dirà, fatela» (Gv 2,5)

Il testo muove dall'analogia della maternità spirituale di Maria con la maternità naturale. Come quest'ultima, indipendentemente dal numero di figli, comporta sempre una relazione personale e biunivoca madre-figlio, figlio-madre, così anche la maternità di Maria nei confronti di ogni cristiano. Si capisce così perché le parole di Gesù dall'alto della Croce: «Ecco il tuo figlio» sono al singolare pur essendo riferite ad ogni uomo.<sup>82</sup>

Il **n. 45** in particolare guarda alla relazione Maria-cristiano dal lato del cristiano che, ricevendo come dono da Gesù Maria come madre la accoglie “fra le sue cose proprie”, e si affida a lei. E' il senso profondo che già avevamo colto dall'analisi del testo e che viene così confermato dall'autorevolezza del magistero pontificio. Ecco il commento dell'Enciclica: «La dimensione mariana della vita di un discepolo di Cristo si esprime in modo speciale proprio mediante tale affidamento filiale nei riguardi della Madre di Dio, iniziato col testamento del Redentore sul Golgota. Affidandosi filialmente a Maria, il cristiano, come l'apostolo Giovanni, accoglie “fra le sue cose proprie” la Madre di Cristo e la introduce in tutto lo spazio della propria vita interiore, cioè nel suo “io” umano e cristiano: “La prese con sé”. Così egli cerca di entrare nel raggio d'azione di quella “materna carità”, con la quale la Madre del Redentore “si prende cura dei fratelli del Figlio suo”, “alla cui rigenerazione e formazione ella coopera” secondo la misura del dono, propria di ciascuno per la potenza dello Spirito di Cristo. Così anche si esplica quella maternità secondo lo spirito, che è diventata la funzione di Maria sotto la Croce e nel Cenacolo.»(RM

45)<sup>83</sup>

Il n. 46 guarda alla relazione Maria-cristiano dal lato del cristiano che avendo ormai “preso con sé” Maria come madre «si può dire che»<sup>84</sup> si sente continuamente rivolgere le parole che Maria disse a Cana di Galilea: «Qualsiasi cosa vi dirà, fatela». «Questo rapporto filiale, questo affidarsi di un figlio alla madre non solo ha il suo inizio in Cristo, ma si può dire che in definitiva sia orientato verso di lui» (RM 46)<sup>85</sup>.

Affidarsi a Maria comporta seguire il suo esempio: è colei “che ha creduto”, è la prima “testimone” dell’amore salvifico del Padre, così Maria orienta a «Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini»(RM 46)<sup>86</sup>. A questo punto Giovanni Paolo II si appella all’esperienza del popolo di Dio: «*Ed è noto che* quanto più questi figli perseverano in tale atteggiamento e in esso progrediscono, tanto più Maria li avvicina alle “imperscrutabili ricchezze di Cristo” (Ef 3,8). E altrettanto essi riconoscono sempre meglio la dignità dell’uomo in tutta la sua pienezza e il definitivo senso della di lui vocazione, perché “Cristo ... svela anche pienamente l’uomo all’uomo”.»(RM 46)<sup>87</sup>

Il n. 47, che chiude il secondo punto della terza parte, inizia ricordando il titolo di *Madre della Chiesa* proclamato da Paolo VI durante il Concilio<sup>88</sup> il quale nella stessa occasione evidenziò un’altro importante aspetto del “servizio” attuale di Maria: «La conoscenza della vera dottrina cattolica sulla beata vergine Maria costituirà sempre una chiave per l’esatta comprensione del mistero di Cristo e della Chiesa»<sup>89</sup>.

Quindi ritorna sul tema della *presenza* di Maria *nella* Chiesa e sul suo essere *modello* della Chiesa, del sul legame *con* la Chiesa che abbraccia tutti e ciascuno anche *mediante* la Chiesa.<sup>90</sup>

Si può dire che con la *Redemptoris Mater* il “problema della mediazione materna” di Maria segna una tappa importante nel cammino della Chiesa. La prospettiva ecclesiologicala indicata dal Concilio permea tutta l’Enciclica, ma non è la sola prospettiva dominante. La lettura del testo non lascia indifferenti. Il forte affetto filiale che il Santo Padre nutre verso Maria, e che è evidente anche in quest’Enciclica, sembra quasi che “muova” l’Autore con autorevole sicurezza verso una comprensione sempre più piena del mistero di Maria. In almeno due punti ci sembra sia accaduto questo: quanto al “proposito di verginità” di Maria, chiaramente affermato dal papa anche senza riscontri che possano venire dall’esegesi<sup>91</sup>, e quando si appella all’esperienza del popolo di Dio: “Ed è noto che...” (RM 46). Per Giovanni Paolo II è un fatto, è un’evidenza che “Maria avvicini alle imperscrutabili ricchezze di Cristo”.

Si può così forse dire che l’Enciclica “indichi” implicitamente anche un’altra prospettiva “necessaria” per cogliere il mistero profondo della persona di Maria e del suo servizio *attivo* ed *esemplare* nella Chiesa: la prospettiva “spirituale”. Quasi un lasciarsi guidare dallo Spirito che suggerisce come necessari per una più piena comprensione del mistero quei nessi che l’esegesi dei testi biblici non riesce (ancora) a evidenziare. La coerenza che tutte le verità su Maria debbono avere tra di loro e all’interno di tutto il discorso teologico diventa determinante per una loro comprensione più piena. Forse proprio questa, la prospettiva “spirituale”, è la chiave di lettura più feconda per comprendere sempre meglio, da figli spirituali, ciò che è e che fa per gli uomini la loro madre spirituale.

[1](#) Cf. LG 54; MEO S., *Mediatrice*, in NDM, p. 831.

[2](#) *E' usato una sola volta in LG 62, insieme a quelli di Avvocata, Ausiliatrice, Soccorritrice, premurandosi subito dopo però di chiarire, a scanso di equivoci, che questa mediazione va intesa in modo che "nulla detranga o aggiunga alla dignità e alla efficacia di Cristo, unico mediatore". Il significato che il Concilio ha voluto dare a questo titolo è quello attribuitogli dai padri della chiesa e non nell'accezione data negli ultimi secoli dai teologi. Cf. MEO, op. cit., nota 6 p. 840, .*

[3](#) Cf. Introduzione.

[4](#) I teologi si dividevano tra quelli che intendevano la mediazione universale di Maria come cooperazione all'impetrazione e distribuzione attuale di tutte le grazie, cioè l'applicazione per i singoli uomini dei frutti della redenzione (redenzione soggettiva), e quelli che intendevano con lo stesso titolo sia la cooperazione alla redenzione obiettiva, cioè all'acquisto storico della grazia, sia quella alla redenzione soggettiva. Cf. MEO ., *op. cit.*, p.829.

[5](#) MEO, *op. cit.*, p. 831. Cf. LG 55.60.61.62

[6](#) In quanto segue Cf. MEO, *op. cit.*, pp. 831-832.

[7](#) LG 53.

[8](#) LG 55.

[9](#) LG 56.

[10](#) LG 56.

[11](#) LG 57; Cf. LG 57.58.

[12](#) LG 60.

[13](#) LG 60.

[14](#) Quindi non solo l'episodio di Maria presso la croce.

[15](#) LG 61.

[16](#) LG 62 (corsivo aggiunto).

[17](#) *Idem*

[18](#) *Idem*

[19](#) Cf. *Idem*; Cf. nota 140.

[20](#) LG 62.

[21](#) MEO, *op. cit.*, p. 832.

[22](#) *Ibidem*

[23](#) Sulla discussione del titolo "Madre della Chiesa" Cf. MELOTTI, *op. cit.* pp. 176-180, che evidenzia come questo titolo non possa assolutamente essere inteso ponendo Maria "fuori" dalla Chiesa.; Cf. COLZANI, *op. cit.*, 271-274.

[24](#) PAOLO VI, *Discorso alla conclusione della terza sessione del Concilio*, EV 01/305.306 - Cf. tutti i numeri 297-311 su *Maria Madre della Chiesa* in cui vengono ripresentati i fondamenti biblici e teologici del titolo. (corsivo aggiunto).

[25](#) PAOLO VI, *Signum magnum*, EV 02/1179; (grassetto e sottolineature aggiunti).

[26](#) PAOLO VI, *Signum magnum*, EV02/1178.

[27](#) PAOLO VI, *Signum magnum*, EV02/1178.

[28](#) PAOLO VI, *Signum magnum*, EV02/1180.

[29](#) PAOLO VI, *Signum magnum*, EV02/1181.

[30](#) PAOLO VI, *Signum magnum*, EV02/1181.

[31](#) PAOLO VI, *Signum magnum*, EV02/1182.

[32](#) PAOLO VI, *Solenne professione di fede*, EV03/551.

[33](#) PAOLO VI, *Marialis cultus*, EV05/13-97; Cf. 33.47.48.54

[34](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1273.

[35](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1275.

[36](#) Cf. LG 55: «Ella viene già profeticamente adombrata nella promessa, fatta ai progentitori caduti in peccato. (Cf. Gn 3,15) [...] «parimenti, questa è la Vergine che concepirà e partorirà un figlio, il cui nome sarà Emanuele» (Cf. Is 7,14)».

[37](#) Già nell'Annunciazione Maria diventa, in germe, Madre della Chiesa. Cf. RM 26, EV10/1345.

[38](#) Tutti i testi biblici mariani sono comunque sempre anche interpretazioni post-pasquali degli eventi raccontati.

[39](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1326.

[40](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1331.

[41](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1327; Cf. Lc 1,38.45;2,19.51

[42](#) Lc 11,27-28

[43](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1324.

[44](#) Lc 8,20-21 (Cf. Mc 3,31-35; Mt 12,46-50). «coloro che ascoltano la Parola di Dio e la mettono in pratica» è in parallelo in Mc e Mt con «chi (chiunque) fa la volontà di Dio (del Padre mio che è nei cieli)».

[45](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1328.

[46](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1331.

[47](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1332.

[48](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1333.

[49](#) Cf. pp. 31-32.

[50](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1333.

[51](#) Da LG 58 non appare esplicitamente che il “discepolo” dato a Maria come figlio sia “ogni uomo”.

[52](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1336.

[53](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1338.

[54](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1340.

[55](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1376.

[56](#) E' il *salutare influsso* di Maria verso gli uomini di cui parla LG 60, ripreso dalla RM nella frase precedente a questa citazione.

[57](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1375.

[58](#) LG 62.

[59](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1376.

[60](#) La LG non allude a questo problema che pure era stato dibattuto in Concilio e sul quale parecchi Padri avevano chiesto un pronunciamento. Cf. MELOTTI, *op. cit.*, p.73 .

[61](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1377.

[62](#) Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1378.

[63](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1379 (corsivo aggiunto).

[64](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1380. Cf. RM 20.21.22.

[65](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1381.1382.

[66](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1381 (corsivo aggiunto).

[67](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1383.

[68](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1384.

[69](#) LG 59.

[70](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1385.1386.

[71](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1387.

[72](#) LG 63.

[73](#) LG 66.

[74](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1389.

[75](#) LG 64.

[76](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1390.1391.

[77](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1392.1393 (corsivo aggiunto).

[78](#) LG 63.

[79](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1394.1395 (corsivi aggiunti).

[80](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1396.

[81](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1399.1400.1402.

[82](#) Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1398.

[83](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1400.

[84](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1401.

[85](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1401.

[86](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1401.

[87](#) GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1401 (corsivo aggiunto).

[88](#) Cf. p. 33.

[89](#) PAOLO VI, *Discorso del 21 novembre 1964*, EV01/304.

[90](#) Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, EV10/1404.1405.

[91](#) Cf. pp. 42-43.

#### 4. PER UNA CONCLUSIONE: VERSO L'APPROFONDIMENTO TEOLOGICO

Come abbiamo accennato nell'introduzione, nella più antica preghiera mariana pervenutaci, il *sub tuum praesidium*<sup>1</sup> riconosciamo già la fede della Chiesa egiziana nella misericordiosa intercessione di Maria ("sotto la tua protezione ci rifugiamo ... salvaci"). Intercessione misericordiosa fondata, oltre un secolo e mezzo prima del Concilio di Efeso<sup>2</sup>, sulla maternità divina ("genitrice di Dio") e verginale ("o sola casta"), e sulla particolare elezione da parte di Dio ("o sola benedetta"). Abbiamo però anche già rilevato che questa fede non ha ancora trovato una unanime sistemazione teologica che la renda pienamente intellegibile. La "mediazione materna" di Maria è ancora una *quaestio disputata*.

In questo lavoro abbiamo cercato di analizzare i dati fondamentali, soprattutto biblici e magisteriali al fine di inquadrare bene il "problema". Si possono ora trarre alcune conclusioni che, se da un lato fissano ciò che è ritenuto ormai acquisito, dall'altro mostrano gli aspetti del problema ancora da sviluppare e le nuove prospettive da seguire.

E' emerso anzitutto che "il fatto", "la realtà" della *maternità spirituale* di Maria sia, per usare le parole di Paolo VI, « una consolantissima verità, che per libero beneplacito del sapientissimo Iddio fa parte integrante del mistero dell'umana salvezza; essa perciò dev'essere ritenuta per fede da tutti i cristiani »(SM 6)<sup>3</sup>

E' emerso anche che tra la *maternità spirituale* e la sua *modalità di esercizio* vi sia uno stretto e costitutivo legame riscontrato sia nei due testi giovannei in parallelo tra di loro e che dicono entrambi la "mediazione materna", che nel lento formarsi della "nuova" maternità di Maria durante la sua vita storica, come ha molto bene messo in luce la *Redemptoris Mater*.

Un altro elemento emerso in questo lavoro è la conferma dei due testi giovannei come i più fondanti la "mediazione materna" di Maria. Abbiamo visto come l'esegesi moderna abbia chiarito quanto era stato intuito solo dall'esegesi medievale<sup>4</sup> e poi quasi "dimenticato" e come il Magistero postconciliare di Paolo VI<sup>5</sup> e Giovanni Paolo II<sup>6</sup> lo abbia chiaramente e autorevolmente confermato.

E' emerso inoltre che la *modalità* del servizio di Maria nella Chiesa sembra essere di due tipi: quello di una *intercessione* ininterrotta mediante la *preghiera* al Figlio animata dalla *carità materna* e quello *dell'esempio, del modello, dell'icona, della figura* di Maria che attira e orienta verso il Figlio. Si può dire che queste due modalità si siano riscontrate sia nel momento biblico: Maria a Cana intercede attivamente ma è anche, ai piedi della Croce l'icona perfetta della piena adesione alla volontà del Padre essendosi associata al sacrificio redentivo del Figlio; sia nel corso della storia della Chiesa: oltre all'intercessione è ricorrente il tema di Maria come modello di virtù da imitare tema che il Novati svilupperà nelle sue riflessioni mariologiche; sia nell'insegnamento del Magistero (LG 60.61.62.63.64.68; SM6.7; RM 42.43.44.45.46).

Tuttavia non dovrebbe essere impossibile riuscire a ricondurre queste due modalità all'unità, ad una sintesi unitaria che dia ragione simultaneamente e coerentemente ad entrambe. Certamente questo è già possibile con riferimento al "servizio alla Parola", che abbiamo visto essere sia un aspetto essenziale della intercessione di maria a Cana<sup>7</sup>, sia l'aspetto più pregnante dell' *essere modello* di Maria, ovvero quello dell'accoglienza di fede: Maria è anzitutto "Beata perché ha creduto" (Lc 1,45), come ha ampiamente messo in luce la *Redemptoris Mater*.

Anche guardando *all'intercessione di Maria* in senso stretto, modalità classica dell'esercizio della sua maternità spirituale, arriviamo vicini alla stessa sintesi unitaria. Infatti, sempre a Cana, *l'archè*<sup>8</sup> dei segni mostra due lati dell'intercessione di Maria che appaiono inscindibili: Maria "prega" il Figlio per i bisogni degli uomini e "invita" gli uomini a fare "qualsiasi cosa" il Figlio dirà loro. Questo secondo aspetto, il suo "invito" ad ascoltare il Figlio e a fare ciò che dirà, come abbiamo visto è considerato da

Giovanni Paolo II un “elemento essenziale”<sup>9</sup> dell’intercessione di Maria. La stessa osservazione emergeva dall’analisi del testo<sup>10</sup>, e così pure nello stesso senso (intercessione non come gradino intermedio tra Cristo e gli uomini ma come loro “potenziamento” che facilita l’incontro con Lui) andava anche il commento di S. Meo a LG 60.<sup>11</sup> Ma questo “invito” Maria lo fa soprattutto col suo essere un modello esemplare, che «attira in modo irresistibile gli animi all’imitazione del divino modello, Gesù Cristo, di cui Ella è stata la più fedele immagine»<sup>12</sup>. Ecco così ancora unite insieme le due “modalità” della “mediazione materna” di Maria.

Dicevamo in apertura di questo capitolo che il “problema” della *mediazione materna* di Maria non è ancora del tutto “risolto”. E’ compito della teologia analizzare tutte le implicazioni che questa “verità” comporta in relazione a tutto il discorso teologico evidenziandone la coerenza sia all’interno della mariologia, sia all’interno dei diversi temi fondamentali della teologia.

Quanto al primo ambito, quello della mariologia, il tema della mediazione materna risulta già abbastanza ben collegato con i quattro dogmi mariani. Infatti abbiamo visto nella RM come la *maternità spirituale* di Maria sia la naturale continuazione nella Chiesa della sua *maternità divina*<sup>13</sup>; come l’evento dell’Annunciazione fosse il frutto della “*donazione a Dio*” nella *verginità* e come il consenso di Maria si sia fondato sulla sua “*pienezza di grazia*”.<sup>14</sup> Abbiamo visto anche alcune implicazioni che l’assunzione di Maria comporta<sup>15</sup>. Tuttavia è proprio la realtà dell’assunzione che chiarifica alcuni aspetti implicati nella mediazione materna di Maria e in particolare quello della sua *presenza*.

«Il tema della presenza di Maria riveste un’attualità e un’importanza indiscusse, sia perché in grado di riassumere il ruolo della Vergine nella storia della salvezza, sia per il contenuto antropologico recepito dalla cultura personalistica del nostro tempo»<sup>16</sup>. Secondo G. Marcel<sup>17</sup> il vero significato di *presenza* «non è tanto coesistenza di due corpi o un vivere uniti nella medesima abitazione, ma è soprattutto coscienza che qualcuno sta con me, è intercomunicazione profonda tra due o più persone, è una relazione intima, un influsso vitale e una comunione cosciente»<sup>18</sup>. Questa nozione antropologica di presenza si può applicare bene al ruolo che ha Maria nella vita cristiana<sup>19</sup>. Ma volendo «specificare la natura della presenza della Vergine nella vita cristiana, bisogna dire che i teologi non si sono trovati concordi su questo tema tanto significativo eppure non sufficientemente esplorato e conosciuto»<sup>20</sup>. Così le diverse interpretazioni teologiche della *presenza* di Maria si possono dividere in cinque tipi<sup>21</sup>.

1. *Presenza intellettuale*. Maria è presente a noi «come l’oggetto conosciuto nel conoscente, oppure mediante la cosiddetta “presenza di visione”. Immersa in Dio, Ella ci vede, ci conosce, pensa a noi e con il suo sguardo ci raggiunge nell’intimo del nostro essere. E’ il suo pensiero di madre che in Dio ci vede e ci segue dovunque: a tale titolo ella è presente a tutti e in tutti.»<sup>22</sup>

2. *Presenza affettiva*. Maria è presente in noi «come l’oggetto amato nell’amante. Con il suo amore di madre è vicina a ciascuno di noi e ci raggiunge nel tempo e nello spazio.»<sup>23</sup>

Queste due prime tipologie di presenza non sono sufficienti per spiegare la presenza di Maria che è implicata nella sua mediazione materna. Infatti «intendendo la presenza mariana solo in senso intellettuale-affettivo, ci si ferma all’esterno di essa. Se così fosse si avrebbe piuttosto una presenza nostra a Maria e non una presenza di Maria a noi.»<sup>24</sup>

3. *Presenza operativa*. «Se nella visione beatifica, [Maria], ci vede, ci ama e ci accompagna dappertutto, è chiaro che non può rimanere inattiva, perché l’amore è essenzialmente operante e comunicativo.»<sup>25</sup>

4. *Presenza reale*<sup>26</sup>. Questo tipo di presenza è postulata dal principio filosofico per cui «per agire si deve in qualche modo essere presenti: “Prius est esse quam operari”. La Vergine, spiega il Ragazzini, è

presente in noi non localmente in quanto si avrebbe l'ubiquità, ma per mezzo di una comunicazione di vita e di una nostra partecipazione alla sua pienezza di grazia, sebbene dipendentemente da quella del Figlio»<sup>27</sup>.

5. *Interpretazione moderna: presenza pneumatico-personale e contemporaneità di Maria a causa della sua condizione gloriosa.* Maria, assunta in cielo in anima e corpo è pienamente conformata al Figlio. I testi biblici sulla risurrezione di Cristo e dei corpi (1 Cor 15,1-58) e sulle apparizioni del Risorto illuminano anche sulla sua situazione attuale. Secondo l'interpretazione teologica moderna «la presenza di Maria è da spiegare nel contesto della sua assunzione corporea.[...] L'ingresso nel cielo è per la Vergine, come lo era stato per Cristo, una vera rinascita esigita dalla sua condizione di *Theotókos* e dalla missione a lei affidata da Dio. Al seguito di Cristo, l'assunzione inaugura per Maria una vita nuova, una presenza spirituale non più legata ai condizionamenti del tempo e dello spazio, un influsso dinamico capace di raggiungere “hic et nunc” i suoi figli. [...] [Così] ella è nostra contemporanea e le sue azioni possono essere efficaci sempre e dappertutto. La condizione gloriosa conferisce alla presenza di Maria un elemento di perennità che si sacramentalizza quasi in un fatto terreno, cioè in una perfetta coscienza nel cooperare alla comunicazione della vita di Cristo agli uomini.»<sup>28</sup>

Questa interpretazione moderna della presenza di Maria porta il discorso sull'altro ambito dell'approfondimento teologico. Quello che ricerca un inserimento armonico della mariologia all'interno dei temi fondamentali della teologia.

Quanto ai rapporti con la cristologia e con l'ecclesiologia, essi sono già in parte emersi nel corso del lavoro. E' rimasto viceversa un po' in ombra il rapporto con la pneumatologia che è appunto un altro grande capitolo che resta da approfondire. La presenza di Maria in forza della sua assunzione gloriosa rimanda al rapporto tra l'azione di Maria e l'azione dello Spirito Santo. Su questo aspetto già nella *Redemptoris Mater* avevamo notato un progresso del magistero rispetto al Concilio: lo Spirito Santo “sostiene” la mediazione materna di Maria.<sup>29</sup>

In altri termini si può dire che «tra l'assunzione della Vergine in anima e corpo e la sua presenza nella nostra vita esiste un nesso di causalità che non si può più misconoscere; se Maria non fosse risorta, non potrebbe essere pienamente la madre sollecita che coopera con lo Spirito di Dio alla generazione mistica del Cristo in noi. Essendo invece già glorificata ella vive una dimensione diversa della nostra nello Spirito del Risorto e come tale può raggiungere tutti i suoi figli nel tempo e nello spazio»<sup>30</sup>.

In queste ultime pagine del lavoro abbiamo voluto accennare ad alcune prospettive di quell'approfondimento che la teologia è già in grado di offrirci ma che è anche e sempre non ancora compiuto. La conclusione del lavoro vuole essere così anche un'implicita apertura, quasi un rinvio a nuove occasioni di studio...

Ma da questo lavoro si può certamente trarre una conclusione sicura: la *presenza* di Maria come madre nella vita del cristiano e della Chiesa è una “consolantissima verità”<sup>31</sup> che può e “deve” essere sperimentata. Così, alimentando quell'atteggiamento di affidamento filiale insegnato da Giovanni: “e da quell'ora il discepolo la prese con sé” (Gv 19,27), Maria non sarà solo contemporanea ma, essendo presente nei cuori dei suoi figli spirituali, li metterà nella condizione di assimilare i suoi ritmi interiori fino a raggiungere la piena configurazione al Figlio, la docilità allo Spirito Santo e la comunione filiale con il Padre<sup>32</sup>: «la pietà verso la madre del Signore diviene per il fedele occasione di crescita nella grazia divina: scopo ultimo, questo di ogni azione pastorale. Perché è impossibile onorare la “piena di grazia” senza onorare in se stessi lo stato di grazia, cioè l'amicizia con Dio, la comunione con lui, l'inabitazione dello Spirito. Questa grazia divina investe tutto l'uomo e lo rende conforme all'immagine



del Figlio di Dio» (MC 57)<sup>33</sup>.

---

1 « Sotto la tua misericordia ci rifugiamo, genitrice di Dio. Le nostre suppliche tu non le respingere nella necessità, ma nel pericolo libera noi: o sola casta, o sola benedetta » è considerata ormai unanimemente la più antica preghiera mariana, trovata in un papiro egizio all'inizio del XX secolo, resa nota nel 1938 e databile al III secolo. Il primitivo testo è stato redatto in lingua greca e si è poi rapidamente diffuso in tutti i riti sia occidentali che orientali. Cf. G. VANNUCCI, *La più antica preghiera alla madre di Dio*, in «Marianum» 3 (1941), pp. 57-101; G. GIAMBERARDINI, *Il Sub tuum presidium nella tradizione egiziana*, in «Marianum» 96 (1969), pp. 324-362; E. LODI, *Preghiera mariana*, in NDM, p. 1027; I. CALABUIG, *Liturgia*, in NDM, p. 700.

2 Inoltre, come fa notare I. CALABUIG in *op. cit.* p. 700, «probabilmente il *sub tuum praesidium* non è una gemma sbocciata improvvisamente, ma un frutto maturo della fede e della pietà della chiesa egiziana».

3 PAOLO VI, *Signum magnum*, EV 02/1179.

4 Cf. pp. 25-26.

5 Cf. p. 34; (SM6).

6 Cf. p. 40; (RM 23).

7 La sua intercessione, che è diventata “servizio di lui nella fede”, suscita nei servi, prima ancora che Gesù compia il miracolo, l'accoglienza della sua parola. Cf. pp. 19-20.

8 *Giovanni chiama il miracolo di Cana l'archê dei prodigi operati da Gesù (2,11a). Quindi non soltanto il “primo” ma anche l'archetipo di tutti gli altri che sarebbero seguiti.* Cf. SERRA, *Bibbia*, in NDM, p. 254.

9 Cf. p. 40; (RM 21).

10 Cf. p. 19.

11 Cf. p. 32; nota 159.

12 PAOLO VI, SM 8; Cf. p. 35.

13 Cf. p. 41; (RM24)

14 Cf. pp. 42-43; (RM39)

15 Cf. p. 45; (RM41)

16 A. PIZZARELLI, *Presenza*, in NDM, p. 1045.

17 Citato in *Ibidem*

18 PIZZARELLI, *op. cit.*, p. 1045.

19 Cf. PIZZARELLI, *op. cit.*, pp. 1046-1047 in cui evidenzia il fondamento neotestamentario della presenza di Maria.

20 PIZZARELLI, *op. cit.*, p. 1048.

21 PIZZARELLI, *op. cit.*, pp. 1048-1050.

22 PIZZARELLI, *op. cit.*, p. 1048.

23 PIZZARELLI, *op. cit.*, p. 1049.

24 PIZZARELLI, *op. cit.*, p. 1049.

25 *Ibidem*

26 Cf. S. RAGAZZINI, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla ss. Trinità*, Desclée, Roma 1960, pp. 226-230.

27 PIZZARELLI, *op. cit.*, p. 1049.

28 PIZZARELLI, *op. cit.*, p. 1050.

29 Cf. p. 42 (RM 38).

30 PIZZARELLI, *op. cit.*, p. 1050.

31 Cf. p. 34 (SM 6).

32 Cf. PIZZARELLI, *op. cit.*, p. 1050.

33 PAOLO VI, *Marialis cultus*, EV05/ 94.

## INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

La bibliografia mariana è sterminata e richiede necessariamente una selezione ragionata. Il problema della “mediazione materna” poi, è trattato in tutti i compendi di mariologia oltre che negli studi specifici. Così per queste indicazioni bibliografiche si è seguito soprattutto il criterio cronologico privilegiando gli studi più recenti pubblicati.

In tutti i recenti manuali è presente una aggiornata bibliografia spesso con indicazioni ragionate. Segnaliamo in particolare quello di S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica*, EDB, Bologna, 1992, con 20 pagine di “bibliografia mariana ragionata”.

### 1. Documenti del Magistero

- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (1964)
- PAOLO VI, Esortazione apostolica *Signum magnum* (1967)
- PAOLO VI, Esortazione apostolica *Marialis cultus* (1974)
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (1979)
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (1980)
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Salvifici doloris* (1984)
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater* (1987)

### 2. Documenti, Atti di convegni di particolare interesse

- CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, Ed. Elledici, Torino 1988.
- CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del magnificat. Il cantico della Vergine e la vita consacrata*, Servitium editrice, Sotto il monte (BG) 1996.
- II SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE (1978), *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Ed. “Marianum”, Roma 1979.
- PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE, *Redemptoris Mater. Contenuti dottrinali e pastorali*, PAMI, Roma 1988.
- SOCIEDAD MARIÓLOGICA ESPAÑOLA, *La enciclica «Redemptoris Mater»: la Madre del Redentor en la vida de la Iglesia*, EstMar, 54 (1989)

### 3. Studi recenti di mariologia

- CALERO A.M., *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Ed. Elledici, Torino 1995.
- COLZANI G., *Maria. Mistero di grazia e di fede*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996.
- DE FIORES S., *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Ed. Dehoniane, Bologna 1992.
- DE LA POTTERIE I., *Maria*, in «Nuovo dizionario di teologia biblica», Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988 - <sup>5</sup>1994, 895-919.
- FORTE B., *Maria, la donna icona del mistero*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988.
- GALOT J. *Maria, La donna nell'opera della salvezza*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1984.
- GALOT J., *Maria: Mediatrix o Madre universale?*, in «La Civiltà Cattolica» 1996 I, 232-244.
- GONZALEZ C.J., *Mariologia. Maria, madre e discepola*, Ed. Piemme, Casale Monferrato (AL) 1988.
- LAURENTIN R., *La Vergine Maria*, Ed. Paoline, Roma <sup>5</sup>1983.
- MELOTTI L., *Maria, la madre dei viventi, compendio di mariologia*, Ed. Elledici, Torino 1989 (1986).
- MÜLLER A., *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, in Aa.Vv., *Mysterium*

*salutis*, vol. VI, Queriniana, Brescia 1971, pp. 495-641.

- PIKAZA X., *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Sígueme, Salamanca 1989.

#### 4. *Voci del NUOVO DIZIONARIO DI MARIOLOGIA*

Abreviato **NDM**, a cura di STEFANO DE FIORES E SALVATORE MEO , Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996 (1986). Questo dizionario è consigliato come aggiornato strumento di studio da tutti i recenti manuali di mariologia. Contiene 101 voci, redatte da 63 specialisti in materia. Ogni voce è un piccolo trattato ed è corredata da una bibliografia specifica. Il tema della “mediazione materna” comporta aspetti che sono trattati nelle voci sottoriportate.

- AGOSTINO G., *Pietà popolare*, in NDM, 999-1009.
- ALONSO J.M., *Trinità*, in NDM, 1265-1275.
- AMATO A., *Gesù Cristo*, in NDM, 531-558.
- AMATO A., *Spirito Santo*, in NDM, 1194-1225.
- DE FIORES S., *Immacolata*, in NDM, 611-637.
- DE FIORES S., *Mariologia/Marialogia*, in NDM, 801-827.
- DE FIORES S., SERRA A., *Vergine*, in NDM, 1276-1328.
- GHERARDINI B., *Chiesa*, in NDM, 316-332
- LAURENTIN R., MEO S., *Nuova Eva*, in NDM, 915-925.
- LODI E., *Pregghiera mariana*, in NDM, 1023-1032.
- MAGGIANI S., *Addolorata*, in NDM, 3-15.
- MEO S., *Concilio Vaticano II*, in NDM, 342-355.
- MEO S., *Mediatrice*, in NDM, 827-841.
- MEO S., SARTOR D., *Madre di Dio*, in NDM, 725-747.
- MORI E.G., *Figlia di Sion*, in NDM, 522-530.
- OSSANNA T.F., CIPRIANI S., *Madre nostra*, in NDM, 747-758.
- PERETTO E., *Magnificat*, in NDM, 767-778.
- PERETTO E., *Serva*, in NDM, 1156-1163.
- PIZZARELLI A., *Presenza*, in NDM, 1045-1051.
- SERRA A., *Bibbia*, in NDM, 209-280.
- SERRA A., DE FIORES S., SARTOR D., *Regina*, in NDM, 1070-1086.
- SERRA A., MEO S., SARTOR D., *Assunta*, in NDM, 146-167.
- TESTA E., *Maria di Nazaret*, in NDM, 778-801.

# CREDITS

ebook v. 2.0

creato da camilliani.it  
Verona Maggio 2013 - V. 1

[info@camilliani.it](mailto:info@camilliani.it)

[www.camilliani.it](http://www.camilliani.it)