

Diocesi di Pitigliano-Sovana-Orbetello

Scuola di Formazione Teologica e Pastorale

Corso di Mariologia

I. Il fenomeno mariano nelle Chiese e nel mondo

Maria nella riflessione teologica oggi

Maria e la questione ecumenica; le altre religioni monoteiste; il mondo laico

Il conflitto delle interpretazioni

II. Maria nella Rivelazione biblica

Il principio fondamentale della Rivelazione: l'evento Cristo

Maria, microstoria della salvezza

Maria nei Vangeli sinottici, in particolare nel vangelo di Luca

Maria nel vangelo di Giovanni e nell'Apocalisse

III. La figura di Maria attraverso i secoli

Il parallelismo Eva-Maria

La maternità verginale

La Teotokos e il concilio di Efeso (431)

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

IV. Riflessione sistematica circa la Madre di Gesù

L'orientamento cristologico, ecclesiologico, antropologico della Mariologia

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

Le opere di Dio in Maria nella vita terrena:

la santità personale - l'Immacolata Concezione

la maternità spirituale

la collaborazione di Maria all'opera di salvezza

Le opere di Dio in Maria nella vita ultraterrena:

l'Assunta

il culto e la lode di Maria nella Chiesa

V. Le apparizioni mariane

Dato "recente" nella storia della chiesa

Rivelazione pubblica e rivelazioni private: il senso delle apparizioni mariane

VI. Devozione mariana e culto delle immagini

BIBLIOGRAFIA

- AZIZ PH., *Les miracles de Lourdes. La science face à la foi*, Editions Laffont, Paris 1981
- BERTONE T., *L'ultima veggente di Fatima. I miei colloqui con sr Lucia*, RAI/Rizzoli, Milano 2007
- BOFF L., *Il volto materno di Dio*, Queriniana, Brescia 1981
- BOUFLLET J., *Faussaires de Dieu, Enquête*, ed. Presse de la Renaissance, Paris 2000
- CHIRON Y., *Inchiesta sui miracoli di Lourdes*, Lindau, Torino 2006
- DERMINE F.M., *Mistici, veggenti e medium*, LEV, Città del Vaticano, 2003
- De FIORES S., *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, EDB, Bologna 1992
- De LA POTTERIE I., *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988
- FEDALTO G., *Le porte del cielo. Il cristianesimo e i segni dell'aldilà: apparizioni, visioni, testimoni*,
San Paolo, Cinisello 2002
- FORTE B., *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, EP, Roma 1989
- GALOT J., *Maria. La donna nell'opera della salvezza*, Ed. PUG, Roma 2005
- GAMBERO L., *Maria nel pensiero dei padri*, Paoline, Cinisello B. 1991
- GONZALEZ C.I., *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Piemme, Casale Monferrato 1988
- LAURENTIN R., *Le apparizioni della Vergine*, Piemme, Casale Monferrato 1988
- LAURENTIN R., *Quando Dio si manifesta*, Devoniane, Roma 1993
- MAGLI I., *La Madonna*, Rizzoli, Milano 1987
- MAGGI A., *Nostra Signora degli eretici. Maria e Nazareth*, CE, Assisi 1997
- MESSORI V.-CAMMILLERI R., *Gli occhi di Maria*, Rizzoli, Milano 2001
- MESSORI V., *Ipotesi su Maria, Fatti, indizi, enigmi*, Edizioni Ares, Milano 2005
- MULLER A., *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983
- MUCCI G., *Rivelazioni private e apparizioni*, LDC-La Civiltà Cattolica, Torino-Roma 2000
- PERRELLA S., *Le apparizioni mariane. Dono per la fede e sfida per la ragione*, S.Paolo, Cinisello 2007
- RAHNER K., *Saggi di cristologia e di mariologia*, E.P., Roma 1967
- RAHNER K., *Visioni e profezie*, Vita e Pensiero, Milano 1995
- RATZINGER J., *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2006
- SANSONETTI V., *L'Immacolata Concezione. Dal dogma di Pio IX a Medjugorje*, Piemme, Casale 2002
- SOCCI A., *Mistero Medjugorje*, Piemme, Casale Monferrato 2006
- SOLL G., *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981
- SPIDLICK T., *La Madre di Dio*, Lipa edizioni, Roma 2003
- TOSATTI M., *Le nuove apparizioni. Dove e come appare oggi la Madonna*, Mondadori, Milano 2002
- THURIAN M., *Maria madre del Signore immagine della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1980
- VALENTINI A., *Il magnificat. Genere letterario. Struttura. Esegesi*, EDB, Bologna 1987

ABBREVIAZIONI E SIGLE

- DV: *Dei Verbum*
LG: *Lumen Gentium*
MC: *Marialis cultus*
RM: *Redemptoris Mater*
SC: *Sacrosantum Concilium*

I. Il fenomeno mariano nelle chiese e nel mondo

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

A livello liturgico la Chiesa cattolica riconosce a Maria un largo spazio celebrativo (il più largo dopo Gesù) come osserva il Vaticano II (SC 103). A Maria sono dedicate 3 solennità (Immacolata, Madre di Dio, Assunzione), 2 feste (Natività e Visitazione), 8 memorie¹. Con sobrietà il riferimento a Maria si trova nei sacramenti, nei sacramentali, nella liturgia delle ore e nel lezionario. Con la *Collectio Missarum* si è compiuto un passo in avanti per superare quel certo laconismo mariano con bel 46 formulari. Va notato però che è erroneo parlare di ‘Messale della Madonna’ in quanto il Messale è uno solo.

Si ha un cambiamento anche per quanto riguarda i canti: molti canti mariani precedenti la riforma liturgica sono decaduti tranne due o tre (Mira il tuo popolo, Nome dolcissimo ad esempio).

A livello popolare è evidente il potere popolare di invocazione esercitato dalla Madre di Gesù. Nonostante le previsioni dei sociologi, specie di Sabino Acquaviva che previde 1) l’eclissi del sacro nelle civiltà tecnologiche e 2) la fine delle associazioni, si registra a partire dagli anni ‘70 la persistenza della religiosità popolare. Questa si esprime nei pellegrinaggi ai numerosi santuari dedicati a Maria; tale religiosità si esprime in una sentita preghiera rivolta a Maria come ad un “tu” vivente, ex voto e riti tipici oltre che usanze non contemplate dalle prescrizioni ufficiali.

Va detto che **il culto mariano pare toccato poco dal rinnovamento conciliare** ed è ancora sottoposto ai rischi del sentimentalismo e della vana credulità (LG 67). Il culto mariano corre poi il rischio di non evidenziare negli esercizi di pietà “la nota trinitaria e cristologica, che in essi è intrinseca ed essenziale” (MC 25). Difatti la struttura profonda di ogni preghiera è data da tre elementi: 1. **epiclesis** (invocazione); 2. **aretologia** (elenco di virtù con il tu anaforico o ripetitivo); 3) **eucologia**, εὐκη, supplica o domanda.

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

¹B.M.V. di Lourdes, del monte Carmelo, del Rosario, Addolorata, Regina, Presentazione della B.V.M., Cuore Immacolato, Dedicazione della Basilica di Santa Maria Maggiore.

Anche nelle preghiere del popolo si trova questa struttura, tuttavia circa i contenuti si accentua solo la persona di Maria (*mariocentrismo*). Le preghiere mariocentriche sono eretiche o velatamente tali? Non possiamo dirlo. Occorre vedere cosa pensa colui che prega. In genere non si tratta di preghiere eretiche: difatti chi le dice si fa' il segno delle croce, dunque invoca la Trinità, solo che non esplicita tutto questo. Ma se è vero, come dice Paolo VI, che la nota trinitaria e cristologica è intrinseca e implicita al culto mariano, è chiaro che le preghiere mariane debbono cambiare in preghiere trinitarie. Così, per es. le preghiere del **Monfort** che così iniziano:

“Ave Maria figlia del Padre, Ave Maria, madre del Figlio, Ave Maria sposa dello Spirito Santo, Ave Maria tempio di tutta la Trinità (epiclesis), tu sei per me... (un po' di aretologia), ti prego di formare in me il Cristo fino alla pienezza della sua età in terra e in cielo (supplica)”. In questa preghiera Maria è vista come relazionata al mistero cristiano. Tutti noi dovremmo andare verso questo tipo di preghiere. Va detto e ripetuto quindi che il mistero mariologico è inserito in quello cristologico.

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

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

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

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

Il **secondo momento di disagio** è quello della crisi mariana che scoppia nel decennio 1964-74: in questi anni mariologia e devozione mariana rasantano lo zero. Nei confronti di Maria si ebbe un silenzio profondo. Non si hanno riferimenti a Maria nei trattati di ecclesiologia e cristologia; la concezione verginale di Maria si riduce a un *theologoumenon*, diminuiscono notevolmente le pubblicazioni su Maria. Tale crisi ha come punto forte un articolo apparso su *Ephemerides mariologicae* nel 1970 dal titolo: “Crisi nella mariologia”. Cause di questa crisi sono il “secondo illuminismo”, vuoto pneumatologico colmato indebitamente dal culto di Maria, secolarizzazione e nuova impostazione ecclesiologica della mariologia. Per **Paolo VI**, nella *Marialis cultus* (1974), la causa principale è la mancata inculturazione della figura di Maria nei tempi contemporanei: si presenta un'immagine di Maria superata, senza una adeguata lettura del vangelo secondo le aspirazioni dell'uomo e della donna di oggi. Per Paolo VI si tratta dunque di una crisi antropologica e culturale. Oggi ancora, nonostante la *Marialis Cultus* e la *Redemptoris mater* (1987) alcuni esponenti dell'élite cattolica sono impigliati nella questione e soluzione mariana. Va detto però che nel post-concilio il criterio della **moltiplicazione** delle pratiche mariane ha ceduto il passo rispetto all'orientamento liturgico e cristocentrico del culto verso Maria.

Maria nella riflessione teologica

La riflessione su Maria inizia già nel NT, dove la Madre di Gesù diviene “tema teologico”. Si sviluppa quindi nel periodo patristico. Solo nell'epoca moderna però comincia l'elaborazione di un trattato organico su Maria. Nel 1584-85 **Francisco Suarez** compone 24 *Quaestiones de B. M.*

Virgine. A **P. Nigido** compete invece il conio della parola *mariologia* e il primo trattato sistematico a se stante su Maria: *Summae sacrae mariologiae pars prima*.

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

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

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

3. **Duplicità della cristologia**: la mariologia si modella troppo sull'analogia con Cristo trascurando la creaturalità della Vergine. Ciò sarebbe confermato anche dall'uso dei termini: redentore-redentrice/corredentrice; re-regina.

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

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

Un dato universale nella varietà di prospettive

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

1. Chiesa ortodossa

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

Gli orientali per converso **non hanno elaborato nessun trattato di mariologia**: ciò sembra dettato soprattutto da un certo pudore di ledere il mistero della Theotokos trattandone ampiamente. Gli ortodossi ne parlano agli altri quando ne sono costretti, ma si riservano di gustarne il mistero ineffabile nella contemplazione. Il **dialogo cattolico-ortodosso** trova invece qualche ostacolo nei dogmi dell'Immacolata concezione e dell'Assunzione perché definiti da Roma in modo autonomo e quindi non secondo uno schema di collegialità preferito dagli ortodossi. Comunque la discussione

riguarda più la forma che i contenuti. Il papa ritiene che si dovrebbe privilegiare il dialogo con la Chiesa ortodossa rispetto a quella con la Chiesa riformata, proprio perché quella è più antica.

2. Chiese della Riforma e Chiesa anglicana

Il riferimento di queste chiese a Maria è problematico e articolato. Si passa dalla posizione per lo più positiva di Lutero, Zwingli e Calvin, alla fase polemica antimariana giunta fino al Vaticano II, fino ancora ad un atteggiamento più costruttivo. Il momento attuale è caratterizzato da alcuni dati evidenti. Nonostante alcune posizioni contrarie è un dato evidente che il Consiglio ecumenico delle chiese già nel 1937 su intervento di Bulgakov ha trattato di Maria elaborando un testo positivo a suo riguardo. Ma solo nel 1975 con la conferenza di Nairobi si prospettò per il futuro uno studio “sul significato della Vergine Maria nella chiesa” (cosa che però ancora deve realizzarsi). La commissione anglicana-cattolica romana raggiunge varie convergenze circa “la grazia e la vocazione di Maria” e perfino circa “molta parte di verità” dei due dogmi definiti dalla chiesa di Roma. Il Vaticano II ha rappresentato un momento critico-correttivo del fare mariologia, richiamandola alle fonti bibliche e al quadro storico-salvifico.

Il mondo ebraico e musulmano

1. Ebraismo

Come “donna ebrea” Myriam appartiene al popolo di Israele. I rapporti ebrei/cristiani si sono però svolti sempre sotto il segno della polemica, Gli ebrei denigrano Gesù come illegittimo e figlio dell’impurità in reazione alla convinzione cristiana della concezione verginale e dell’origine divina di Gesù. Va però notato che le fonti ebraiche ammettono una violenta su Maria e dunque, in un certo senso, un suo scagionamento dall’accusa di donna cattiva. **L’ebraismo comunque adotta il silenzio su Myriam.** Pochi sono i casi in cui Maria ha trovato spazio negli autori ebrei. - in Shalom Asch che ha scritto un ampio *midrash* (di 552 pagine) su Maria; - in Shalom Ben Chorin che ha tentato una riebraizzazione di lei. L’ebrea Wohlmann giustifica così il silenzio su Maria:

“il rigetto si ha per motivi che si incrociano: o perché è troppo ebrea, o perché non lo è abbastanza (in quanto vergine e madre nello stesso tempo). Per l’ebreo l’immagine di Maria Vergine-Madre o Madre di Dio lo rimanda ai miti pagani che non hanno per lui alcun valore suggestivo”.

Insomma, per l’ebreo la verginità di Maria contrasta la morale sessuale dell’AT, la fusione tra madre e donna (sposa) si oppone alla simbolica ebraica, così come i titoli di Madre di Dio e di mediatrice.

2. Islam

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

Maria nell’orizzonte culturale laico

Negli scritti laici il comune denominatore è la proposta di una **Maria alternativa** a quella ufficiale, dove l’alternatività è considerata come la vera interpretazione, priva dei rivestimenti dei secoli passati. E’ questa un’immagine mariana condizionata dalla precomprensione degli autori. Tuttavia essi scoprono aspetti reali della vita di Maria “spesso ignorati nei trattati” e in campo

letterario fungono a volte da “correttivo critico nei confronti di un mondo figurativo tradizionale”. Il mondo laico sottolinea soprattutto la sua “normalità”; Maria non è la “donna eterna” ma la donna concreta che incoraggia sulla via dell’emancipazione femminile. Altri ammettono Maria come “simbolo della maternità”. Questi autori si distinguono sia dalle mitizzazioni apocrite di Maria che dalle costruzioni teologiche sovraumanizzate. Per questo alcuni scrittori attribuiscono a Maria le umane debolezze in campo morale e ipoteticamente la maternità per altri figli dopo Gesù.

Per l’antropologa **Ida Magli** già nei Vangeli “inizia il lungo itinerario della teologia che trasforma Maria in un essere non umano. La Madonna è intesa come pura invenzione e costruzione culturale frutto del rifiuto della donna da parte del maschio e della proiezione dell’ideale femminile in una persona concreta. La Madonna non ha nulla a che vedere con Maria di Nazareth che invece va ricostruita secondo le regole della società ebraica del suo tempo in cui ella appare attaccata alle norme della legge e quindi entra in conflitto con Gesù il quale fin da piccolo rompe gli schemi con i tabù delle purificazioni e del sangue”. Comunque sia queste interpretazioni di Maria “dal di fuori” della chiesa provocano a due compiti irrinunciabili: 1. cercare il volto dell’autentica Maria; 2. avvicinare Maria al nostro tempo cogliendola nella sua dimensione reale e significativa.

Il conflitto delle interpretazioni

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

1. Interpretazione mitica

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

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

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

La tendenza a considerare Maria una dea si esprime nel IV sec. tra gruppi eretici come i marcioniti e le colliridiane e ai quali risponde Epifania dicendo come Maria sia nata dal seme dell’uomo e dall’utero della donna; va onorata ma non adorata. Questa posizione è poi quella ufficiale della chiesa che nel Vaticano II ritiene che la **venerazione** di Maria differisce essenzialmente dal **culto di adorazione** (LG 66). Si può concludere allora che “esiste una indipendenza storica e strutturale della devozione cristiana a Maria”.

2. Interpretazione psicologica

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

3. Interpretazione sociologica

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

4. Interpretazione carismatica

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

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

II. Maria nella Rivelazione biblica

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

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

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

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

1. Il principio unitario della Bibbia

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

• **il protovangelo di Gn 3,15²** che annunzia la lotta tra il serpente (il male) e la donna e tra le loro stirpi. I LXX interpretano il passo nel senso di un messia individuale: “*Egli (autὸς) ti schiaccerà la testa*”; la Vulgata opta per il significato mariologico traducendo col pronome femminile. “*ella (ipsa)...*”. Col Vaticano II ci si limita ad affermare che la madre del Redentore “è già profeticamente adombrata nella promessa fatta ai progenitori caduti nel peccato, circa la vittoria sul serpente” (LG 55). Oggi si individua nel protovangelo la lotta permanente tra i fronti della donna e del serpente. In ebraico “*schiacciare*” e “*insidiare*” si traducono sempre con *suf*, quindi indicano un attacco mortale da ambo le parti, intravedendosi la vittoria della discendenza della donna che non viene maledetta. Ora poiché l’avversario finale è il serpente individualizzato è lecito dedurre che pure la progenie della donna rappresenti un individuo al termine della lotta. Questo testo è specificato in senso personale da Is 7,14 e Mi 5,2.

• **Is 7,14³**: l’oracolo di Isaia si comprende nel contesto storico della guerra; al re spaventato per la minaccia straniera Dio invia il profeta per invitarlo a sperare nella salvezza che viene da lui, e contro la resistenza di Acaz, prende l’iniziativa di offrire un segno: “*La vergine concepirà e partorirà un figlio che chiamerà Emmanuele*”. Sebbene l’oracolo si riferisce direttamente alla giovane sposa di Acaz che partorirà Ezechia, tuttavia ha un profondo orizzonte profetico, la

²Gn 3,15: “*Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno*”.

³ Is 7,14: “*Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele. Egli mangerà panna e miele finchè non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene*”.

salvezza va crescendo fino al “*Salvatore*”, “*Dio con noi*” è realmente in Cristo. E proprio questa apertura legittima l’interpretazione cristiana compiuta da Mt 1,22-23⁴. La profezia di Isaia si realizza pienamente in Maria.

• **Mi 5,2-3**⁵ riprende il riferimento alla donna che darà alla luce a Betlemme colui che assicurerà il successo alla dinastia davidica. In questo passo colpisce il fatto che la donna e il figlio sono ben determinati e legati tra loro da costituire un unico segno di salvezza.

Questi tre testi si illuminano a vicenda, preannunciando con un Messia davidico anche la madre.

2. Le vie di Dio in Maria, microstoria della salvezza

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

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

2) **Maria la donna dell’alleanza.** La linea tematica che trova nell’alleanza il nucleo della Bibbia, considera Maria come la “*donna dell’alleanza*”. **Galot** afferma che Maria “è la donna con la quale Dio ha fatto l’alleanza”; nel quadro di questa alleanza va considerata la maternità eccezionale di Maria. L’alleanza mostra la continuità della vita materna nel senso di una cooperazione al disegno del redentore che raggiunge il vertice della partecipazione al sacrificio di Cristo, nell’associazione alla sua elevazione gloriosa”. **Ignace de la Potterie** partendo dalla teologia della “*Figlia di Sion*” che esprime il mistero dell’alleanza tra Dio e il suo popolo nelle sue prerogative di sposa, madre e vergine, conclude che “Maria è l’unica donna che nella sua personalità concreta è insieme sposa, vergine e madre”.

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

a. **Il compimento della promessa in Maria.** Se tutto l’AT gravita intorno a Cristo questa dinamica investe anche la Madre di Cristo. Anche in Maria si compiono le promesse di Dio, per

⁴ Mt 1,22-23: “*Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi*”

⁵ Mi 5,2-3: “*E tu, Betlemme di Efrata così piccola per essere fra i capoluoghi di Giuda, da te mi uscirà colui che deve essere il dominatore in Israele; le sue origini sono dall’antichità, dai giorni più remoti*”.

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

questo Elisabetta le dice: “*E beata colei che ha creduto nell’adempimento delle parole del Signore*” (Lc 1,45). In modo diverso gli evangelisti esplicitano la realizzazione delle profezie in Maria circa il concepimento verginale di Gesù, le grandi cose operate da Dio in lei “*come aveva promesso ai nostri padri*”. Maria appartiene anche alla fase definitiva del compimento messianico, “con lei si compiono i tempi e si instaura una nuova economia” (LG 56).

b. Maria, l’eletta per pura grazia. I risvolti del principio di elezione si riscontrano in Maria. La Madre di Gesù riassume e concreta la lunga storia del popolo “eletto”, che scelto da Dio diventa come una sposa infedele (Os 2,4). L’elezione di Dio si manifesterà dunque con un gesto nuovo: sceglierà un “*resto*”. La vergine è scelta da Dio per pura grazia, in quanto personificazione dell’autentico Israele. Maria rappresenta e supera Israele, perché dalla sua persona inizia il movimento di fede nel Cristo che costituirà la chiesa.

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

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

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

Tale schema si applica **per analogia** a Maria: l’umile serva del Signore viene rapita e assunta in cielo intronizzata accanto al Figlio e resa degna della venerazione di tutti i popoli. Il principio kenotico va applicato a Maria che contribuisce alla kenosi dell’incarnazione e accetta una condizione modesta di vita come un povero di Jahwé. Tuttavia perché questo principio non sia monco occorre attribuire a Maria anche la conseguenza dell’esaltazione. La linea dell’evento dialogico consente di unire i dati riguardanti la Madre di Gesù. Luogo dell’azione salvifica e benedicente di Dio, in Maria si ripete il fatto fondante della storia di Israele, l’incontro con Dio che salva. Alla “salvazione e benedizione” Maria risponde con la parola, l’azione e la meditazione.

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

3. Maria nella storia della salvezza secondo la teologia del NT

Nel NT la figura di Maria assume contorni più nitidi. Tracciamo in primo luogo il percorso documentario dei libri del NT secondo le fasi principali dello sviluppo del kerigma.

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

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

1. Maria nella comunità giudeo-cristiana palestinese.

Questo gruppo che si riunisce a Gerusalemme dopo l'ascensione di Gesù ha come centro l'annuncio del kerigma. L'autocomprensione di questa comunità, nonostante osservassee la legge di Mosé, non era elitaria. La prima menzione di Maria in riferimento alla comunità gerosolimitana è quella di At 1,14: *"Tutti erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la Madre di Gesù, e con i fratelli di lui"*. Lc presenta Maria come un membro distinto della comunità cristiana post-pasquale; è espressamente nominata. "Madre di Gesù" evidenzia il vincolo cristologico unico che le compete. Il testo mostra che "Maria si è integrata nel gruppo in una prospettiva ecclesiologica". Maria dunque partecipa alle vicende della comunità. Ella fa parte del nuovo popolo di Dio che riceve lo Spirito e proclama Cristo risorto e nello stesso tempo continua sulla linea del giudeo-cristianesimo.

2. Maria nel cristianesimo ellenistico-primitivo.

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

Secondo periodo (50-63): Paolo

La predicazione di Paolo è fondamentale per presentare il vangelo ad ebrei e gentili. La sua teologia è determinata dal confronto con la comunità. Il vangelo di Paolo si delinea come un grande disegno salvifico in cui Dio offre la salvezza unendosi a Cristo con la fede; la salvezza però non è ancora completa finché egli venga. Centrale è in Paolo l'approfondimento della morte-resurrezione di Cristo. In Gal 4,4-5 troviamo l'**unico passo mariano** di Paolo: *"Ma quando venne la pinezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da dona, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli"*. In questo brano la prima testimonianza scritta sulla madre di Gesù. Si data tra il 49 e il 57 ed è importante per l'impostazione storico-salvifica e per l'apertura ad altre verità cristologiche-mariane. Nel brano Paolo oppone, ai giudeo-cristiani che chiedevano la circoncisione, il piano divino. Cristo, figlio preesistente di Dio si inserisce nella natura umana e nella storia con i suoi comandamenti, si sottopone alla legge per liberarci da essa e rendere gli uomini figli adottivi di Dio. Nel testo di Paolo si scopre questa struttura:

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

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

Terzo periodo (63-120): “Tempi apostolici”

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

Maria nel vangelo di Marco

La concezione teologica di Mc consiste in un’unica cristologia che congiunge indissolubilmente l’evento pasquale e la persona di Gesù: c’è la tensione del **segreto messianico** per cui Gesù si occulta alla folla e si rivela progressivamente ai discepoli. L’attività di Gesù provoca in alcuni ammirazione e fede, in altri astio (rabbini di Gerusalemme, clan familiare di Gesù compresa la madre). Nel cap. 3 troviamo il cosiddetto procedimento a “sandwich” (ABA’) nel racconto sui familiari di Gesù è frammessa la disputa con gli scribi di Gerusalemme (Mc 3,20-21 e 31-35). Alcuni esegeti vedono in questo passo l’esistenza di un’**opposizione forte** tra Gesù e la sua famiglia (Barbaglio, Pesch); altri (Lagrange, Serra) lo interpretano con più umanità: la famiglia di Gesù intende costringerlo, con una violenza affettuosa, ad occuparsi della propria persona. Il verbo *κραθεω* non esprime un proposito violento, i familiari non irrompono ma lo cercano (v.32) stando fuori e mandandolo a chiamare. Così il giudizio “è fuori di sé” (*ekseste*) indica solo lo scandalo dei parenti di fronte allo zelo con cui si dedica alla missione. Dopo la scena degli scribi di Gerusalemme Mc riprende il discorso (vv. 31-35: leggi). Qui la situazione è ben diversa dal v. 21: i familiari vengono a fargli visita. la risposta di Gesù è in stile sapienziale con parole e gesti significativi: rifiuta la parentela naturale, compresi i legami con la madre, e proclama la sua vera famiglia col criterio del fare “*la volontà di Dio*”. Pure qui si ha la contrapposizione tra quelli che stanno fuori e quelli che stanno dentro.

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

fratello di Abramo), cugino; d) l'espressione fratelli del Signore è tecnica e vuole esprimere una categoria particolare che durerà per oltre un secolo.

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

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

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

b. ricorso al processo evolutivo dei vangeli

Alcuni autori comprendono i brani “secondo l'evoluzione interna dinamica” della rivelazione del NT. Tale evoluzione circa Maria passa dal silenzio ad una presentazione negativa ad una riscoperta in positivo (Mt, Lc) fino alla sintesi giovannea. Così Maria apparterrebbe ad una fase temporanea della catechesi impegnata contro le “idee messianiche troppo terrene”.

Maria nel vangelo di Matteo

Mt amplia le notizie su Gesù, ha un interesse ecclesiologico maggiore, vede in Gesù il “*Dio con noi*” nei suoi ruoli salvifici di Maestro, Legislatore e Giudice. Il grande tema di Mt è il “*regno di Dio*”, il fine cui mirano i cinque grandi discorsi di Gesù è quello etico. Lo sfondo storico-salvifico, specie dei **vangeli dell'infanzia** è molto attinente al tema mariano. Nei capp. 1-2 di Mt si completa il processo di “sviluppo alla rovescia” dell'annuncio del Mistero di Cristo: dalla morte e resurrezione (Mc) all'infanzia (Mt e Lc). Il vangelo assume un indiscutibile taglio biografico, storico, salvifico. Ma il vangelo dell'infanzia non è un racconto ingenuo, esso secondo lo stile midrashico intende trasmettere fatti realmente accaduti. Per Mt Maria appartiene a un piano salvifico annunciato nell'antica alleanza e realizzato pienamente nella nuova.

Così lo scopo della genealogia (Mt 1,1-17) è triplice:

- determinare l'identità del personaggio mostrando la sua appartenenza al popolo di Israele come figlio di Abramo;
- dare una base di legittimità allo status speciale di Gesù come messia davidico;
- presentare Gesù come sintesi della storia secondo la concezione della personalità corporativa.

La genealogia intende mostrare il modo di agire di Dio nella storia della salvezza. Dio giunge per vie imprevedibili al suo scopo salvifico.

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

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

2) *La serie dei generati-generanti* si interrompe bruscamente alla fine quando Giuseppe risulta generato da Giacobbe ma non generante. Al suo posto subentra il protagonista divino. Segalla ha

osservato come per la nascita di Gesù da Maria si usa il passivo *eghennéthe* = “*dalla quale fu generato*” Gesù e che si tratta di un passivo divino che nasconde il vero Padre di Gesù. La maternità verginale di Maria è spiegata con il ripetuto riferimento allo Spirito Santo: “*Si trovò incinta per opera dello Spirito Santo... quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo*” (Mt 1,18-20).

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

Maria nel vangelo di Luca

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

L’Annunciazione (Lc 1,26-38)

E’ il testo più conosciuto e amato dalla tradizione cristiana. Anche questo episodio, come per tutta la struttura del vangelo dell’infanzia (che procede per blocchi narrativi: la vita di Gesù con quella del Battista; dittici delle annunciazioni, delle nascite, delle circoncisioni), va messo in relazione con l’annuncio a Zaccaria. Con tale parallelismo Lc fa emergere soprattutto le differenze nel senso di superiorità di Gesù e di Maria. Gesù è “*il figlio dell’Altissimo*”, Maria è “*colma del favore divino*” in vista del concepimento verginale del Figlio di Dio. Lc pone in rilievo che l’annuncio a Maria segna l’inaugurazione dei tempi definitivi. Se col Battista si adempiono i tempi della preparazione dell’Antico Testamento, con Gesù si instaura l’era della pienezza escatologica; nell’Annunciazione si manifesta anche il paradosso di Dio che sceglie l’umile. All’Annunciazione sottostanno alcuni schemi che si rifanno all’AT e ne costituiscono il genere. Si individuano **quattro schemi d’interpretazione**.

a. schema di annuncio di nascita meravigliosa

L’annuncio a Maria e quello dei racconti dell’ AT di nascite meravigliose (Abramo Gen 18; Manoach e moglie Gdc 13; Zaccaria e Maria Lc 1) presenta la stessa struttura che conta 5 elementi: 1. apparizione; 2. turbamento; 3. messaggio; 4. obiezione; 5. segno.

Rispetto agli schemi dell’AT nell’annuncio a Maria c’è anche un sesto punto: la risposta del destinatario (il consenso).

In Lc 1,35⁷ si ha un'asserzione cristologica e teologica secondo cui **Gesù è il Figlio di Dio** in quanto deve la sua esistenza all'azione divina creatrice nel seno della vergine. Allo stesso tempo c'è un preciso accento mariologico poiché lo Spirito adombrerà Maria rendendola capace di generare verginalmente. Nell'annuncio a Maria si va oltre la vittoria sulla sterilità (come per la concezione di Isacco, Samuele, Giovanni) perché si parla della concezione in virtù dell'attività creatrice dello Spirito.

b. schema di vocazione

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

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

c. schema di alleanza

Serra, non rifiutando i modelli biblici di annuncio di una nascita o missione, ritiene che una migliore comprensione di Lc 1,26-38 si raggiunge qualora si legge come “un formulario tipico dei riti di alleanza fra Dio e il suo popolo”. Le formule di rinnovo dell'alleanza hanno due elementi strutturali: *il discorso del mediatore* che annuncia e spiega la volontà di Jahwè, e *la risposta del popolo* che dichiara il proprio assenso. Questi due elementi sono pure nell'annunciazione: l'angelo Gabriele è mediatore e portavoce del progetto di Dio su Maria per l'alleanza eterna; Maria, al posto del popolo, risponde con la tipica formula di fede e obbedienza. “Sicché realmente Israele si concentra in lei”. Così il genere letterario dell'annuncio a Maria è una forma mista dove convergono elementi degli schemi di annuncio, di vocazione e di alleanza. Con ciò Lc trasmette contenuti teologici sul ruolo di Maria nella storia della salvezza. Maria è l'icona antropologica della creatura che liberamente aderisce alla volontà divina; è anche la donna della rivelazione gratuita e trascendente di Dio nell'evento escatologico della venuta del Figlio nel mondo; è la “figlia di Sion” che offre a Dio il sì dell'alleanza per il suo popolo. In lei si avvereranno le promesse di benedizione fatte ai padri.

La protomariologia del Magnificat

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

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

⁷ “Le rispose l'angelo: Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell' Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio”.

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

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

Il **Magnificat** presenta “il valore rivelativo e kerigmatico della scena” in quanto evidenzia in forma poetica quanto aveva già espresso Elisabetta. Il canto costituisce **la più antica teologia mariana**. Si struttura in due parti: Lc 1,46-50 imperniata sull'azione di Dio in Maria; Lc 1,51-55 gravitante intorno all'azione di Dio nella storia degli uomini.

Nella **prima parte** Maria esprime la sua gioia per la duplice azione di Dio in lei: Dio *“ha guardato alla ‘tapeinosis’ della sua serva”* dove *tapeinosis* (condizione di umiliazione, anonimato), indica in primo luogo l'atteggiamento spirituale proprio dei “poveri di Jahwè” che include piccolezza, povertà, assoluta mancanza di influenza e di potere.

Dio *“il Potente ha fatto in me cose grandi (megàla)”*: lo sguardo di Dio su Maria si mostra attivo ed efficace poiché in lei povera serva compie realtà degne della sua potenza, santità e misericordia. Le grandi cose a cui Maria pensa sono il concepimento verginale operato in lei, anche se non ne fa parola. Tuttavia l'espressione *“il Potente”* è un richiamo al dialogo di Maria con l'angelo. Alla domanda di Maria l'angelo infatti risponde: *“Nessuna cosa è impossibile a Dio”*. E' da queste due motivazioni che scaturisce la benedizione a Maria di tutte le generazioni.

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

Il secondo annuncio a Maria: la profezia della spada

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

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

- dubbio di fede o scandalo di fronte alla morte di Cristo (Origene);

- la parola di Dio paragonata ad una spada penetrante sarebbe l'insegnamento di Gesù che divide le famiglie (Basilio, Ambrogio, Fitzmyer);

- la passione di Gesù come una spada, colpisce l'anima di Maria facendola soffrire col Figlio: l'interpretazione più diffusa (Agostino, Paolino da Nola, Lagrange); questa interpretazione ha il merito di collocare Maria dalla parte di Gesù come partecipe alla sua contraddizione e sofferenza: il limite è la concentrazione riduttiva sulla passione;

- l'opposizione contro Gesù e la comunità cristiana provocherà un dolore profondo a Maria: questa recente interpretazione si basa sul legame esistente tra il *“segno di contraddizione”* e la *“spada”* tra i quali non esiste soluzione di continuità; Maria incontra per prima a causa del Figlio,

l'opposizione che più tardi raggiungerà i discepoli e la chiesa tutta: la condivisione di Maria alla sorte dolorosa di Gesù raggiunge il suo punto supremo sulla croce, ma non si limita ad esso.

Esperienza pasquale nel ritrovamento di Gesù nel tempio

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

Sintesi conclusiva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Maria nel Vangelo di Giovanni e nell'Apocalisse

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

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

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

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

La Madre di Gesù alle nozze di Cana

Questo racconto ha una lunga storia esegetica: si passa dalla prospettiva allegorica a quella storico-critica, a quella simbolico-teologica. Tutti comunque ammettono che “il racconto di Cana ha fondamentalmente un significato cristologico”. Gesù manifesta la sua gloria come Messia di Israele

e suscita la fede dei discepoli. Maria assume nel brano un **ruolo primario**: compare prima lei, è lei che prende l'iniziativa e che svolge un ruolo di prestigio presso i servi, sempre lei precede i fratelli e i discepoli di Gesù verso Cafarnao. Il significato mariologico del brano scaturisce dalla sua interpretazione in riferimento alla teofania del Sinai e al mistero pasquale.

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

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

- entrambe le scene avvengono il terzo giorno;
- come Mosè svolge il ruolo di mediatore tra Jahwé e l'assemblea, a Cana Maria si trova tra Gesù e i servi;
- al Sinai c'è il dono della legge, a Cana il vino messianico;
- colpisce l'identità sostanziale della risposta del popolo sul Sinai con la parola di Maria; come il popolo risponde: *“Quanto Jahwè ha detto noi lo faremo”* (Es 19,8), così Maria dice: *“Quanto egli vi dirà fatelo”* (Gv 2,5); considerata poi la ripetizione di tale formula si può pensare che si tratta di una formula tecnica.

Usando questo **schema d'alleanza**, Gv vuole presentare Cana come nuovo Sinai: Gesù è in luogo di Jahwè, Maria al posto di Mosè, i servi e i discepoli in vece dell'assemblea. Il ruolo di Maria consiste nell'identificarsi con il popolo escatologico d'Israele. Gesù, dice l'esegesi, rivolge a Maria l'appellativo *“donna”* per la ragione che il popolo eletto era raffigurato spesso sotto l'immagine di una donna.

B. La prospettiva pasquale

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

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

Il discepolo amato accoglie Maria tra i suoi beni

Solo Gv pone Maria *“presso la croce”* (19,25-27) e ciò ha un profondo significato storico-salvifico. Questo episodio è collegato a Cana (in entrambi i racconti Maria appare come Madre di Gesù e donna e si parla dell'ora) sicché esso viene situato in prospettiva messianica.

“Dopo questo, Gesù sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta...” (Gv 19,28): questo versetto esprime ancor di più la prospettiva storico-salvifica. Ciò indica che quanto è detto circa Maria e il discepolo attua una profezia dell'AT (per alcuni Sal 27,10).

Per comprendere questo brano si adducono diversi schemi:

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

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

c. lo schema di rivelazione proposto da de Goedt è molto accettato. Ecco consiste in un procedimento letterario tipicamente giovanneo, che consta di tre elementi: 1. un personaggio A *vede* un personaggio B; 2: e *dice*; 3. *Ecco B'*, cioè B con una qualità che fino ad allora nulla permetteva di attribuirgli. Tale schema appare quattro volte in Gv: 2 ha per soggetto il Battista e 2 Gesù (riguardo a Natanaele, e riguardo a Giovanni e a Maria 19,25-27)⁸. Queste parole di rivelazione vogliono svelare la vera identità delle persone in causa, cioè la loro dimensione storico-salvifica corrispondente al piano di Dio. Se Cristo è l'agnello di Dio la Madre risulta davvero la "madre del discepolo amato": ella ha un compito di maternità nei riguardi dei discepoli di Gesù. Il testo però non spiega in che cosa consista questa maternità di Maria e tuttavia integrandolo con altri passi del vangelo di Giovanni possiamo dire che la **maternità spirituale** consiste in una rigenerazione, implica l'idea di esemplarità, per cui si potrebbe arguire che Maria è stata data come madre al discepolo perché lo aiuti a camminare nello Spirito e a vivere la sua vita filiale.

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

L'esegesi puntuallizza così il significato di queste parole:

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

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

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

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

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

⁸ Gv 1,29,36: "Giovanni vedendo Gesù... disse: Ecco l'agnello di Dio";

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

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

Il “grande segno”: la donna vestita di sole

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

La donna è innanzitutto il **popolo messianico**, cioè Sion che diviene chiesa. Quasi tutti gli esegeti riconoscono nella donna di Ap 12,11 l’immagine del popolo di Dio. Si ha un doppio livello simbolico: 1. “*la donna celeste*” evoca il rapporto sponsale tra Dio e il popolo: gli ornamenti sono quelli di Gerusalemme o della sposa del Cantico; la luna sotto i piedi indica il suo dominio sulla successione del tempo perché vive in una dimensione superiore; la corona di 12 stelle situa la donna in dimensione escatologica: le stelle la collocano nella zona di Dio; 2. “*la donna incinta*” che urla nei dolori del parto è un’immagine cara all’apocalittica; designa la donna-popolo nelle sofferenze che preludono all’era messianica e in particolare alla risurrezione del Signore; la lotta del drago incarna il terribile potere di Satana che non potendo nulla sul figlio, né sulla donna che fugge nel deserto protetta da Dio, scarica la rabbia sulla discendenza della donna.

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

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

Bilancio conclusivo

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

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

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

III. La figura di Maria attraverso i secoli

Età patristica

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

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

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

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

Modello gnostico-sapienziale: Maria nuova Eva e santa Theotokos

La teologia dei padri gnostico-sapienziale si ispira ad un modello di sapere totalizzante in rapporto all'ultima beatitudine, perfezione e salvezza dell'uomo.

Questa teologia si riconosce in 4 caratteristiche che si ritrovano nel discorso su Maria:

1. *orientamento biblico*: i Padri si richiamano spesso alla Scrittura, il discorso su Maria sorge dal commento di brani biblici;
2. *orientamento apofatico*: i Padri accentuano anche la dimensione del mistero cui appartiene Maria; Ignazio pone accanto alla morte del Signore il concepimento verginale e il parto di Maria quali misteri clamorosi che si compirono nel silenzio di Dio.
3. *orientamento asistematico*: i Padri non sono preoccupati di fare un discorso sistematico su Maria; parlano di lei nei contesti più vari (libri apologetici, trattati sull'incarnazione o sulla Trinità o sulla verginità); le prime monografia a carattere dottrinale nascono nella seconda metà del IV sec.;
4. *orientamento platonico*: i Padri ricorrono alla filosofia platonica o neo-platonica come ad uno strumento adatto per la teologia cristiana; così in Giustino e Ireneo si nota il predominio del pensiero simbolico su quello razionale in modo fecondo quando compiono il passaggio da Eva a Maria in base all'armonia del piano di Dio.

Contenuti

I Padri operano un approfondimento della figura di Maria.

A. Parallelismo Eva-Maria

Il tema mariologico più rilevante è quello della “nuova Eva” avanzato da **Giustino** nel *Dialogo con Trifone*⁹. Col parallelismo antitetico Giustino analizza Maria ed Eva sotto tre aspetti: *verginità, procedimento causale* (che porta Eva ad acconsentire al serpente e Maria ad accogliere il messaggio dell’angelo), e *conseguenze* (Eva alla disobbedienza e alla morte, maria alla generazione dello stesso Cristo liberatore dalla morte).

Ireneo in *Contro le eresie* riprende con più vigore questo parallelismo Eva-Maria: riassume il piano della salvezza nel concetto paolino di “ricapitolazione” (*anakefalaiosis*), secondo cui Dio riprende nella redenzione gli elementi della caduta originale: Adamo-Cristo, albero-croce, serpente-satana, Eva-Maria¹⁰. Ireneo afferma che Maria è in primo luogo elemento che appartiene alla logica del piano divino; pertanto Ireneo inizia il discorso su Maria con un *consequenter* (parallelamente), che mostra un’esigenza dell’economia salvifica. Poiché il movimento a ritroso va da Maria ad Eva, Ireneo parte da Maria per scoprire vari aspetti della correlazione con Eva: ambedue sono vergini al momento della loro azione, sono sposate e chiamate *uxores* (Lc e Gen), ricevono un messaggio da un angelo, consentono al messaggio, i loro atti hanno una portata sociale.

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

B. La vergine Maria nei Padri del II-III secolo

Prima della nuova Eva i Padri hanno affrontato il discorso della maternità verginale di Maria. **Ignazio di Antiochia** parla di Maria in contesto cristologico; questi si esprime per confutare i docetisti che negavano la realtà dell’incarnazione, e i rappresentanti del giudaismo che negano la divinità e il concepimento verginale di Cristo. Ignazio si richiama invece al piano salvifico di Dio. Mentre contro i doceti ricorda la costituzione bipolare di Gesù, contro i giudei afferma chiaramente la verginità di Maria, non in se stessa, ma in relazione a Cristo e al mistero di Dio. Ignazio sviluppa il pensiero di Paolo (1Cor 2) facendo comprendere che il principe di questo mondo non ha capito il mistero della morte di Gesù, proprio perché gli erano sfuggiti i misteri della sua concezione e della sua nascita. L’espressione “*verginità di Maria*” non indica una prerogativa a sé, ma l’azione del concepire verginalmente Cristo, come richiesto dal contesto storico-salvifico e cristologico. In ordine al parto di Maria esso non può essere risolto nel concepimento verginale, dato che Ignazio parla di tre misteri; non è detto espressamente che sia verginale, però tale qualifica è implicita in quanto si tratta di un evento misterioso, il cui significato è comprensibile solo con una rivelazione divina.

Giustino offre una grande testimonianza sulla verginità di Maria difendendola e spiegandola a giudei e filosofi. Privilegia la profezia di Is 7,14 per mostrare che essa si compie nel concepimento verginale di Gesù, ma allo stesso tempo respinge l’interpretazione mitologica del

⁹ “Cristo si è fatto uomo dalla Vergine, affinché per quella via dalla quale ebbe principio la disobbedienza provocata dal serpente, per la stessa via fosse annientata”.

¹⁰ “Il nodo della disobbedienza di Eva trovò soluzione grazie all’obbedienza di Maria. Ciò che Eva aveva legato per la sua incredulità, Maria l’ha sciolto con la sua fede”.

medesimo. Sebbene Giustino trova dei legami con i miti pagani (i figli di Zeus), tuttavia respinge la dipendenza del concepimento verginale dai miti pagani e la forma teogamica che questi miti implicano. Difatti lo Spirito “venendo sulla Vergine e adombrandola, la rese incinta, non con amplesso, ma con potenza”. Per Giustino il concepimento verginale di Maria è esprimibile con le categorie di “segno” e di “mistero”.

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

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

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

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

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

1. vera e propria maternità: Contro gnostici, doceti e manichei si sottolinea il realismo dell’incarnazione affermando la maternità biologica di Maria. Ambrogio, Gregorio Nazianzeno ed Epifanio distinguono nella generazione del Verbo ciò che avvenne “secondo la natura” e quanto avvenne “al di fuori della natura” (maternità verginale). La verginità però non è interpretata a scapito della maternità, in quanto si riconoscono alla Vergine le funzioni proprie della madre. Didimo Alessandrino, sempre contro i doceti, afferma che il “Salvatore fu fatto *da donna, non per mezzo di donna*”. Agostino presenta Maria come “madre della debolezza” che Cristo assunse per noi. Per Epifanio è importante la prospettiva di kenosi che è prova della vera umanità assunta dal Verbo nel seno di Maria, la cui opera materna divina fondamentale per la salvezza degli uomini: “*Egli dal cielo si era abbassato in una natura umana, cioè nell’officina (εργαστειον) di Maria*”.

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

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

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

3. prima credente, poi madre: Per quanto importante sia l'aspetto biologico, la maternità di Maria non si esaurisce in esso. Alcuni padri lo relativizzano a favore della parentela spirituale della Vergine con suo figlio. **Crisostomo** interpreta le parole di Gesù: “*Beati piuttosto quelli che fanno la volontà del Padre*” come risposta “non di uno che respingeva la madre, ma di chi asseriva che il parto non le sarebbe giovato a nulla, se non fosse stata virtuosa e fedele”. **Agostino** nel rapporto tra maternità secondo la carne e quella secondo lo Spirito attribuisce il primato alla seconda: difatti Maria prima credette, poi concepì (“concepì prima nel suo cuore, poi nel ventre” Sermo 215).

D. La Theotokos nel concilio di Efeso (431)

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

Nestorio, antiocheno, per salvaguardare la natura umana di Cristo, considera l'unione di essa con la natura divina per modo di “inabitazione” o **unione morale** per “benevolenza”; afferma che gli attributi dell'umanità e della divinità non sono interscambiabili ed avanza delle riserve sul termine *Theotokos*, ritenuto ambiguo e tale da accettarsi solo in combinazione con *antropotokos*. Nestorio comunque preferiva il termine *Christotokos*. Cirillo invece insiste sulla priorità del Dio-Logos che si incarna, sull'unione intrinseca tra natura umana e divina, per cui sono legittimi sia lo scambio degli attributi sia l'uso dei Padri di chiamare Maria *Theotokos*.

Cirillo reagisce alle reticenze di Nestorio scrivendo delle lettere, di cui tre a Nestorio, e convocando nel 430 un sinodo ad Alessandria. Da parte sua Nestorio scrive al papa, si rivolge all'imperatore perché convochi un concilio ecumenico. Teodosio II, d'accordo col collega occidentale Valentiniano III, convoca il **concilio ad Efeso nel 431 (DS 250)**. Il concilio inizia con la lettura del simbolo di Nicea, quindi si approva definitivamente la seconda lettera di Cirillo a Nestorio (detta *Epistola dogmatica*) perché ritenuta conforme alla fede nicena. Si passa poi alla condanna e esclusione di Nestorio da ogni dignità ecclesiiale. Negli Atti furono aggiunti gli anatemi di Cirillo, contenuti nella terza lettera.

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

hanno per soggetto il Verbo, il terzo invece è conseguenza della fede cristologica trasmessa dai Padri: “perciò essi non dubitarono di chiamare la santa Vergine Theotokos”.

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

E. Maria semprevergine in alcune monografie del IV secolo

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

a) *De Margarita*

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

b) *Lettera di Epifanio contro gli Anticomariani*

Epifanio di Salamina (403) compone il *Panarium* (=cassetta di medicazione) col quale vuole sanare con contravveleni quanti sono stati morsicati dai serpenti velenosi. Contro gli Anticomariani (avversari di Maria) i quali dichiarano che la santa Vergine, dopo la nascita del Cristo, si sia unita all'uomo, Epifanio risponde con una lettera circa la perpetua verginità di Maria in cui afferma con la tradizione che Maria rimase perpetuamente incorrotta e protesta contro quanti la negano. Per difendere poi la verginità perpetua di Maria Epifanio ricorre a interpretazioni particolari: i ‘fratelli di Gesù’ sono figli avuti da Giuseppe in un precedente matrimonio, il ‘primogenito’ partorito da Maria implica la nascita non di altri figli della Vergine ma di altri fratelli adottivi di Cristo. L'argomento principale resta però la consacrazione operata nella Vergine dal “mirabile mistero dell'incarnazione”.

c) *Sulla perpetua verginità di Maria contro Elvidio*

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

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

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

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

F. Maria nel culto cristiano

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

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

Un'altra testimonianza ci è data dal papiro 470 della **John Rylands Library** di Manchester che contiene il testo greco della breve preghiera ***Sub tuum presidium***. Questa preghiera era nota perché in uso nelle liturgie bizantina, copta, ambrosiana e romana, ma si ignorava la sua antichità. Questo papiro è giudicato da Lobel non posteriore al III sec. e ciò è confermato da Giamberardini che così ricostruisce la preghiera: *Sotto la tua misericordia/ ci rifugiamo, Genitrice di Dio (= Theotokos)/. Le nostre suppliche tu non respingere nella necessità/ Ma dal pericolo libera noi:/ solo casta, sola benedetta*. La formula si esprime con un noi comunitario segno che è comune a più fedeli e ha l'apparenza di un'antifona liturgica. La preghiera è direttamente rivolta alla Theotokos a cui si riconoscono **quattro attributi**: maternità divina, verginità, benedizione da parte di Dio e misericordiosa intercessione. Forse la preghiera è nata all'interno di una comunità egiziana in seguito alle persecuzioni del III sec. ad opera degli imperatori romani. L'invocazione di Maria è testimoniata anche da Gregorio Nazianzeno che riferisce di Giustina, giovane bellissima, insidiata da Cipriano, e che implora la Vergine perché le recasse aiuto. Nel IV sec. il culto verso Maria si sviluppa, specificandosi in atteggiamenti di venerazione, ammirazione, preghiera fiduciosa, imitazione. Tra le cause di questo sviluppo se ne trovano almeno quattro:

a. L'esperienza religiosa

Il culto mariano nasce dalla percezione della realtà soprannaturale della madre di Gesù da parte dei fedeli. Non esiste culto senza che esista il riconoscimento dell'Altro, inteso come una persona da noi diversa, in una sfera sovrannaturale e fornita di potenza. Questa percezione affiora in

vari documenti: così negli apocrifi, specie nel Protovangelo di Giacomo, Maria appare come una protagonista dotata di santità e degna dell'amore benedicente di tutto il popolo; gli apocrifi della Dormizione presentano Maria in una zona di sacro, che giunge al culmine con il suo transito in paradiso. La percezione di Maria come persona viva è presupposta dalle preghiere rivolte a lui: esse invocano la Vergine perché la ritengono dotata di potenza e misericordia e quindi capace di aiutare efficacemente.

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

b. Bibbia e liturgia

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

c. L'impatto culturale

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

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

l'alessandrino Isidoro di Pelusio illustra la differenza sul piano morale tra la madre degli dei, che ha concepito nella “libidine e negli amori più nefandi”, e la Madre di Dio, che ha concepito “in maniera assolutamente unica” e senza macchia. Isidoro non manca di insistere sul fatto che Maria è donna, quindi non una dea.

d. La teologia

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

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

Nonostante le riserve di Eusebio di Cesarea e di Epifanio, nella chiese si moltiplicano le immagini, mosaici e anche sculture relative a Maria. Si pensi ai dipinti delle catacombe o ai cicli musivi di Santa Maria Maggiore a Roma e a quelli di Ravenna o alle icone delle numerose chiese di Costantinopoli dedicate a Maria. Ma l'imperatore **Leone Isaurico** misconoscendo questa pratica nel 727 inizia la **lotta iconoclasta** che si protrae fino all'843: egli è responsabile della distruzione di tante preziose icone e della persecuzione di numerosi *iconoduli*, specie monaci. Il problema delle icone era di natura principalmente cristologica: dipingere Cristo, per gli iconoclasti, sarebbe **negare l'unione ipostatica**, in quanto si separerebbe la sua umanità dalla natura divina non raffigurabile. Maria è implicata poiché legata intimamente al mistero dell'incarnazione. Il principale argomento cui ricorrono **Germano di Costantinopoli** e **Giovanni Damasceno** nella difesa delle immagini è il legame di esse con l'economia dell'incarnazione, per cui chi rifiuta l'icona rigetta l'incarnazione. Infatti il Verbo incarnato è l'immagine visibile, quindi rappresentabile, del Dio invisibile. Se non si può raffigurare non si è neppure incarnato.

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

IV. Riflessione sistematica circa la Madre di Gesù

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

A. Linee di sviluppo circa il primo principio della Mariologia

1. Orientamento cristologico

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

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

2. Orientamento ecclesiologico

Questa prospettiva opta per un inserimento di **Maria nell'ambito della chiesa**. Koster, partendo dalla preoccupazione di presentare Maria in modo da non compromettere l'unica mediazione di Cristo, enuncia il principio fondamentale: Maria a titolo di membro, il vertice dell'umanità da salvare e dell'umanità salvata, la Chiesa, nella sua alleanza salvifica con Dio, di fronte all'unico Mediatore, il Figlio di Dio fatto uomo. K. Rahner ravvisa nel *fiat* di Maria l'atto con cui ella "*coopera all'incarnazione ed è riscattata da quest'incarnazione che rende possibile il suo sì*". La Vergine realizzando l'accoglienza più radicale della salvazione dell'umanità diventa di fatto l'esempio più perfetto della redenzione, il prototipo della chiesa riscattata.

Più sistematicamente Semmelroth presenta Maria "*tipo della chiesa*" come mistero fondamentale per un'organica costruzione della mariologia. Se nel piano divino più che l'ordine di successione vale l'ordine intenzionale, ossia la finalità, bisogna riconoscere che "proprio perché doveva essere il tipo della chiesa, Maria è stata posta nell'esistenza come madre sponsale di Dio". Ma all'interpretazione ecclesiologica si obietta la sottostima della dignità e missione unica di Maria (piano esistenziale) a vantaggio della funzione tipologica (piano simbolico).

3. Orientamento antropologico

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

B. Il principio sintesi della mariologia

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

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

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

C. Opere di Dio in Maria nella vita terrena

I doni di Dio a Maria ruotano intorno a quello della *maternità verginale*. La riflessione della chiesa antica soffermandosi su questo dono è giunta a due dogmi: la *Theotokos* del **concilio di Efeso** (431) e la *verginità perpetua* nel **concilio Lateranense** (649). Si tratta di due fatti storico-salvifici che si spiegano ricorrendo a Dio che svela in essi la sua potenza. La maternità verginale comporta varie dimensioni.

a) *santità personale e il dogma dell’Immacolata Concezione*

L’opera di Dio in Maria era cominciata **prima** della maternità, perché l’angelo saluta Maria dicendole *kecharitomene* cioè “*Tu che sei stata e rimani colmata del divino favore*”. Così, dopo l’infedeltà del suo popolo, il volto benigno di Dio si curva su Maria e ne fa la sintesi personificata dell’antica Sion-Gerusalemme. A questo amore di Dio permanente per Maria si allaccia il dogma dell’ **Immacolata Concezione**; il favore di Dio trasforma la futura Madre di Gesù fin dall’inizio della sua esistenza inserendola nell’ordine della santità. Alla predilezione di Dio per lei Maria risponde pronunciando nella libertà il si dell’alleanza: “*Eccomi, sono la serva del Signore*”.

L'interpretazione ufficiale di Maria è offerta da Elisabetta in termini di fede ("Beata colei che ha creduto" Lc 1,45) e da Maria in termini di esperienza ("perché ha guardato l'umiltà della sua serva" Lc 1,47).

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

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

Nel medesimo testo biblico viene inoltre proclamata l'inimicizia tra la donna e la sua stirpe da una parte e il serpente e la sua discendenza dall'altra. Per essere l'inconciliabile nemica del serpente e della sua stirpe, Maria **doveva essere esente da ogni dominio del peccato**. E questo fin dal primo momento della sua esistenza. In proposito, l'Enciclica *Fulgens corona*, pubblicata da Papa Pio XII nel 1953 per commemorare il centenario della definizione del dogma dell'Immacolata Concezione, così argomenta: "Se in un determinato momento la Beatissima Vergine Maria fosse rimasta privata della grazia divina, perché contaminata nel suo concepimento dalla macchia ereditaria del peccato, tra lei e il serpente non ci sarebbe stata più - almeno durante questo periodo di tempo, per quanto breve fosse - quell'eterna inimicizia di cui si parla dalla tradizione primitiva fino alla solenne definizione dell'Immacolata Concezione, ma piuttosto un certo asservimento". L'assoluta ostilità stabilita da Dio tra la donna e il demonio postula quindi in Maria l'Immacolata Concezione, cioè **una assenza totale di peccato, sin dall'inizio della vita**. Il Figlio di Maria ha riportato la vittoria definitiva su Satana e ne ha fatto beneficiare in anticipo la Madre, preservandola dal peccato. Di conseguenza il Figlio le ha concesso il potere di resistere al demonio, realizzando così nel mistero dell'Immacolata Concezione il più notevole **effetto** della sua opera redentrice.

L'appellativo "piena di grazia" ed il Protovangelo, attirando la nostra attenzione sulla speciale santità di Maria e sulla sua completa sottrazione all'influsso di Satana, fanno intuire, nel privilegio unico concesso a Maria dal Signore, l'inizio di un nuovo ordine, che è frutto dell'amicizia con Dio e che comporta una inimicizia profonda fra il serpente e gli uomini. Come testimonianza biblica a favore dell'Immacolata Concezione di Maria, si cita spesso anche il capitolo XII dell'Apocalisse, nel quale si parla della "donna vestita di sole" (12,1). L'attuale esegeti converge nel vedere in tale donna la comunità del popolo di Dio, che partorisce nel dolore il Messia risorto. Ma, accanto alla interpretazione collettiva, il testo ne suggerisce una individuale nell'affermazione: "Essa partorirà un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro" (12,5). Si ammette così, con il riferimento al parto, una certa **identificazione della donna vestita di sole con Maria**, la donna che ha dato alla luce il Messia. Caratterizzata dalla sua maternità, la

donna "era incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto" (12,2). Questa annotazione rimanda alla Madre di Gesù presso la Croce (cf. Gv 19,25), dove Ella partecipa con l'anima trafitta dalla spada (cf. Lc 2,35) al travaglio del parto della comunità dei discepoli. Nonostante le sue sofferenze, è "vestita di sole" - porta, cioè, il riflesso dello splendore divino -, e appare come "segno grandioso" del rapporto sponsale di Dio con il suo popolo. Queste immagini, pur non indicando direttamente il privilegio dell'Immacolata Concezione, possono essere interpretate come espressione della cura amorosa del Padre che avvolge Maria della grazia di Cristo e dello splendore dello Spirito.

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

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

La dottrina della **perfetta santità di Maria fin dal primo istante del suo concepimento** ha trovato qualche resistenza in Occidente, e ciò in considerazione delle affermazioni di san Paolo sul peccato originale e sulla universalità del peccato, riprese ed esposte con particolare vigore da sant'Agostino. Il grande dottore della Chiesa si rendeva senz'altro conto che la condizione di Maria, madre di un Figlio completamente santo, esigeva una purezza totale ed una santità straordinaria. Per questo, nella controversia con Pelagio, ribadiva che la santità di Maria costituisce **un dono eccezionale di grazia**, ed affermava in proposito: "Facciamo eccezione per la Santa Vergine Maria, di cui, per l'onore del Signore, voglio che in nessun modo si parli quando si tratta di peccati: non sappiamo forse perché le è stata conferita una grazia più grande in vista di vincere completamente il peccato, lei che ha meritato di concepire e di partorire Colui che manifestamente non ebbe alcun peccato?" (De natura et gratia, 42). Agostino ribadì la perfetta santità di Maria e l'assenza in lei di **ogni peccato personale** a motivo della eccelsa dignità di Madre del Signore. Egli tuttavia non riuscì a cogliere come l'affermazione di una totale assenza di peccato al momento della concezione potesse conciliarsi con la dottrina dell'universalità del peccato originale e della necessità della redenzione per tutti i discendenti di Adamo. A tale conseguenza giunse, in seguito, l'intelligenza sempre più penetrante della fede della Chiesa, chiarendo come Maria abbia beneficiato della grazia redentrice di Cristo fin dal suo concepimento.

Nel secolo IX venne introdotta anche in Occidente la **festa** della Concezione di Maria, prima nell'Italia meridionale, a Napoli, e poi in Inghilterra. Verso il 1128 un monaco di Canterbury, **Eadmero**, scrivendo il primo trattato sull'Immacolata Concezione, lamentava che la relativa

celebrazione liturgica era stata accantonata o soppressa. Desiderando promuovere la restaurazione della festa, il pio monaco respinge l'obiezione di sant'Agostino al privilegio dell'Immacolata Concezione, fondata sulla dottrina della trasmissione del peccato originale nella generazione umana. Maria è rimasta al riparo da ogni macchia, per esplicito volere di Dio che "l'ha potuto, manifestamente, e l'ha voluto. Se dunque l'ha voluto, lo ha fatto" (Principio di convenienza). Nonostante Eadmero, i grandi teologi del XIII secolo fecero ancora proprie le difficoltà di sant'Agostino, così argomentando: la redenzione operata da Cristo non sarebbe universale se la condizione di peccato non fosse comune a tutti gli esseri umani. E Maria, se non avesse contratto la colpa originale, non avrebbe potuto essere riscattata. La redenzione consiste in effetti nel liberare chi si trova nello stato di peccato.

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

Nel Quattrocento la **controversia sull'Immacolata** concezione si acuisce soprattutto in occasione di *dispute* organizzate in cui intervengono i fautori delle due posizioni pro o contro. I fedeli che assistono reagiscono in genere a favore del privilegio mariano. Sono note la disputa di Imola (1474-75) da cui uscì vittorioso il domenicano Vincenzo Bandello, quella di Roma (1477) indetta da Sisto IV tra Bandello e il ministro generale dei minori Francesco Sanson che riportò la vittoria, quelle di Brescia, Ferrara, Firenze..., tutte della seconda metà del secolo. Tali dispute, e altrettanto si dica della predicazione, sono cause di scandalo o di violenze da parte dei fedeli, che per esempio rumoreggiano e vogliono lapidare il predicatore Battista da Levanto che si rifiuta di asserire apertamente il privilegio, o lo costringono alla prova del fuoco. Dopo l'approvazione da parte di Sisto IV, nel 1477, della Messa della Concezione, tale dottrina fu sempre più accettata nelle scuole teologiche, grazie anche all'intervento del **Concilio di Trento** (Sessio V, DS 1516). Tale provvidenziale sviluppo della liturgia e della dottrina preparò la definizione del privilegio mariano da parte del Magistero. Questa avvenne solo dopo molti secoli, sotto la spinta di una intuizione di fede fondamentale: la Madre di Cristo doveva essere perfettamente santa sin dall'origine della sua vita.

La fede popolare si esprime nel secolo XVII con l'istituzione di varie confraternite sotto il titolo dell'Immacolata Concezione, con preghiere come l'aggiunta in qualche litania dell'invocazione «*sancta Virgo praeservata*» (Parigi 1586), con la dedica di cappelle o altari all'Immacolata, con numerose espressioni artistiche, quali 25 tele dedicate alla *Purísima* dal Murillo (†1685). Qui andrebbero analizzate i vari tipi rappresentativi dell'Immacolata in quanto espressione della fede del popolo interpretata dagli artisti e legittimata da esso con l'accettazione dei dipinti nelle chiese. Un movimento promozionale senza analogie si determina nel Seicento a partire dalle università: quello includente il giuramento di difendere l'Immacolata concezione fino all'effusione del sangue. Ad emettere nel 1617 il **votum sanguinis** è l'università di Granada, preceduta da quella di Siviglia e seguita dalle altre spagnole e da alcune italiane. Tale gesto si diffuse presto tra gli ordini religiosi, i santi, le confraternite e i fedeli. Esso provocò pure una lunga controversia, iniziata con l'opposizione di L. A. Muratori (†1750) al cosiddetto «*voto sanguinario*». In varie opere pseudonime il celebre erudito ha attaccato questo voto bollandolo imprudente, gravemente colpevole e ispirato da pietà non illuminata. Infatti non è lecito esporre la propria vita per un'opinione qual è appunto l'Immacolata concezione, non dichiarata di fede dal magistero. La tesi muratoriana ha suscitato una levata di scudi in varie nazioni dell'Europa; la più efficace apologia

resta quella di s. Alfonso de Liguori (†1787). Questi ha contestato che affermare l'Immacolata Concezione sia opinabile, in quanto esistono due motivi che garantiscono come certa questa dottrina: il consenso dei fedeli e la celebrazione universale della festa dell'Immacolata. Soprattutto contribuì a radicare nel popolo la credenza nell'Immacolata concezione la festa liturgica introdotta dall'oriente in Italia meridionale nel IX secolo (a Napoli un calendario liturgico su marmo porta al 9 dicembre la *Conceptio sanctae Mariae Virginis*) e in Inghilterra nell'XI secolo: tale festa si diffonde poi dappertutto e nel 1708 **Clemente XI** la rende di precezzo per la Chiesa universale.

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

La definizione dogmatica di Pio IX – Bolla “Ineffabilis Deus” del 08.12.1854

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

La proclamazione del dogma dell'Immacolata esprime l'essenziale dato di fede. La definizione di Pio IX attribuisce alla persona di Maria, nel primo istante del suo concepimento, l'essere preservata da ogni macchia di colpa originale. L'immunità “*da ogni macchia di colpa originale*” comporta come positiva conseguenza **l'immunità totale da ogni peccato**, e la proclamazione della perfetta santità di Maria, dottrina alla quale la definizione dogmatica offre un fondamentale contributo.

Concessa “*per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente*”, tale preservazione dal peccato originale costituisce un **favore divino assolutamente gratuito**, che Maria ha ottenuto sin dal primo momento della sua esistenza. La Vergine Madre ha ricevuto la singolare grazia dell'immacolato concepimento “*in considerazione dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano*”, cioè della sua universale azione redentrice. Nel testo della definizione dogmatica **non viene espressamente dichiarato che Maria è stata redenta**, ma la stessa Bolla *Ineffabilis* afferma

altrove che "è stata riscattata nel modo più sublime". Questa è la straordinaria verità: Cristo fu il redentore di sua Madre ed esercitò in lei la sua azione redentiva "nel modo perfettissimo" sin dal primo momento dell'esistenza. Il Concilio Vaticano II ha proclamato che la Chiesa "ammira ed esalta in Maria il frutto più eccellente della Redenzione" (SC 103). Tale dottrina solennemente proclamata, viene espressamente qualificata come "dottrina rivelata da Dio". Il Papa Pio IX aggiunge che essa dev'essere "fermamente e costantemente creduta da tutti i fedeli". Di conseguenza, colui che non la fa sua, o conserva un'opinione ad essa contraria "naufraga nella fede" e "si stacca dall'unità cattolica". Nel proclamare la verità di tale dogma dell'Immacolata Concezione, il Papa era consapevole di esercitare il suo potere d'insegnamento infallibile come Pastore universale della Chiesa, che qualche anno dopo sarebbe stato solennemente definito durante il Concilio Vaticano I. Egli metteva così in atto il suo magistero infallibile come servizio alla fede del popolo di Dio; ed è significativo che ciò sia avvenuto nel definire il privilegio di Maria.

b) *Maria icona della Trinità*

L'azione delle tre persone divine in Maria produce un rapporto di *somiglianza*: Maria diventa **segno della Trinità** che opera in lei e con lei. Se è vero che la "Trinità economica è la Trinità immanente" (K. Rahner) nel senso che non abbiamo altro luogo per conoscere la Trinità all'infuori della storia della salvezza, dobbiamo riconoscere che all'annunciazione Maria si fa **luogo** in cui la storia trinitaria di Dio viene a mettere le sue tende nella storia degli uomini. Come nella Pasqua, anche nell'annunciazione il Padre prende l'iniziativa che manda l'angelo Gabriele. Egli volge lo sguardo alla Vergine e la sceglie per Madre del suo unico Figlio. La maternità di Maria deriva dalla trascendente paternità divina e quindi la rivela: la Madre del Verbo incarnato è *icona materna del Padre*.

All'annunciazione come alla Pasqua, identico è colui nel quale si compie l'opera divina, cioè il Figlio: "Concepirai un figlio e lo chiamerai Gesù". Il Figlio è annunciato a Maria prima come Messia davidico, poi come Figlio di Dio in senso trascendente. In quanto Madre di Dio secondo la natura umana, Maria partecipa all'evento della massima autocomunicazione di Dio all'uomo: è mediatrice dell'evento di trascendenza costituito dall'incarnazione. In quanto tale, Maria è **icona del Figlio**.

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

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

c) *La maternità spirituale*

L'azione di Dio in Maria continua in differenti modulazioni. **Madre di Cristo e madre dei cristiani sono in continuità**. Giustamente lo sguardo del cristiano si posa su Cristo. Ma proprio nell'"ora" del mistero pasquale, Cristo ci rimanda a Maria e ci offre la rivelazione della sua identità nella storia della salvezza: "Ecco tua madre" (Gv 19,27). Si stabilisce un rapporto di maternità-

figlianza espresso dal discepolo amato che da quell'ora accoglie Maria tra le cose proprie. La tradizione con Agostino interpreta la natura della maternità nei confronti dei fedeli nel senso di comunicazione di vita, di cooperazione alla rinascita spirituale dei fedeli.

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

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

d) Collaborazione di Maria all'opera della salvezza

Ci chiediamo se occorre estendere l'opera di Dio in Maria anche al mistero della redenzione? (Problema della corredenzione). La questione riguarda la **natura** di tale partecipazione, non il fatto che Maria abbia cooperato alla salvezza dell'umanità. La dottrina patristica della nuova Eva legge la figura della vergine nel contesto dell'opera della redenzione, in cui si riprendono da capo gli elementi della caduta (ad Adamo-Eva-serpente-albero corrispondono Cristo-Maria-Gabriele-croce). Così in base alla *recirculatio* del piano divino, il male delle origini viene risolto con un circuito contrario. Sicché la donna-vergine Maria deve subentrare alla donna-vergine Eva per sciogliere il nodo che questa aveva legato con la sua disobbedienza. Maria, in quanto donna giunge per grazia a partorire Dio ed entra attivamente nella salvazione del mondo. Anche per Maria la più profonda *kenosi* come madre del crocifisso, coincide con la grande opera di Dio, che è la redenzione del mondo.

D. Opere di Dio in Maria nella vita ultraterrena

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

Maria assunta in cielo

La perenne e corale tradizione della Chiesa evidenzia come l'Assunzione di Maria rientri nel disegno divino e sia radicata nella singolare partecipazione di Maria alla missione del Figlio. Già nel primo millennio gli autori sacri si esprimono in questo senso. Testimonianze, in verità appena abbozzate, si trovano in sant'Ambrogio, sant'Epifanio, Timoteo di Gerusalemme. San Germano di Costantinopoli (+733) pone sulla bocca di Gesù, che si appresta a condurre sua madre in cielo,

queste parole: "Bisogna che dove sono io, anche tu vi sia, madre inseparabile dal tuo Figlio..." (Homil. 3 in Dormitionem, PG 98,360).

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

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

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

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

Di fronte alle profanazioni e all'avvilimento cui la moderna società sottopone non di rado, in particolare, il corpo femminile, il mistero dell'Assunzione proclama il destino soprannaturale e la dignità di ogni corpo umano, chiamato dal Signore a diventare strumento di santità e a partecipare alla sua gloria. Maria è entrata nella gloria perché ha accolto nel suo seno verginale e nel suo cuore il Figlio di Dio. Guardando a Lei, il cristiano impara a scoprire il valore del proprio corpo e a

custodirlo come tempio di Dio, nell'attesa della risurrezione. L'Assunzione, privilegio concesso alla Madre di Dio, costituisce così un immenso valore per la vita e il destino dell'umanità.

Il dogma dell'Assunzione di Maria Santissima al cielo, definito dal Papa **Pio XII** il 1º novembre 1950, al termine di un anno santo che concludeva un periodo, durato circa un secolo, di straordinario fervore devozionale verso la Vergine Maria, anche a motivo delle apparizioni di Lourdes e di Fatima, suona così: «*L'Immacolata sempre Vergine Maria, Madre di Dio, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo*» (*Munificentissimus Deus* 01/XI/1950). La verità definita riguarda soltanto lo stato glorioso della Vergine, e non dice nulla circa il modo in cui Maria vi giunse, se passando attraverso la morte e la risurrezione, oppure no. La gloria celeste di cui si parla è lo stato di beatitudine nel quale si trova attualmente l'umanità santissima di Gesù Cristo, e al quale giungeranno tutti gli eletti alla fine del mondo. Coloro che muoiono dopo il battesimo e prima dell'uso di ragione e i giusti perfettamente purificati da ogni reliquia di peccato partecipano di questa beatitudine quanto all'anima già prima del giudizio finale, ma non quanto al corpo. Il privilegio dell'Assunzione concesso a Maria consiste quindi nel dono dell'anticipata glorificazione integrale del suo essere, anima e corpo, a somiglianza del suo Figlio.

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

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

Questo argomento, ossia quello dell'inscindibile nesso tra l'Immacolata e l'Assunta, cominciò ad affiorare e a essere intraveduto fin dal VI secolo, e forse anche prima. Dall'effetto (l'Assunzione) si risalì alla causa (l'Immacolata) e dalla causa (l'Immacolata) si discese all'effetto (l'Assunzione). Si hanno infatti varie conferme di ciò nel corso della storia della Mariologia: relativamente poche nel periodo patristico, queste affermazioni crescono in modo impressionante nel medioevo e nel periodo moderno, fino a raggiungere quasi la forza di un plebiscito dopo la definizione del dogma dell'Immacolata. Nessuna meraviglia dunque se questo argomento viene

autorevolmente accolto e ribadito nella Costituzione di Pio XII. Inoltre l'amore filiale di Gesù verso la sua Madre Immacolata esigeva di stretta convenienza la preservazione del suo corpo dalla corruzione del sepolcro e l'anticipata glorificazione.

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

La lode di Maria nella chiesa (culto)

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

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

Maria “modello” per la donna contemporanea

Per molte donne e uomini Maria è persona viva e vicina ai problemi quotidiani. Per questi Maria non è un problema ma una presenza. Per quelle donne, specie dell'area industrializzata, Maria costituisce un problema in quanto il riferimento a lei sembra in contrasto con il tipo di donna che oggi si vuole realizzare. Il modello Maria si rivelerebbe improduttivo, impossibile ad essere motivo di ispirazione per la donna di oggi. Di fronte al rigetto femminista del modello Maria la *Marialis cultus* di Paolo VI (1974) si rivela decisiva per una riconciliazione della donna con l'autentica figura di Maria. La *Marialis Cultus* invita a **distinguere l'autentica immagine evangelica da quella popolare e letterarie** che dipende dagli schemi delle varie epoche culturali. La chiesa, pur riconoscendo l'inculturazione della figura di Maria nei vari quadri socio-culturali, non si lega a questi schemi e comprende che alcune espressioni sono meno adatte a uomini che appartengono ad epoche e civiltà diverse. La *Marialis Cultus* propone quindi un tipo di lettura della Bibbia che consente di scoprire l'autentico volto di Maria. Si tratta di leggere la Scrittura sotto l'influsso dello Spirito santo e tenendo presenti le acquisizioni delle scienze umane e le varie situazioni del mondo contemporaneo espone alcuni di questi connotati dell'autentico volto di Maria:
a. *dialogo responsabile con Dio* che ha portato Maria a dare il suo assenso responsabile;
b. *capacità di andare controcorrente* (come la scelta coraggiosa della verginità);

- c. *religiosità liberatrice* (nel Magnificat Maria non teme di proclamare che Dio è vindice degli umili e dei poveri e rovescia i potenti dai troni);
- d. *fortezza d'animo* che le fa sopportare povertà e sofferenza;
- e. *maternità non possessiva*: la sua funzione materna si dilatò fino ad assumere dimensioni universali sul Calvario.

Maria e l'autocomprensione della donna

Maria può essere assunta a paragone delle donne contemporanee solo se è in intima relazione con la donna in se stessa. Il discorso diventa antropologico e teologico e per questo sono importanti *Redemptoris Mater* (1987) e *Mulieris dignitatem* (1988).

In Maria la donna si autocomprende come *persona*. In *RM 46* è detto che Maria proietta luce sulla donna in quanto tale. Il fondamento singolare della donna con Maria è dato dal fatto che questa è chiamata ad occupare un posto di rilievo nella storia della salvezza. La scelta di Maria come madre del Figlio rivela il massimo grado di agire di Dio nei riguardi della donna. Maria rivela pienamente la donna alla donna, nel senso che per la grazia accordatele, forma in se stessa un ideale di personalità femminile che illumina la vita di ogni donna. Con ciò non si vuole dire che solo in Maria Dio abbia rivelato il suo pensiero sulla donna; nell'AT Dio si era rivolto anche ad altre donne, ma Maria è testimone della creatura nuova. Maria significa un po' come oltrepassare il limite del libro della Genesi e riandare verso quel principio in cui si ritrova la donna così come fu voluta nella creazione.

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

La donna rivelazione della tenerezza materna di Dio

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

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

Maria e i ministeri della donna nella chiesa

Se Maria è tipo della chiesa, in lei tutta la chiesa si specchia per trovare il suo essere (piano ontologico) e il suo dover-essere (piano operativo). Maria è paradigma tanto per gli uomini che per le donne e rivela a tutti la struttura basilare della chiesa che è verginale e materna. La *Marialis cultus* offre un elenco delle virtù evangeliche di lei: la fede e l'accoglienza docile della Parola di Dio, l'obbedienza generosa, l'umiltà, la carità sollecita, la sapienza e la pietà verso Dio, la fortezza nell'esilio, la povertà dignitosa, la delicatezza previdente, la purezza verginale, il forte e casto amore sponsale. Maria conduce l'uomo e la donna verso la pienezza della loro vocazione cristiana, che è la santità. Ella costituisce per la donna un modello calato nella vita ordinaria.

Maria, donna, ministeriale

Passando all'ordine dei carismi e dei ministeri nella chiesa, il riferimento a Maria diventa più problematico. Qui Maria rischia la strumentalizzazione per provare determinate tesi pro o contro i ministeri ecclesiali delle donne. Certamente Maria è un paradigma dello **spirito di servizio** che deve animare ogni carisma nella chiesa. Maria insegna ad esorcizzare il potere e il prestigio da ogni uso egoistico e individuale: ella vive la sua dignità di Madre di Dio come umile disponibilità e collaborazione al piano della salvezza. La Madre di Gesù poi partecipa alla condizione del popolo di Dio in particolare ai carismi distribuiti allo Spirito per l'edificazione della chiesa. La tradizione ecclesiale riconosce a Maria il titolo di *profetessa*, perché dopo l'effusione dello Spirito canta nel Magnificat le lodi di Dio che si manifesta nella storia. A lei è attribuito anche il carisma della *glossolalia* (Pentecoste). Sul piano ministeriale è chiaro che stando al NT è un fatto che la madre di Dio non è stata ordinata al sacerdozio nel senso canonico del termine. Da ciò Epifanio deduce l'esclusione delle donne al sacerdozio e anche all'amministrare il battesimo (seguendo la *Didascalia apostolorum*). Questo motivo per l'esclusione delle donne dal sacerdozio giunge fino a noi con la dichiarazione *Inter insigniores* (1976). Più produttivo di questo è ispirarsi a Maria che ha ricevuto da Dio **il più alto ministero nella chiesa**, quello della maternità divina, per appoggiare una maggiore partecipazione della donna nella vita ecclesiale anche nel campo dei ministeri canonici. Così non si vedrebbero difficoltà per ammettere la donna cristiana ai ministeri non ordinati del lettorato e accolito. Molte sono le voci che richiedono l'ammissione della donna al diaconato.

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

V. Le apparizioni mariane

1. Rivelazione pubblica e rivelazioni private

Al termine del nostro itinerario mariano non possiamo non prendere l'occasione di riflettere sul senso delle apparizioni della Vergine, sul rapporto tra rivelazioni di carattere privato e la Rivelazione del Vangelo. Il nostro tempo è un'epoca agitata e difficile, assistiamo ad un sorgere continuo di oracoli e rivelazioni senza freno, ad un dilagare di "pseudo-misticismo" e d'inflazione del miracoloso. Molti cristiani, forse in buona fede, vengono attirati da nuove visioni e rivelazioni di messaggi, da veggenti o meglio, nella più parte dei casi, da visionari. E' quanto mai necessaria un'opera di discernimento e di senso critico, divenuti necessari in una situazione di confusione dove il grano buono è mischiato alla zizzania.

Due brani biblici, tra i tanti, per introdurci all'argomento:

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

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

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

"... Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come uomo tra gli uomini (Ep ad Diogn.7), parla le parole di Dio e porta a compimento l'opera della salvezza affidatagli dal Padre. Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (Gv 14,9) con tutta la sua presenza e con la manifestazione di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e risurrezione, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberaci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna.

L'economia cristiana dunque, in quanto è alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf. 1Tm 6,14; Tt 2,13)" (DV 4).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

fede; ma soprattutto essa mette in guardia contro il rischio di credulità o di devozionismo che metterebbero in discussione l'equilibrio della fede e dell'esperienza cristiana.

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

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

2. Le apparizioni mariane, dato recente nella storia della Chiesa

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

Facciamo adesso alcune brevi considerazioni su **Lourdes** e sul messaggio delle sue apparizioni, messaggio che nella sua essenzialità ben si integra con il Vangelo e il vissuto della fede cristiana e il perché fin da subito la Chiesa ne ha approvato il carattere di soprannaturalità.

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

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

- la smentita del soprannaturale, con la testimonianza del Curato d'Ars;
- la smentita della santità, con la «*piccola via dell'abbandono spirituale*» di santa Teresina di Gesù ;
- la smentita del mistero, con le apparizioni di Lourdes. E le apparizioni di Lourdes verranno infatti a sconvolgere le solide e indiscutibili certezze della ragione moderna, la quale pensava di poter

costruire la sua visione dell'uomo e del mondo, escludendo completamente qualsiasi riferimento religioso; ma Dio stesso interviene per distruggere la trama della miscredenza. Questa pensava di potersi identificare con l'assoluto delle certezze acquisite mediante l'esperienza scientifica; ed ecco che un altro Assoluto si rivela e si impone all'attenzione, occupando un posto che si credeva abolito.

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

b. Lourdes: un messaggio che ricorda le Beatitudini

Vediamo adesso di illustrare un secondo motivo del riconoscimento ufficiale, da parte della Chiesa, delle apparizioni di Lourdes. Se il primo si basa soprattutto sulle circostanze e sulla congiuntura storica, il secondo si basa sulla **natura stessa delle apparizioni**, e sulla semplicità del messaggio di Bernadette. E' sufficiente, per convincersene, rileggere il racconto molto dettagliato delle 18 apparizioni che si succedono, tenere a mente le parole del messaggio trasmesso, e soprattutto identificare il miracoloso soprattutto là dove esso si rivela: la **sconvolgente personalità della stessa Bernadette**.

La stampa anti-religiosa del tempo non ha mancato di presentare Bernadette come una ragazzina troppo semplice, la cui ignoranza e candore la rendevano disponibile a una manipolazione clericale. Utilizzando Bernadette, e confermando le apparizioni, la Chiesa avrebbe dato il via a una vasta impresa di seduzione popolare per riprendere in mano un potere e una influenza che stava perdendo.

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

Il primo miracolo di Lourdes fa pensare, in questo incontro di Bernadette con i suoi giudici, al processo di Giovanna d'Arco di fronte ai suoi accusatori di Rouen. In tutti e due i casi, stessa ostinazione di fronte all'innocenza, stesso partito preso di rifiutare l'evidenza. Ma anche, stessa sicurezza per confermare la verità, stessa finezza di risposta per eludere le trappole della critica e della malafede.

Ed è bene aggiungere che per tutto il resto della sua vita, particolarmente presso le Suore della Carità di Nevers, Bernadette offrirà una **testimonianza esemplare** di virtù evangelica, che sarà la migliore garanzia della verità di ciò che essa ha visto e ascoltato nella grotta di Massabielle. Per cui è proprio la semplicità delle apparizioni, la sconvolgente conformità al Vangelo delle parole, dei messaggi della Vergine e dei segni chiesti a Bernadette, la rivelazione del titolo di Immacolata Concezione, lo stesso destino di Bernadette, destino di riservatezza, di silenzio e di rinuncia, che accreditano agli occhi della Chiesa tutta la meraviglia di Lourdes.

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

VI. Devozione mariana e culto delle immagini

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

Il testo conciliare prosegue chiedendo ai credenti che *"scrupolosamente osservino quanto in passato è stato sancito circa il culto delle immagini di Cristo, della Beata Vergine e dei Santi"* (LG 67). Ripropone così le decisioni del **secondo Concilio di Nicea**, svoltosi nell'anno 787, che confermò la legittimità del culto delle immagini sacre, contro quanti volevano distruggerle, ritenendole inadeguate a rappresentare la divinità (cfr Red. Mater, 33). *"Noi definiamo, - dichiararono i Padri di quell'assise Conciliare - con ogni rigore e cura che, a somiglianza della raffigurazione della croce preziosa e vivificante, così le venerande e sante immagini sia dipinte che in mosaico o in qualsiasi altro materiale adatto, debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, sulle sacre suppellettili, sui sacri paramenti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie; siano esse l'immagine del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, o quella della immacolata Signora nostra, la Santa Madre di Dio, dei santi angeli, di tutti i santi e giusti"* (DS 600).

Richiamando tale definizione, la Lumen Gentium ha inteso ribadire la legittimità e la validità delle immagini sacre nei confronti di alcune tendenze miranti ad eliminarle dalle chiese e dai santuari, al fine di concentrare tutta l'attenzione su Cristo. Il secondo Concilio di Nicea non si limita ad affermare la legittimità delle immagini, ma cerca di illustrarne l'utilità per la pietà cristiana: *"Infatti, quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le vedono sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originari e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione"* (DS 601). Si tratta di indicazioni che valgono in modo particolare per il culto della Vergine. Le immagini, le icone e le statue della Madonna, presenti nelle case, nei luoghi pubblici e in innumerevoli chiese e cappelle, aiutano i fedeli ad invocare la sua costante presenza e il suo misericordioso patrocinio nelle diverse circostanze della vita.

Rendendo concreta e quasi visibile la tenerezza materna della Vergine, esse invitano a rivolgersi a Lei, a pregarla con fiducia e ad imitarla nell'accogliere generosamente la volontà divina. Nessuna delle immagini conosciute riproduce il volto autentico di Maria, come già riconosceva Agostino (De Trinitate 8,7); tuttavia esse ci aiutano a stabilire relazioni più vive con lei. Va incoraggiato, pertanto, l'uso di esporre le immagini di Maria nei luoghi di culto e negli altri edifici, per sentirne l'aiuto nelle difficoltà ed il richiamo ad una vita sempre più santa e fedele a Dio. Per promuovere il retto uso delle sacre effigi, il Concilio Niceno ricorda che *"l'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato; e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto"* (DS 601). Così adorando nell'immagine di Cristo la Persona del Verbo Incarnato, i fedeli compiono un genuino atto di culto, che nulla ha in comune con l'idolatria. Analogamente, venerando le raffigurazioni di Maria, il credente compie un atto destinato in definitiva ad onorare la persona della Madre di Gesù.

Il Vaticano II esorta, però, i teologi e i predicatori ad astenersi tanto da esagerazioni quanto da atteggiamenti minimalisti nel considerare la singolare dignità della Madre di Dio. E aggiunge: *"Con lo studio della Sacra Scrittura, dei santi Padri e Dottori e delle liturgie della Chiesa, condotto sotto la guida del Magistero, illustrino rettamente i compiti e i privilegi della Beata Vergine, che sempre hanno per fine Cristo, origine di ogni verità, santità e devozione"* (LG 67). L'autentica dottrina mariana è assicurata dalla fedeltà alla Scrittura ed alla Tradizione, come pure ai testi

liturgici ed al Magistero. Sua caratteristica imprescindibile è il riferimento a Cristo: tutto, infatti, in Maria deriva da Cristo ed a Lui è orientato.

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

Allegato n. 1. “SUB TUUM PRAESIDIUM”: La più antica preghiera alla Vergine Maria

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

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

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

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

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

La scoperta di questo termine dommatico *Theotòkos* in un tale contesto mostra molto chiaramente che questa parola era, in Egitto, non qualcosa di meramente accademico, ma una parola di uso comune, una parola che è stata originata con la liturgia stessa. Era chiaramente una parte del patrimonio del popolo cristiano. In tal modo noi siamo in grado di capire l'amarezza della battaglia antinestoriana, che s. Cirillo d'Alessandria, sostenuto da Roma, ha condotto ad Efeso. Il grande dottore della Chiesa combatteva, non in favore di una semplice opinione o per un qualche termine scolastico; egli difendeva un'espressione vitale della fede del popolo, del suo credo nella divina maternità di Maria. Egli combatteva in favore di un insegnamento che si era stabilizzato da tempo e consacrato con l'uso di questo termine teologico nella sacra liturgia. Fino a questo periodo non c'era nessuna evidenza di un qualche documento positivo che attestasse l'esistenza di un culto d'invocazione a Maria durante il periodo anteniceno. L'antica preghiera sul papiro è la sintesi delle più fondamentali verità mariologiche, trovando collocazione in tutte le antiche liturgie: l'orientale, inclusa la bizantina, la siriana, l'armena, la copta e l'etiopica e l'occidentale, inclusa la romana e l'ambrosiana. Come in quel tempo antico, in quelle terribili ore di persecuzioni, così pure ai nostri giorni, in mezzo alla confusione e alla sofferenza della stessa nostra epoca, la Madre di Dio rimane sempre l'invincibile *praesidium*, il rifugio e la difesa del popolo cristiano. Così noi diciamo con la liturgia ambrosiana: “*Noi ci affidiamo alla tua protezione, dove i deboli hanno avuto forza, e per questa ragione noi ti cantiamo, vera Madre di Dio*” (Antifona ambrosiana per la processione nella festa della Purificazione (oggi Presentazione di Gesù al tempio) di Nostra Signora).

**1. Testo del papiro della Ryland Library, n. 470, col I, posto a confronto dal p. Mercenier con:
2 – bizantino; 3 – romano; 4 – ambrosiano; 5 – versione latina testo copto.**

1. PO.....	2. Upò tén sén
EUSPL.....	Eusplagchian
KATAFE.....	Katafeùgomen
THEOTOKET.....	Theotòke tàs emon
IKESIASMEPA.	Ikesìas mè par.
EIDESNPERISTAS..	Ides en peristàsei
ALLEKKINDUNON	All'ek kindùnon
...ROSAIEMAS	Lutrosai emàs
MONE....	Mòne agnè
...EEULOG.....	Mòne eùlogeméne

3. Sub tuum	4. Sub tuam	5. Sub praesidium
praesidium	misericordiam	misericordiarum tuarum
confugimus, sancta	confugimus	confugimus o
Dei Genitrix ; nostras	Dei Genitrix; nostram	Dei Genitrix; nostras
deprecationes ne despicias	deprecationem ne inducas	deprecationes ne despicias
in necessitatibus	in tentationem	in necessitatibus
sed a periculis cunctis	sed de periculo	sed in perditione
libera nos semper,	libera nos,	salva nos,
Virgo gloriosa	sola casta	o (tu) quae sola (es)
et benedica	et benedicta	Benedicta