

LA MARIOLOGIA DEL CARD. LEO SCHEFFCZYK († 2005)**Maria Chukwemeka Steidl († 2017)¹**

Come introduzione a questo studio sarà opportuna una breve biografia di Leo Scheffczyk (1920-2005)² e una presentazione del suo punto di vista riguardo al “pensiero cattolico”, ch’egli vede empaticamente in armonia con la fede della Chiesa cattolico-romana, a cui è stato sempre fedele senza retrograde ottusità. Seguirà un’analisi del suo pensiero mariologico,³ con alcuni te-

¹ Maria Chukwemeka Steidl, tedesca e religiosa dell’Associazione dei due Cuori d’Amore (istituto nato in Africa e fondato dal sacerdote p. Monfort), dopo un triennio di intensa preparazione si è laureata in teologia dogmatica con specializzazione in mariologia presso la Pontificia Facoltà Teologica “Marianum” di Roma; è stata assistente di cattedra del prof. Salvatore M. Perrella, docente ordinario di teologia dogmatica e di mariologia dal 2016 sino alla sua inattesa e repentina morte per un micidiale cancro al cervello, avvenuta a soli 41 anni l’11 marzo 2017. Ha pubblicato la sua tesi nel medesimo anno dal titolo: E. M. CHUKWUEMEKA STEIDL, *The Union of the Two Hearts. An Incultured Cisticological-Marian-Spiritualiy*, Aracne, Roma 2016. Nel brevissimo tempo del suo servizio accademico si era guadagnata la stima dei Colleghi e il rispetto degli studenti, per la sua passione, competenza, e... severità! (cfr. S. M. PERRELLA, *In memoria di suor Eva Maria Steidl*, in *Theotokos* 25 [2017], 247-250).

² Cfr. M. HAUKE, *Nel centesimo anniversario della nascita del Cardinale Leo Scheffczyk*, in *Rivista Teologica di Lugano* 25 (2020), 385-387; IDEM, *Fede ed esperienza. Rapporto sul Simposio luganese in occasione del 100° anniversario della nascita del Cardinale Leo Scheffczyk*, *ibidem*, 511-520. Per ulteriori informazioni, cfr. <www.leo-cardinal-scheffczyk.org>, consultato il 28/06/2021.

³ Leo Scheffczyk ha scritto su Maria solo articoli e capitoli mariani in libri su altri argomenti. Il volume dal titolo L. SCHEFFCZYK, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, St. Ulrich, Augsburg 2003, è costituito da una serie di articoli redatti per una rivista vicina alle mariofanie e messaggi di Fatima. Tradotto in lingua italiana e uscito prima della versione tedesca col titolo: *Maria, crocevia della fede cattolica*, Eupress FTL, Lugano 2002, si presenta come una mariologia sistematica a scopi pastorali; esso comincia con la testimonianza biblica su Maria di Nazaret e prende in esame ogni versetto mariano, per poi concludere che il tutto del NT presenta la Madre di Gesù come figura epocale e significativa per la nuova Alleanza (cfr. *Ibidem*, 14-82). Fa una rassegna storica sul parallelo Eva-Maria, la divina maternità, la verginità, l’immacolata concezione, l’assunzione, la tipologia Maria-Chiesa, e la mediazione di Maria, oppure il suo essere socia (“Gefährtin”, parola che si adopera per un’amica che condivide un’avventura e per la moglie come colei che condivide l’esistenza) del Redentore (cfr. *Ibidem*, 84-192). Per l’ultimo punto il porporato fa riferimento a santa Brigida di Svezia († 1373), al magistero cattolico e al pensiero del teologo statunitense Mark Miravalle, promotore del V dogma mariano (cfr. *Ibidem*, 186-187). La terza parte del volume tratta del culto mariano, della sua fondazione biblica, una trattazio-

mi particolari quali: l'Immacolata Concezione; il significato in questo teologo dei dogmi riguardanti la maternità divina, la verginità, la santità e l'assunzione corporale; la mediazione di Maria; il culto mariano della Chiesa e la delicata problematica delle apparizioni della Vergine. In questa sede, non saranno presi in esame diverse omelie e articoli mariologico-mariani per riviste divulgative, ma si sosterrà su una selezione significativa di questi testi ed interventi che fanno ormai parte della mariologia del Novecento.⁴

1. Vita di Leo Scheffczyk⁵

Tedesco di nascita, vide la luce il 21 febbraio 1920 a Beuthen (Slesia, oggi in Polonia). Era intriso di una calda pietà popolare, tradizionale, piena di fede, e la liturgia era per lui un culto misterioso e attraente. Nei primi anni sco-

na storica e un esame di alcune forme fondamentali di devozione mariana. Inoltre, il teologo tedesco sosta sulla natura della liturgia, e sovente sul tema del dialogo ecumenico, specialmente con i protestanti, evidenziando le divergenze sussistenti e le vie da percorrere in vista di una possibile unione (cfr. *ibidem*, 194-280). La quarta parte del volume (cfr. *ibidem*, 282-356) è dedicata al complesso e noto fenomeno mariofanico di Fatima del 1917: sostando su cosa sono le apparizioni e sull'approfondimento circa l'autenticità di tali mariofanie avendo il "Cuore Immacolato" come punto centrale del messaggio fatimita il "segreto" come conferma simbolica del messaggio della Vergine. Leo Scheffczyk da par suo offre anche una spiegazione teologica alle *parole* e ai *gesti* della Vergine, dando le ragioni del concetto teologico-sacrificale dell'espiazione e della cooperazione umana (con la preghiera e con sacrifici) al piano salvifico di Dio, per poi sottolineare come la consacrazione al Cuore Immacolato di Maria esige e comporta assumere l'impegno volto a conformarsi al suo Cuore.

⁴ Per la contestualizzazione storico-teologica del pensiero dello Scheffczyk, saranno utili gli studi approntati da: S. DE FIORES, *Mariologia*, in G. CANOBBIO-P. CODA (cur.), *La Teologia del XX secolo un bilancio*. Prospettive sistematiche, Città Nuova Roma 2003, vol. 2, 561-622; IDEM, *Maria sintesi di valori*. Storia culturale della mariologia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 346-548; S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella teologia*. Percorsi mariologici dal Vaticano II a oggi, Aracne, Roma 2015.

⁵ Offriamo qui un sommario-traduzione dei dati esposti in M. LUGMAYR, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Fe, Kisslegg 2005, 8-18; il testo è una dissertazione dottorale sulla teologia della creazione nel nostro autore difesa alla facoltà teologica di Lugano, sotto la guida del prof. Manfred Hauke. Alcune integrazioni sono state prese da M. WEITLAUFF, *Nachruf. Leo Kardinal Scheffczyk*, in <www.badw.de/de/akademie/mitglieder/_ergaenzungen/S/2713/Scheffczyk.pdf>, consultato il 27/4/2016 (sei pagine). Per una bibliografia approssimativamente esaustiva delle opere di Scheffczyk, cfr. <www.leo-cardinal-Scheffczyk.org/home.html>, consultato il 26/4/2016, a cura del Dr. J. Nebel della comunità "Das Werk".

lastici, la famiglia si trasferì in una città a maggioranza protestante, e il bambino si interrogava sul perché della separazione tra le due comunità cristiane. A 10 anni, la famiglia ritornò a Beuthen e nel 1931 lui entrò a far parte di una associazione per ragazzi fondata dai Gesuiti (dopo qualche anno come “guida”), e cominciò a servire la s. Messa come chierichetto. Nell’ottobre 1937 l’associazione per ragazzi fu soppressa dai nazionalsocialisti perché incoraggiava alla resistenza. Leo visse l’esperienza di compagni che resistevano, e di altri che passavano ai nazionalsocialisti. La Gestapo, la polizia politica nazista, veniva più volte a casa della sua famiglia, ispezionava camere e oggetti, lo portava via per interrogatori lunghissimi e lo teneva qualche giorno agli arresti domiciliari. Vedeva la situazione come paralizzante: la Chiesa era debole, ogni resistenza sembrava vana. A questo punto, Leo aveva forti dubbi se doveva entrare in seminario, come desiderava, ma nel 1938 entrò nel convitto dei teologi a Breslavia, per far parte di una “ecclesia militans”. Nel 1941 fu obbligato a prestare servizio come soldato di artiglieria; mandato in Norvegia, non fu coinvolto in combattimenti. Alla fine passò sei mesi come prigioniero di guerra.

Liberato il 1° novembre 1945, non poté tornare in patria, perché dalla Slesia venivano cacciati tutti i tedeschi. Andò in Baviera e finì i suoi studi a Freising, e il 29/6/1947, il Card. Faulhaber – arcivescovo di Monaco e Freising – lo ordinò sacerdote. Per un anno lavorò in due villaggi bavaresi come sacerdote, poi andò all’università teologica di Königstein (Taunus) che in quel tempo era la sede alla quale venivano destinati gli Slesiani esiliati. Lì si laureò come voleva il suo professore a Breslavia, per poi insegnare lì dal 1952 al 1959. Il dogma del 1950 lo portò a studi mariologici. Sotto la direzione del noto prof. Michael Schmaus († 8/12/1993)⁶ chiamato da Giovanni XXIII (1958-1963) come *peritus* del Concilio, lo Scheffczyk a Monaco portò a termine una ricerca che gli permise di diventare docente ordinario di teologia, dal titolo *Il mistero mariano nella pietà e nell’insegnamento del tempo dei carolingi*, pubblicato nel 1959 a Lipsia.

Nello stesso anno lo Scheffczyk ricevette la chiamata a occupare la cattedra di dogmatica nell’università di Tubinga. Nel 1965 divenne successore di Schmaus all’università di Monaco (Schmaus preferì Scheffczyk a Joseph Ratzinger),⁷ dove insegnò fino al 1985. Ha continuato il lavoro dello Schmaus

⁶ Cfr. AA. VV., *Lexicon*. Dizionario dei Teologi, Piemme, Casale Monferrato 1998, 1125-1126: «Michael Schmaus».

⁷ Su questo personaggio di rilievo non solo della Chiesa contemporanea, cfr. R. RUSCONI, *Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*. Teologo, cardinale, papa, Morcelliana, Brescia

circa l'opera monumentale (53 volumi) di una storia dei dogmi ("Handbuch der Dogmengeschichte").⁸ Egli non ha continuato il *Lexicon der Marienkunde*, co-curato da Schmaus, del quale è apparso solo il primo volume (Aachen-Elisabeth). Venti anni dopo ha co-curato i sei volumi del noto *Marienlexikon*, per il quale ha scritto circa ottanta voci. Come ordinario di dogmatica fu anche co-editore della rivista *Münchener Theologische Zeitschrift*, per la quale scrisse molti articoli e recensioni. Nel 1985 iniziò con Kurt Krenn e Anton Ziegenaus la rivista *Forum Katholische Theologie*. Dal 1970 al 1985 fu membro della commissione per la fede (*Glaubenskommission*) della Conferenza Episcopale Tedesca. Dal 1976 al 2001 fu membro della Pontificia Accademia Teologica Romana, venendo nominato da papa Paolo VI (1963-1978) nel 1976 prelado d'onore pontificio. Dal 1973 in poi fu membro della Pontificia Accademia Mariana Internazionale, e della *Görresgesellschaft* (un Forum per studi internazionali). Dal 1983 al 2001 fu consigliere del Pontificio Consiglio per la Famiglia.

Nel 1994 ha ricevuto il dottorato "onoris causa" dall'università di Navarra (dell'*Opus Dei*); il 21 febbraio 2001 Giovanni Paolo II (1978-2005) lo ha creato Cardinale nel giorno del suo ottantunesimo compleanno, e nel duecentesimo anniversario della nascita di san John Henry Newman († 1890), teologo amato e venerato dallo Scheffczyk.⁹ Dagli inizi degli anni '80 del secolo

2021; noto come teologo rigoroso, è meno noto come autore della cosiddetta "mariologia breve" di stampo storico-biblico e iconico-ecclesiale molto interessante: M. G. MASCIARELLI, *Maria "figlia di Sion" e "Chiesa nascente" nella riflessione di Joseph Ratzinger*, in *Marianum* 68 (2006), 321-415; IDEM, *La 'mariologia breve' di Joseph Ratzinger*, in *Ephemerides Mariologicae* 62 (2012), 103-138.

⁸ Ha anche curato con Anton Ziegenaus una "Dogmatica Cattolica" in otto volumi. Il quinto volume dedicato alla mariologia è di Anton Ziegenaus (*Maria nella storia salvifica*. Mariologia, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020).

⁹ Cfr. G. VELOCCI, *Newman, il coraggio della verità*, LEV, Città del Vaticano 2000; IDEM, *Incontrando Newman*, Jaca Book, Milano 2009; IDEM, *Maria nel pensiero di J. H. Newman*, in *Theotokos* 6 (1998), 607-632; E. A. CERRATO, *John Henry Newman*, Paoline, Cinisello Balsamo 2012. Egli è stato beatificato da Benedetto XVI nel 2010 e canonizzato da papa Francesco il 3 ottobre 2019. Leo Scheffczyk, «che ebbe in grande stima l'opera di Newman, sottolinea soprattutto la sua importanza per una buona esposizione dello sviluppo del dogma. A differenza della teologia liberale del protestantesimo tedesco dell'Ottocento (e dei suoi riflessi nella teologia attuale) che riteneva la conoscenza della storia un arsenale di argomenti contro il dogma, Newman scrisse la sua grande opera *Essay on the Development of Christian Doctrine* proprio per sottoporre a verifica il passo della sua conversione alla Chiesa cattolica. Scheffczyk e Newman sono convinti che il contenu-

ventesimo appartenne alla famiglia spirituale “l’Opera” (*Das Werk*, fondata nel 1938 da una donna belga, con un ramo maschile, un ramo femminile e membri associati, che nel 2001 ha ricevuto il decreto di approvazione pontificia). Il card. Leo Scheffczyk è morto a Monaco l’8 dicembre 2005, a 85 anni; ed è stato sepolto vicino alla casa principale della sua comunità, a Bregenz. Il nostro Teologo ha pubblicato circa 60 libri (alcuni tradotti in diverse lingue), 1000 articoli in riviste, libri collettivi e dizionari, e circa 400 recensioni.

In tutti i suoi scritti ha ritenuto sempre importante porre l’accento sulla imprescindibilità della cristologia dogmatica calcedonese¹⁰ e sull’essenza soprannaturale della Chiesa (contro l’illuminismo moderno). Egli credeva con il card. John Henry Newman in uno sviluppo organico dei dogmi nella storia della Chiesa:¹¹ le idee crescono confrontandosi con i singoli, con le comunità e con le istituzioni, e si vede, come nella mariologia del tempo dei carolingi rispetto alla patristica, una vera crescita di comprensione. Ha preso su di sé la sua responsabilità come professore ordinario di dogmatica in Germania, difendendo il dogma dell’infallibilità del Papa e l’importanza del sacerdozio ministeriale¹²

to del dogma, nella sua sostanza, non cambia durante lo sviluppo storico, bensì si manifesta con maggiore chiarezza in risposta alle sfide dei tempi» (M. HAUKE, *Nel centesimo anniversario della nascita del Cardinale Leo Scheffczyk*, in *Rivista Teologica di Lugano* 25 [2020], 386; questa corrispondenza tra i due cardinali viene bene evidenziata nello studio del teologo A. MESZAROS, *Cardinals Newman and Scheffczyk on the Development of Dogma*, *ibidem*, p. 411-437). Infine, l’importanza e l’attualità del metodo del card. Newman le si ricava dal fatto che nel 1989 in un importante documento/studio vaticano, sulla delicata e fondamentale questione della interpretazione dei dogmi che coinvolge vescovi e teologi, vengono proposti i «sette criteri di sviluppo dogmatico» da lui elaborati (cfr. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De interpretatione dogmatum*, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1966-, vol. 11, n. 2802-2809, p. 1772-1775).

¹⁰ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *La cristologia nella dimensione dell’esperienza. Sull’interpretazione di Edward Schillebeeckx*, in *Rivista Teologica di Lugano* 25 (2020), 389-409.

¹¹ Per una introduzione al tema, cf. Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Queriniana, Brescia 1992; Z. ALSZEGHY, *Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico*, in AA. VV., *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987, vol. 1, 136-151; si veda anche l’approfondimento compiuto qualche anno addietro, ma ancora valido, di K. RAHNER-K. LEHMANN, *Storicità della mediazione*, in AA. VV., *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1968, vol. 2, 295-366.

¹² Cfr. A. MESZAROS, *Cardinals Newman and Scheffczyk on the Development of Dogma*, in *Rivista Teologica di Lugano* 25 (2020), 411-437; l’autore mostra che sia Newman che Scheffczyk sostengono ciò che il Newman chiama «principio dogmatico», la cui conservazione è cruciale per evitare una concezione neo-modernista del dogma che lo ridurrebbe o a mero prodotto delle contingenze storiche o a semplice espressione contestuale della fede religiosa. Infine, la dottrina della coscienza di Newman viene attualizzata con

contro le tesi del controverso e noto teologo e presbitero svizzero Hans Küng († 2021).¹³

Lo Scheffczyk ha combattuto le tesi del teologo, ex sacerdote e psicologo-psicoterapeuta tedesco Eugen Drewermann,¹⁴ riaffermando la concreta esistenza di Satana¹⁵ e altre verità cattoliche contestate, come ad esempio la concezione verginale di Cristo affermata nella Scrittura neotestamentaria e la correlativa verginità della Madre.¹⁶

Una persistente *nota apologetica* a difesa del dogma e della dottrina cattolica emerge in quasi tutte le opere del teologo e cardinale Leo Scheffczyk. Infatti, nei suoi testi ricorre spesso l'espressione "Il ragionare del credente..." (*Das gläubige Denken...*); egli presume che esista una "forma di pensiero" (*Denkform*) cattolica essenzialmente diversa da quella protestante: come uno stile di scrittura influenza la scrittura a mano, così la *Denkform* ha un influsso

l'intento di svelare le sue intuizioni in merito all'affermazione del *principio dogmatico* e, con esso, di una sana teoria dello sviluppo dottrinale.

¹³ Per una presentazione, seppur parziale, del pensiero e delle molteplici opere dello studioso, cfr. AA. VV., *Lexicon*, 751-753: «Hans Küng»; R. GIBELLINI, *Hans Küng*, in P. VANZAN-H. J. SCHULTZ (cur.), *Lessico dei Teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, 758-772; B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi*, ESD, Bologna 1992, 337-344.

¹⁴ Si veda a tal riguardo l'opera non banalmente critica dell'esegeta italiano C. CASALE MARCHESELLI, *Il caso Drewermann: psicologia del profondo*. Un nuovo modo di leggere la Bibbia?, Piemme, Casale Monferrato 1991.

¹⁵ Drewermann in un suo volume giunge alla conclusione che «gli "spiriti diabolici" non sono che spiriti umani – forze dell'anima che l'angoscia ha sospinto nell'Orco dell'inconscio» (E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco*. Immagini di redenzione, Queriniana, Brescia 1994, 29; sulla questione, cfr. anche K. LEHMANN, *Il diavolo-Un essere personale?*, in AA. VV., *Diavolo-demoni-possessione*, Queriniana, Brescia 1983, 79-111; C. CASALE MARCHESELLI, *Satana mistero dell'iniquità. Personalisti e simbolisti: il confronto continua*, in *Asprenas* 33 [1986], 373-395; R. LAVATORI, *Satana, l'angelo del male*, La Fontana di Siloe Torino 2018; F. FILANNINO, *La fine di Satana*. Gli esorcismi nel Vangelo di Marco, EDB, Bologna 2020). In merito a Satana e al mistero del male non mancano influenze del pensare e proporre mariologico, come mostra S. M. PERRELLA, *La "Benedetta" e il "Maledetto". Tra mariofanie e satanofanie*, in C. M. BERARDI-A. FERRERO-L. MARLETTA (cur.), *Vogliamo vedere...* Contemplazione, visione, allucinazione, Edizioni OCD, Roma 2018, 105-196.

¹⁶ Cfr. E. DREWERMANN, *Il tuo nome è come il sapore della vita*. Interpretazione dei racconti dell'infanzia del vangelo di Luca a partire dalla psicologia del profondo, Queriniana, Brescia 1996. Si veda a tal riguardo la serrata critica fatta dal compianto teologo tedesco F. COURTH, *Spiritualità mariana. Atteggiamento concreto di vita?*, in E. PERETTO (cur.), *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, Marianum, Roma 1994, 375-379.

su ogni pensiero, lo ordina, lo forma e lo performa. Si sviluppa sotto l'influsso della ragione, dell'esperienza e della religione o filosofia di vita, e determina come ci si relaziona alla realtà. A tal riguardo lo Scheffczyk cita il teologo riformato Karl Barth († 1968), il quale sostiene che il pensare cattolico è formato dall'idea dell'*analogia entis*, cioè dal pensiero che si possa dire qualcosa su Dio, usando "similitudini" terrestri. Barth ritiene, inoltre, che il pensare cattolico cerca sempre la relazione; è una teologia del "et-et". Scheffczyk è d'accordissimo: i cattolici pensano in termini di *polarità*. Non ci sono opposti radicali, ma gli esseri o stati sono solo relativamente opposti: stanno in una certa continuità. Dio e mondo; natura e grazia; Scrittura e tradizione; tradizione e progresso; fede e opere; parola e sacramento; fede e ragione; libertà e vincolo, individuo e comunità; ministero e carisma: si cerca sempre l'unità.

Per il teologo e cardinale, la "forma di pensiero" protestante, come si vede bene in Barth, è invece segnata dal *solus*; la grazia e la natura si rapportano a vicenda con una differenza qualitativa infinita. Sul lato protestante c'è il timore che un sinergismo (l'uomo che coopera con Dio) porti a vedere Dio e uomo come due poli con la stessa posizione, lo stesso valore e ordine. Invece, ritiene lo Scheffczyk, i cattolici hanno anche nel pensiero dell'"analogia entis" l'idea del "et-et": tra Dio e uomo c'è analogia, ma si sa che ogni analogia rivela anche una differenza più grande della similitudine.¹⁷

2. Maria Immacolata

Il nostro Autore conosce bene la disputa sul peccato originale, sul quale ha scritto il terzo volume della sua *Katholische Dogmatik* e altre opere.¹⁸ In

¹⁷ Per tutto il paragrafo cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria-Brennpunkt der Glaubensgeheimnisse*, in *Theologisches* 34 (2004), col. 575; IDEM, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Pattloch, Aschaffenburg 1978², 53, 57-60, 68-69. Il porporato cita: K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/1, Zürich 1955, VIII e 252; e il "Römerbrief" del 1919. Alla fine, cita anche l'insegnamento del CONCILIO LATERANENSE IV del 1215, in *DH* 806. A nostro modesto avviso, in alcune pagine qualche argomentazione dello Scheffczyk non sembra coerente. Per esempio, a pagina 54 contraddice un certo H. Leisegang, che vede in Eraclito, Paolo e Hegel una "forma di pensare" ciclica, cioè simile. Per Scheffczyk, questo non può essere, *perché* i tre hanno una distanza cronologica e contenutistica troppo grande. Però, nella sua definizione del termine, i secoli e i contenuti dei pensieri non possedevano alcun ruolo specifico.

¹⁸ Le sette righe della presentazione del problema sono una mia formulazione, per quanto detto sul peccato originale nel nostro autore: cfr. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfungslehre*,

esso si evidenzia, in tutta la sua difficoltà, il problema che si pone quando si afferma che le conseguenze del primo peccato erano: morte corporale e dolori, concupiscenza e perdita del dono della scienza. Se Adamo ed Eva (all'inizio), e Gesù e Maria erano liberi dal peccato originale (la causa), allora dovevano essere liberi dalle sue conseguenze. Un'umanità libera dalla morte e dal dolore sarebbe però un'umanità essenzialmente diversa dalle persone umane in genere.¹⁹ Inoltre, il battesimo libera sicuramente dal peccato originale, ma non libera dalla morte corporale. Quindi, la morte come conseguenza del peccato dovrebbe essere interpretata come una morte puramente spirituale. A ciò si oppongono però testi magisteriali che fanno anche appello all'infallibilità/indefettibilità della fede ecclesiale.

Insieme a non pochi altri teologi, anche Scheffczyk ha scelto di non seguire in tutto il magistero circa il dogma del peccato originale, così com'è inteso dalla dottrina tradizionale.²⁰ Il teologo tedesco prende una via né tutta spirituale, né tutta corporale: parla di conseguenze spirituali che si "sentono/avvertono", e che hanno nel corpo umano (nel cervello, negli ormoni) un effetto in relazione ai sentimenti. Secondo il porporato, c'era, prima del peccato originale, una relazione non disturbata dell'uomo con Dio, un sentirsi a casa e protetto in Dio. Non che l'uomo fosse già perfetto, ma era in cammino verso la perfezione nella visione di Dio (*KD* 3, 372-373; *GeW*, 298-299). L'uomo era creato in tale modo che natura e grazia erano due dimensioni intrecciate in un'unità. Quest'unità poteva essere disturbata dal peccato, ma non distrutta. Scheffczyk rileva che la grazia è sempre da intendere come la grazia della Seconda Persona divina: l'umanità era originalmente in unione in Cristo; il Figlio non veniva per supplire Adamo che aveva fallito, ma il primo uomo era creato a immagine di quello vero, futuro. L'unione dell'umanità in

MM, Aachen 1997 (Katholische Dogmatik, vol. 3) (= *KD* 3), 372-421; M. LUGMAYR, *Gottes erstes Wort*, 297-333 (= *GeW*).

¹⁹ Gli autori del *Catechismo della Chiesa Cattolica* si sono resi conto di questo problema e lo hanno, in un certo modo, "risolto" con un'aporìa. Il CCC n. 1008 afferma che l'uomo, originariamente, non era destinato da Dio a morire; per contro nel n. 1008, si dice che l'uomo fu creato da Dio con una natura mortale.

²⁰ Cfr. D. MONGILLO, *Peccato*, in G. BARBAGLIO-G. BOF-S. DIANICH (cur.), *Teologia. I Dizionari*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1086-1106; G. WITASZEK, *Peccato (AT)*, in R. PENNA-G. PEREGO-G. RAVASI (cur.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 992-997; S. ROMANELLO, *Peccato (NT)*, *ibidem*, 997-1003; E. BORGHI-S. VITALINI-G. VECCHI-L. LOCATELLI (cur.), *Il peccato originale?* Bibbia, teologia, antropologia per vivere meglio da esseri umani, Cittadella, Assisi 2018.

Adamo era solo un segno della sua unione in Cristo che già era efficace e che doveva essere svelata con la sua venuta.²¹ La grazia del Signore, prima della caduta, dava ai progenitori, secondo Scheffczyk, libertà dalla concupiscenza, libertà dalla necessità della morte, dalla necessità della sofferenza e da una ignoranza che danneggia (*KD* 3, 385). Lui dichiara che l'articolo di fede secondo cui l'uomo senza peccato originale non è soggetto alla morte, parli non di una immortalità biologica, ma di un morire libero dal terrore della morte, un morire nel gustare l'amicizia di Dio (*KD* 3, 387). Lugmayr non lo accetta, fa giustamente notare che il Sinodo di Karthago, il secondo Sinodo di Orange, il Concilio di Trento e il CCC (nn. 1008, 1018) parlano di morte *corporale* come conseguenza del peccato originale (*GeW*, 302). Comunque, sembra utile e giusto di prendere sul serio, qui, l'opinione teologica di studiosi come Scheffczyk.

Anche il dono dell'impassibilità originale, che l'uomo aveva secondo la "sententia communis" della teologia tradizionale, è interpretato da Scheffczyk in modo diverso, ma forse giustamente: non si tratta di non dover soffrire, ma di vedere un senso nei dolori, di stare al di sopra ogni sofferenza grazie dell'unione intima con Dio (*KD* 3, 387, 769; *GeW*, 305). Per la libertà dalla concupiscenza prima del peccato originale, e per il dono della scienza, Scheffczyk rimane nella linea tradizionale (*KD* 3, 386, 388; *GeW*, 304, 306).

Il nostro autore tedesco combatte l'idea di eliminare del tutto la dottrina del peccato originale, come con insistenza auspicano alcuni autori interni ed esterni al cattolicesimo-romano.²² Secondo il card. Scheffczyk i pas-

²¹ Cf. *KD* 3, 373; *GeW*, 300. *GeW* cita, relativo al pensiero che la grazia data ad Adamo era già di Cristo, *KD* 3, 177, e le opere scheffczykiane *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, 104, 177, 188, e quello del 1992, *Zur christozentrischen (cristocephalen) Interpretation der Erbsünde*, 345.

²² Va detto che nella dottrina e nella teologia cattolico romana l'espressione *peccato originale* «indica sia quello commesso da Adamo sia quello presente in ogni suo discendente sin dalla nascita. Per distinguere i due significati si parla di "peccato originale originante" (e allora il riferimento è ad Adamo) oppure di "peccato originale originato" (e allora si tratta di ogni uomo)» (A. DUCAY, *La prediletta di Dio*. Sintesi di mariologia, Aracne, Roma 2013, 142; per l'intero assunto 142-145). Sulla questione ancora dibattuta oggi, cfr. V. GROSSI-B. SESBÖUÉ, *Peccato originale e peccato delle origini: da sant'Agostino alla fine del Medioevo*, in AA. VV., *Storia dei dogmi*, Piemme, Casale Monferrato 1996-1998, vol. 2, 133-194, ove si documenta come sant'Agostino difendendo la realtà del "peccato delle origini" od "originante" (*peccatum originans*), insegna che il "peccato origina-

si biblici che parlano di una situazione di colpa pre-personale, hanno un peso sufficiente per ritenere il peccato originale diverso dalla sola concupiscenza. Esso rimane una dottrina essenziale per non cadere in un ottimismo troppo leggero e per ricordare agli uomini la serietà della battaglia contro il male e della ricerca con tutto il cuore del Salvatore. Pur non essendo un peccato personale, secondo Scheffczyk non è solo una “macchia” apersonale, ma una forza che agisce, portando l'uomo *de facto* a opporsi a Dio. Il primo peccato doveva essere storico, un evento drammatico, come lo era la salvezza in Cristo (KD 3, 401-421; GeW, 318-323, 325). Per quanto riguarda la questione della *trasmissione*, Scheffczyk rifiuta la spiegazione tradizionale biologica. La generazione umana attraverso la sessualità è solo la condizione naturale della genesi di un uomo, non la causa che trasmette la colpa originale. Il peccato originale nasce in ogni singolo uomo a causa di una unione profondissima con il genere umano, il quale sta davanti a Dio come una “persona corporativa”. L'umanità forma una unità in virtù della volontà di Dio: lui voleva una comunione tra tutti gli uomini affinché la grazia originale (di relazione con il Logos come il proprio capo) in Adamo si potesse trasmettere di generazione in generazione.²³

le” od “originato” (*peccatum originatum*) sia testimoniato dalla Scrittura, dalla Tradizione e dalla prassi battesimale della Chiesa. Per quanto riguarda la “crisi pelagiana” l'oggetto del contendere si spostò dal battesimo dei bambini alla realtà del peccato originale, al rapporto tra grazia e libertà, alla natura della concupiscenza (*libido*), alla possibilità per l'uomo di evitare il peccato (*impeccantia*), all'universalità della grazia di Cristo. Si veda anche P. CACCIAPUOTI, *Il peccato originale davanti alla sfida di Darwin*, in *Asprenas* 63 (2018), 27-44.

²³ Cf. GeW, 327, che cita L. SCHEFFCZYK, *Adams Sündenfall*, 772. L'idea della “persona corporativa”, cioè una persona che rappresenta e include in sé tutta l'umanità, è biblica: si trova in *Gen* 9,8-17, in Noè; e in *Rm* 5,12-21, in Adamo e Cristo; si veda: GeW, 327-328. In GeW, 328-329, Scheffczyk è citato con *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus*, 48, dove rileva che il peccato originale non è trasmesso dai genitori ai figli su vie ereditarie come una malattia genetica, ma ogni nuovo figlio, diventando parte del genere umano, entra nell'unione segnata dalla colpa originale, dal rifiuto di essere in unione con Cristo Capo. Scheffczyk chiama questa situazione ‘spiacente a Dio, vuoto di spirito e senza salvezza’ (*Zur christozentrischen [christocephalen] Interpretation der Erbsünde*, 350). Questo è contro la sua affermazione che il peccato poteva disturbare la relazione tra natura e grazia, ma non distruggerla. Si può quindi meglio dirlo così: ogni figlio nuovo che entra a far parte dell'umanità (fuori della Chiesa), riceve la grazia della relazione con Cristo in forma diminuita, o parzialmente nascosta. Ovviamente, il Verbo incarnato stesso non può avere una parte nel peccato originale, così espresso. Gesù fu concepito con la unione ipostatica col Logos; in lui e nella sua in-

Maria è la piena di grazia, perché, in virtù del fatto che doveva cooperare nell'incarnazione del Logos, per dare e svelare all'umanità il suo capo, lei, sin dal concepimento, è stata creata in vista di Lui, in grazia originale rinnovata.²⁴ La salvezza universale si è realizzata 'con il coinvolgimento della figura di Maria'. La vita di ogni uomo è sotto la guida di Dio, quindi una vita che è così intimamente unita con il Salvatore e che è destinata a tutta l'umanità, come è quella della sua madre terrena, deve essere sotto la predestinazione ed elezione speciale di Dio.²⁵ Specialmente nella grazia singolare dell'Immacolata Concezione, Maria ha una relazione unica con la SS. Trinità: in lei, le 'inesprimibili relazioni divine' risplendono.²⁶ Il teologo Scheffczyk pone l'accento sul fatto che con l'Immacolata Concezione di Maria (in vista dell'incarnazione) è confermata la verità che tutta la grazia è me-

carnazione c'è la potenza di sanare la mancanza di relazione con Dio di tutto il genere umano.

²⁴ L. SCHEFFCZYK, *Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, in G. ROVIRA (cur.), *Immaculata. Gedanken zur Unbefleckten Empfängnis*, Fe, Kisslegg 2004, 33.

²⁵ Cfr. IDEM, *Dogmatische Grundlagen (Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau)*, in W. BEINERT (cur.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Herder, Freiburg 1977, 103, nella mia traduzione; quella di Carlo Danna presente nell'edizione italiana dell'opera è imprecisa (cfr. L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT [cur.], *Il culto di Maria oggi*. Sussidio teologico-pastorale, Paoline, Roma 1978, 118-119). L'originale tedesco, infatti, non parla di una salvezza personale che si sarebbe realizzata in Maria, ma della salvezza universale, "das sich unter Einbeziehung der Mariengestalt ganz realistisch und geschichtlich in der Menschheit verwirklichte": Maria è coinvolta nella salvezza universale. Poi il traduttore traduce un termine tedesco in latino, e aggiunge che la destinazione di Maria all'umanità è per "il bene" della stessa. Lo Scheffczyk cita qui la costituzione dogmatica assunzionista *Munificentissimus Deus* (1/11/1950) di Pio XII (1939-1958), riportata in *DH* 3902.

²⁶ L. SCHEFFCZYK, *Die "Unbefleckte Empfängnis"*, 31; l'autore cita Jean Ambroise Saint-Cyran († 1643) secondo lo studio di C. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge*, Paris 1916, 75. Jean, abate di Saint-Cyran dal 1620 e amico di Giansenio dal 1610, prepara e propugna a 30 anni una riforma ecclesiastica teologica ed ascetica sulla scia di Calvino. Tra i suoi amici (con riserve) anche s. Vincenzo de Paoli ed il Card. De Bérulle, prelati e tante pie donne. Secondo B. Matteucci aveva il vizio della "collera spirituale" unito all'orgoglio. Dopo 27 anni di attività riformista come co-autore del giansenismo, il card. Richelieu lo fece imprigionare per gli ultimi cinque anni della sua vita (cfr. B. MATTEUCCI, *Saint-Cyran du Vergier de Hauranne*, in *Enciclopedia cattolica*, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano 1948-1954, vol. 10, col. 1625-1626). È possibile che lo Scheffczyk non fosse consapevole che il teologo citato era giansenista, anche perché non ne fa cenno.

diata dall'umanità di Cristo: il Figlio è elevato sopra l'umanità, la quale ha la necessità di ricevere la salvezza, e lui è, quindi, confermato nella sua natura divino-umana, fonte di ogni grazia. Non l'Immacolata Concezione di Maria protegge Cristo dall'essere concepito con il peccato originale, ma il concepimento dell'uomo nuovo unito al Logos che avverrà nel seno di Maria la preserva dal peccato originale già nella sua concezione passiva, come dono che la prepara al suo ministero.²⁷ 'L'umanità di Cristo precede teologicamente tutti gli uomini poiché essa è una umanità ipostaticamente unita al Verbo sin dalla sua origine', un'umanità creata *attraverso* l'unione col Verbo.²⁸ La madre riceve il dono dell'immacolata concezione "propter honorem Domini", come immagine di Cristo e come redenzione preventiva operata da Cristo.²⁹ La variazione del tempo storico dell'individuo che riceve la liberazione dall'essere destinato alla morte (Maria nella concezione, gli uomini nel battesimo) è secondo Scheffczyk una nuova definizione dell'essere ("Sein") che ha un impatto profondo sulla natura ("Wesen") di questo essere e della sua vita.

Nel pensiero di Dio, la Santa Vergine Maria ha un'altra posizione rispetto a tutti gli uomini e donne.³⁰ Molto bene Scheffczyk fa notare che la "grazia" che Maria ha ricevuto già nella concezione è l'inizio di una *relazione personale e singolare* con il Salvatore, e una relazione personale, singolare di Cristo verso Maria. Il Salvatore dell'umanità si rivolge prima di tutto a sua madre e ne entra completamente in possesso. Crescendo, la donna decide poi di corrispondere perfettamente a lui e su ciò si fonda l'unione assolutamente più alta e intensa possibile tra due persone.³¹ Il nostro Autore adopera, a tal riguardo, anche l'immagine dell'unione personale umana più

²⁷ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die "Unbefleckte Empfängnis"*, 33-37. Alle pagine 36-37 ricorda che quest'opinione della necessità dell'Immacolata Concezione di Maria per una concezione senza peccato del Figlio esisteva per esempio in Pascasio Radberto († ca. 865) e nel teologo A. Mitterer, il quale ha pubblicato nel 1954.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, 36. Scheffczyk fa riferimento ad AGOSTINO, *Contro sermonem Ariano-rum* 8,6, in *PL* 42, col. 688.

²⁹ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die "Unbefleckte Empfängnis"*, 39-43. Nella citazione, Scheffczyk fa riferimento ad Agostino e altri Padri, senza citarli.

³⁰ Cfr. *Ibidem*, 45.

³¹ Cfr. *Ibidem*, 51. Il teologo cita: P. STRÄTER, *Maria im Reiche Christi*, Paderborn 1958, 29. È un'opera piuttosto devozionale; il nostro studioso estrae una conclusione teologica dalla tradizione devozionale di questo tipo.

profonda, la relazione sponsale, la quale è stata collegata, nella tradizione, specialmente al momento dell'annunciazione. Scheffczyk cita san Pietro Crisologo († 450), il primo che adopera questa raffigurazione nell'area latina, proprio per l'annunciazione. Crisologo nota che Cristo non ha strappato a Giuseppe la sposa che sarebbe a lui appartenuta, ma che lei era già stata data in *pegno* a Cristo quando lei si formava nel seno materno. Allora, lo spozalizio era stato preparato con la santificazione di Maria nell'utero della madre. Ricorda che il medioevo tardivo applica a Maria il testo di *Ct* 4,7-8: la chiamata allo spozalizio della sposa senza macchia.³² Il nostro autore constata che il popolo di Dio ha fatto il passo dalla relazione e assimilazione speciale di Maria con il Figlio alla contemplazione di Maria in unione con la fonte trinitaria di ogni santificazione.³³

Leo Scheffczyk tiene a rilevare che la relazione filiale con il Padre e l'essere pervasa dalla potenza dello Spirito Santo ha il suo punto di partenza e di concretizzazione nella relazione stretta ed indissolubile con il Figlio-Signore. Il teologo continua: questa unione di grazia con il Figlio, fondata sulla decisione divina nella quale Dio ha predestinato l'incarnazione del Figlio insieme alla divina maternità di Maria, dev'essere pensata come così intima che 'in Maria non c'è solo la realizzazione della grazia in una misura diversa, ma anche secondo un altro ordine e un'altra natura'. Maria sta in un altro ordine rispetto agli altri uomini, perché la sua relazione salvifica con Cristo in amore e grazia è stata stabilita già nella sua creazione umana, o meglio prima della sua creazione, e quindi appartiene alla sua esistenza umana, al suo carattere personale.³⁴ Queste espressioni (troppo) for-

³² Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die "Unbefleckte Empfängnis"*, 53. La citazione è di PIETRO CRISOLOGO, *Sermo 140*, in *PL* 52, col. 576.

³³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die "Unbefleckte Empfängnis"*, 54-55.

³⁴ Cfr. *Ibidem*, 55: in Maria «[verwirklicht sich] nicht nur ein anderes Maß, sondern auch eine andere Ordnung und Struktur der Gnade». Per il "carattere personale" di Maria, lo Scheffczyk fa riferimento al celebre teologo manualista del secolo XIX Matthias J. Scheeben († 1888) e ribadisce a 57: 'Di Maria si deve dire quello che non si può dire di nessun altro uomo, cioè che la grazia come relazione al Cristo appartiene alla sua esistenza umana in modo radicale e indissolubile. Questo carattere personale [singolare] di Maria permette di parlare per lei di una esistenza soprannaturale, fondata nell'Immacolata Concezione'. Su questo punto, cioè che in Maria sarebbe realizzato un altro *ordine* di grazia rispetto a tutti gli uomini, il nostro autore è contraddetto da se stesso, come dimostrato nel secondo paragrafo di questo secondo capitolo: ogni uomo è creato in vista di Gesù, ogni grazia è grazia di Cristo Capo dell'umanità.

ti ricevono un piccolo contrappeso nel capitolo sulla ‘corredenzione’ di Maria che Scheffczyk espone poi: anche se l’Immacolata Concezione è un privilegio singolare della Madre del Redentore esso non è solo una bella e mera gemma. Come tutto in Santa Maria, essa è un carisma dato per il bene di tutti gli uomini nel piano della salvezza.³⁵ Il suo carisma proclama, prima di tutto, che tutti sono chiamati a una esistenza senza peccato e di relazione con Dio, e che la redenzione ha la sua causa nella potenza universale e illimitata di Cristo.³⁶ Contemporaneamente, con questo dono Dio impegna e assorbe la persona di colei che è predestinata alla maternità divina.³⁷ La posizione della Vergine Maria come prima redenta e la redenta nel modo più alto possibile, è quella del servizio e per ricevere il dono di Dio a nome di tutti; ma il suo servizio è una funzione insostituibile.³⁸ In seguito, il teologo-cardinale presenta il parallelismo antitetico di stampo patristico “Eva-Maria”, ritenendo e chiamando Eva (con una voce del XVI secolo), la “distruttrice del mondo intero”; mentre Maria, l’Immacolata, obbedendo e aiutando Cristo nella di lui salvezza dell’universo e dell’umanità, è quindi l’opposto estremo.³⁹ La grazia dell’Immacolata Concezione ha una “convenienza” (*interna, alta*), perché la predestinata Madre del Redentore poteva e doveva accettare e radicare la salvezza nell’umanità, contribuendo alla lotta contro il Peccato e il Male.⁴⁰

Si veda anche un suo articolo di antropologia (*L’uomo come colui che è chiamato e che risponde*) dove critica un concetto individualistico di persona. Per lui, ci deve essere inclusa una relazione perdurante con Dio radicata nell’origine di ogni uomo, non solo di Maria: cfr. IDEM, *Der Mensch als Berufener und Antwortender*, in IDEM, *Glaube als Lebensinspiration*, Johannes, Einsiedeln 1980, 118-119. Sullo Scheeben, si vedano: AA. VV., *M. J. Scheeben: teologo cattolico di ispirazione tomista*, LEV, Città del Vaticano 1988; M. HAUKE, *Matthias Joseph Scheeben (1888), nella mariologia tedesca del XIX secolo*, in E. BOAGA-L. GAMBERO (cur.), *Storia della mariologia. Dal modello letterario europeo al modello manualistico*, Marianum-Città Nuova, Roma 2012, vol. 2, 696-714.

³⁵ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die “Unbefleckte Empfängnis“*, 59.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, 60.

³⁷ Cfr. *Ibidem*, 61, che parla della „Beanspruchung Marias“ „als dienendes Organ“.

³⁸ Cfr. *Ibidem*, 62: «die Erst- und Höchsterlöste [...] befindet sich in dienender und empfangender Stellung, aber doch in einer [...] unersetzbaren Position und Funktion».

³⁹ Cfr. *Ibidem*, 67, dove cita Ambrogio Catharinus († 1553) secondo T. GALLUS, *Die Frau in Gen 3,15*, Klagenfurt 1979, 126.

⁴⁰ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die “Unbefleckte Empfängnis“*, 71.

3. Madre di Dio e santa vergine Assunta

Il dogma della *Theotokos* sancito solennemente nel concilio efesino del 431,⁴¹ è per Scheffczyk, come in tanti teologi, il “nucleo centrale” della mariologia. Egli afferma: «Se, stando alla direttiva della prima lettera di Giovanni (1 Gv 4,3), va qualificato come ‘anticristo’ chi nega che Gesù Cristo è comparso in carne umana, allora Maria viene logicamente ad assumere il ruolo di avversaria dell’anticristo, perché, in quanto Madre di Dio, esprime nel modo più deciso la verità dell’incarnazione divina».⁴² Contro la critica protestante verso la mariologia cattolica, Scheffczyk annota che, con la maternità divina, Maria dona alla Chiesa e all’umanità un esempio o una caratteristica che Cristo non poteva dare: ci voleva una donna, e per questo Maria e la sua grazia ha un’importanza che si può chiamare necessaria per la salvezza e per la Chiesa.⁴³ Il concilio di Efeso chiamava Maria non solo “Dei genitrix”, ma anche “sancta Virgo”. Il teologo Scheffczyk riteneva la verginità fisico-spirituale di Maria di Nazaret come *fatto storico*, da accettare «fiduciosi nell’interpretazione della Scrittura proposta dalla chiesa».⁴⁴ Come si evince dal pensiero del nostro autore circa la natura del peccato originale, che è, secondo lui, il rifiuto della relazione con il Verbo da parte del primo uomo e circa il modo

⁴¹ Cfr. G. ALBERIGO (cur.), *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990, 71-85; L. GAMBERO, *Maria negli antichi Concili*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (cur.), *Storia della mariologia. Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova, Roma 2009, vol. 1, 472-489.

⁴² Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen (Hochfest der Gottesmutter Maria)*, 119; IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, 136-137, nella traduzione italiana di Carlo Danna.

⁴³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria, Punto Focale dei misteri della fede*, in *Rivista Teologica di Lugano* 9 (2004), 293-294, dove continua: «la missione specifica di Maria [... consiste in] un autentico consolidamento e approfondimento della struttura teandrica della realtà salvifica; senza Maria, il mistero salvifico non potrebbe coinvolgerci in questa perfezione».

⁴⁴ Cf. L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen (Hochfest der Gottesmutter Maria)*, 119-120; IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, 137-138, nella traduzione italiana di Carlo Danna; qui viene citato *DH 252*. Si veda anche IDEM, “*Jungfrauengeburt*”: *Biblischer Grund und bleibender Sinn*, in *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 7 (1978), 16: Mt 1,19 sembra dimostrare che al tempo dell’evangelista c’era già una polemica giudaica contro la nascita verginale. Il teologo argomenta che quindi non era ragionevole che i discepoli avessero asserito tale verità nello scritto e con tanto di sogni e messaggi, se non si fosse trattato di una verità creduta come storica e salvifica.

di trasmissione, la natura umana di Gesù non poteva contrarlo, anche se lui fosse stato concepito e partorito non verginalmente e da una donna che aveva il peccato originale.⁴⁵ Lui cita K. Barth: la verginità è “un segno precursore dell’avvento del suo regno”.⁴⁶ Inoltre cita Tertulliano: ‘Colui che doveva diventare origine di una nuova nascita, doveva nascere in modo nuovo’. Con questo, Scheffczyk rileva che la verginità di Maria nella concezione attiva, cioè il miracolo, doveva esserci per dimostrare che qui avviene la rinascita dell’uma-

⁴⁵ Cfr. IDEM, *Die “Unbefleckte Empfängnis“*, 36: «Kraft dieses einzigartigen Schöpfungsaktes durch Mitteilung und Hineinnahme in eine göttliche Person wäre die Menschheit Jesu auch durch eine natürliche menschliche Empfängnis und Geburt von der Sünde frei geblieben». Il teologo afferma che non solo una madre con peccato originale non avrebbe compromesso una concezione immacolata di Cristo, ma neanche un padre umano con peccato originale. Era però convenientissimo, «che Dio prendesse il corpo di Cristo da una vergine, con un atto creativo dello Spirito, per togliere il Salvatore dalle leggi del mondo antico e per immerterlo come inizio dell’umanità nuova. Senza la verginità di Maria nella concezione del Figlio e la formazione Cristi dallo Spirito Santo, la sua venuta nel mondo non si potrebbe chiamare una nuova creazione divina, perché il mondo naturale e corporale non sarebbe stato toccato o cambiato con una nascita meramente umana» (IDEM, *“Geboren aus Maria der Jungfrau“*. *Die Jungfräulichkeit Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche*, in IDEM, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*. Mariologische Beiträge, Pustet, Regensburg 2000, 152). Qui il nostro autore ritorna indietro, e non si vede più il suo pensiero geniale riguardo al fatto che è stato Cristo a togliere da Maria il peccato originale. Inoltre, per il Figlio non era possibile una “nascita meramente umana”, perché la pienezza della divinità resta in lui, e in qualsiasi modo fosse venuto, avrebbe toccato tutta la creazione. Personalmente crediamo che Leo Scheffczyk pensa in modo giustissimo, ma allo stesso tempo si esprime con termini poco adeguati. Il Salvatore non viene “tolto dalle leggi del mondo antico”, ma la sua venuta porta all’umanità il poter essere in unione con lui in modo nuovo e consapevole. Era sommamente conveniente, però, che sua Madre fosse la prima ad essere in stretta unione con Lui e che visse ciò in un modo che fosse del tutto inedito per il mondo: nella verginità della Madre, come dedizione totale a Colui che l’ha chiamata a tale singolare vocazione e servizio. Per l’argomento della “convenienza”, dice Scheffczyk che non può *decidere* una cosa non formalmente rivelata, ma questo argomento può portare a una discreta certezza sul tema professato dalla Chiesa: cfr. IDEM, *Konvenienzgründe*, in ISTITUTUM MARIANUM REGENSBURG (cur.), *Marienlexikon*, EOS, St. Ottilien 1991, vol. 3, 638; si vedano anche: S. M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; G. ONOFRE VILLALBA, *La verginità della Madre di Gesù nel contesto storico-culturale della postmodernità*. Una proposta teologico-culturale, Aracne, Roma 2016.

⁴⁶ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen (Hochfest der Gottesmutter Maria)*, 120; IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, 138, nella traduzione italiana di Carlo Danna; il teologo qui cita K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich 1948, 198.

nità nella grazia, la nuova origine della famiglia umana in un evento soprannaturale. La concezione verginale doveva comprovare l'insufficienza della natura di produrre la salvezza, e la sovranità di Dio.⁴⁷ La stessa verginità (perpetua) di Maria (qui si intende prima di tutto l'elemento spirituale di questo stato, che implica la fede e la fedeltà a Dio solo) la eleva al ruolo di una "socio" del Redentore.⁴⁸ La verginità "per il Regno dei cieli" prende origine in una oblazione altruistica a Dio e al suo piano; è armonia con Dio.⁴⁹ Questo nuovo stile di vita, come tutto quello che Maria fece ed accadde a lei, ha una rilevanza prototipica per la Chiesa, sposa verginale del Verbo.⁵⁰

Circa l'annosa e delicata questione teologica della "virginitas in partu",⁵¹ il teologo e cardinale annota che la nascita di Dio nella storia era già un evento di redenzione, che prima di tutto si compiva per colei che è la prima redenta e la perfettamente redenta. Nella redenzione, la vita divina pervade tutto l'uomo, inclusa la sua materialità. Per questo, nessuno può negare un effetto corporale su Maria nella nascita di Gesù, come la preservazione della sua verginità carnale.⁵² La liturgia romana⁵³ correla Maria con la Sapienza di Dio (cioè, Cristo): la sapienza di Cristo vive in lei, e lei si è unita a essa intimamente.⁵⁴

⁴⁷ Cfr. L. SCHEFFCZYK, "Jungfrauengeburt": *Biblischer Grund*, 23, dove cita TERTULLIANO, *De carne Christi*, 17, in *PL* 2, col. 782.

⁴⁸ Cfr. L. SCHEFFCZYK, "Jungfrauengeburt": *Biblischer Grund*, 24.

⁴⁹ Cfr. IDEM, "Sitz der Weisheit". *Maria – Bild vollendeten Menschseins*, in *Sedes Sapientiae* 2 (1998) n. 1, 64.

⁵⁰ Cfr. IDEM, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, 125.

⁵¹ Cfr. S. M. PERRELLA, *Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo (1962-1994). Magistero-esegesi-teologia*, in *Marianum* 56 (1994), 95-213.

⁵² Cfr. L. SCHEFFCZYK, "Jungfrauengeburt": *Biblischer Grund*, 25: «Hier muß der Gedanke erhoben werden, daß die Menschwerdung und die ‚Gottesgeburt‘ selbst schon ein Erlösungsgeschehen war, und dies zumal an der Erst- und Vollerlösten. Weil Erlösung aber zuletzt die ganzheitliche Durchwirkung des Menschen mit dem göttlichen Leben intendiert, das heißt auch ein Ergriffenwerden des Leibes, kann ihr grundsätzlich niemals ein leiblicher Effekt abgesprochen werden. [...] Die ‚Jungfräulichkeit in der Geburt‘ wäre so [...] ein weiterer Haftpunkt für die Verleiblichung des Heils im Hinblick auf die neue Welt, auf die ja ‚Jungfräulichkeit‘ im ganzen verweist».

⁵³ Cfr. C. MAGGIONI, «*Intemerata virginitas edidit Salvatorem*». *La verginità di Maria nel Missale Romanum*, in *Marianum* 55 (1993), 98-181.

⁵⁴ Cft. L. SCHEFFCZYK, "Sitz der Weisheit", 55-56. Si cita qui l'inno *Akathistos* del VI secolo, per il quale si veda E. TONIOLO, *Akathistos*, in S. DE FIORES-S. MEO (cur.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Milano 1985, 16-25; IDEM, *Inno Akathistos alla Madre di Dio. Edizione metrica*, in *Marianum* 77 (2015), 133-210.

Scheffczyk presume, insieme a tanti teologi, che Maria vivesse una vita mistica, nella quale l'unione ontologica⁵⁵ con il Figlio e l'essere pervasa dalla grazia le hanno donato anche una forte esperienza di Dio nel sentimento e nella contemplazione, e ciò l'ha spinto all'azione.⁵⁶

In un articolo sull'assunzione di Maria, per il teologo e cardinale è importante che non si arrivi a una mariologia dei "privilegi", cioè a un isolamento della figura di Maria: ogni sua grazia è segno rivelatore di quello che Cristo porta al mondo.⁵⁷ Segue cronologicamente la tradizione, presentando come positivo il parallelo Cristo/Maria e l'argomentazione che procede dall'unione corporale-affettiva tra Madre e Figlio. Questo si completa quando il teologo afferma che papa Pio XII ha integrato questo concetto con l'elemento della loro relazione attiva e dinamica.⁵⁸ Evidenzia anche che ogni atto (attivo o passivo) della santa Vergine Maria è fondato nella grazia di Cristo: il radicamento cristologico del mistero mariano troverebbe il suo fondamento, in ultima analisi, nell'evento karitologico dell'Immacolata Concezione.⁵⁹ Egli, come spesso argomenta con il ricorso all'antitesi Eva/Maria, afferma: Maria è accanto al nuovo Adamo come novella Eva, e questo porta il nostro autore al suo tema prediletto che è quello della mediazione di Maria. Infatti, l'unio-

⁵⁵ Sui contenuti di questa parola, cfr. P. GILBERT, *Ontologia*, in O. AIME-B. GARIGLIO-M. GUASCO-L. PACOMIO-A. PIOLA-G. ZEPPEGNO (curt), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, 553-558.

⁵⁶ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen (Unsere Liebe Frau auf dem Berge Karmel)*, 179-180; IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, 209-211, nella traduzione italiana di Carlo Danna.

⁵⁷ Giustamente a tal riguardo annota il teologo Francesco Scanziani: «L'esito del modello deduttivo scolastico, ormai sganciato dal vaglio scritturistico, è stato il progressivo "gonfiarsi" della trattazione teologica nella ricerca e nell'esaltazione dei privilegi di Maria, al punto che la mariologia viene talvolta indicata come esempio emblematico degli esiti di tale impostazione. Tutto ciò fornisce un'interpretazione critica che se, da un lato, ne evidenzia i limiti, dall'altro già suggerisce in positivo prospettive e linee di ricerca. Ma ancora di più, al di là delle osservazioni specifiche, resta la conclusione globale che la mariologia non può far altro che essere in sintonia con il sentire generale della teologia del proprio tempo, sia nei pregi che nei limiti. Per questo, la vicenda del manuale rivive le tensioni e i ritardi della teologia nel suo insieme. La rivisitazione della mariologia in definitiva rimanda al concetto di teologia e della sua impostazione» (F. SCANZIANI, *Il manuale di mariologia dagli inizi dell'Ottocento al Vaticano II*, in E. BOAGA-L. GAMBERO [cur.], *Storia della mariologia*, vol. 2, 810).

⁵⁸ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta-im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, in *Sedes Sapientiae* 4 (2000) n. 1, 45-51.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, 51.

ne di Maria con il Figlio, dall'inizio alla fine, ha una rilevanza diaconale per tutta l'umanità e tutta la creazione. Questo si è scoperto, per Scheffczyk, specialmente partendo dal pensare Maria in relazione con la Chiesa, e ciò a cominciare da sant'Ambrogio.⁶⁰

L'Autore tedesco sviluppa l'idea dell'assunzione corporale e gloriosa di Maria⁶¹ dal fatto ch'ella è, fra l'altro, anche "Madre della Chiesa"⁶² in modo permanente: la Chiesa è prima di tutto "comunione dei santi", e Maria doveva entrare nella comunione celeste. La maternità esige la corporalità per una pienezza di relazione umana. Avendo lei il compito di madre, doveva essere trasfigurata in tutta la sua umanità, per poter svolgere il suo compito per sempre e in modo pieno.⁶³ L'assunzione di Maria fa sì che la Chiesa

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, 51-55; cfr. anche IDEM, *Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens im Ganzen des Glaubens*, in IDEM, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*, 201.

⁶¹ Cfr. E. M. TONIOLO (cur.), *Il dogma dell'Assunzione*. Problemi attuali e tentativi di ricompressione, Marianum, Roma 2010.

⁶² Su questo titolo proclamato solennemente da Paolo VI il 21 novembre 1964, *coram Concilio ma extra Concilio* cfr. D. FERNÁNDEZ, *Orígenes historicós de la expresión «Mater Ecclesiae»*, in *Ephemerides Mariologicae* 32 (1982), 189-200; R. CASASNOVAS CORTÉS, *El título «María Madre de la Iglesia» en los textos y en las actas del Concilio Vaticano II*, *ibidem*, 237-264; R. LAURENTIN, *La proclamation de Marie «Mater Ecclesiae» par Paul VI. Extra Concilium mais in Concilio. Histoire, motifs et sens*, in AA. VV., *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio*, Istituto Paolo VI, Brescia 1989, 310-375. Il titolo non ha avuto larga diffusione e accoglienza, come sperava il Pontefice, sia nei settori della cosiddetta *élite* teologica, sia nello stesso popolo di Dio, venendo sovente utilizzato sfuggevolmente in qualche intervento, non in senso organico, dai suoi Successori. A oltre cinquant'anni dalla solenne proclamazione, invece, papa Francesco ha, se possiamo così dire, *rilanciato* il titolo mediante l'obbligatorietà della memoria liturgica al lunedì dopo la Pentecoste tramite un decreto emanato dal dicastero del Culto divino (cfr. S. M. PERRELLA, *«Mater Ecclesiae»: un titolo ritrovato?*, in *Theotokos* 26 [2018], 137-164; M. BARBA, *La memoria di Maria «Madre della Chiesa»*, in *Marianum* 80 [2018], 119-159).

⁶³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta*, 62-63: «Aus dem Muttersein Mariens ist aber aufgrund der heilsgeschichtlichen Dynamik dieses Auftrags und dieser Ausstattung Mariens die begründete Folgerung zu ziehen, dass eine wahre wirkmächtige Vollführung dieser Mutterschaft ohne eine *auch leibliche Aufnahme* Mariens nicht möglich wäre, beziehungsweise nur in einem gänzlich defizienten Modus vorstellbar wäre. [...] Immer ist die vollentfaltete Verbindung zwischen Mutter und Kind die leiblich-geistige. [...] Würde sie in der Unbefleckten Empfängnis zur Ersterlösten erwählt mit dem heilsgeschichtlichen Auftrag, an der Erlösung mitzuwirken (in rezeptiver personaler Ursächlichkeit), so ist sie in der Assumptio corporalis zur Vollerlösten geworden, und dies ebenso in Bezug auf ihren Heilsauftrag, den sie erst in der ganzmensch-

abbia non solo il capo che vive nella pienezza, ma anche la sua cellula originale nello stato di perfezione. La Vergine glorificata è dunque segno di speranza per l'intera umanità.⁶⁴

4. La mediazione di Maria

Come abbiamo già anticipato il tema della *mediatio Mariae*⁶⁵ è stato uno dei temi cardine del teologo e cardinale Scheffczyk, che rileva come la Vergine ha il compito di radicare la persona e l'opera di Cristo nell'umanità, nel mondo e nella storia. Riconoscere la madre del Messia è la garanzia per conservare tutto il mistero di Cristo.⁶⁶ Già l'Immacolata Concezione mette Maria, secondo Scheffczyk, in una contrapposizione piena con tutte le potenze del male, avendo il Redentore associato lei a se stesso. L'autore sostiene la funzione attiva ed efficace di Maria contro il peccato.⁶⁷ Rifiuta di vedere i due come una "coppia redentrica"; non sono uguali, ma Maria è simile a Cristo anche nella vocazione all'opera della redenzione.⁶⁸ Per

lichen Verklärung vollkommen betätigen und entfalten kann». Si veda anche la pagina 64.

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, 64-65.

⁶⁵ La mediazione di Maria non è solo *mediatio in Christo*, ma si svolge anche *nello Spirito Santo* ed è, come insegna Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Mater* 38, sostenuta anche dal medesimo Spirito (cfr. G. BARTOSIK, *Modelli interpretativi della partecipazione di Maria SS. alla missione mediatrice dello Spirito Santo*, in *Miles Immaculae* 63 [2007], 461-513; D. LÁZARO ILZO, *La mediazione materna di Maria in Cristo negli insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Eupress FTL, Lugano 2011). Si vedano anche: S. PERRELLA, *Maria cooperatrice di salvezza nel Concilio Vaticano II e nella «Redemptoris Mater» di Giovanni Paolo II*, in O. FRANZONI-F. BOCCHETTI (cur.), *In Cristo unico Mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, AMI, Roma 2008, 101-162; A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Socia. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea*, Eupress FTL, Lugano 2010; A. GRECO, *Madre dei viventi. La cooperazione salvifica di Maria nella "Lumen gentium"*. Una sfida per l'oggi, Eupress FTL, Lugano 2012.

⁶⁶ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die "Unbefleckte Empfängnis"*, 33.

⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, 63, 70. Affermando la grazia dell'inizio dell'esistenza della Vergine come una 'inimicizia attiva verso il Male', egli trova nell'Immacolata Concezione la legge della umana cooperazione nella salvezza propria ed altrui. Però, un'attività umana deve avere un elemento cognitivo e volitivo, e quindi, a nostro sommo parere, il ragionamento ha bisogno di ulteriori elementi ed approfondimenti.

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, 65: «Die Ähnlichkeit bezieht sich gerade auch auf die Berufung Christi zum Werke der Erlösung [...aber] Maria und Christus [können nicht] zu dem ‚einen Erlöserpaar‘ zusammengefügt werden». Si veda anche IDEM, *Maria. Mutter und Gefährtin*

Scheffczyk, Maria rappresenta tutta l'umanità nell'annunciazione.⁶⁹

Mettendo al mondo il Cristo, la Madre ha ricevuto in quel momento un ruolo e significato che fondano la stessa Chiesa di Cristo.⁷⁰ Riguardo alla Chiesa, Maria ne è il prototipo, non solo come “membro eminente” e come *modello ideale*, ma in quanto Vergine Madre di Dio lei – subordinatamente a Cristo e allo Spirito – ha quasi dato origine alla Chiesa.⁷¹ In forza di questo suo coinvolgimento nell'origine della comunità dei discepoli, lei ha una efficacia universale nella Chiesa sia come *mediatrice* (a motivo della sua singolare partecipazione alla mediazione del Figlio Salvatore), sia come *interceditrice*, sia come “Madre degli uomini” e “Madre della Chiesa”.⁷² La Madre del Signore, inoltre, forma la ‘cellula originale della Chiesa’, alla quale è stata data la capacità,

Christi, 185: qui si vede chiaramente che il rifiuto di Scheffczyk a vedere Gesù e Maria come una “coppia che redime” nasce dalla sua considerazione del parallelismo antitetico Eva-Maria, vedendovi un pericolo di simmetria disdicevole.

⁶⁹ Cfr. IDEM, *Dogmatische Grundlagen (Hochfest der Verkündigung des Herrn)*, 129-131; IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, 150-152, nella traduzione italiana di Carlo Danna. Nell'ultima pagina il teologo cardinale cita anche Tommaso d'Aquino, che possiede la stessa opinione (cfr. *S. Th.* III, q. 30, a. 1).

⁷⁰ «Maria empfing aber dadurch schon in der Geburt Christi eine kirchenbegründende Bedeutung» (L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen [Weihe der Basilika Santa Maria Maggiore]*, 185; IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT [cur.], *Il culto di Maria oggi*, 216, nella traduzione italiana di Carlo Danna che recita: «Comunque ella, già dando alla luce Cristo, ebbe importanza in ordine alla fondazione della chiesa»). Questa traduzione linguisticamente è accettabile, però mi sembra che non afferri pienamente il significato del neologismo scheffczykiano, e scarta il “empfang”, cioè Maria ha “ricevuto”, con non “ebbe comunque” importanza. Anche nella frase prima citata alla nota 25, non pienamente resa dal Danna, il teologo tedesco dice la stessa cosa in altre parole: nella nascita di Gesù la Chiesa è stata fondata, e in quel momento Maria ha fatto una cosa che anche la Chiesa intera fa: cioè mettere al mondo il Cristo.

⁷¹ Qui sembra utile annotare che l'origine è posta piuttosto in Gesù e Maria e nella loro unione. La Chiesa, essendo una comunione di persone in Cristo, non poteva essere fondata senza l'elemento umano che corrispondesse al Salvatore. Su questo aspetto della mariologia relazionale mi permetto rinviare al mio E. M. CHUKWUEMEKA STEIDL, *The Union of the Two Hearts*.

⁷² Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die “Unbefleckte Empfängnis”*, 73: «daß sie als Jungfrau und Gottesmutter gleichsam den Ursprung der Kirche setzte und in Kraft dieses Ursprungs in der Kirche zur universalen Wirkung kommt als “Stellvertreterin”, als “Mittlerin”, als “Fürbitterin” und (vollendend) als “Mutter der Menschen” [cfr. PIO X, Enciclica *Ad diem illum*, 2/2/1904] wie besonders auch als “Mutter der Kirche” [cfr. PAOLO VI, *Discorso*, 21/11/1964]». Si veda anche L. SCHEFFCZYK, *Kommentar*, in JOHANNES PAUL II, *Enzyklika: Die Mutter des Erlösers. Die selige Jungfrau Maria im Leben der Kirche. „Redemptoris Mater“*, Christiana, Stein am Rhein 1987, 74-77.

come ‘fondamento in germe’, di co-ottenere tutto il processo di crescita della Chiesa e di far emergere tutto l’organismo ecclesiale da questa cellula originale.⁷³ Il teologo cardinale non cessa di fare apologia della santità della Chiesa, la quale si radica nell’unione con Cristo che chiama i fedeli a parteciparne: la Chiesa non è un’associazione di uomini che da soli hanno deciso di portare avanti l’opera di Gesù. Solo con la santità radicale e intoccabile di Maria nell’Immacolata Concezione, la santità essenziale della Chiesa come comunità dei redenti da Cristo è asserita e messa in sicurezza, in un modo che la santità della Chiesa non può essere *toccata e intaccata* dai peccati dei suoi membri.⁷⁴ La persona vivente della Madre del Redentore, che sta al vertice della Chiesa, pervade tutta la Chiesa e vi imprime la sua forma; ella, nella sua Immacolata Concezione, rende sempre presente nella Chiesa la santità radicale, finché questa santità sarà realizzata in tutti i membri, alla fine dei tempi.⁷⁵ Il titolo “Madre della Chie-

⁷³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta*, 55: «Maria [...] bildet die Urzelle der Kirche, die dazu bestimmt und befähigt war, als keimhafte Grundlage den ganzen Werdeprozess der Kirche mitzuerwirken und den ganzen Organismus aus der Urzelle hervorgehen zu lassen». Nelle pagine 58-59 il teologo rileva che l’agire di Maria sulla e nella Chiesa non è paragonabile a quello di Cristo, e neanche a quella della Chiesa che amministra i sacramenti nella potenza di Cristo. La Vergine Maria coopera con la sua fede e il suo amore, avendo fondato l’origine della salvezza, che è Cristo, con il suo “fiat”.

⁷⁴ Sulla santità della *Theotokos* come frutto della grazia trinitaria, cfr. M. PONCE CUÉLLAR, *Opus solius gratiae. La concepción inmaculada de María don absoluto de Dios, obra de toda la Trinidad*, in E. M. TONIOLO (cur.), *Il dogma dell’Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Marianum, Roma 2004, 309-338; G. CALABRESE, *Maria, la redenta: la concezione immacolata e il mistero pasquale*, *ibidem*, 339-363.

⁷⁵ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die “Unbefleckte Empfängnis“*, 75-77; il teologo scrive a pagina 77: «Allein durch die wurzelhafte und unantastbare Heiligkeit Marias als der Unbefleckten Empfängnis ist die wesentliche Heiligkeit der Kirche als Gemeinde der von Christus Erlösten bestätigt und gesichert, und dies in einer Weise, daß dieses ihr Wesen auch durch die Sünde ihrer Glieder nicht angetastet oder gar aufgehoben werden kann. Die Unbefleckte Empfängnis ist darum die grundlegende und bleibende Verwirklichung einer präsentischen Heiligkeit der von Christus gereinigten Kirche, [...] die Verwirklichung des Brautseins der Kirche des Erlösers in einer lebendigen Gestalt, die, an der Spitze der Kirche stehend, das Ganze durchwirkt und ihm ihre Prägung verleiht. [...] Die Unbefleckte Empfängnis hat deshalb [...] eine endzeitliche (eschatologische) Erstreckung». Contro s. Pietro Canisio sottolinea che Maria non è prototipo della Chiesa e mediatrice delle grazie solo in modo esemplare e morale, ma in modo particolare in *sensu ontologico*: cfr. IDEM, *Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie. Zum “Mariale“ des Petrus Canisius*, in *Sedes Sapientiae* 1 (1997) n. 2, 70; IDEM, “Sitz der Weisheit“, 66.

sa” esprime il fatto che Maria non agisce solo in modo materno (nel senso spirituale di donare amore e fede) sui fedeli singoli e sulla totalità dei fedeli, ma anche sull’organismo come tale, sul Corpo mistico di Cristo, mentre rimane lei stessa un membro (eccellentissimo) di questo Corpo. La cooperazione di Maria non è istituzionale né sacramentale; lei agisce in modo morale e personale; ha però *un aspetto* istituzionale perché è permanente.⁷⁶

Circa la *cooperazione di Maria* nell’opera della redenzione, si rileva che è una “questio disputata”, nella quale si dibatte solo sul *modo* della cooperazione. Il fatto stesso è indiscusso. Scheffczyk parla di Maria come “causa receptiva”, la quale ha il compito di ricevere, custodire e trasmettere la salvezza operata da Cristo.⁷⁷ La “Sede della Sapienza” possiede una partecipazione singolare al pensiero di Dio che crea e riempie il mondo con senso.⁷⁸ Cristo è la Sapienza *divina incarnata*; la Madre è “*la sapienza creata*”, completamente e solo umana, che partecipa alla sapienza divina del Figlio.⁷⁹ In questa forma, dice Scheffczyk, lei è un “medium” tra il Dio-Uomo e gli uomini. Il suo essere mediatrice è caratterizzato inoltre dalla componente femminile e

⁷⁶ Cfr. IDEM, *Maria Assumpta*, 58 e 61.

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, 61; IDEM, *Heiligenverehrung und Marienverehrung*, in *Sedes Sapientiae* 6 (2002), 16. Si vede che il teologo cardinale è in stretta sintonia con la visione tradizionale che vede la salvezza come una “cosa” operata da Cristo e che si può “distribuire” (compito della Mediatrice e Distributrice delle grazie), mentre oggi si cerca di vedere e di mostrare Cristo stesso come unica “salvezza”: per cui ogni fedele deve avere una relazione personale con Lui per essere salvato, per cui Santa Maria aiuta a conoscerlo e ad amarlo.

⁷⁸ Cfr. IDEM, “*Sitz der Weisheit*“, 58. A pagina 60 il teologo ritiene probabile che i testi sapienziali usati per le feste mariane parlino profeticamente non solo di Cristo come Sapienza divina, ma anche di Maria – nella sua relazione con il Figlio – come persona trasformata in sapienza: «Es spricht vielmehr vieles dafür, daß mit der Weisheit auch Maria selbst gemeint ist, aber selbsterständlich mit Bezug zu Christus und in Verbindung mit ihm». E a pagina 62 afferma: Maria è, come la Chiesa, il sacramento (fatto da persone) della Sapienza umanata di Gesù Cristo («Sie ist, wie die Kirche, das personal gefaßte Sakrament der menschengewordenen Weisheit Jesu Christi»). Su Maria umana *Sedes Sapientiae*, si veda quanto alcuni teologi ritengono diversamente da Leo Scheffczyk: L. M. DI GIROLAMO, *La Sedes Sapientiae* in «*Fides et ratio*». *Risonanze mariane all’interno del rapporto tra filosofia e teologia*, in *Marianum* 66 (2004), 559-622; CL. AIOSA, *Maria mulier sapiens e il binomio donna-sapienza*, in *Ricerche Teologiche* 17 (2006), 7-50 e 313-363.

⁷⁹ Il linguaggio qui adoperato è in grande sintonia con l’abbozzo mariologico sull’Immacolata del martire francescano Kolbe († 1941): cfr. S. M. PERRELLA, *L’Immacolata icona dell’essere cristiano. Il contributo degli scritti di s. Massimiliano M. Kolbe*, in E. GALIGNANO (cur.), *Massimiliano M. Kolbe nel suo tempo e oggi*. Approccio interdisciplinare alla personalità e agli scritti, CIMI, Roma 2003, 289-371.

materna; per questo lei sarebbe radicata ancora più profondamente nell'umano che la umanità di Cristo.⁸⁰ Si deve asserire, però, che l'umanità di Gesù è quella più naturale e vera possibile: una umanità capace di portare Dio in sé, e solo Cristo ne porta la pienezza. L'argomentazione che Maria sarebbe una forma intermedia tra l'Uomo-Dio e l'umanità è quindi assolutamente da rifiutare come incoerente e pericolosa, perché porterebbe diritto ad ammettere che né Gesù, né sua Madre hanno una piena umanità. Nello stesso articolo il nostro autore presenta la mediazione di Maria anche in modo relazionale, giustamente: Maria si volge agli uomini con la Causa Prima della Sapienza (Cristo) che riposa in lei, dona loro il Figlio e cammina con loro verso Cristo.⁸¹

Per il teologo Scheffczyk è importante il riferimento antropologico di Maria, e prende atto che in s. Ambrogio il punto di paragone tra gli uomini e Maria non è solo la virtù, o la speranza di trovare come lei la gloria in Cristo, ma sta nella sua fecondità nella cooperazione alla salvezza del mondo.⁸² Egli,

⁸⁰ Cfr. L. SCHEFFCZYK, "Sitz der Weisheit", 66-67: «Maria ist die an der inkarnierten Weisheit teilhabende geschaffene Weisheit. Als solche verkörpert sie die in gänzlich menschliche Form eingegangene, vermenschlichte Sapientia. In dieser Form bildet sie ein Mittleres, ein Medium zwischen dem Gottmenschen und den Menschen. Dieses Medium ist noch durch eine besondere naturhaft-menschliche Komponente charakterisiert: durch die Komponente des Weiblich-Mütterlichen. In dieser Form oder Fassung ist Maria noch tiefer im natürlich-menschlichen Grund verankert als das Menschsein Christi». E ancora a pagina 68: «ci vuole la sapienza umana e materna di Maria, che così non si trova nel Cristo che regna in maestà». Non esiste anche un volto tenero del maestro umile e mite di cuore? Ma questo viene appositamente ignorato dallo Scheffczyk qui, per mettere in risalto (in modo improprio) la funzione mediatrice di Maria. Infatti, lui stesso critica un mettere in opposizione Cristo come giudice severo e inappellabile e Maria come la interceditrice che incarna la bontà e la mitezza: cfr. IDEM, *Dogmatische Grundlagen (Gedenktag unserer Lieben Frau in Lourdes)*, 171-172; IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, 200-201, nella traduzione italiana di Carlo Danna.

⁸¹ Cfr. IDEM, "Sitz der Weisheit", 66: «Maria aber ist als gestaltgewordene Sapientia nicht nur Vorbild für menschliche Weisheit, sondern auch ihre Vermittlerin. Sie wendet sich mit dem in ihr ruhenden Urgrund der Weisheit auch den Menschen zu, sie schenkt ihnen Christus und führt sie mit sich selbst zu Christus hin».

⁸² Cfr. IDEM, *Maria Assumpta*, 66-67: «dass er [jeder Mensch] so wie Maria und die Kirche fruchtbar wird und so wie Maria Mitwirkender am Werk der Erlösung von Welt und Menschheit wird». Il riferimento è a sant'AMBROGIO, *De virginitate* 4, 20 in *PL* 16, col. 271 B. Il nostro autore sottolinea anche che Maria, essendo in relazione con tutti gli esseri umani, ha però una relazione particolare con le donne. Il pensiero che Maria mostra chiaramente la vocazione della chiesa e di ogni uomo a collaborare con Cristo, si vede anche nella sua critica/aprezzamento dell'opera apologetica-dossologica mariana di s. Pietro Canisio: cfr. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie*, 68-69.

inoltre, sostiene che l'Immacolata Corredentrice è modello per tutti i cristiani, perché nessuno può trovare la salvezza propria senza occuparsi della salvezza degli altri.⁸³ La sofferenza e la preghiera di Maria, dell'apostolo Paolo, dei cristiani, che completano "ciò che manca dei patimenti del Cristo" (cfr. *Col* 1,24), estendono l'efficacia della salvezza operata dal Figlio Redentore verso l'intera umanità. Inoltre, Cristo esige questa cooperazione dai suoi membri, quindi primieramente dalla Madre.⁸⁴ L'immagine dell'Addolorata è un'icona particolarmente adatta a far emergere le caratteristiche antropologiche dell'immagine mariana nella sua condizione umana fatta di dolore e compassione.⁸⁵ Lo Scheffczyk mette in guardia, però, di non vedere nella Madre solo compassione e "co-sofferenza": bisogna ascrivere ai dolori di Maria «un'efficacia storico-salvifica oggettiva a favore dell'umanità».⁸⁶ Il grande teologo cita ancora *Col* 1,24: ogni uomo è chiamato a cooperare alla salvezza, anche attraverso la sofferenza. Poi sottolinea: la cooperazione di Maria non è nulla di diverso, «tuttavia lo fa *in modo diverso*, cioè come collocata al vertice dell'umanità, [...] quindi anche con una potenza e un'efficacia unica per il tutto». Scheffczyk accetta il titolo mariano di "corredentrice", precisando sempre che lei stessa aveva bisogno della salvezza ed è stata redenta da Cristo. Curiosamente, quando ritorna al *come* Maria ha cooperato alla redenzione con la sua compassione, non parla della efficacia della sua "passione", ma della sua disponibilità a «ricevere [...] l'opera del Redentore e con una ricettività attiva [a] trasmetterla ad altri».⁸⁷

⁸³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria Assumpta*, 68: «Im Grunde ist schon die eigene Heilswerwirklichung im integralen Sinne nicht möglich ohne Ausrichtung des Einzelnen auch auf das Heil des anderen».

⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, 68-70, ove viene citata anche l'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII, del 29 giugno 1943.

⁸⁵ Cfr. AA. VV., *La compasión de María*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004), 185-291; AA. VV., *La categoria teologica della compassione*. Presenza e incidenza nella riflessione su Maria di Nazaret, Marianum, Roma 2007.

⁸⁶ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen (Gedächtnis der Schmerzen Mariens)*, 203-204: cita come prova un "Mariale" del Medioevo, e la *Marialis cultus*, n. 7, di Paolo VI, il quale afferma soltanto di «venerare la Madre associata alla passione del Figlio», e non postula come Scheffczyk una «cooperazione di Maria alla redenzione attraverso la sua compassione con il Figlio», sottintendendo che la sofferenza mariana apportasse qualcosa di non banale alla salvezza umana (cfr. IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT [cur.], *Il culto di Maria oggi*, 229-230, nella traduzione italiana di Carlo Danna).

⁸⁷ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen (Gedächtnis der Schmerzen Mariens)*, 204-205; IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, 230-231, nella traduzione italiana di Carlo Danna; IDEM, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*,

Leo Scheffczyk mette in guardia dall'aver una visione unilaterale di Maria, considerandola solo dal punto di vista esistenzialistico: dal vederla cioè come "sorella nella fede" e "discepolo di Cristo", prototipo del vero cristiano e del vero uomo, mettendo da parte l'aspetto che fa di lei anche una persona eletta, unica, reale, vera Madre di Dio, SempreverGINE e Assunta.⁸⁸ Per quanto riguarda un tema collaterale al dogma del 1950, il titolo di "Regina", molto caro a Pio XII che l'ha solennemente proclamato,⁸⁹ il teologo cardinale tedesco ritiene ch'esso non è mai stato compreso in senso *ufficiale-giuridico*, ma è stato quasi del tutto mostrato solo per indicare la ricchezza e la generosità della Vergine nel *versare* i suoi beni spirituali all'umanità, seppur in subordinazione al Figlio. Il titolo esprime invece la sua piena realizzazione e di regale dignità di Figlia di Dio, che «aiuta [gli uomini] a raggiungere [questo stato] con il suo essere e con la sua azione».⁹⁰ Dio guida tutto quello che succede nel mondo, come potenza che accompagna ogni processo dall'interno, ma Egli coinvolge le forze delle creature in ciò, chiamandoli a cooperare, per cui anche la Madre del Redentore Maria rimane coinvolta in ogni azione salutare di Dio.⁹¹

5. La Madre di Dio nel culto cattolico e nelle rivelazioni private

Nel suo commento all'enciclica "Redemptoris Mater" di Giovanni Paolo II (25/3/1987),⁹² lo Scheffczyk prende atto che (specialmente in Germania)

189-190, dove il teologo e cardinale conclude il suo pensiero circa il titolo "Corredentrice" affermando che esso non esprime bene il compito di ricevere la salvezza e di cooperare nel sacrificio come la Chiesa, per cui egli preferisce in sintonia con il magistero chiamare Maria la "socia" singolare del Redentore.

⁸⁸ Cfr. IDEM, *Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie*, 71: «Insofern ist eine individuell-personale Wertung der Mariengestalt niemals zu entbehren, aber im heutigen Umfeld bedeutet sie ein Korrektiv gegenüber jeder idealistischen oder existentialistischen Entwirklichung der personalen Realität Mariens».

⁸⁹ Cfr. G. M. ROSCHINI, *Breve commento all'enciclica «Ad caeli Reginam»*, in *Marianum* 16 (1954), 409-432; M. PEÑADOR, *Propedéutica a la encíclica «Ad caeli Reginam»*, in *Ephemerides Mariologicae* 5 (1955), 291-316; N. PEÑA, *La encíclica «Ad caeli Reginam» y su influjo en el magisterio posterior*, in *Ephemerides Mariologicae* 46 (1996), 485-501.

⁹⁰ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen (Maria Königin)*, 192-193; IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, 224-225, nella traduzione italiana di Carlo Danna.

⁹¹ Cfr. IDEM, *Dogmatische Grundlagen (Mariä Namen)*, 196: «Wenn man [...] den gerade aus der Mariologie zusehenden Grundsatz bedenkt, daß Gott bei seinem Natur- und

c'è una forte e persistente corrente d'opinione che vorrebbe vedere nella Vergine solo un modello di fede: per cui si può “pregare come Maria”; ma non serve “pregare Maria”. Egli pone l'accento sul fatto che l'enciclica parla della Madre di Gesù come una presenza *attiva* nella Chiesa, dall'inizio fino all'*Eschaton*. Commenta che questo esige fiducia in lei.⁹³ Le feste mariane celebrate dalla liturgia ecclesiale sono ritenute da Scheffczyk «un punto concreto di riferimento e di aggancio per comprendere il significato della salvezza, in quanto l'esistenza storica di Maria ‘per un buon tratto’ è stata vissuta insieme a quella di suo Figlio».⁹⁴

L'articolo di Scheffczyk in *Sedes Sapientiae* che porta il titolo “La venerazione dei santi e la venerazione di Maria”, polemizza prima di tutto con chi livella il culto mariano al culto reso ai santi non tenendo conto che la dottrina ufficiale parla di *culto speciale* per quanto riguarda la Santa Vergine.⁹⁵ La venerazione della Madre di Cristo è un patrimonio originario della Chiesa e si può notare che ne abbiamo l'inizio nel momento in cui ci si occupa in maniera più intensa della figura di Gesù. Sappiamo che talora la pietà nei riguardi della Madre di Cristo è stata eccessivamente abbondante dando l'impressione di oscurare il culto di adorazione dovuto alle Persone trinitarie, che hanno la preminenza su tutto.⁹⁶ A tal riguardo va ricordato che il liturgista Ignacio Ca-

Heilswirken die Kraft der Geschöpfe einbezieht und ihr Mittun aufruft, dann erhält die universale Fürbittstellung Marias ihre Berechtigung». Non esiste una traduzione italiana di questo passaggio in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, perché la memoria del nome di Maria si celebrava negli anni della pubblicazione del libro solo nei paesi di lingua tedesca, e così la memoria non è presente nell'edizione italiana.

⁹² Per approfondire la teologia di Giovanni Paolo II, cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991³, 551-568; S. M. PERRELLA, *Ecco tua madre (Gv 19,27)*. La madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della chiesa e del mondo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007; IDEM, *Giovanni Paolo II: testimone del Dio Unitrino e devoto della Madre del Redentore a cent'anni dalla nascita, una memoria grata*, in *Theotokos* 28 (2020), 261-312.

⁹³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Kommentar*, 73-75.

⁹⁴ Cfr. IDEM, *Dogmatische Grundlagen*, 103, nella mia traduzione; la traduzione di Carlo Danna presente in IDEM, *Fondamenti dogmatici*, in W. BEINERT (cur.), *Il culto di Maria oggi*, 118, non è corretta in quanto l'originale tedesco parla della «Lebenslinie der Muttergottes [...], die sie weithin mit ihrem Sohn gemeinsam ging».

⁹⁵ Cfr. I. M. CALABUIG, *Il culto alla beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, in AA. VV., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, Marianum, Roma 1989, 185-313.

⁹⁶ Cf. S. GASPARI, *Maria nella liturgia*. Linee di teologia liturgica per un culto mariano rinnovato, Dehoniane, Roma 1993, 17-46.

labuig († 2005), noto estensore di documenti ecclesiali quali l'esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI del 1974, la *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine* del 1986 e il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* del 2002, solo per fare alcuni esempi, ha sfatato tale opinione, asserendo che non risulta dalle fonti storiche e liturgiche che il culto mariano si fosse sviluppato nel cristianesimo solo a partire dal Concilio di Efeso del 431, il quale all'interno della dottrina cristologica canonizzò la teologia e il titolo di *Theotokos*; in realtà, significative testimonianze dei primi secoli cristiani – l'innografia del II-III secolo; omelia "Sulla Pasqua" di Melitone di Sardi; la "Traditio apostolica" di Ippolito Romano; il "Protovangelo di Giacomo o "Natività di Maria", apocrifo del II secolo; importanti testi letterari, archeologici e iconografici; il tropario dell'epoca prenicena "Sub tuum praesidium", etc., – documentano una maggiore antichità della venerazione mariana nelle diverse Chiese cristiane.⁹⁷

Nel *Magnificat* (cfr. *Lc* 1,46b-55), ad esempio, memoria litanica dei *magnalia Dei* compiute nella Madre del suo diletto Figlio e nel popolo dell'Alleanza, si concentrano i motivi per i quali la santa Vergine è oggetto di filiale venerazione da parte della comunità cristiana. Osserva a tal riguardo l'esegeta italiano Alberto Valentini:

«Ed è notevole il fatto che all'interno di questo canto – celebrato verosimilmente nel culto – l'evangelista Luca abbia inserito il v. 48b. "Tutte le generazioni mi proclameranno beata", che esce vistosamente dal contesto sia dal punto di vista formale, che del contenuto. Tale espressione, dovuta alla penna dell'evangelista, non si spiega senza l'esistenza di una venerazione nei confronti di Maria da parte della comunità lucana [...]. Basandosi su una realtà presente, l'evangelista annuncia per il futuro, in chiave "rigidamente profetica", un indefinito macarismo rivolto alla madre del Signore da parte di tutte le generazioni. Si tratta di un futuro illimitato come senza fine è il regno del Figlio suo (v. 1,33)».⁹⁸

⁹⁷ Cfr. I. M. CALABUIG, *Liturgia*, in S. DE FIORES-S. MEO (cur.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 767-787.

⁹⁸ A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*. Figlia di Sion e Madre del Signore, EDB, Bologna 2007, 131; lo stesso esegeta in un brano precedente osservava che gli eulogi di Elisabetta a Maria nel brano della Visitazione (cfr. *Lc* 1,42): «esprimono l'atteggiamento della comunità lucana: anzi inaugurano la venerazione di tutte le generazioni nei confronti dell'umile Serva del Signore. Il primo motivo della venerazione è senza dubbio la maternità per la quale Maria è benedetta più di tutte le donne [...]. Lo Spirito che è all'origine delle "grandi cose" (*Lc* 1,49) operate in Maria, è anche l'autore della lode e venerazione che Elisabetta, la comunità lucana (cfr. *Lc* 11,28) e infine tutte le generazioni renderanno alla Madre del Signore (1,48) per la sua fede e per la sua

Per Leo Scheffczyk, l'opinione ancor diffusa ma errata che ritiene come fatto storico che prima si sia sviluppato il culto dei martiri e poi quello mariano, dando retta così alla critica protestante del millennio scorso secondo cui il NT non conosceva una comunione tra giusti sulla terra e giusti defunti, è da confutare. Il nostro autore combatte ciò parlando del valore della tradizione.⁹⁹ Poi presenta gli inizi di una incipiente venerazione mariana in Luca, ma dice che i due secoli seguenti non l'hanno però sviluppata, e che la venerazione di Maria nei primi tre secoli non si può paragonare a quella dei santi, specie dei martiri. Maria era importante invece nella sua posizione di cooperatrice nell'opera di Cristo, per esempio in Giustino († 165). Allora, non c'era la venerazione di una persona a livello individuale, per le sue qualità, ma grande attenzione al suo compito e contributo nella storia della salvezza. Secondo Scheffczyk, solo dopo iniziò la venerazione di Maria con il "Sub tuum praesidium" del IV secolo, con le preghiere a Maria in Gregorio di Nissa († 394) e Gregorio Nazianzeno († ca. 390). A partire da Severiano di Gabala († dopo 408) Maria viene venerata prima dei martiri e degli apostoli, e così anche nella liturgia di s. Basilio e nell'anafora di s. Gregorio Nazianzeno.¹⁰⁰

Il teologo e cardinale rileva che il culto dei martiri è derivato dall'andamento della storia della Chiesa (influenzato anche dagli uomini), mentre il culto mariano veniva fuori dai principi posti da Dio (nella sua sovranità) nel-

maternità» (IDEM, *Editoriale*, in AA. VV., *La Madre del mio Signore*, in *Theotokos* 5 [1997], 8-10).

⁹⁹ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Heiligenverehrung und Marienverehrung*, in *Sedes Sapientiae* 6 (2002) n. 3-4, 8. Oggi, esegeti cattolici come Alberto Valentini e Aristide Serra sottolineano la evidente venerazione di Maria nelle comunità lucane e giovanee: cfr. A. VALENTINI, *Teologia mariana*, EDB, Bologna 2019, 61-76; A. SERRA, *Testimonianze bibliche su Maria di Nazaret*, Servitium, Milano 2020, 5-12.

¹⁰⁰ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Heiligenverehrung und Marienverehrung*, in *Sedes Sapientiae* 6 (2002) 3-4, 8-13. Altri studiosi pongono il "Sub tuum praesidium" già nella fine del III secolo: cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il "Sub tuum praesidium" e il titolo "theotokos" nella tradizione egiziana*, in *Marianum* 31 (1969), 350-362; E. LODI, *Preghiera mariana*, in S. DE FIORES-S. MEO (cur.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 1027; mentre i liturgisti parlano delle prime chiese dedicate a Maria (a Nazaret, a Gerusalemme e ad Alessandria) nei secoli II-III: cfr. I. CALABUIG, *Liturgia (origini)*, *ibidem*, 698-699 e 705. Anche l'apocrifo *Protovangelo di Giacomo* della fine del II secolo, menzionato da Scheffczyk a pagina 9 con altri apocrifi come guidato da 'curiosità pia e dalla fantasia', aveva molto impatto sul popolo di Dio riguardante la venerazione di Maria: cfr. E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocriфа Cristiana antica*, in E. DAL COVOLO-A. SERRA (cur.) *Storia della Mariologia*, vol. 1, 149-151, 169; A. GILA, *Apocrifi*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHEFFCZYK-S.M. PERRELLA (cur.) *Mariologia. I Dizionari*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 130-131.

la storia della salvezza. Per questo solamente la venerazione della Vergine ha una necessità storico-salvifica e ha un carattere universale, perché lei era necessaria per la salvezza e rappresenta tutta la Chiesa.¹⁰¹ Lo Scheffczyk è quindi contrario alla sottolineatura eccessiva delle virtù e dei privilegi di Maria, come fossero decorazioni personali di lei.¹⁰² Poi ritorna a considerare il perché il culto mariano è più importante e prioritario rispetto alla venerazione dei santi: loro sono discepoli e amici di Cristo; lei, invece, è anche sua madre ed ha anche una relazione esistenziale, teologale, teologica e anche *fisica* con lui. Ed asserisce: tutti i santi venerano Maria come la loro regina, mentre Maria venera solo Cristo e la SS. Trinità.¹⁰³

Va comunque detto che la venerazione alla Madre santa del Messia Redentore ha come conseguenza l'accoglienza di lei in obbedienza al *testamentum Domini* chiaramente espresso dallo stesso Signore (cfr. *Gv* 19,25-27) e che la Chiesa di Oriente ed Occidente ha sempre perpetuato nel corso dei secoli, seppur con qualche differenza.¹⁰⁴

Inoltre, il teologo Scheffczyk rileva che tutta la grazia che Maria ha ricevuto in pienezza è data a lei affinché la partecipi agli altri, come fa, seppur diversamente, la Chiesa. Con la sua assunzione gloriosa, Maria “distribuisce le grazie” universalmente ed il più intensamente possibile; mentre i santi lo fanno in modo parziale.¹⁰⁵ Nello stesso articolo il teologo tedesco, afferma che la “virtù” preponderante ed utile della Vergine per l'umanità e quindi da imitare (come si vede nelle sottolineature del culto a lei rivolto) è la *cooperazione nella salvezza* del mondo, e il servizio al Salvatore. Così il culto mariano illumina la ragione del semplice culto di “dulia” verso tutti i santi.¹⁰⁶

Non ultima è la tematica che il card. Scheffczyk non ha tralasciato nei suoi interventi, asserendo che la Chiesa continua a credere nella possibilità di *apparizioni* e *rivelazioni soprannaturali* anche dopo la morte dell'ultimo apostolo, contro ogni negazione razionalistica e contro ogni valutazione esoteri-

¹⁰¹ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Heiligenverehrung und Marienverehrung*, 14-15.

¹⁰² Cfr. *Ibidem*, 16.

¹⁰³ Cfr. *Ibidem*, 17-19.

¹⁰⁴ Cfr. S. M. PERRELLA, *Per una pedagogia dell'accoglienza della Madre di Gesù nella pietà e nella spiritualità ecclesiale e popolare*, in *Theotokos* 24 (2016), 137-182.

¹⁰⁵ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Heiligenverehrung und Marienverehrung*, 20.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, 21-22; p. 21: «Ihre Vorbildhaftigkeit und ihre Anziehungskraft liegen also vor allem in ihrem magdlichen Dienst an der Erlösung und am Erlöser».

ca, distinguendole dai fenomeni parapsicologici e/o inesistenti.¹⁰⁷ Infatti, Dio continua a guidare il suo popolo; l'economia della salvezza rimane viva attraverso l'opera dello Spirito Santo che la perpetua nella Chiesa e nel mondo. Una approvazione ecclesiastica di rivelazioni private dice in definitiva che non ci sono contenuti contro la dottrina o la morale cattolica; ma ch'esse declinano anche il fatto che ogni rivelazione privata, qualora accertata con rigore dall'autorità ecclesiastica,¹⁰⁸ ha valore in relazione alla persona/e che la testimoniano,¹⁰⁹ cioè i veggenti-percipienti-testimoni.¹¹⁰

¹⁰⁷ Scrive a tal proposito l'esperto Joachim Boufflet: «Secondo un'opinione ben consolidata la distinzione tra *visione* privata e *apparizione* a carattere pubblico si sarebbe precisata alla fine del Medioevo, allorché entrarono in gioco le nozioni di sfera privata e sfera pubblica; prima tutte le comunicazioni soprannaturali sarebbero state indicate con il termine generico di *rivelazioni* [...]. Le visioni, che hanno un carattere di molteplicità e ripetitività, si inseriscono in un'esperienza mistica strettamente individuale [...]. L'*apparizione* è invece, salvo casi rarissimi, un fatto isolato, limitato nel tempo. Chi ne beneficia viene riconosciuto messaggero per la comunità [...]. Il *messaggio*, spesso orale, non si limita a una semplice comunicazione verbale della Vergine al veggente o ai veggenti che dovranno poi trasmetterlo al popolo. L'aparizione è di per sé messaggio: incarnando la realtà invisibile dell'ordine soprannaturale, ne rivela l'esistenza» (J. BOUFLET, *Apparizioni mariane antiche e moderne*. Storia e significato nella vita della Chiesa, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 6-7). Merita attenzione quanto afferma il grande teologo-mariologo francese René Laurentin († 2017): «Le apparizioni antiche avevano un *carattere personale e privato*. Esse facevano parte dell'aureola dei santi, ai quali venivano attribuiti in misura eccessiva. Nell'epoca moderna, dopo Guadalupe (1531), le grandi apparizioni che occupano la scena hanno un *carattere pubblico e profetico* che rimette in questione l'appellativo di "apparizioni private": diremmo piuttosto "particolari"» (R. LAURENTIN, *Prefazione*, in R. LAURENTIN-P. SBALCHIERO [cur.], *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, Edizioni ART, Roma 2010, 52).

¹⁰⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Norme per procedere nel discernimento di presunte apparizioni e rivelazioni*, LEV, Città del Vaticano 2012; per l'edizione ufficiale latino-italiana, cfr. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 27, n. 1335-1361, p. 920-933.

¹⁰⁹ Cfr. F. M. DERMINE, *Mistici veggenti e medium*. Esperienze dell'aldilà a confronto, LEV, Città del Vaticano 2003; S. M. PERRELLA, *Le "mariofanie": presenza segno e impegno della Vergine glorificata nella storia. "Dono" per la fede e "sfida" per la ragione. Alcune annotazioni*, in *Marianum* 67 (2005), 51-153; S. M. PERRELLA-G. M. ROGGIO, *Apparizioni e Mariofanie*. Teologia Storia Verifica ecclesiale, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

¹¹⁰ Il *veggente*, secondo gli esperti, è colui che *vede* un essere o una situazione soprannaturali (o non presenti) tramite una individuale sensibilità interiore, la quale registra l'oggetto della visione nella interiorità soggettiva, cioè nell'animo o nell'anima, nella mente, nel pensiero, nelle facoltà immaginative e rielaborative, nel cuore affettivo ed emozionale, nelle zone delle fantasie. La verità del veggente è verificabile solo controllando le si-

Questi *fenomeni mistici* hanno un carattere che esige stretto dovere solo per chi li riceve. Nei fatti, però, il teologo e cardinale tedesco (pur conoscendo il pensiero di Karl Rahner sulla delicata questione)¹¹¹ osserva che rivelazioni private hanno dato il via a sviluppi importanti di pratiche e tradizioni religiose (devozioni, fondazione d'istituti religiosi...), e sono quindi un elemento importante nella vita della Chiesa, in quanto *doni d'impulsi speciali*. A motivo del ruolo di Maria Immacolata e Tutta Santa nella salvezza e in qualità di "Madre della Chiesa", le vere apparizioni mariane sono da ritenere come importanti in un tempo che è da comprendere come *tempo escatologico*.¹¹² Infine, le "rivelazioni private", essendo qualitativamente diverse dalla Rivelazione pubblica, non sono obbligatoriamente da credere. Il card. Scheffczyk, inoltre, compara questo fatto carismatico e celeste con quello della venerazione dei santi: nessuno è obbligato di venerare un santo come s. Antonio, etc.; ma la Chiesa lo venera. Così la Chiesa prende sul serio le apparizioni/mariofanie che, dopo un serio processo di verifica, le appaiono credibili, veritiere, ritenendole come una sorte di un benefico *messaggio* diretto alla Chiesa intera.¹¹³

tuazioni e le zone del *di qua*, ossia lo stato delle facoltà corporee: ad esempio *estasi*, *sospensione del senso del tempo e del luogo*, *alterazioni delle funzioni cardiocircolatorie*, *assenza della sensibilità*; la verità dell'*Aldilà* non è verificabile se non con i criteri della credibilità e della fiducia. Per comprendere con cognizione di causa il valore teologico e testimoniale del veggente, portatore di messaggi e rivelazioni celesti, e quindi essere a conoscenza dello statuto epistemologico del servizio ecclesiale del veggente, si vedano: S. DE FIORES, *Veggente*, in S. DE FIORES-T. GOFFI (cur.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1662-1677; J. VERNETTE, *Veggenza*, in P. SBALCHIERO (cur.), *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, EDB, Bologna 2008, vol. 2, 1815-1821.

¹¹¹ Rahner, inquadrando le apparizioni nell'orizzonte del *carisma* specificamente *profetico*, lo aveva necessariamente portato a concludere che ad esse vada tributato «un diritto e un dovere di fede (*fides divina*)», non solo da parte dei veggenti ma anche da quanti siano raggiunti dalla notizia (la Chiesa in sé): «se Dio ha parlato e la cosa è certa, mi è cioè dimostrata con sufficiente chiarezza, allora sorge senz'altro per me il dovere di ascoltare, di obbedire e di credere, per quel tanto che il contenuto di ciò che è stato udito riguarda anche me [...]. Il senso vero delle profezie è quello di essere un imperativo che ci prescrive l'atteggiamento giusto nei confronti di quel futuro che rimane oscuro, minaccioso e in generale – almeno dal punto di vista mondano – destinato alla morte, un futuro tuttavia salvifico, per colui che crede e ama» (K. RAHNER, *Visioni e profezie*, Mistica ed esperienza della trascendenza, Vita e Pensiero, Milano 1995², 47 e 130: l'originale tedesco è del 1952).

¹¹² Per l'intervento a cui abbiamo fatto riferimento, cfr. L. SCHEFFCZYK, *Privatoffenbarungen*, in INSTITUTUM MARIANUM REGENSBURG (cur.), *Marienlexikon*, EOS, St. Ottilien 1993, vol. 5, 319-320.

¹¹³ Cfr. IDEM, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, 354.

Conclusione

La mariologia del teologo e cardinale Leo Scheffczyk nella sua globalità mostra una buona conoscenza ed utilizzo dei testi biblici, dei Padri della Chiesa e di tutta la tradizione ecclesiale e, con profondi pensieri, s'immerge su questa linea arricchendola con nuove espressioni, collegamenti e approfondimenti. In molti punti si evidenzia uno scambio intellettuale con i grandi pensatori – prima non amati o addirittura emarginati!¹¹⁴ – che hanno contribuito al Concilio Vaticano II. A volte si nota, invece, che la sua conoscenza non era più così aggiornata. Qualche volta, invece, i suoi argomenti a difesa della ortodossia cattolica non sono coerenti con tutto il suo pensiero. Per esempio, contro l'abbassamento di Maria a *sola* “sorella nella fede” asserisce che lei si trova su un livello non solo molto più alto, ma proprio differente dagli altri fedeli, facendo di lei un singolare “Medium” tra uomini e Dio. Come con ogni teologo dogmatico, sono da leggere con attenzione i suoi numerosi scritti, prendendo quello che è coerente e tralasciando, per quanto è possibile, quelli incoerenti e poco equilibrati. Nei suoi numerosi interventi è comunque lampante la sua “rocciosa” devozione e riflessione mariologico-mariana, che aveva come scopo ultimo la dimensione e la destinazione pastorale.¹¹⁵

Bibliografia essenziale mariologico-mariana di Leo Scheffczyk

SCHEFFCZYK, Leo, *Der Mensch als Berufener und Antwortender*, in IDEM, *Glaube als Lebensinspiration*, Johannes, Einsiedeln 1980 (Gesammelte Schriften zur Theologie, 2113-136.

SCHEFFCZYK, Leo, *Dogmatische Grundlagen aller Marienfeste und Gedenktagen*, in BEINERT Wolfgang (cur.), *Maria heute ehren*. Eine theologisch-

¹¹⁴ Si veda l'interessante panorama offerto da: E. VILANOVA, *Storia della Teologia Cristiana*. Secoli XVIII, XIX e XX, Borla, Roma 1995, vol. 3, 446-460: interno al cattolicesimo»; 590-621: «Movimenti innovatori in seno al cattolicesimo»; R. FISICHELLA (cur.), *Storia della Teologia*. Da Vitus Pilcher a Henri de Lubac, EDB-ED, Bologna-Roma 1996, vol. 3, 599-675: «La riscoperta della Teologia»; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 38-107.

¹¹⁵ Cfr. A. AMATO, *Leo Scheffczyk († 2005)*, in S. DE FIORES-L. GAMBERO (cur.), *Testi Mariani del Secondo Millennio*. Autori contemporanei. Secolo XX, Città Nuova, Roma 1996-2012, vol. 7, 952-964.

pastorale Handreichung, Herder, Freiburg 1977, 103-107; 117-121; 129-131; 138-142; 153-156; 160-162; 170-172; 178-180; 183-187; 190-193; 195-197; 201-205; 209-211; 213-215; 218-220. Ed. Italiana: SCHEFFCZYK, Leo, *Fondamenti dogmatici delle feste e memorie mariane*, in BEINERT Wolfgang (cur.), *Il culto di Maria oggi*. Sussidio teologico-pastorale, Paoline, Roma 1978, 118-123; 134-139; 149-152; 160-165; 179-183; 187-190; 199-202; 208-211; 214-218; 222-225; 227-231; 237-239; 242-244; 248-250 (Teologia/pastorale, vol. 23). Nella terza edizione del libro delle Paoline, pubblicato nel 1987 a Ciniello Balsamo, i contributi liturgici di Schulz sono stati integrati largamente da J. Castellano a motivo della riforma liturgica; nei contributi di Scheffczyk sono stati cancellati tutti i riferimenti a libri tedeschi; gli errori di traduzione dell'edizione precedente non sono stati mai corretti.

SCHEFFCZYK, Leo, *Katholische Glaubenswelt*. Wahrheit und Gestalt, Pattloch, Aschaffenburg 1978² (prima ed. 1977).

SCHEFFCZYK, Leo, "Jungfrauengeburt": *Biblischer Grund und bleibender Sinn*, in *Internationale katholische Zeitschrift*, in *Communio* 7 (1978), 13-25.

SCHEFFCZYK, Leo, *Die "Unbefleckte Empfängnis" im umgreifenden Zusammenhang des Glaubens*, in ROVIRA German (cur.), *Immaculata*. Gedanken zur Unbefleckten Empfängnis, Fe, Kisslegg 2004, 29-79. Una edizione rielaborata dello stesso articolo si trova in ROVIRA G. (cur.), *Im Gewande des Heils*, Ludgerus, Essen 1980. Il testo si trova anche in SCHEFFCZYK Leo, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*. Mariologische Beiträge, (Mariologische Studien, vol. 13), Pustet, Regensburg 2000, 159-185.

SCHEFFCZYK, Leo, *Kommentar*, in JOHANNES PAUL II, *Enzyklika: Die Mutter des Erlösers*. Die selige Jungfrau Maria im Leben der Kirche. „Redemptoris Mater“, Christiana, Stein am Rhein 1987, 68-79.

SCHEFFCZYK, Leo, *Konvenienzgründe*, in ISTITUTUM MARIANUM REGENSBURG (cur.), *Marienlexikon*, EOS, St. Ottilien 1991, vol. 3, 637-639.

SCHEFFCZYK, Leo, *Privatoffenbarungen*, in ISTITUTUM MARIANUM REGENSBURG (cur.), *Marienlexikon*, EOS, St. Ottilien 1993, vol. 5, 318-320.

SCHEFFCZYK, Leo, *Das Mariengeheimnis zwischen Apologie und Doxologie*. Zum "Mariale" des Petrus Canisius, in *Sedes Sapientiae* 1 (1997) n. 2, 47-73.

SCHEFFCZYK, Leo, "Sitz der Weisheit". *Maria – Bild vollendeten Menschseins*, in *Sedes Sapientiae* 2 (1998) n. 1, 48-69.

SCHEFFCZYK, Leo, *Maria Assumpta – im Licht des Erlösungsgeheimnisses*, in *Sedes Sapientiae* 4 (2000) n. 1, 45-70.

SCHEFFCZYK, Leo, *Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias im Ganzen des Glaubens*, in IDEM, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*. Mariologische Beiträge, Pustet, Regensburg 2000, 187-205 (Mariologische Studien, vol. 13).

SCHEFFCZYK, Leo, "Geboren aus Maria der Jungfrau". *Die Jungfräulichkeit Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche*, in IDEM, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie*. Mariologische Beiträge, Pustet, Regensburg 2000, 143-157 (Mariologische Studien, vol. 13).

SCHEFFCZYK, Leo, *Heiligenverehrung und Marienverehrung*, in *Sedes Sapientiae* 6 (2002), 3-22.

SCHEFFCZYK, Leo, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, St. Ulrich, Augsburg 2003 (pubblicato prima in lingua italiana: *Maria, crocevia della fede cattolica*, Eupress FTL, Lugano 2002).

SCHEFFCZYK, Leo, *Maria – Brennpunkt der Glaubensgeheimnisse*, in *Theologisches* 34 (2004), col. 573-582 (pubblicato prima in lingua italiana: *Maria, Punto Focale dei misteri della fede*, in *Rivista Teologica di Lugano* 9 [2004], 283-294).

Abstract

The Mariology of theologian and cardinal Leo Scheffczyk (1920-2005) shows a good knowledge and use of biblical texts, of the Fathers of the Church and of the whole ecclesial tradition. With profound thoughts, enriches it with new expressions, connections and insights. He asserts that Mary is on a level not only much higher, but different from the other faithful, making her a singular "Medium" between men and God. As with any dogmatic theologian, his numerous writings should be read carefully, taking what is coherent and leaving out, as far as possible, those that are inconsistent and unbalanced. In his numerous interventions, however, his "rocky" Mariological-Marian devotion and reflection are glaring; their ultimate goal is pastoral dimension and destination.

