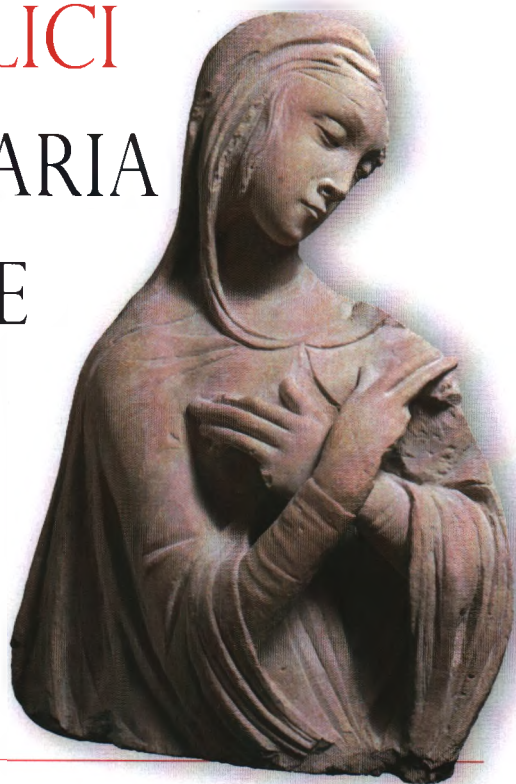


SALVATORE M. PERRELLA

ANGLICANI
E CATTOLICI
«...CON MARIA
LA MADRE
DI GESÙ»

(At 1,14)

SAGGIO
DI MARIOLOGIA
ECUMENICA



Salvatore M. Perrella, osm

ANGLICANI E CATTOLICI:
«...CON MARIA LA MADRE
DI GESÙ»

(At 1,14)

Saggio di mariologia ecumenica

Prefazione
di *mons. Angelo Amato*



© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2009
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
www.edizionisanpaolo.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

ISBN 978-88-215-6531-1

PREFAZIONE

Accanto a Gesù Cristo, Maria sua Madre può essere non l'anello debole ma – ispirandomi a una trasmissione molto seguita della *BBC* inglese – lo *strongest link* tra anglicani e cattolici. Bisogna, però, constatare che non è questa una stagione facile per l'anglicanesimo, come è emerso dall'ultima Conferenza di Lambeth (16 luglio-3 agosto 2008)¹. Dissattendendo una tradizione di venti secoli, biblicamente fondata e condivisa anche dalle antiche Chiese orientali e dalle Chiese ortodosse, le ordinazioni delle donne al sacerdozio ministeriale e all'episcopato, le ordinazioni di vescovi dichiaratamente gay, la benedizione dei matrimoni omosessuali hanno fortemente scosso, all'interno, la Comunione anglicana e, all'esterno, hanno inferto un *vulnus* difficilmente sanabile al dialogo ecumenico, intaccando non poco la credibilità degli interlocutori anglicani. Sembra che sia l'agenda politica, e non il Vangelo, la fonte ispiratrice di non poche scelte religiose ed etiche.

Anche se teoricamente comprensibile – se si tiene conto di un certo atteggiamento di fondo della Comunione angli-

¹ Cfr. i *reportage* sulla Conferenza di Lambeth sinteticamente proposti nella rivista *Il Regno-Attualità* 53 (2008) n. 14, p. 452; n. 16, p. 523; mentre per i testi e gli interventi della Conferenza, dell'arcivescovo di Canterbury e del card. Walter Kasper presente all'assise anglicana a nome della Chiesa cattolica, cfr. *Il Regno-Documenti* 53 (2998) n. 15, pp. 504-520.

cana, fatto di tolleranza nei confronti della diversità dottrinale e disciplinare –, questa deriva permissiva è l'indizio di un cristianesimo profondamente debilitato, che allontana sempre di più l'anglicanesimo non solo dalla Chiesa cattolica².

Questo nuovo libro sulla Madre del Signore del professor Salvatore Maria Perrella, stimato teologo e mariologo del *Marianum* di Roma, non nuovo a studi di indole mariologico-ecumenica³, ci offre, però, non pochi motivi di speranza per la prosecuzione del dialogo. Maria di Nazaret, infatti, appartiene indiscutibilmente a quella *veritas biblica*, che non può essere cancellata o sottovalutata⁴, e che di fatto viene riscoperta non tanto come segno di divisione o di controver-

² Il grande teologo domenicano e cardinale Yves Congar (1904-1995), convinto assertore dell'unità fra le Chiese e le Confessioni cristiane, così confessava in un suo noto scritto: «Io appartengo alla famiglia di coloro per i quali l'apertura alle questioni della Riforma e alle richieste del mondo moderno esige che non si sacrifichi né la realtà presente né le opportunità future della nostra comunione (*communauté*) profonda di credenza e di genio cattolico con gli Ortodossi» (Y. CONGAR, *Une passion: l'unité. Reflexions et souvenirs 1929-1973*, Cerf, Paris 1974, pp. 108-109). E commentando poi l'inizio del dialogo ufficiale tra cattolici e ortodossi dirà: «L'Ortodossia apporta sempre qualcosa di profondo. Vive in essa una ricchissima tradizione spirituale. L'Oriente, parte latente di noi stessi, deve tornare presente e fecondo nel nostro cristianesimo» (IDEM, *Saggi ecumenici: il movimento, gli uomini, i problemi*. Note introduttive di Alberto Ablondi, Città Nuova, Roma 1986, p. 99). Questo presente comunionale, nonostante qualche difficoltà che ancora persiste fra le due grandi tradizioni ecclesiali, sottolineato anche dal contributo di Giovanni Paolo II (1978-2005) in vista di una «santa alleanza» tra cattolicesimo e ortodossia nella lotta contro il «secolarismo militante» della postmodernità, è testimoniato anche dal contributo di B. PETRA, *La teologia cattolica e la scoperta dell'Ortodossia nel secolo XX: dal contatto rinfrescante alla «santa alleanza»*, in *Vivens Homo* 19 (2008), pp. 143-162.

³ Cfr. S.M. PERRELLA, *Quanta est nobis via? Maria Madre di Gesù e la ricerca dell'unità perduta*, in *Marianum* 64 (2002), pp. 163-250; IDEM, *La Madre del Signore, icona del credente e della Chiesa. «Dialogare per non morire». Postfazione*, in R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore*. Una voce protestante, Marianum, Roma 2002, pp. 139-161; IDEM, *Il dogma dell'Immacolata concezione: in dialogo con la Riforma protestante. Il servizio ecumenico del «Groupe des Dombes»*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004), pp. 389-436, etc. Di padre Perrella desidero inoltre segnalare soprattutto il documentato volume dal titolo: «Non temere di prendere con te Maria» (*Matteo 1,20*). Maria e l'ecumenismo nel postmoderno. Un punto di vista cattolico, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004. Di tale volume, l'opera attuale si presenta come una effettiva prosecuzione e approfondimento.

⁴ È quanto Giovanni Paolo II aveva riconosciuto e affermato in occasione della sua visita ufficiale alla Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» di Roma il 10 dicembre 1988: cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989), pp. 772-776.

sia, ma come simbolo di riconciliazione e come motivo di speranza per il futuro. La nota mariana del cattolicesimo, infatti, non è superflua, e non si può ridurre Maria a un semplice simbolo dell'autocomprensione ideale del cristiano, come persona umana realizzata dalla redenzione di Cristo. In tal modo Maria scomparirebbe come individualità storica, con le sue precise peculiarità radicate e attestate nella Scrittura, e svanirebbe, invece, in un concetto astratto senza spazio e senza tempo. La Vergine Maria non è solo un simbolo della potenza di Dio nei confronti dell'umanità, né solo il modello dell'abbandono dell'umanità in Dio mediante la fede. In tal caso il suo mistero sarebbe una verità periferica e marginale e si troverebbe sullo scalino più basso della gerarchia delle verità (cfr. *Unitatis redintegratio*, 11). Questa consapevolezza mariana di fondo sta alla base dell'impegno ecumenico cattolico: esso è un imperativo non solo della coscienza cristiana ma anche della proposta dottrinale e teologica sulla Madre di Gesù, come aveva già osservato la Pontificia Accademia Mariana Internationalis nella lettera pubblicata l'8 dicembre 2000, dove si legge:

Il genuino ecumenismo non svende né altera il *depositum fidei* sulla santa Vergine, ma si propone, attraverso la ricerca comune e il dialogo sincero, di aiutare i fratelli e le sorelle delle altre confessioni cristiane a conoscere l'integra rivelazione divina su Maria di Nazaret e di riflettere sulle loro perplessità circa la nostra presentazione storica e culturale dell'immagine della beata Vergine⁵.

Sempre più nell'orizzonte ecumenico si è fatta strada la consapevolezza che la Madre di Gesù sia una credente

⁵ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria Presenza Speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della beata Vergine Maria*, PAMI, Città del Vaticano 2000, n. 68, p. 113; cfr. l'intero paragrafo sull'argomento ai nn. 68-70, pp. 112-116.

«singolare» della storia della salvezza e un soggetto teologico fecondo per le stesse realtà ecclesiali, in quanto, come ha giustamente insegnato il Concilio Vaticano II, in lei si riverberano i massimi dati del Mistero (cfr. *Lumen gentium*, 65). È, dunque, pienamente condivisibile l'affermazione del cardinale Walter Kasper, attuale responsabile del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, il dicastero ecumenico della Chiesa cattolica, secondo cui in questo percorso improrogabile, difficile ma appassionato, «Maria accompagna la Chiesa anche nel suo cammino verso l'unità di tutti i cristiani»⁶. La figura di Maria, infatti, fa parte dei cinque temi particolarmente sensibili in campo ecumenico: 1) la relazione tra Scrittura e Tradizione; 2) la comprensione dell'Eucaristia; 3) il sacramento dell'Ordine; 4) il ministero del Vescovo di Roma; 5) la Madre del Signore⁷.

Più che altre tematiche è proprio il discorso mariano quello che oggi, nel dialogo ecumenico, sembra suscitare sempre meno imbarazzo e tensioni. Non si tratta solo di un riferimento devozionale, pleonastico o semplicemente cosmetico. La Vergine Maria viene oggi riscoperta e accolta come simbolo forte di fede in Dio e di obbediente *sequela Christi*⁸. Si opera, così, un'opzione fondamentale, che affida a Maria di Nazaret nella storia della salvezza un compito che si attua sia nell'ambito del mistero di Cristo, mediante la sua maternità verginale come ancella che coopera

⁶ W. KASPER, *L'ecumenismo spirituale*. Linee-guida per la sua attuazione, Città Nuova, Roma 2006, p. 38.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint* 79a, lettera enciclica 25 maggio 1995, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1997, vol. 14, n. 2835, pp. 1662-1663, che aggiunge: «Mantenere una visione dell'unità che tenga conto di tutte le esigenze della verità rivelata non significa mettere un freno al movimento ecumenico. Al contrario significa evitargli di accomodarsi in soluzioni apparenti, che non perverrebbero a nulla di stabile e di solido. L'esigenza della verità deve andare fino in fondo. E non è forse questa la legge dell'evangelo?» (*ibidem*, 79c, n. 2837, pp. 1662-1665).

⁸ Cfr. G. BRUNI, *Maria nelle chiese oggi*, in *Credere Oggi* 27 (2007) n. 4, pp. 42-50.

all'evento della redenzione, sia nell'ambito della Chiesa, nella quale Maria è la prima rappresentante della comunità redenta da Cristo e sostenuta dallo Spirito (cfr. *Lumen gentium*, 52).

Ed è al tema mariano che è dedicato il presente volume. Si tratta, in concreto, di una presentazione esaustiva della cosiddetta Dichiarazione di Seattle, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, pubblicato, con la data del 2 febbraio 2004, dalla Commissione Internazionale Anglicana-Cattolica Romana (ARCIC)⁹. L'esaustività della presentazione risiede nel fatto che padre Perrella non rimane alla superficie del documento (la sua articolazione esterna), ma ne coglie ed esprime la «matrice interna», i «temi generatori», ossia le linee di fondo che hanno agito quali idee catalizzatrici dell'organizzazione del discorso mariano e della sua interpretazione e collocazione nella vita delle due comunità, cattolica e anglicana. Ne è testimone la mappa cognitiva condensata nell'indice del volume: essa manifesta sia la ricchezza e l'innovatività dell'apporto dell'ARCIC, sia le qualità critico-ermeneutiche dell'interprete, stimulate da quell'accoglienza *par coeur* dell'altro e della sua esperienza che è essa stessa componente fondamentale di un dialogo ecumenico animato dal rispetto e dall'amore per la verità.

Altro aspetto da sottolineare per la costruzione di un dialogo ecumenico non rinchiuso nell'ambito degli «addetti ai lavori» è la contestualizzazione storico-culturale, teologica ed ecumenico-mariana che padre Perrella premette nella prima parte del suo lavoro: ciò che la comunità cristiana crede, è, infatti, un tesoro per il mondo, tesoro di cui essa è serva (non padrona) e di cui la Madre del Signore è perla preziosa. Sono calzanti a questo proposito le parole

⁹ Cfr. *Il Regno-Documenti* 50 (2005) n. 11, pp. 257-270.

di invito alle Chiese e alle Comunità cristiane di papa Giovanni Paolo II:

Giunge a tutte le chiese, d'Oriente e d'Occidente, il grido degli uomini d'oggi che chiedono un senso per la loro vita. Noi vi percepiamo l'invocazione di chi cerca il Padre dimenticato e perduto (cfr. Lc 15,18-20; Gv 14,8). Le donne e gli uomini di oggi ci chiedono di indicare loro Cristo, che conosce il Padre e ce lo ha rivelato (cfr. Gv 8,55; 14,8-11). Lasciandoci interpellare dalle domande del mondo, ascoltandole con umiltà e tenerezza, in piena solidarietà con chi le esprime, noi siamo chiamati a mostrare con parole e gesti di oggi le immense ricchezze che le nostre chiese conservano nei forzieri delle loro tradizioni. Impariamo dal Signore stesso che lungo il cammino si fermava tra la gente, l'ascoltava, si commuoveva quando li vedeva «come pecore senza pastore» (Mt 9,36; cfr. Mc 6,34). Da lui dobbiamo apprendere quello sguardo d'amore con il quale riconciliava gli uomini con il Padre e con se stessi, comunicando loro quella forza che sola è in grado di sanare tutto l'uomo. Di fronte a questo appello le chiese d'Oriente e d'Occidente sono chiamate a concentrarsi sull'essenziale¹⁰.

È la Serva del Signore, allora, che può ricordare a tutti i battezzati che il nostro compito – anche nella cultura della postmodernità – è pur sempre l'ascolto, l'accoglienza esistenziale e testimoniale della parola evangelica di Gesù Cristo. È Maria di Nazaret, la *virgo audiens et credens*, la *Mater sanctorum*, che ancora una volta ci invita a mettere in pratica quanto ci dice il Signore della vita, della storia, delle chiese e dell'eternità: «Fate quello che vi dirà» (Gv 2,5)¹¹.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Orientale lumen* 4, lettera apostolica 2 maggio 1995, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 14, n. 2558, pp. 1476-1479.

¹¹ Dal punto di vista cattolico, è fondamentale che la mariologia venga coniugata secondo la metodologia proposta dal Vaticano II e articolata sostanzialmente in un triplice passaggio: l'ascolto delle domande culturali, l'ascolto della parola rivelata e l'elaborazione teologica di una risposta adeguata: *auditus culturae, auditus fidei*,

Cuore del volume di padre Perrella è, nella seconda parte, la disamina dell'ordito protologico ed escatologico (tipico della teologia e del pensiero paolino attestato nelle Scritture) proposto dal Documento di Seattle quale «chiave ermeneutica» del percorso umano e di fede di Maria nel vissuto testimoniale delle Chiese e delle Comunità cristiane (la «ri-ricezione» della Tradizione e nella Tradizione). Con acribia e competenza, padre Perrella prende per mano il lettore per mostrare tutte le connessioni e le implicazioni (non solo quelle esplicite, ma anche le implicite, altrettanto decisive) aperte da questa proposta che costituisce davvero un'innovazione di qualità nel campo del dialogo ecumenico.

Proprio tale disamina della «chiave ermeneutica» e delle sue connessioni e implicazioni esplicite ed implicite (ossia dell'apporto nuovo offerto dall'ARCIC al cammino di incontro tra le differenti confessioni cristiane) offre la base alla terza parte del volume, che si configura come un apporto di natura critico-propositiva allo stesso dialogo ecumenico. Qui, l'autore s'inserisce in quelli che sono i «punti caldi» di questo dialogo tra le diverse Chiese e Comunità cristiane direttamente legati al discorso sulla Madre del Signore: nello specifico, il servizio magisteriale del Vescovo di Roma e la dinamica della Tradizione cui non è estranea la formulazione dogmatica¹². All'interno di una trattazione mariolo-

communicatio fidei in cultura. È, infatti, nella rivisitazione della metodologia teologica che la mariologia oggi può arricchire la propria capacità di risposta e di sostegno dell'esistenza cristiana oggi: «La Bibbia – afferma a ragione Stefano De Fiores – costituisce l'anima della nuova mariologia, la cultura contemporanea il corpo, l'esperienza ecclesiale il cuore» (S. DE FIORES, *Avvenire*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, EDB, Bologna 2006, vol. 1, p. 188).

¹² Il dogma non è una specie di «polvere dei secoli», e cioè una speculazione filosofico-teologica astratta e inattuale. Il dogma è un pronunciamento autentico del magistero pastorale, che intende evitare interpretazioni spurie della sacra Scrittura e della Tradizione vivente della Chiesa. Il dogma respinge con autorità concezioni false ed erranee; è un aiuto, una luce nell'itinerario di sequela del credente (cfr. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De interpretatione dogmatum*, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1991, vol. 11, nn. 2717-2811, pp. 1706-1779). Per tale motivo, i dogmi mariani costituiscono approfondimenti ecclesiali autentici della

gica in prospettiva ecumenica è importante, infatti, analizzare la relazione tra il cosiddetto *principio petrino* e il *principio mariano* per un'epistemologia più adeguata del dialogo ecumenico stesso¹³. Il ministero petrino non può essere visto in modo isolato, ma deve essere inserito nella struttura ministeriale della Chiesa (cfr. *Lumen gentium*, 18-29). Il principio petrino evidenzia il fatto che l'uomo con le proprie forze non può raggiungere la salvezza, che proviene solo da Dio in Gesù Cristo. Da una parte si ha l'offerta della grazia mediante il ministero, dall'altra la recezione di questa grazia vista nella potenzialità che la Chiesa crismata dallo Spirito del Padre e del Figlio ha di riceverla. Qui si presenta la ragione teologica sostanziale per affermare la congruità e realtà del «principio mariano» nella Chiesa. Se la mariologia costituisce un punto d'incontro qualificato di tutte le linee del dogma cattolico, la Madre del Signore costituisce «il principio della Chiesa come partoriente materna-ricevente di Cristo, come ancella del Signore che serve»¹⁴. Padre Perrella, partendo dallo sguardo rinnovato che il Concilio Vaticano II ha elaborato sul fatto della Rivelazione

verità biblica su Maria. Essi sono in linea con la Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento. Non c'è divisione o contrapposizione, ma identità e armonia tra la «Maria biblica» e la «Maria ecclesiale», tra quello che dice la sacra Scrittura e quello che crede, celebra, vive e insegna la Chiesa. La ragione di questo fatto è semplice. Dopo l'ascensione di Gesù e la venuta dello Spirito Santo la Chiesa è guidata alla comprensione e all'approfondimento della verità dallo Spirito Santo, lo «Spirito di verità» (Gv 14,17), secondo la parola di Gesù (cfr. Gv 16,13). La Chiesa è stata ed è il luogo autentico di comprensione e di progresso reale del mistero biblico di Maria sotto l'azione dello Spirito di verità. In questa esperienza di fede bimillenaria della pietà e della dottrina cattolica si inseriscono i quattro dogmi mariani: maternità divina, verginità perpetua, immacolata concezione, assunzione corporea (cfr. la sintesi teologica approntata in tal senso dalla PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, cit., nn. 43-51, pp. 58-79).

¹³ Nell'universo della fede cattolica «si può dire che “Pietro” e “Maria”, nonostante siano caratterizzati da una personalità e storicità singolari, possono essere considerati “principi” della realtà della fede cattolica [...]. Non lo sono tanto nella loro autonomia, ma proprio nel loro rapporto e nel loro orientamento reciproco» (L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, Eupress, Lugano 2002, p. 154).

¹⁴ *Ibidem*, p. 159.

zione e dalla collocazione essenzialmente ecclesiale della teologia, articola così la sua riflessione sulle relazioni reciproche tra il principio petrino e il principio mariano. Parte, infatti, in maniera originale dal *sensus fidelium* (riletto secondo il binomio Cristo-Chiesa), un carisma battesimale donato dallo Spirito a tutti i cristiani, e mostra come in esso e nel suo dispiegarsi nel corso della storia si trovi la radice della credibilità di entrambi e così il possibile punto di convergenza per la costruzione di una «Chiesa una», *semper reformanda* nella fedeltà all'essenziale: la fede operante nella carità in vista della speranza che ci attende nei cieli¹⁵.

Una «Chiesa una» il cui «luogo», ricorda l'autore, è la contingenza della storia e il mistero dell'iniquità umana (drammaticamente espressi nel corpo umiliato, annientato e negato dei deboli, degli ultimi e dei sofferenti) e la cui «prassi», come germe di «nuova creazione», trova nel Cristo la sua causa formale, materiale, esemplare e finale. Una «Chiesa una» in cui la testimonianza su Maria possa e debba essere riletta in chiave trinitaria, come frutto della *sola gratia* del Dio Unitrino; in chiave cristologica, come redenzione e accoglienza perfetta della Madre da parte del Figlio-Signore; in chiave pneumatologica, come presenza santificatrice dello Spirito nella persona e nella testimonianza messianica ed evangelica di Maria; in chiave ecclesiologica, come inizio della Chiesa, sposa di Cristo senza macchia e

¹⁵ L'arte di amare al modo del Signore Gesù consiste nell'applicare concretamente senza frontiere e barriere la diaconia sempre attuale della carità. È il servizio che la Chiesa, *sacramentum caritatis*, svolge per venire incontro costantemente alle sofferenze e ai bisogni, alle gioie e alle speranze degli uomini e delle donne della città terrestre. L'attività caritativa concreta, come servizio alla comunione umana, impegna la comunità dei discepoli di Cristo a lavorare e a testimoniare a favore della giustizia e della solidarietà. Per cui – osserva Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est* – il volto dell'agape è anche il volto e il servizio dei *testimoni*: essi nella storia antica e recente del cristianesimo e della Chiesa hanno epifanizzato e continuano a manifestare nelle situazioni varie e concrete il primato dell'amore sulla indifferenza e malevolenza egocentrica. Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* 20-24, lettera enciclica 25 dicembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2006, vol. I, pp. 1106-1109.

senza ruga, risplendente della bellezza propria del Crocifisso-Risorto-Asceso; in chiave antropologica, come segno forte dell'essenza della condizione umana quale Dio l'ha voluta in quanto esistenza discepolare e iconico-cristologica compiuta nel pellegrinaggio della fede in cui si concretizza la speranza dell'umanità che cerca sempre un futuro di pace, di giustizia, di armonia e di fraternità. In tale ottica Maria di Nazaret, vera *testis* del Regno e icona del cristiano che crede, ama e spera, è significativa per tutti. Afferma in proposito papa Benedetto XVI:

Le vere stelle della nostra vita sono le persone che hanno saputo vivere rettamente. Esse sono luci di speranza. Certo, Gesù Cristo è la luce per antonomasia, il sole sorto sopra tutte le tenebre della storia. Ma per giungere fino a Lui abbiamo bisogno anche di luci vicine – di persone che donano luce traendola dalla sua luce ed offrono così orientamento per la nostra traversata. E quale persona potrebbe più di Maria essere per noi stella di speranza – lei che con il suo «sì» aprì a Dio stesso la porta del nostro mondo; lei che diventò la vivente Arca dell'Alleanza, in cui Dio si fece carne, divenne uno di noi, piantò la sua tenda in mezzo a noi (cfr Gv 1,14)¹⁶?

In conclusione, informazione esauriente, disponibilità al dibattito e valutazione equilibrata sono le note più rilevanti di questo ampio commento teologico di padre Salvatore Maria Perrella, per cui il suo studio rigoroso, documentato e appassionato merita sicura attenzione e meditata lettura.

✠ ANGELO AMATO, SDB

Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi

25 marzo 2009

¹⁶ BENEDETTO XVI, *Spe salvi* 49, lettera enciclica 30 novembre 2007, LEV, Città del Vaticano 2007, pp. 96-97.

INTRODUZIONE

Nel 2004 pubblicavo presso le edizioni San Paolo di Cinisello Balsamo il volume «*Non temere di prendere con te Maria*» (Matteo 1,20). *Maria e l'ecumenismo nel postmoderno. Dalla «Mater divisionis» alla «Mater unitatis».* Il punto di vista cattolico. A cinque anni di distanza, che hanno visto la morte nel 2005 di Giovanni Paolo II e l'elezione di Benedetto XVI, così come la celebrazione nel settembre 2007 della terza assemblea ecumenica europea di Sibiu, in Romania, dal titolo «La luce di Cristo illumina tutti. Speranza di rinnovamento per l'unità in Europa», ora vede la luce il presente studio intitolato: *Anglicani e Cattolici: «...con Maria la Madre di Gesù» (At 1,14). Saggio di mariologia ecumenica.*

Il presente studio sorge in un momento non facile – ma quando mai l'ecumenismo ha trovato e vissuto momenti facili¹! – per l'incontro-confronto fra le Chiese e le Confessioni cristiane su temi che riguardano la fede, la vita di fede, la testimonianza e il servizio all'umanità, che sempre attende dai discepoli e dalle discepole di Gesù Cristo un «segnale» forte e chiaro della loro presenza *pro totius*

¹ Cfr. H. GUTSCHERA / J. MAIER / J. THIERFELDER, *Storia delle Chiese in prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia 2007.

*mundi salute*². Scrive a tal riguardo in un editoriale Simone Morandini:

Si parla spesso delle difficoltà del cammino ecumenico in questo tempo, sia riguardo a singole tematiche oggetto di dialogo e sia, più ampiamente, per quanto attiene al quadro complessivo delle relazioni tra le diverse chiese cristiane. Si pensi alla delicata questione del territorio canonico, sollevata dalla chiesa ortodossa russa, e ai gravi interrogativi che essa pone alla prassi cattolica. O si pensi alla dura critica del cardinale Kasper a uno dei modelli di unità presenti nel mondo protestante, quello peraltro su cui si articolano i positivi rapporti stabiliti all'interno del protestantesimo europeo tramite la *Concordia di Leuvenberg*. Né si possono dimenticare le forti tensioni che segnano i rapporti tra le confessioni cristiane sulle questioni etiche: in realtà soprattutto legate all'etica personale e al mondo della sessualità, ben più che quelle dell'area Giustizia, Pace e Salvaguardia del creato. Sono tematiche complesse. [...] Sono, però, anche indicazioni di un clima generale, che alcuni osservatori hanno descritto parlando di un *inverno ecumenico*, che sarebbe difficilmente superabile in tempi brevi. È una sensazione problematica – per molti una vera e propria sofferenza – che rischia di pesare anche su eventi di notevole consistenza, come la III Assemblea ecumenica europea di Sibiu del settembre 2007, riducendone importanti potenzialità³.

L'inverno ecumenico, anche il più duro, come per le stagioni meteorologiche, fisiologicamente e provvidenzialmente deve pur cedere il passo alla *primavera*! I credenti in Cristo non possono lasciarsi prendere né dall'ipocondria, né dal-

² Cfr. W. KASPER, *Vie dell'unità*. Prospettive per l'ecumenismo, Queriniiana, Brescia 2006.

³ S. MORANDINI, *Il dialogo ecumenico come vocazione in un mondo globalizzato*, in *Credere Oggi* 27 (2007) n. 4, p. 3; cfr. l'intero editoriale alle pp. 3-10. Il numero monografico è dedicato a *I nodi dell'Ecumenismo* (cfr. *ibidem*, pp. 11-159).

l'esaltazione ecumenica, che in definitiva sono peccati contro il realismo della speranza. Nonostante momenti fisiologici di stanchezza o di disincanto, non si possono non ricordare con gioia e gratitudine i tanti risultati ottenuti in questi ultimi quarant'anni post-Vaticano II dall'ecumenismo teologico, con il quale i ricercatori delle Chiese e delle Comunità cristiane hanno ben lavorato per chiarire i nodi teoretici, arrivando al superamento di secolari pregiudizi, diffidenze e paure⁴. Gli esiti positivi, frutto dei dialoghi bilaterali sono confermati, peraltro, dagli otto volumi dell'*Enchiridion Oecumenicum*⁵, a testimonianza del cammino percorso finora⁶.

Non è un mistero per nessuno che ancora oggi l'unica Chiesa di Cristo è da troppo tempo divisa, venendo meno all'unità voluta e invocata dallo stesso Signore Gesù; unità frantumata dall'orgoglio e dall'opera di uomini e donne credenti i quali, a onor del vero, hanno, tuttavia, cercato di ricompirla nel corso dei secoli, non riuscendovi. L'ecumenismo è, quindi, opera del Dio trinitario nelle Chiese e nelle Confessioni cristiane⁷; ma Dio permette, con l'arma della pazienza, della determinazione e della preghiera appassionata, a persone evangelicamente «umili di cuore» di rendere gloria a Lui, in Cristo e nello Spirito, mediante la testimonianza e il servizio sincero e fedele all'unità⁸. Il cammino

⁴ Cfr. G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo. Verso una Nuova Immagine di Chiesa e di Uomo*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, pp. 15-45.

⁵ Cfr. *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, EDB, Bologna 1986-2007, 8 voll.

⁶ Cfr. G. BRUSEGAN, *Ecumenismo ed ecumenismi*, in *Credere Oggi* 27 (2007) n. 4, pp. 11-25; G. DAL FERRO, *L'ecumenismo dottrinale*, *ibidem*, pp. 26-41; G. CERRETI, *Il papato al servizio dell'unità tra le chiese*, *ibidem*, pp. 51-68; A. MAFFEIS, *Il dialogo sulla dottrina della giustificazione: gli sviluppi recenti*, *ibidem*, pp. 81-93; M. GALZIGNATO, *La dottrina sul matrimonio e i matrimoni misti*, *ibidem*, pp. 94-130; P. SGROI, *Le scelte etiche e la prospettiva ecumenica*, *ibidem*, pp. 131-150; R. GIRALDO, *Invito alla lettura*, *ibidem*, pp. 151-159.

⁷ Cfr. W. KASPER, *L'unica Chiesa di Cristo. Situazione e futuro dell'ecumenismo*, in *Il Regno-Attualità* 46 (2001) n. 4, pp. 127-135.

⁸ Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAINCIS, *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici*, LEV, Città del Vaticano 2002.

ecumenico è, dunque, la via irreversibile dell'ecclesiologia futura, tesa al compimento della preghiera del Signore Gesù: «Che tutti siano uno come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21)⁹. Questa preghiera accorata di Cristo è, inoltre, un invito alle Chiese e Comunità cristiane all'ospitalità reciproca¹⁰. Non si può non concordare nel ritenere che

l'ospitalità può essere una chiave (forse non da sola *la* chiave) per aprire la porta ad una nuova primavera ecumenica, che succeda all'inverno da tanti (a torto o a ragione) biasimato. Di certo la via dell'ospitalità è una via che se, da una parte, ha il pregio della concretezza, dall'altra ha certamente bisogno di tempi lunghi. I *tempi del meticcio*¹¹, del progressivo superamento delle barriere, quelle barriere che si trovano soprattutto nelle nostre menti¹².

L'unità dei cristiani è responsabilità anche verso il mondo dei nostri giorni postmoderni, perché accolga, creda, viva e spera nel Dio trinitario rivelato da Gesù Cristo e nei suoi valori non antiumani¹³.

Nel volume del 2004 – «*Non temere di prendere con te Maria*» (Matteo 1,20) – ho affrontato le questioni controverse fra le Chiese e le Confessioni cristiane circa la Madre del Signore¹⁴. Maria, madre, serva e discepola del Signore

⁹ Cfr. W. KASPER, *Vie dell'unità*, cit.

¹⁰ Cfr. P. SGROI, *Dall'ospitalità ecumenica all'ecumenismo come ospitalità*, in *Studi Ecumenici* 26 (2008), pp. 163-202.

¹¹ Cfr. V. J. AUDINET, *Il tempo del meticcio*, Queriniana, Brescia 2001.

¹² P. SGROI, *Dall'ospitalità ecumenica all'ecumenismo come ospitalità*, cit., pp. 164-165.

¹³ Cfr. H. GÜTSCHERA / J. MAIER / J. THIERFELDER, *Storia delle Chiese in prospettiva ecumenica*, cit., pp. 372-400.

¹⁴ Non bisogna dimenticare che la teologia cattolica ecumenica in sintonia con le lezioni della storia, osserva Giancarlo Bruni, «è una teologia della puntualizzazione dell'*id quod requiritur et sufficit* per l'unità delle Chiese a livello dottrinale. Un qua-

e Redentore e icona della Chiesa pellegrina ed escatologica, non è causa di divisione fra i cristiani; lo possono essere, e talora lo sono, le teologie e la prassi non illuminate dalla Parola di Dio, dalla genuina Tradizione ecclesiale, dal popolare ma sapiente «buon senso». A questo riguardo il 10 dicembre 1988 Giovanni Paolo II (1978-2005), nella visita alla Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» di Roma, aveva giustamente incoraggiato le ricerche teologiche, affermando che esse

approfondite nei contenuti e rispettose nella esposizione, dovranno mostrare ai fratelli delle Chiese dell'Ortodossia e della Riforma che la dottrina cattolica sulla beata Vergine è, nella sua essenza, *veritas biblica, veritas antiqua* e quindi non può essere motivo di divisione¹⁵.

La Madre di Gesù, essendo parte della *veritas biblica* e, quindi, incontrovertibile *veritas antiqua*, richiama immediatamente la straordinaria ricchezza del mistero trinitario di Dio dal quale ella, come altre persone e realtà della nostra fede, è felicemente sgorgata e finalizzata in ordine alla con-

dro di regole orientative che aiutano a intendere e a interpretare bene il discorso dell'unità dottrinale, la *fides quae*» (G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo*, cit., p. 224; cfr. l'intero assunto alle pp. 224-250). Invece, la teologia ecumenica è: 1) una *teologia sapienziale*, figlia di un'epiclesi ininterrotta al fine di risvegliare la coscienza ecclesiale a «distinguere sempre meglio» (Fil 1,9-10) «la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2) in riferimento all'unità ecclesiale; 2) una *teologia collocata nel movimento ecumenico*, sua sede naturale; 3) una *teologia collocata nella grande Tradizione indivisa*, alla cui luce leggere e far leggere l'*unitas in necessariis*, la *libertas in dubiis* e l'*in omnibus caritas*; 4) una *teologia finalizzata, spes contra spem*; 5) una *teologia della precisazione* del dove situare l'assenso comune; 6) una *teologia della ricomposizione tra evento e istituzione*, perché il primo polo sia liberato dall'arbitrarietà e il secondo dal divenire, prigionia del primo; 7) una *teologia umile e coraggiosa*, perché sa di non avere l'ultima parola; 8) una *teologia istruttiva* in quanto introduce al pensare e al sentire ecumenicamente; una *teologia consapevole* che «sapere ateo» e «sapere credente» sono molto vicini (cfr. *ibidem*, pp. 250-256).

¹⁵ *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989), p. 775. Si veda, a questo riguardo, anche il contributo di S.M. PERRELLA, *La Madre del Signore: un dato irrinunciabile della fede tra culto, storia e teologia*, in *Vita Monastica* 53 (1999), pp. 9-51.

cretizzazione della storia della salvezza della quale siamo tutti beneficiari, non sempre consapevoli e grati come lei ha cantato e mostrato nel suo splendido *Magnificat* (cfr. Lc 1,46-47).

In questi anni di *inverno ecumenico*, la mariologia, che in ambito cattolico aveva conosciuto anch'essa una sorta di *glaciazione* subito dopo la celebrazione del Concilio Vaticano II¹⁶, specie quella a caratura e finalità ecumenica, ha invece goduto di una sorprendente primavera, che ha poi portato a frutti quali: *L'unico Mediatore, i santi e Maria*, del 1990, della Commissione mista cattolico-luterana USA; *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, del biennio 1997-1998, del Gruppo di Dombes; *Maria: grazia e speranza in Cristo*, del 2004, della Commissione anglicano-cattolica (ARCIC)¹⁷. Non si conosce, comunque, quale incidenza ecclesiale e pastorale abbiano finora ricevuto questi documenti sia nelle loro comunità d'origine, sia a livello di ri-ricezione interecclesiale e teologica¹⁸. La mariologia, inoltre, specie quella proposta dalla tradizione, dalla teologia e dalla prassi liturgica e popolare del cattolicesimo romano, rappresenta ancora oggi per alcune realtà cristiane un problema di continua ricerca e confronto, sia all'interno dello stesso cattolicesimo, sia in ambito ortodosso, protestante e anglicano, quindi ecumenico.

La recente pubblicazione della Dichiarazione anglicano-

¹⁶ Scriveva all'epoca uno studioso di storia dei dogmi: «Il culto mariano, tipico della fede e della pietà cattolica, si trova oggi nella Chiesa, come molte altre cose, in crisi [...] Purtroppo le aspettative dei Padri conciliari non si sono adempiute ovunque, così che qualche fedele o pastore pensa di poter o dover parlare oggi di una "epoca mariana glaciale"» (G. SÖLL, *Fondamenti teologici del culto mariano*, in AA. VV., *La Madonna nella nostra vita*, LAS, Roma 1971, pp. 83-84; cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991¹, pp. 123-136).

¹⁷ Cfr. G. BRUNI, *Maria nelle chiese oggi*, in *Credere Oggi* 27 (2007) n. 4, pp. 42-50.

¹⁸ A questo riguardo, specie sul versante teologico interconfessionale, non si possono non segnalare gli Atti del XVI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2007), celebrato presso la Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» e incentrato sulla ri-ricezione teologica di questi importanti *input* mariologico-ecumenici: AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, Marianum, Roma 2008.

cattolica su *Maria: grazia e speranza in Cristo (Mary: Grace and Hope in Christ)*¹⁹, un documento-studio veramente eccellente, mi ha obbligato con piacere a «ritornare» sul sentiero già percorso, ma evidentemente non in maniera esaustiva, della mariologia ecumenica, specialmente in ascolto e dialogo con la Chiesa anglicana, che nel mio primo volume era quasi completamente caduta in oblio. Ora, come è tristemente noto, l'anglicanesimo sta attraversando un periodo assai difficile al suo interno; per cui dare spazio alla lettura e allo studio di una proposta mariologica di grande spessore teologico ed ecumenico pubblicata dalla Commissione anglicano-cattolica (ARCIC), vuole essere da parte mia un omaggio a una tradizione religiosa, la Chiesa d'Inghilterra, che nel suo secolare itinerario non ha mai dimenticato la Madre di Gesù, colei che sin dalle origini è appartenuta alla comunità dei seguaci del Figlio, come ci attesta At 1,14. Il breve brano degli Atti degli Apostoli tramanda un'informazione importante: «Tutti questi [gli Undici apostoli] erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui». Maria, quindi, era uno dei membri della comunità primitiva e con gli altri apostoli e discepoli era assidua alla preghiera²⁰. Il testo non dice altro, ma ciò è sufficiente a far trasparire l'intenzione che l'agiografo dà a questa notizia:

Maria, la madre che ha generato il Signore Gesù, è tra coloro che per primi lo hanno seguito. Quindi non solo lo ha concepito e partorito per fede, ma per la stessa fede ella è diventata come uno dei discepoli che hanno creduto alla parola annunciata. In questo modo Maria è una di loro, insieme con

¹⁹ Il testo in traduzione italiana è pubblicato sia in *Il Regno-Documenti* 50 (2005) n. 11, pp. 257-270, sia in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 7, nn. 176-260, pp.100-152, il volume che verrà utilizzato in questo studio.

²⁰ Cfr. A. VALENTINI, *In preghiera con Maria, la Madre di Gesù*, in *Theotokos* 8 (2000), pp. 787-819.

le donne e i fratelli di Lui. Non possiamo ignorare che il testo è di solito interpretato in modo diverso, secondo la fede di coloro che, vedendo il posto eccelso che l'autore assegna a Maria nel piano salvifico di Dio all'inizio del suo Vangelo, hanno letto questo passo allo stesso modo, come se dicesse non ciò che si legge, ma ciò che è espresso nelle sue rappresentazioni iconografiche: «Ed erano perseveranti insieme nella preghiera con Maria, la madre di Gesù». È evidente che se l'autore avesse realmente scritto questo, noi saremmo autorizzati a pensare che egli assegnava alla madre di Gesù una funzione speciale nella stessa comunità dei seguaci del figlio suo Signore. Ma avendola nominata insieme alle donne e ai suoi fratelli e non per prima, ma tra loro, come gli altri, dobbiamo concludere che egli abbia voluto semplicemente significare che la madre apparteneva alla comunità dei credenti, i primi seguaci di Cristo Signore. Ciò è certamente nuovo in rapporto al Vangelo di Marco e di Matteo, e attesta ancora una volta il riguardo del nostro autore per la madre di Gesù. Ma ciò che afferma è così poco, da non permettere a noi di dire di più di quello che egli ha scritto: Maria [...] è un esempio per coloro che credono²¹.

Sulla stessa lunghezza d'onda del testo esegetico dell'anno 2000 approntato dai due studiosi italiani, è anche sintonizzato il corrispettivo brano della Dichiarazione anglicano-cattolica del 2004 *Maria: grazia e speranza in Cristo*, l'oggetto privilegiato del presente studio. Il documento interecclesiale, attardandosi a scandagliare la narrazione lucana, si sofferma anche sulla *breve memoria mariana* di At 1,14, affermando:

Nel suo secondo libro, gli Atti degli apostoli, Luca segnala che tra l'ascensione del Signore risorto e la festa di Pente-

²¹ G.C. BOTTINI / N. CASALINI, *Maria nella storia di salvezza in Luca-Atti*, in *Theotokos* 8 (2000), pp. 763-764.

coste gli apostoli erano riuniti a Gerusalemme «insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui» (At 1,14). Maria, che era stata ricettiva nei confronti dell'opera dello Spirito di Dio alla nascita del Messia (Lc 1,35-38), è qui parte della comunità dei discepoli che attende in preghiera l'effusione dello Spirito all'atto della nascita della chiesa²².

In seno alla comunità apostolica di Gerusalemme, ben presto la Madre del Signore, nato, crocifisso, risorto e asceso al cielo, divenne segno e memoria privilegiata di lui. La celebrazione eucaristica, inoltre, era la sede privilegiata di questa anamnesi apostolica fortemente mariana. I primi fratelli e sorelle di quella Chiesa delle origini, radunati nello Spirito del Risorto per «mangiare la Cena del Signore» (cfr. 1Cor 11,20), potevano guardare a sorella Maria di Nazaret come alla Madre del loro Signore benedetta e beata (cfr. Lc 1,42-43)²³!

Nel grembo di lei – vera «casa del pane»! – lo Spirito del Padre aveva intessuto di carne e sangue l'umanità del Verbo Divino, venuto «fra i suoi» (Gv 1,11), «in mezzo a noi» (Gv 1,14). Inoltre la catechesi con la quale gli Apostoli edificavano l'assemblea per l'eucaristia echeggiava anche le informazioni che Maria trasmise circa le «grandi cose» che il Signore Dio dell'Alleanza aveva compiuto nei silenzi di Nazaret e Betlemme. «Niente avremmo di tutto questo – esclamava, estasiato s. Bruno di Segni – se Maria non l'avesse custodito. Queste cose ci vengono dai suoi tesori» (*Commentaria in Lucam*,

²² ARCIC, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, n. 21, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 7, n. 201, pp. 114-115 (da ora in avanti il documento verrà citato con l'abbreviazione MGSC, a cui seguirà il numero del paragrafo e la pagina dell'edizione qui utilizzata).

²³ Cfr. A. FERRA, *Presenza «eucaristica» di Maria nella Chiesa-Madre di Gerusalemme (At 1,14; 2,42)*, in AA. VV., *Maria e l'Eucaristia*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2000, pp. 39-62.

pars I, cap. II, in PL 165,355.365). A volte, purtroppo, la «marietà» di questi tesori sembra una perla caduta nel dimenticatoio. È un patrimonio che dorme nei libri-mattone...²⁴.

Le Chiese e le teologie cristiane di oggi sono sempre più consapevoli che la memoria del Salvatore umanato e risorto sia un'occasione propizia per estrarre *insieme* dallo scrigno della Rivelazione, della Tradizione e della fede condivisa, «cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52), che riguardano «Maria, terra del cielo»²⁵.

Lo scopo del presente volume è proporre principalmente, dopo una contestualizzazione storico-culturale, teologica e mariologica, una lettura, soprattutto «dal punto di vista cattolico» e in vista di una «ri-ricezione cattolica», del documento *Maria: grazia e speranza in Cristo* pubblicato, dopo anni di studio e di confronto comune, dalla Commissione Internazionale Anglicana-Cattolica Romana (ARCIC). Questo atteso documento, presentato ufficialmente nel febbraio 2005, porta significativamente la data del 2 febbraio 2004, memoria della *Presentazione al tempio del Signore Gesù*, una festa liturgica condivisa da entrambe le Chiese.

Desidero dedicare questa mia fatica alle Chiese di Cristo, perché sull'esempio della Madre di Gesù sappiano lavorare e camminare insieme mettendosi al servizio della Santa Trinità e dell'umanità bisognosa del calore e della passione della carità di Gesù in un mondo che cambia e che sovente dimentica la forza propulsiva della *speranza* che non delude²⁶. Nel solco della speranza dedico questo libro

²⁴ *Ibidem*, p. 62.

²⁵ Cfr. il saggio introduttivo di E. BIANCHI, *Maria, terra del cielo*, in AA. VV., *Maria. Testi teologici e spirituali dal I al XX secolo*, a cura della Comunità di Bose, Mondadori, Milano 2000, pp. IX-LXVI.

²⁶ Cfr. G. FROSINI, *Una risposta alla grande domanda di speranza*, in *Rivista di Teologia Morale* 40 (2008), pp. 163-168; A. RIZZA, *Le sorti della speranza nell'era moderna*, *ibidem*, pp. 169-172; R. MANCINI, *Le sorti della speranza nell'era post-moderna*, *ibidem*, pp. 173-179; S. DE FIORES, *Maria, stella della speranza*, *ibidem*, pp. 181-190.

anche alla mia città d'origine, tragica e magnifica insieme: Napoli, che almeno nella fede non ha mai conosciuto divisioni e ferite.

Non posso, infine, esimermi dal ringraziare cordialmente S.E. Angelo Amato, Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, che con la sua squisita amabilità ha voluto donarmi, ancora una volta, la sua ponderata *Prefazione*; la «comunità di studio» della Pontificia Facoltà Teologica «Marianum», mio luogo preferenziale di vita e di ricerca; i tanti confratelli e consorelle, colleghi, colleghe e studenti dell'Urbe, da cui ricevo continui stimoli; Gian Matteo Roggio, che pazientemente ha rivisto queste pagine; santa Maria di Nazaret, madre umana e sede della Sapienza incarnata, che da sempre avverto e sperimento come sorella, madre e guida nell'appassionante sequela dell'unico necessario, Gesù Cristo, rivelatore e perfezionatore della nostra fede nel Dio-Trinità.

ABBREVIAZIONI

- CCC *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992.
LG *Lumen gentium*, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981¹², vol. 1.
MGSC ARCIC, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, in *Enchiridion Oecumenicum*, Documenti del dialogo teologico interconfessionale, EDB, Bologna 1986-2007, 8 voll., qui vol. 7.
USM GRUPPO DI DOMBES, «Un solo Maestro». *L'autorità dottrinale nella Chiesa*, EDB, Bologna 2006.

PARTE PRIMA

L'ECUMENISMO, LE CHIESE, IL MONDO,
LA MADRE DEL SIGNORE

IL MOVIMENTO ECUMENICO, DONO E COMPITO PER LA CRISTIANITÀ

Il *Movimento ecumenico*, ossia la ricerca dell'unità fra i cristiani, è sempre esistito nella lunga e travagliata storia della Chiesa¹. Per esempio, dopo lo scisma fra cattolici e ortodossi del 1054, si tennero ben due Concili (a Lione nel 1274 e a Firenze nel 1439-1444)² per ricostituire l'unità perduta. Dopo la Riforma protestante nel 1517 non mancarono a tal fine «colloqui di religione»; lo stesso Concilio di Trento (1545-1563) invitò più volte al dialogo in vista della riunificazione³.

1. Il Movimento ecumenico e la Chiesa cattolica

L'ecumenismo vero e proprio nacque però solo nel secolo XIX⁴; a stimolare la tendenza unionista fu in modo particolare il movimento missionario riunitosi a Edimburgo nel 1910. Di qui nacquero le due Commissioni chiamate *Fede e costituzione* e *Vita e azione*, che nel 1948, ad Amsterdam, crearono l'attuale *Consiglio Ecumenico delle*

¹ Cfr. G. THILS, *Historia doctrinal del Movimiento Ecumenico*, RIALP, Madrid 1965; B. LAMBERT, *Ecumenism. Theology and History*, Herder and Herder, s.l. 1967.

² Cfr. U. PROCH, *L'unione al secondo Concilio di Lione e al Concilio di Ferrara-Firenze-Roma*, in AA. VV., *Storia dei Concili Ecumenici*, a cura di Giuseppe Alberigo, Queriniana, Brescia 1990, pp. 283-319.

³ Cfr. M. VENARD, *Il Concilio Lateranense V e il Tridentino*, *ibidem*, cit., pp. 337-367.

⁴ Cfr. G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo*, cit., pp. 13-45.

*Chiese*⁵. La Chiesa cattolica agli inizi ha seguito con attenzione gli sviluppi dell'ecumenismo. Da Pio IX (1846-1878) e soprattutto da Leone XIII (1878-1903) partirono inviti pressanti all'unificazione; Pio X (1903-1914) benedisse l'iniziativa anglicana dell'*Ottava di preghiere per l'unità dei cristiani* promossa da Paolo Watson, perfezionata poi dal cattolico Paul Couturier. Il dialogo con gli ortodossi iniziò a Velehrad, in Boemia, dal 1907; quello con gli anglicani a Malines, in Belgio, dal 1921. Il dialogo con i luterani, con i metodisti, con i riformati, con i pentecostali è iniziato, seppur tardivamente, a partire dal 1967, cioè dopo la celebrazione del Concilio Vaticano II. Fra i pionieri cattolici dell'ecumenismo a tutto tondo vanno ricordati Beauduin, Dumont, Metzger, Congar, Boyer, Bea...⁶.

Passato il periodo delle aspre polemiche e delle accese controversie, che hanno occupato vari secoli con danni ingenti per tutti e senza approdare a risultati concreti significativi⁷, l'ecumenismo di oggi⁸ intende impegnare totalmente individui e comunità nel grande ideale di «vivere secondo la verità nella carità» (Ef 4,15)⁹. L'impegno e il ser-

⁵ Cfr. AA. VV., *Consiglio Ecumenico delle Chiese - CEC*, in G. CERETTI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, pp. 279-297.

⁶ Cfr. G.B. MONDIN, *L'ecumenismo della Chiesa cattolica, prima, durante e dopo il Concilio Vaticano II*, Editrice Silva, Parma 1966; É. FOILLOUX, *Il cammino dell'ecumenismo*, in AA. VV., *Storia della Chiesa. I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, vol. XXIII, pp. 495-516.

⁷ Cfr. G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo*, cit., pp. 49-73.

⁸ Cfr. C. BOYER / D. BELLUCCI, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, Studium, Roma 1955; W. KASPER, *Situazione e visione del movimento ecumenico*, in *Il Regno-Attualità* 47 (2002) n. 2, pp. 132-141.

⁹ Cfr. il pensiero e l'opera di Ferdinand Ebner, autodidatta in teologia e maestro elementare, pensatore libero e "curioso", conosciuto e apprezzato più che come filosofo della parola quale «ruminatore della parola» (*Benenker des Wortes*). Ebbene, l'espressione giovannea «In principio era la parola» (Gv 1,1) è stata per lui una sorta di santa ossessione, nel senso che la *Parola-parola* è il veicolo privilegiato che consente la realizzazione di ponti di comunicazione e di possibile dialogo anche tra le varie confessioni cristiane. La *Parola-parola* permette una rilettura della dialettica *Io-Tu* in chiave ecclesiologico-ecumenica, che conduce ad un'autocomprensione dell'essere «Chiesa», sfidata dall'alternativa tra auto-referenzialità o dialogicità non episodica,

vizio comune all'unità della Chiesa richiedono, innanzitutto, il superamento di alcune scappatoie perniciose:

- *quella di fuggire da una Chiesa visibile divisa verso una ecclesialità invisibile indivisa*; in realtà la Chiesa reale è sempre le due cose insieme;

- *quella di spiegare le divisioni succedutesi nel tempo come normale sviluppo della Chiesa e riservare l'unità alla consumazione escatologica*; in realtà anche qui l'escatologia cristiana comporta il *già* e il *non-ancora*;

- *quella di far passare le divisioni dell'unica Chiesa di Cristo come i tre o quattro rami di uno stesso albero*; ma possono chiamarsi rami di uno stesso albero-Chiesa quelli che si escludono reciprocamente con supponenza e talora con astio¹⁰?

- *quella che spiega le divisioni col fatto che una sola Chiesa empirica s'identifica con la vera Chiesa di Cristo e non riconosce le altre*; ma in tutte ci sono elementi del *vestigium Ecclesiae*¹¹.

L'ecumenismo, perciò, come insegna il Vaticano II (1962-1965)¹², deve essere prima di tutto di *carattere spirituale*;

ma strutturale (cfr. S. GABURRO, *La Parola come dialogo / Dia-Logos nel pensiero di Ferdinand Ebner. Una rilettura della dialettica Io-Tu in chiave ecclesiologicalo-ecumenica*, in *Lateranum* 70 [2004], pp. 53-98).

¹⁰ A tal riguardo, non può non essere annotato il fatto che le relazioni tra il cattolicesimo romano e il protestantesimo in genere non sono idilliache; certo, negli ultimi decenni sono emersi tanti sviluppi positivi, che verso la metà del secolo XX sarebbero state ancora impensabili. Non pochi, però, in entrambe le tradizioni, cercano di ripudiare nuovamente l'immagine del cattolicesimo di Martin Lutero, iniziatore della Riforma e del cristianesimo evangelico, e di presentare come un pericolo le buone relazioni ecumeniche instauratesi nel frattempo. Infatti, gli uni temono una sorta di «svendita» della sua eredità riformatrice, gli altri, invece, una «protestantizzazione» del cattolicesimo. A tal riguardo va segnalata l'opera di Otto Hermann Pesch, che legge per così dire Lutero in maniera «sovraconfessionale», come un grande teologo in comune, a cui chiedere che cosa abbia da dire a proposito del tema di Dio, dell'uomo e del mondo (cfr. O.H. PESCH, *Martin Lutero*, Introduzione storica e teologica, Queriniana, Brescia 2007).

¹¹ Cfr. U. CASALE, *Il mistero della Chiesa*. Saggio di ecclesiologia, Elle Di Ci, Torino 1998, pp. 242-243.

¹² Cfr. AA. VV., *Storia del Concilio Vaticano II*, a cura di Giuseppe Alberigo, Il Mulino, Bologna 1995-2001, 5 voll.; G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*,

deve, cioè, consistere nella conversione di ciascuno a Cristo e alla «sua» Chiesa, mediante la preghiera, la purificazione della memoria e dello spirito, la rinuncia ai pregiudizi, al proselitismo e agli egoismi piccoli e grandi¹³. Solo così è possibile sviluppare il secondo tipo di ecumenismo, quello *ideologico-teologico*, che si deve manifestare nel dialogo e nella conoscenza fraterna reciproca¹⁴. E di qui, contemporaneamente, impegnarsi nel terzo tipo, quello cosiddetto *operativo*, che può e deve dar luogo alle forme più diverse di cooperazione fra persone, gruppi e intere comunità ecclesiali¹⁵.

Svalutare il decreto conciliare *Unitatis redintegratio*, come talora accade in area cattolica o nelle altre realtà confessionali, significa e comporta «collocarsi al di sopra di un Concilio ecumenico», «dell'autentico magistero della Chiesa», «della vita della Chiesa». In un intervento apparso su *L'Osservatore Romano* (9 novembre 2003), il cardinale Walter Kasper, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, affronta il tema del «carattere teologicamente vincolante» del decreto conciliare. Questo tema è stato sin troppo trascurato nel dopo-Concilio e, oggi, dinanzi a una fase nuova del dialogo ecumenico, irta di difficoltà anche per un certo *disincanto*, necessita di essere ripreso. Il decreto sull'ecumenismo va interpretato insieme alla stessa costituzione dogmatica *Lumen gentium*, secondo quanto affermato da Paolo VI († 1978). Anzi, tutti i testi con-

Il Mulino, Bologna 2005; IDEM, *Il Vaticano II e la sua storia*, in *Concilium* 41 (2005) n. 4, pp. 507-521; O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 2005.

¹³ Cfr. G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo*, cit., pp. 191-223.

¹⁴ Sarà utile la lettura di R. FRIELING, *L'ecumenismo in Europa: sfide e conflitti*, in *Concilium* 40 (2004) n. 2, pp. 257-269. Per una rassegna dei campi di impegno dell'ecumenismo, cfr. AA. VV., *Un dialogo più ampio. L'ecumenismo a confronto con l'etica, il dialogo interreligioso, la pace*, in *Studi Ecumenici* 22 (2004), pp. 5-256.

¹⁵ Cfr. AA. VV., *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 335-415; A. MAFFEIS, *Ecumenismo e teologia*, in G. CANOBBIO - P. CODA (EDD.), *La teologia del XX secolo: un bilancio*, Città Nuova, Roma 2003, vol. 3, pp. 5-60.

ciliari vanno letti in prospettiva ecumenica, perché l'intero Concilio Vaticano II ebbe uno degli scopi della sua convocazione e celebrazione proprio nell'avvicinamento delle Chiese. Vi è un'ermeneutica ecumenica del Concilio e vi è un grado di obbligatorietà del «magistero autentico» in forma di ecumenismo che vanno assolutamente ripresi¹⁶.

L'ecumenismo è un impegno inderogabile di tutti i cristiani posto anche dalla *nota dell'unità della Chiesa*, che è indivisibilmente congiunta con le altre (santità, cattolicità, apostolicità)¹⁷. Si tratta, scriveva il teologo domenicano Yves Congar († 1995),

di un'impresa di lunghissimo respiro, coestensiva alla storia stessa della Chiesa e che, richiedendo da essa un duplice sforzo verso la purezza e la pienezza, la impegna in una vasta azione di rinascita, di apertura e di dialogo, di riforma e di amplia-

¹⁶ Cfr. W. KASPER, *Unitatis reintegratio: carattere vincolante*, in *Il Regno-Documenti* 48 (2003) n. 21, pp. 649-658; cfr. anche G.L. CARDAROPOLI, *Vaticano II. L'evento i documenti le interpretazioni*, EDB, Bologna 2002, pp. 25-141; E. CASSIDY, *Unitatis reintegratio forty years after the Council*, in *Gregorianum* 88 (2007), pp. 312-328; W. HENN, *At the Heart of Unitatis reintegratio. Unity in Diversity*, *ibidem*, pp. 329-351.

¹⁷ *Una, santa, cattolica e apostolica*, sono i quattro attributi essenziali della Chiesa di Cristo e della sua missione (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, nn. 811-870; da ora in avanti il Catechismo verrà citato come CCC, seguito dal numero del paragrafo corrispondente); si tratta delle proprietà aggiunte all'articolo ecclesiologico dal Concilio di Costantinopoli del 381 e probabilmente riprese dai «simboli di fede» anteriori (cfr. Y. CONGAR / P. ROSSANO, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in AA. VV., *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1972, vol. 7, pp. 439-714). Secondo un vecchio ma ancor valido studio di Nautin, la formula iniziale era: *Credo in Spiritum in sanctam Ecclesiam*; con tale formula si confessava direttamente la Chiesa e la si qualificava come *santa* per indicare sia la sua origine dallo Spirito, sia la presenza in essa dello stesso Pneuma divino. In seguito fu aggiunta la parola *cattolica* per dire che ci si riferiva alla Chiesa universale e non alle chiese particolari e locali; fu, poi, completata con le parole *una*, per escludere la molteplicità delle vere chiese di Cristo; e *apostolica*, per indicare che la vera Chiesa discende direttamente dagli Apostoli. Per alcuni secoli si parlò direttamente di *conditio / conditiones* (Tommaso d'Aquino, Giacomo da Viterbo), poi di *qualitates, indoles, praerogativa...*, poi prevalsero prima il lemma *proprietas* (Catechismo Romano) e poi *notae* (C. Eck, R. Bellarmino). Solo dalla fine del secolo XVI con Gregorio di Valencia si cominciò a distinguere le *notae* dalle *proprietas*; le *notae* sono le «caratteristiche» più evidenti ed esteriormente riscontrabili della vera Chiesa di Cristo: *notiones obviae omnibus, propriae, inseparabiles ab Ecclesia* (cfr. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair*, Cerf, Paris 1947).

mento. È chiaro che la Chiesa è in modo tutto speciale chiamata nella nostra epoca a questo compito¹⁸.

Tale compito coinvolge particolarmente anche il delicato settore della mariologia e della prassi mariana in seno alle Chiese, Comunità e Confessioni cristiane¹⁹.

La Chiesa cattolico-romana, rinnovata e spronata dal Concilio Vaticano II, con l'amore e il timore che possiede per la sola Parola che vale e che salva²⁰, ha attinto, approfondito, conformato ed attualizzato dalla Parola stessa la dottrina, la pietà liturgica e la prassi pastorale mariana²¹, che certamente non offuscano quel *solus Deus e solus Christus* che si riverberano nella *persona*, nella *vicenda*, nel *servizio* e nel *significato* di Maria di Nazaret, madre, discepola e testimone fedele del mistero del Dio-con-noi²².

Giovanni Paolo II sapeva bene che l'ecumenismo non parte da zero: esso si sviluppa dai doni della grazia divina

¹⁸ Y. CONGAR / P. ROSSANO, *Proprietà essenziali della Chiesa*, cit., p. 552; sui temi importanti della fede letti e proposti in chiave di teologia ecumenica, cfr. B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique. Église et sacrements. Eucharistie et ministères*. La Vierge Marie, Cerf, Paris 1990.

¹⁹ Cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre del Signore nel dialogo ecumenico. oggi: dalla «Madre di tutte le divisioni» alla «Madre e Serva dell'unità dei dispersi figli di Dio»*, in AA.VV., *Fons Lucis*, Studi in onore del professore Ermanno M. Toniolo, Marianum, Roma 2004, pp. 649-707.

²⁰ Negli anni postconciliari il cattolicesimo romano è stato segnato da mutamenti e da traumi profondi nel contesto europeo e internazionale e da gravi difficoltà e tensioni nello stesso ambito ecclesiale. In questo ambito posto tra il rinnovamento e la restaurazione, un'alternativa trova la propria ragione di fondo (cfr. G. MICCOLI, *In difesa della fede*. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Rizzoli, Milano 2007) nelle letture divergenti del Vaticano II (*l'ermeneutica della discontinuità e l'ermeneutica della riforma*, secondo la lettura compiuta nel dicembre 2005 da papa Benedetto XVI), delle sue discussioni e dei suoi testi.

²¹ Cfr. a questo riguardo la rassegna compiuta da A. AMATO, *Maria nell'insegnamento del magistero dal Concilio Vaticano II a oggi*, in AA. VV., *Fons Lucis*, cit., pp. 437-472.

²² Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria di Nazareth, icona del mistero. Anamnesi e approfondimento interdisciplinare di un tema attuale*, in *Miles Immaculae* 36 (2000), pp. 414-475; C. GARCÍA LLATA, *La doctrina mariana de la «Lumen gentium» en la teología católica postconciliar*, in *Ephemerides Mariologicae* 56 (2006), pp. 255-284; B. RIVERA BAIBOA, *La mariología en el capítulo VIII de la constitución «Lumen gentium» y el pensamiento de los cristianos de otras Confesiones*, *ibidem*, pp. 56 (2006) pp. 285-313.

che esistono già. In questi anni il movimento ecumenico, nonostante momenti di *stanchezza* e di *disincanto*, ha compiuto un importante e significativo itinerario. Papa Wojtyła lo ha incoraggiato e sorretto con motivazioni dottrinali, personali e pastorali; ha sempre collegato la ricerca della piena unità tra i discepoli e le discepole del Signore alla missione della Chiesa di annunciare e di testimoniare l'amore del Dio trinitario per l'umanità e il Vangelo del suo Cristo. Nell'enciclica *Ut unum sint*, papa Wojtyła scrive che l'«ecumenismo intende precisamente far crescere la comunione parziale esistente tra i cristiani verso la piena comunione nella verità e nella carità»²³. Il suo successore, Benedetto XVI (2005-), oltre alla sua convinzione teologica personale²⁴, sin dagli inizi del suo ministero petrino si è assunto come compito principale

il dovere di operare instancabilmente per riedificare l'unità piena e visibile di tutti i seguaci di Cristo. Ciò richiede, oltre alle buone intenzioni, «gesti concreti che entrino negli animi e smuovano le coscienze [...] sollecitando ciascuno a quella

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint* 14, lettera enciclica del 25 maggio 1995, in *l'Inchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 2000, vol. 14, n. 2692, pp. 1574-1575; l'enciclica si segnala anche per il giudizio positivo che esprime sul movimento ecumenico, un movimento-evento a cui il Santo Padre asserisce di dedicare tutto il suo impegno in quanto Vescovo di Roma: «Affermazione importante indice di una precisa presa di coscienza: il segno dei tempi "ecumenismo" richiede un orientamento nuovo del ministero petrino del vescovo di Roma, al servizio della riconciliazione e della comunione delle Chiese» (G. BRUNI, *Servizio di comunione. L'ecumenismo nel magistero di Giovanni Paolo II*, Qiqajon, Magnano 1997, p. 11; alle pp. 15-80 l'autore presenta un suo commento del documento pontificio).

²⁴ Certo, si è ben consapevoli che risulta difficile e rischioso realizzare il bilancio del pensiero di qualcuno che sta ancora producendo riflessioni e idee; questo è il caso di papa Ratzinger, il cui magistero è, per quanto appena agli inizi, profondo e... promettente. Il precedente bagaglio culturale e accademico, nonché quello di responsabile per molti anni della Congregazione per la Dottrina della Fede, costituisce una base fondamentale di argomenti e conoscenze di cui *a priori* si può, in un certo modo, aspettare l'esito nel pontificato. *A priori* perché il precedente servizio ecclesiale del cardinale Ratzinger non coincide con la stessa attività riflessiva e magisteriale di chi esercita ora l'ufficio delicato di Vescovo di Roma: cfr. M. LAZARO PULIDO, *La riflessione ecumenica nel pontificato di Benedetto XVI. Unità in comunione: fondamento e prospettiva*, in *Studi Ecumenici* 25 (2007), pp. 205-231.

conversione interiore che è il presupposto di ogni progresso sulla via dell'ecumenismo»²⁵.

Il dialogo teologico non si limita a quello in cui è impegnata irreversibilmente la Chiesa cattolico-romana. Tutte le altre Chiese e Comunità ecclesiali mantengono dialoghi fra loro, sempre in vista del ristabilimento dell'unità di fede, di testimonianza e di servizio in nome di Gesù e per la stessa unità del mondo²⁶. Sempre più si sviluppano dialoghi bilaterali tra le altre Chiese e Comunità ecclesiali. Così tra ortodossi e luterani, tra ortodossi e riformati, tra anglicani e altre comunioni e tra luterani e altre comunità ecclesiali. Essendo lo scopo ultimo identico per tutti – la piena unità dei discepoli del Crocifisso-Risorto – si è posto il problema di una visione d'insieme di quanto avviene. È stato necessario confrontare i vari dialoghi, organizzando un «dialogo tra i dialoghi», per un confronto fraterno e sincero fra le parti. Così ogni cinque o sei anni viene organizzato un *Forum sui dialoghi bilaterali* a cui partecipano i segretari delle diverse Commissioni miste. In particolare, si confrontano le convergenze raggiunte. Nel *forum* del 1997 (sul tema: *Visioni emergenti dell'unità visibile*), si è riaperto un confronto sullo scopo ultimo del movimento ecumenico²⁷. Il recente *Docu-*

²⁵ BENEDETTO XVI, *L'impegno della Chiesa Cattolica nella ricerca dell'unità cristiana è irreversibile*, discorso al dottor Samuel Kobia, segretario generale del Consiglio Mondiale delle Chiese di Ginevra (16 giugno 2005), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2006, vol. 1, p. 251: «In the very first days my Pontificate I stated that my "primary task is the duty to work tirelessly to rebuild the full and visible unity of all Christ's followers". This requires, in addition to good intentions, "concrete gestures which enter hearts and stir consciences [...] inspiring in everyone that inner conversion that is the prerequisite for all ecumenical progress"» (*ibidem*, p. 251).

²⁶ Cfr. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Unità della Chiesa e unità del genere umano*. Atti ufficiali della Commissione «Fede e costituzione». Lovanio 1971, EDB, Bologna 1972.

²⁷ Su quanto in campo ecumenico si è compiuto fra le Chiese e le Comunità cristiane negli ultimi anni, cfr. E.F. FORTINO, *Il Movimento Ecumenico: verso l'unità con Cristo*, in *Euntes Docete* 57 (2004) n. 1, pp. 85-108. Cfr. anche G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo*, cit., pp. 75-110.

mento sull'Eucaristia pubblicato dal Gruppo teologico del Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) dell'aprile 2008²⁸, ha sottolineato il fatto che l'«assemblea ecumenica dei cuori», grazie alla quale «le rispettive appartenenze ecclesiali e confessionali non vengono negate, ma si approfondiscono nella comune consapevolezza della comune appartenenza a Cristo», è oggi una realtà stabile, ma sul versante dei rapporti istituzionali «non si registrano progressi significativi»: sono questi i «segnali contrastanti»²⁹ che caratterizzano la situazione ecumenica odierna. È comprensibile che il dialogo teologico, nonostante i risultati positivi, non abbia ancora assolto il suo compito: l'unità dottrinale ed ecclesiale, seppure nelle differenze già acquisite, non è ancora raggiunta e i cristiani non sono ancora in grado di confessare una professione di fede comune e completa e di concelebbrare l'Eucaristia dell'Unigenito del Padre³⁰.

2. Uniti in Cristo perché la «società liquida» creda e ami

Ieri come oggi e sempre, la missione della Chiesa / Chiese, serve di Dio e della sua Parola incarnata, è quella di mantenere fede all'amore misericorde del Padre fatto conoscere per via di rivelazione e di missione dal Figlio di Dio e dallo Spirito³¹. Per la pluriforme e – purtroppo – divisa comunità

²⁸ GRUPPO TEOLOGICO DEL SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE, *Eucaristia e accoglienza reciproca*, in *Il Regno/Attualità* 53 (2008) n. 15, pp. 501-503.

²⁹ *Ibidem*, p. 501: «1. La situazione ecumenica odierna».

³⁰ Cfr. il contributo del teologo H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 1973, specialmente le pp. 53-64; più vicine all'oggi ecumenico, non solo per l'aspetto cronologico, appaiono le proposte di B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003³, pp. 246-252; C. MILITELLO, *La Chiesa «il Corpo crismato»*. Trattato di ecclesiologia, EDB, Bologna 2003, pp. 313-322.

³¹ Cfr. S. SABUGAL, *La Chiesa serve di Dio*. Per un'ecclesiologia del servizio, Dehoniane, Roma 1992.

cristiana, un tale mandato si traduce nella duplice esigenza della fedeltà al Vangelo e dell'apertura ai destinatari dell'annuncio e al contesto sociale e antropologico-culturale in cui si vive e si opera nel nome dell'unico Signore. Si tratta di un contesto controverso e difficile particolarmente nel «mondo occidentale», verso cui non può mancare l'attenzione e il servizio delle Chiese e delle comunità di Cristo³². Di tale contesto complesso vengono elencati qui di seguito alcuni tratti, che presentano una crescente radicalizzazione:

- il fenomeno della globalizzazione, non solo economica, di cui tuttora si ignorano gli esiti futuri³³;
- il rapporto sempre più strutturale fra tecnologia-scienza ed esistenza, visto che la tecnica è una novità sovente dirom-

³² Seppur in contesto prevalentemente italiano, le considerazioni del volume dello storico Giovanni Filoramo sono utili per conoscere e comprendere il servizio che le Chiese devono porre nei riguardi dell'uomo d'oggi (Cfr. G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2007).

³³ A partire dal 1989, dopo la caduta delle ideologie e dei suoi sistemi socio-politici, il mondo supera la divisione conseguente agli accordi di Yalta: non più due blocchi, quello «capitalista» opposto a quello «comunista» – con ai margini il «terzo mondo» inteso quale «terra di conquista» per i due blocchi dominanti – ma un'entità nuova, ancora oggi tutta da definire, segnata dall'idea (progetto? Mito? Utopia? Ideologia? Sistema?) della globalizzazione (cfr. J. PETRAS / H. VELTMEYER, *La globalizzazione smascherata. L'imperialismo del XXI secolo*, Jaca Book, Milano 2002; A. FABRIS, *Globalizzazione, comunicazione, etica*, in *Rassegna di Teologia* 143 [2002], pp. 181-197; A. VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti, Genova-Milano 2007, pp. 55-84; N. ORMEROD, *Theology, History and Globalization*, in *Gregorianum* 88 [2007], pp. 23-48). Il cristianesimo e le stesse religioni mondiali non devono dimenticare come man mano «sempre più persone si trovano inserite in un sistema finanziario ed economico operante in maniera globale», come sempre più numerosi sono «quelli che richiedono una migliore giustizia distributiva e l'attenzione per quelli che sono danneggiati dalla globalizzazione» (H. KÜNG, *Ricerca delle tracce. Le religioni universali in cammino*, Queriniana, Brescia 2003, p. 314). Interessante appare il volume (del lontano 1976, ma ancora attuale) dell'economista ungherese naturalizzato statunitense T. SCITOVSKY, *L'economia senza gioia. La psicologia della soddisfazione umana*, Città Nuova, Roma 2007. Oggi «felicità» è una parola importante in economia; gli «economisti della felicità» stanno apportando innovazioni importanti in tema di economia pubblica (Layard), nella teoria dell'utilità e della scelta razionale (Kahneman, Frey e Stutzer), e nella introduzione nel dibattito teorico del concetto di «bene relazionale» (Gui e Sugden). In questa svolta metodologica, che Giacomo Becattini ha definito «una nuova economia del benessere», il volume di Scitovsky ha avuto un ruolo decisivo da scoprire o da ri-scoprire (cfr. L. BRUNI / P. PORTA, *Introduzione*, *ibidem*, pp. 15-25).

pena con cui l'umanità, la cultura e anche la religione devono misurarsi nel terzo millennio. Infatti, come scrive il filosofo Gianni Vattimo, «siamo prigionieri della forza persuasiva della tecnica, che sembra capace di ridurre in proprio potere ogni cosa, trasformando tutto in oggetto di *calcolo e di manipolazione*»³⁴;

• il *processo di secolarizzazione*³⁵ che ha generato una concezione ambigua della libertà e della verità conducendo via via, secondo Joseph Ratzinger / Benedetto XVI, a una sorta di insopportabile «dittatura del relativismo»³⁶. Il giu-

³⁴ G. VATTIMO, *Tecnica ed esistenza*. Una mappa filosofica del Novecento, Mondadori, Milano 2002, pp. X-XI; sulla stessa tematica cfr. J. MOLLMANN, *Scienza e sapienza*. Scienza e teologia in dialogo, Queriniana, Brescia 2003. Il filosofo Emanuele Severino, in un'intervista al quotidiano partenopeo *Il Mattino* dal titolo emblematico *La religione e la tecnica*, così condensa la questione del non convincente e contraddittorio «ritorno al sacro» dell'uomo postmoderno: «Direi che nonostante si parli di un ritorno al sacro, e ci siano episodi che dimostrano un rinnovato interesse per le religioni, la tendenza generale è il distacco sempre più rapido dalle grandi tradizioni del passato. E anche dell'Oriente come dimostra la veloce trasformazione, ad esempio, della società cinese. La secolarizzazione procede implacabile, nonostante qualche resistenza, nonostante ci sembri vero il contrario [...]. La speranza delle masse fino a poco tempo fa era riposta nelle ideologie atee, a cominciare dal comunismo. Oggi, sgombrato il campo da quest'ultimo ostacolo, essa è riposta nella tecnica. È la tecnica, non la fede, che smuove le montagne. Alla fine quando vincerà ogni resistenza, la tecnica rimarrà sola a dominare il campo, a distillare la sua felicità» (E. SEVERINO, *La religione della tecnica*, in *Il Mattino*, 29 dicembre 2007, p. 19). Da cristiani non si può accettare la «condanna» inappellabile della fede a motivo della tecnica. Le risorse dell'*economia salutis*, della Provvidenza divina, sperimentate sempre nella storia umana, sono sconosciute a tutti! Certo, è solo questione di fede e di speranza cristiana, come ha ricordato Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi*, del 30 novembre 2007! Cfr. anche G. VENTIMIGLIA, *Tecnoetica, roboetica, bioroboetica e insegnamenti della Chiesa*. Editoriale, in *Rivista Teologica di Lugano* 13 (2008), pp. 5-15; J.M. GALVAN, *La speranza nella società delle macchine: la tecnoetica*, *ibidem*, pp. 17-26; S. BARTOLOMEI, *Tem e problemi della tecnoetica*, *ibidem*, pp. 27-35.

³⁵ Importante è lo studio di R. RÉMOND, *La secolarizzazione*. Religione e società nell'Europa contemporanea, Laterza, Roma-Bari 2003.

³⁶ Il relativismo nelle sue diverse forme e scopi è davvero, oggi come oggi, il pensiero e la prassi dominante della nostra cultura occidentale (G. MUCCI, *I cattolici nella temperie del relativismo*, Jaca Book, Milano 2006). La convinzione più diffusa – come lamenta Charles Taylor – è «che le posizioni morali non possono essere difese con argomenti, che le differenze morali non possano essere arbitrate dalla ragione, che quando si tratta di valori morali alla fine non possiamo far altro che propendere verso quelli che ci sembrano più confacenti» (C. TAYLOR, *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 193; cfr. le pp. 193-227 per l'intero assunto. Cfr. anche: C. CHENIS, «*Quid est veritas?*». Valore della «ratio» nei processi veritativi secondo la «mens» della

dizio è condiviso, ma anche contestato e accusato di «assolutismo antifilosofico»³⁷. Altre posizioni parlano di relativismo aperto indifferentemente a tutto, orgoglioso di essere privo di riferimenti normativi condivisi, sovente imbevuto di una retorica equivoca della società multiculturale, per la quale le diverse culture dovrebbero rinunciare a un'identità forte, cioè alla propria identità, con scompensi inevitabili e immaginabili; tutto è transitorio e provvisorio, e perciò relativo³⁸. Nei suoi rapporti diretti con il cristianesimo, la sfida che il processo di secolarizzazione pone è stata finora raccolta in maniera ancora assai parziale e debole³⁹, una

Chiesa, in AA. VV., *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 85-105; A. VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, cit., pp. 85-134; AA. VV., *Relativismo: una sfida per i cristiani*, Ecclesiae Domus, Napoli 2007). Tale complesso processo di relativizzazione, figlia della modernità scientifica e delle rivoluzioni tecnologiche, affascina talmente le persone occidentali, osserva il filosofo e teologo Pasquale Giustiniani, che «[prese] da una specie di "mania della ragione scientifica" e da quello che papa Benedetto XVI ha evocato come il "dramma e l'illusione di Icaro", pretenderebbero di avanzare senza limiti e senza remore morali, nei campi delle scienze e delle tecniche, accostandosi, sì, al sole della verità scientifica nella zona della vita nascente, dei futuri abitanti del pianeta, della qualità dell'esistere, del trattamento e della cura della malattia, nella gestione dell'uscita dalla vita [...], però con ali di cera, destinate a fondere e far precipitare colui che vola [...]. Una ragione, insomma, che "relativizza Dio", "assolutizzando" la cosiddetta tecnoscienza, oggi in grado di modificare geneticamente, piante, animali e uomo, relegando le prospettive culturali e religiose nella sfera del privato. Non pochi si chiedono da che parte è la verità, se in questa ragione scientifica esasperata o in una ragione che resta aperta alla fede» (P. GIUSTINIANI, *Relativismo. Che cos'è e cosa fare in prospettiva religiosa*, in AA. VV., *Relativismo: una sfida per i cristiani*, cit., pp. 28-32; cfr. l'intero intervento alle pp. 27-65). Cfr. anche: C. ZUCCARO, *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, Queriniana, Brescia 2003; G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005; P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, EDB, Bologna 2007; AA. VV., *Discussione sulla fondazione metafisica dei problemi di bioetica*, in *Aquinas* 50 [2007], pp. 107-200).

³⁷ È l'accusa del filosofo M. MARTELLI, *Senza dogmi. L'antifilosofia di papa Ratzinger*, Editori Riuniti, Roma 2007, specialmente le pp. 9-34: «Dittatura del relativismo?»; più morbide sono, invece, le considerazioni di A. MELLONI, *L'inizio di papa Ratzinger*, Einaudi, Torino 2006, pp. 92-133.

³⁸ Cfr. D. ANTISERI, *Relativismo, nichilismo, individualismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; D. ANTISERI / G. DALMASSO / M. LENOCI, *Nichilismo e relativismo: nuove sfide al cristianesimo*, in *Vita e Pensiero* (2005) n. 5, pp. 69-94; M. BRADLEY, *Universalismo e relativismo nella filosofia politica contemporanea*, in *Asprenas* 54 (2007), pp. 51-68.

³⁹ Recentemente si sono incontrati, per dialogare, due noti scienziati: il gesuita e astrofisico George Coyne e il premio Nobel per la fisica l'ebreo Arno Penzias. Il fisico,

constatazione forse non piacevole, ma necessaria per risvegliare nuove energie e risposte⁴⁰, come suggerisce a più riprese Benedetto XVI⁴¹;

- il cedimento ingenuo o doloso di alcuni teologi e teologie allo «spirito della modernità», che progressivamente ha «messo l'uomo al posto di Dio. È la svolta antropocentrica [ben diversa dalla necessaria «svolta antropologica»]⁴²: l'uomo, con la sua ragione, la sua libertà e il suo potere, diventa il nuovo *axis mundi*»⁴³. Da questo cambia-

che ha ricevuto il Nobel per la scoperta della radiazione cosmica di fondo, non crede in Dio e nell'anima; l'astrofisico gesuita considera il lavoro scientifico inseparabile dalla preghiera e dal rapporto col Creatore. Tuttavia, entrambi concordano almeno su un punto: l'urgenza di un dialogo che superi fondamentalismo e ateismo dogmatico; fede e scienza non sono incompatibili, devono rispettarsi a vicenda come due sfere autonome di pensiero, e la ricerca deve essere libera da condizionamenti ideologici e religiosi (cfr. R. CHABERGE, *La variabile Dio. In che cosa credono gli scienziati? Un confronto tra George Coyne e Arno Penzias*, Longanesi, Milano 2008). Cfr. anche il dialogo tra un teologo e cardinale e un filosofo ateo molto noti in Italia: A. SCOLA / P. FLORES D'ARCAIS, *Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede*, Marsilio, Venezia 2008.

⁴⁰ Emblematiche, a tale proposito, sono le reazioni recenti al tema attuale «creazionismo sì, creazionismo no»: cfr. O. FRANCESCIELLI, *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli, Roma 2005²; S. MORANDINI, *Interpretare Darwin. Pensare la creazione: libertà della scienza e dignità del credere*, in *Rassegna di Teologia* 49 (2008), pp. 383-420. Il saggio, in occasione dell'avvicinarsi dei centocinquanta anni dalla pubblicazione de *L'Origine della specie*, invita a ripensare i rapporti tra fede cristiana ed evolucionismo scientifico. In esso Morandini muove da una rilettura puntuale dell'opera darwiniana, per proporre una riflessione che intreccia epistemologia e teologia, facendo emergere una prospettiva che pensa assieme libertà della scienza e dignità del credere anche in un contesto descritto dalla scienza in termini di *caso e necessità*. Cfr. lo studio all'opera darwiniana di S.J. GOULD, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice, Torino 2003.

⁴¹ Cfr. G. DE ROSA, *Due sfide alla fede: il relativismo e la secolarizzazione*, in *La Civiltà Cattolica* 159 (2008), pp. 169-172; G. MICCOLI, *In difesa della fede*, cit., pp. 323-360.

⁴² Su questa svolta, che ha segnato il nuovo modo di vedere l'uomo nell'ottica dell'evento Cristo e ha influenzato anche l'antropologia teologica, cfr. G. ANGELINI, *La svolta antropologica: orientamenti bibliografici*, in *Teologia del Presente* 4 (1973), pp. 221-239; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, in *Teologia. I Dizionari*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 72-108; IDEM, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, EDB, Bologna 2005. In questi anni l'antropologia si è profondamente rinnovata ponendo con forza anche la questione del ruolo e dell'identità femminile, chiedendosi come passare dalla teoria alla prassi. Una nuova antropologia sta nascendo e Maria di Nazaret ne è un punto di riferimento importante (cfr. S. DE FIORES, *Paradigma antropologico*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, EDB, Bologna 2006, vol. 2, pp. 1241-1269).

⁴³ C.M. BOFF, *Ritorno al fondamento*, in *Il Regno-Documenti* 53 (2008) n. 17, p. 561, cfr. l'intero assunto alle pp. 557-567.

mento assiale, osserva ancora il teologo servita Clodovis Maria Boff,

è nata la generale strumentalizzazione alla quale la modernità ha sottoposto tutti i valori. Su questo punto sono d'accordo Weber e i pensatori della Scuola di Francoforte, con l'idea di «pensiero strumentale»; si può aggiungere anche Heidegger con la sua teoria del *Ge-stell* (artefatto, struttura di supporto). A questa strumentalizzazione non è sfuggita nemmeno la religione. [...] In questo contesto, sul piano socio-politico, la religione diventa un semplice *instrumentum regni*⁴⁴.

• la graduale e inesorabile *perdita del principio di responsabilità etica, verso la creazione e verso l'altro* e il processo correlato di crisi della democrazia e delle sue fondazioni antropologiche ed etiche⁴⁵;

⁴⁴ *Ibidem*, p. 561.

⁴⁵ Anche l'etica tradizionale, laica o religiosa, è contestata nella sua valenza o pretesa veritativa: «L'etica non sa. L'etica non è scienza. L'etica è senza verità» (D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 62); cfr. anche G. REALE, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004; P. CARLOTTI, *Teologia morale e magistero*. Documenti pontifici recenti, LAS, Roma 1997; H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica*. Prassi del principio di responsabilità, Einaudi, Torino 1997; D. LONGO, *Jonas e l'etica della responsabilità nella civiltà tecnologica*, in *Sapienza* 55 (2002), pp. 345-365; P. BECCHI / P. GIUSTINIANI, *Nuovi sentieri del bios. Prospettive teoretiche per la bioetica oggi*, in *Asprenas* 54 (2007), pp. 33-50; S. KAMPOWSKI, *Attualità della biologia filosofica di Hans Jonas*, in *Aquinas* 50 (2007), pp. 181-189. Contestazioni si sono affacciate anche per quanto riguarda il concetto di «natura», di «legge naturale», ecc. (cfr. AA. VV., *Legge di natura e interculturalità*, a cura di Ignazio Sanna, Studium, Roma 2006; F. DI BLASI, *Quale natura? Natura di che cosa? Riflessioni sulla legge naturale*, in *Aquinas* 50 [2007], pp. 11-42). A livello sociale e di organizzazione delle forme politiche ciò si riflette nell'idea di democrazia quale luogo neutro di definizione comune delle regole di interazione (o regole del gioco) tra i diversi soggetti dotati di rappresentanza: cfr. M. TOSO, *Democrazia e libertà*. Laicità oltre il neilluminismo postmoderno, LAS, Roma 2006, soprattutto le pp. 51-81 («Capitolo III: Democrazia delle regole o dei valori? La dimensione antropologica ed etica della democrazia») e 83-102 («Capitolo IV: Per una democrazia sociale in contesto di globalizzazione»); F. GARELLI / M. SIMONE (EDD.), *La democrazia*. Nuovi scenari, nuovi poteri. Atti della 44ª Settimana sociale dei cattolici italiani, EIDB, Bologna 2005; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, a cura di Giampaolo Crepaldi e Enrique Colom, LAS, Roma 2005.

- il *sogettivismo* che non sa più riconoscere l'utilità, la necessità e il valore della *verità* (non frutto di un sistema ideologico arrogante ma, almeno per i cristiani, compresa in una prospettiva rigorosamente cristologica)⁴⁶ e che, quindi, scivola sempre più nel *nichilismo*⁴⁷ e nell'esaltazione dell'*ontologia della debolezza* come rifiuto di ogni assoluto, anche metafisico⁴⁸;

- l'*ottundimento dell'interesse per la problematica religiosa* frutto dell'eclissi del vero senso di Dio che il cristianesi-

⁴⁶ Cfr. A. MILANO, *Quale verità*. Per una critica della ragione teologica, EDB, Bologna 1999; A. RUSSO, *La verità crocifissa*. Verità e rivelazione in tempi di pluralismo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; B. FORTE, *Ho cercato e ho trovato*. Con i Magi alla ricerca della verità verso l'incontro con Dio, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; P. BASILICO, *In difesa della verità*. Itinerario filosofico tra le encicliche di Giovanni Paolo II, OCD, Roma 2006; 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, pp. 58-72.

⁴⁷ Crisi della ragione, perdita del centro, decadenza dei valori: il nichilismo si è presentato a volte con il proprio nome, a volte sotto altre sembianze. Ma che cos'è propriamente il nichilismo? Da dove viene quest'«ospite inquietante» – come lo definì lo stesso Nietzsche in *Frammenti postumi 1885-1887* – che si aggira ovunque in casa nostra, tra i nostri giovani, e che nessuno può o riesce a mettere alla porta? Su tale *ospite inquietante*, cfr. le considerazioni di E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995; F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005; U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*. Il nichilismo e i giovani, Feltrinelli, Milano 2007.

⁴⁸ Cfr. G. PALUMBO, *Suggerzioni teologiche del pensiero della finitezza*, in *Rivista Teologica di Lugano* 9 (2004), pp. 93-120: partendo dal n. 95 dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, viene vagliata la proposta filosofica postmoderna di Gianni Vattimo, uno degli epigoni del *pensiero debole*, non contrario al cristianesimo, ma piuttosto alla sua riflessione metafisica tradizionale, che condanna senza mezzi termini. L'autore dell'articolo conclude il suo contributo cogliendo il rischio di tale proposta: «Senza intravedere e scorgere ciò, il pensiero debole corre il rischio di dare una visione troppo riduttiva del cristianesimo e di appoggiare un "finitismo semplice e soddisfatto", corre il rischio di rendere il discorso sull'*impotenza di Dio* un "tema pregiato" per "s sofisticate incredulità"» (*ibidem*, pp. 119-120). Cfr. anche A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*. Introduzione alla metafisica, LAS, Roma 1998; H. VERWEYEN, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001; I. SANNA, *La concezione del mondo nella postmodernità*, in *AA.VV., Fons Lucis*, cit., pp. 497-521; R. OTTONE, *Ontologia debole e «Caritas» nel pensiero di Gianni Vattimo*, in *La Scuola Cattolica* 82 (2004), pp. 171-203; C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*. Tra postmodernità e ricerca religiosa, Queriniana, Brescia 2007, pp. 50-121; R. REPOLE, *Pensiero umile e stile cristiano*, in *La Rivista del Clero Italiano* 89 (2008), pp. 596-610; dello stesso autore, seppur più esteso e articolato rispetto a quanto è appena abbozzato in questo articolo, cfr. IDEM, *Il pensiero umile*. In ascolto della Rivelazione, Città Nuova, Roma 2007.

mo ritiene innato nella creatura umana⁴⁹ – si teorizza persino una «spiritualità senza Dio»⁵⁰ – e nello stesso tempo una *nostalgia contraddittoria e un ritorno* di Dio nella crisi persistente dell'uomo contemporaneo, con i conseguenti contraccolpi sul modo di concepire la laicità sia a livello individuale che statale⁵¹;

• *l'affabulazione correlativa del cristianesimo*, cioè la riduzione dei suoi fondamenti storici e dottrinali a *romanzo* o a *mito*, ritenendo la *dogmatizzazione* del suo Fondatore, destituito anche della sua divinità personale, un frutto della *costantinizzazione* della Chiesa⁵². In questo modo la perso-

⁴⁹ Cfr. CCC, nn. 27-49 «L'uomo è "capace" di Dio»; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, LEV / San Paolo, Città del Vaticano / Cinisello Balsamo 2005, nn. 2-5.

⁵⁰ Cfr. A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo*. Introduzione a una spiritualità senza Dio, Ponte alle Grazie, Milano 2007.

⁵¹ Cfr. R. SERPA, *La religione, il sacro e il santo*, in *Sapienza* 55 (2002), pp. 257-269; A. FRANCHI, *Ritornare alla nostalgia. Osservazioni sulla crisi dell'uomo contemporaneo*, *ibidem*, pp. 271-294; R. STARK / M. INTROVIGNE, *Dio è tornato*. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente, Piemme, Casale Monferrato 2003. Questi argomenti sono stati trattati – seppur brevemente – in S.M. PIRRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, cit., pp. 31-57. Sulla questione della laicità, cfr. M. TOSO, *Democrazia e libertà*, cit., pp. 179-208 («Capitolo IX: Laicità dello stato democratico e legge morale naturale. Progressiva desemantizzazione della laicità e sue cause») e 209-244 («Capitolo X: Per una laicità aperta. Laicità nel postmodernismo»).

⁵² È il caso, ad esempio, di Dan Brown con il *Codice da Vinci* (Mondadori, Milano 2003) e, in Italia, con strumenti ermeneutici e culturali molto più solidi del precedente autore, di Corrado Augias / Mauro Pesce con *Inchiesta su Gesù* (Mondadori, Milano 2006), o di Harold Bloom con i revisionismi del suo *Gesù e Yabvè. La frattura originaria tra Ebraismo e Cristianesimo* (Rizzoli, Milano 2006), o di quello acre e assai disinformato di Piergiorgio Odifreddi su *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, che si conclude asserendo: «È finalmente giunta l'ora di emettere un verdetto sul Cristianesimo. Che, ovviamente, è la condanna capitale» (Longanesi, Milano 2007, p. 223); o di uno come Richard Dawkins, che nel suo *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, asserisce che per il suo volume ha preso in considerazione «solo i teologi disposti a contemplare seriamente l'ipotesi che Dio non esista» (Mondadori, Milano 2007, p. 4). Quanto accomuna questi approcci è l'istanza di ricomprendere la complessa figura di Gesù con il NT alla mano: un NT posto, però, sullo stesso livello delle fonti apocriefe del II secolo dell'era cristiana; tale approccio va causando, nel contempo, una diffusione e una curiosità di tipo giornalistico. Di fatto si tratta di un livellamento anti-storico, provocato proprio da chi professa di rileggere le fonti bibliche da storico (forse è più opportuno parlare di tendenze neo-storistiche) e non da credente: un anacronismo che ignora il linguaggio gnostico diffuso negli apocrifi, il contesto storico del II-III secolo in cui sono stati prodotti quelli più antichi e che misconosce spesso le prospettive ermeneutiche sot-

na, l'identità e il messaggio di Gesù, così come vengono delineati dai Vangeli⁵³ e dalla dottrina ecclesiale bimillennaria⁵⁴, vengono sottoposti a un profondo processo di revisione che ha posto sotto accusa quel Gesù Cristo Figlio di Dio in cui hanno creduto per secoli milioni di persone; insomma, con l'elaborazione della dottrina trinitaria nella Chiesa antica⁵⁵, «il cristianesimo trasforma Gesù di Nazaret, un personaggio storico sul quale disponiamo di ben pochi dati verificabili, in uno dei componenti di una “molteplicità politeistica” che viene a sostituire il misterioso Yahvè»⁵⁶;

tostanti. Per quanto riguarda il volume di Augias-Pesce, si possono elencare i loro errori metodologici: 1) la *deformazione* dell'immagine di Gesù; 2) la *sottrazione* di materiale attendibile dai Vangeli canonici; 3) l'*aggiunta* di materiale non attendibile tratto dai vangeli apocrifi; 4) l'*esclusione* del soprannaturale; 5) la *confusione* della ricerca su Gesù, alla quale vengono incorporati dati irrilevanti (cfr. P. CIAVARELLA / V. BERNARDI, *Risposta a «Inchiesta su Gesù»*, GBU, Roma 2007; S. BARBAGLIA, *In margine alla discussione sul libro-intervista di Corrado Augias – Maurizio Pesce*, in *Studia Patavina* 54 [2007], pp. 435-460). Su queste proposte non in linea con la storia, la fede e la teologia cristiana, cfr. la breve ma serrata critica di G. MUCCI, *Dagli argomenti alle favole*, in *La Civiltà Cattolica* 158 (2007) n. 3, pp. 390-398.

⁵³ Non si può non menzionare il volume di Joseph Ratzinger / Benedetto XVI su *Gesù di Nazareth* (Rizzoli, Milano 2007); un libro condotto sul filo dell'erudizione e dell'attenzione pastorale, della passione per Gesù e della fiducia negli Apostoli e negli Evangelisti, in un tempo di «affabulazione del cristianesimo e delle sue fonti». Questo ritorno alla tradizione apostolica e patristica non nasce, comunque, dalla sfiducia nell'esegesi scientifica, una disciplina indispensabile che nei suoi vari metodi porta a una profonda conoscenza di Gesù, la sua opera e il suo messaggio. Il libro, invece, contesta indirettamente le ricorrenti costruzioni fantasiose e di corto respiro scientifico di tanta pubblicistica nostrana (cfr. A. AMATO, «Gesù di Nazaret», in *L'Osservatore Romano*, martedì-mercoledì 17-18 aprile 2007, p. 15; C.M. MARTINI, *Gesù di Nazaret ieri e oggi*, in *Il Sabato* 25 [2007] n. 5, pp. 70-75; J.H. MORALES RIOS, *Presentazione del libro «Gesù di Nazaret» di Papa Benedetto XVI*, in *Antonianum* 82 [2007], pp. 415-439; M. GRONCHI, *Conoscenza segreta e storia di Gesù. A confronto con «Il Codice da Vinci» e «Il Vangelo di Giuda»*, in *Asprenas* 54 [2007], pp. 69-84). Cfr. alcuni compendi che offrono un'indispensabile riflessione critica sulla testimonianza dei Vangeli al «Gesù storico»: M. GRONCHI / J. LLUNGA MUYA, *Gesù di Nazaret. Un personaggio storico*, Paoline, Milano 2005; R. PENNA, *Gesù di Nazaret. La sua storia, la nostra fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008; G. JOSSA, *Il cristianesimo ha tradito Gesù?*, Carocci, Roma 2008.

⁵⁴ Sulla dottrina ecclesiale su Cristo, enucleatasi proprio a partire dalle fonti della fede (Scrittura e Tradizione), sottoposte a riduzione o sottovalutazione indebite, ma anche a interessanti approfondimenti teologici, cfr. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, EDB Bologna 2003¹.

⁵⁵ Cfr. F. DÜNZL, *Breve storia del dogma trinitario nella Chiesa antica*, Queriniana, Brescia 2007.

⁵⁶ C. AUGIAS / M. PESCE, *Inchiesta su Gesù*, cit., p. 200.

• la valutazione del cristianesimo *affabulato* come sistema religioso oppressivo, antiumano, antiscientifico e mistificatore, che merita, quindi, l'espulsione dall'orizzonte della postmodernità con l'imputazione infamante di *millantato credito*, per cui è doveroso elaborare, secondo l'ateo dichiarato Michel Onfray, un rigoroso *Trattato di ateologia*⁵⁷. Dinanzi a certi scritti che provocano sconcerto e indignazione, «con le parole del poeta ebreo F. Werfel, si può ben dire che in ambito così puro un fantasticare senza freni io lo detesto come una oscenità, e ogni libertà poetica senza un solido fondamento mi sembra sconsideratezza anti-artistica e offensiva. Infatti, di che uomini, di cose quanto serie si tratta qui, quale eterna forza portante ha qui l'avvenimento!»⁵⁸;

• la necessità di una *nuova apologetica* sapiente e intelligente di fronte alla forma postmoderna della *quaestio* sul *quaerere Deum* che superi sia i modelli vecchi, ingenui e infruttuosi, sia la riproposizione aprioristica delle pur venerande formule di fede di cui oggi ben pochi comprendono il significato e la vitalità⁵⁹;

• l'esigenza di una *rivisitazione-riformulazione del linguaggio della fede cristiana*, ritrovando «una vera consapevolezza di ciò che queste formule significano, sottoponendole senza paura alla prova del nuovo contesto culturale e delle più recenti scoperte. Questo comporta, anche da parte dei cristiani più convinti, la disponibilità a ripensare – e

⁵⁷ Cfr. M. ONFRAY, *Trattato di ateologia*. Fisica della metafisica, Fazi, Roma 2005; per una risposta critica, invece, cfr. M. BAUMIER, *Antitrattato di ateologia*, Lindau, Torino 2006.

⁵⁸ G. COLZANI, *Volti di Gesù in recenti pubblicazioni*, in *Consacrazione e Servizio* 53 (2008) n. 2, pp. 54-55; sarà utile la lettura del volume di A. AMATO, *Gesù, identità del cristianesimo*, LEV, Città del Vaticano 2008.

⁵⁹ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*. «Rendere ragione della speranza» (1Pt 3,15), Queriniana, Brescia 2002, pp. 11-72, ove l'autore mostra come il cristianesimo sia una proposta di senso, degna di fede e credibile per il complesso e diversificato mondo d'oggi. Cfr. anche: A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità*. Corso di teologia fondamentale, Messaggero, Padova 2003, pp. 5-78.

a ri-dire – la loro fede in rapporto a queste variabili. Il “processo” a Gesù, come ogni processo, non è solo un accumularsi di sospetti e di accuse, ma l’occasione per far emergere, attraverso il confronto, almeno qualche frammento di verità⁶⁰; il «processo a Gesù» sostanzialmente diventa anche «processo alla sua Chiesa», al cattolicesimo in particolare e al cristianesimo in generale, che hanno l'improntitudine, nonostante le note divisioni e frammentazioni storiche, di essere ancora presenti e operanti, onde per cui non si rassegnano a un mondo senza Dio e i suoi valori⁶¹;

- la *questione della multiculturalità*, che spesso è accompagnata non solo da mancanza o da difficoltà di comprensione e di accoglienza della diversità e delle palesi differenze, ma anche da gesti concreti di convivialità e di ospitalità reciproca⁶²;

- l’urgenza dell’*educazione interculturale e interreligiosa* in un mondo globalizzato e scosso da tensioni assai pericolose, in vista della realizzazione di una società «conviviale», possibilmente «fraterna»⁶³, tra le persone di ogni razza, cultura e religione⁶⁴;

⁶⁰ G. SAVAGNONE, *Processo a Gesù*. È ancora ragionevole credere nella divinità di Cristo?, *Elle Di Ci*, Torino 2007, pp. 9-10; cfr. l'intero assunto alle pp. 5-29: «La maschera e il volto». Su tale tematica, cfr. S.M. FERRELLA, *Credo nel Dio di Gesù Cristo*. La responsabilità del «conoscere» la fede oggi, ISU-Università Cattolica, Milano 2007, pp. 231-267; E. CATTANEO, *L'esegesi contemporanea e la divinità di Gesù*, in *La Civiltà Cattolica* 159 (2008) n. 2, pp. 237-246.

⁶¹ Cfr., a questo riguardo, le pagine del filosofo cattolico francese B. SICHERE, *Cattolico*. Perché non dobbiamo rassegnarci a un mondo senza Dio, Lindau, Torino 2007.

⁶² Cfr. A. MARAZZI, *Lo sguardo antropologico*. Processi educativi e multiculturalismo, Carocci, Roma 1998.

⁶³ Il principio di «fraternità», oltre a essere un caposaldo del cristianesimo, appartiene da secoli alla riflessione filosofica e politologica; esso è, quindi, un principio da riproporre con forza alle società, alla politica nazionale ed internazionale, alle culture e alle stesse religioni, perché non se ne dimentichino visto che è sempre una risorsa benefica per tutti (cfr. AA. VV., *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma 2007; AA. VV., *Il principio dimenticato*. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea, Città Nuova, Roma 2007).

⁶⁴ Su questa tematica, cfr. V. POSSENTI, *Il principio-persona*, Armando, Roma 2006; U. FABIETTI, *L'identità etnica*, Carocci, Roma 1998; J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le reli-*

- la necessità di *cooperazione fra scienza e religione*, visto che nella nostra contemporaneità postmoderna due forze contrastanti dominano la scena del mondo, nei dibattiti accademici non meno che nei conflitti reali: da un lato, un naturalismo scientifico, dall'altro, un'inattesa rivitalizzazione del ruolo politico della religione. Scrive al riguardo il filosofo Jürgen Habermas:

Il contenzioso è chiaro. Da una parte, la discussione verte sul giusto modo di naturalizzare una mente costituita per sua natura intersoggettivamente e guidata da norme. Vi corrisponde dall'altra parte la discussione circa la retta comprensione di quella spinta cognitiva che è contrassegnata dalla nascita delle religioni mondiali [...]. In questa controversia io sostengo la tesi di Hegel, che le grandi religioni rientrano nella storia stessa della ragione. Il pensiero post-metafisico non può intendere se stesso se non include nella propria genealogia, accanto alla metafisica, anche le tradizioni religiose [...]. Le tradizioni religiose provvedono ancora oggi all'articolazione della coscienza di ciò che manca. Mantengono desta una sensibilità per ciò che è venuto meno. Difendono dall'oblio le dimensioni della nostra convivenza sociale e personale, nelle quali i progressi della razionalizzazione culturale e sociale hanno prodotto distruzioni immani⁶⁵.

- la necessità di *formare e di sviluppare* negli uomini e donne del tempo postmoderno *una vita spirituale armonica e matura*, sovente in ritardo su quello dello sviluppo tecnologico e psichico⁶⁶, il che significa e comporta che la

gioni. Dallo scontro all'incontro, Queriniana, Brescia 2001; R. GIBELLINI, *Cristianesimo e teologia davanti al pluralismo culturale*, in *Rassegna di Teologia* 48 (2007), pp. 325-341; G. PARNOFIEI, *La possibile convivenza tra estranei. Il punto di vista di J. Habermas*, *ibidem*, pp. 343-357.

⁶⁵ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. X-XI.

⁶⁶ Cfr. C. MOLARI, *Per una spiritualità adulta*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, pp. 127-237.

«forma di fede tipica di una comunità è quella vissuta dagli adulti, o meglio dalle persone che esercitano l'induzione della fede comune. Essa è qualificata da alcune caratteristiche fondamentali: è personalmente assunta e quindi *autonoma*, è culturalmente armonica e quindi *unitaria*, è in grado di discernere il bene e quindi *non segue il principio dell'istinto*, ma soprattutto sa *misurarsi con la morte* [...] che è il criterio della vita»⁶⁷; Chiese, teologie e pastorali devono concorrere alla *costruzione* o, dipende dai casi, *ri-costruzione* di una spiritualità cristiana armonica e pneumatologica⁶⁸.

Non a caso, l'odierno mondo occidentale viene connotato a più riprese dal sociologo Zygmunt Bauman come «società liquida»: una società umana sempre più globalizzata nell'economia e nella comunicazione, fortemente interconnessa a motivo di plurimi rapporti fra i popoli e le culture, eppure paradossalmente e contraddittoriamente sofferente per l'incapacità di costruire legami continuativi e solidali⁶⁹. In questa «società fluida» e massmediale e sempre più «in rete», tutto si consuma con voracità e tutto, subito dopo, viene dismesso, sconnesso, smantellato (tanto che si parla di *anoressia* e di consentanea *bulimia* sociale): l'*homo oeconomicus*, vero *homo consumens*,

⁶⁷ *Ibidem*, p. 139.

⁶⁸ La vita spirituale è assai importante per ogni credente e per ogni comunità; le discrasie ci sono sempre state e sono sempre possibili; in tale ambito e forme bisogna lasciarsi sempre guidare dallo Spirito Santo per una vera esperienza e testimonianza (cfr. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007; K. WAALJMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, Queriniana, Brescia 2007). Non bisogna, tuttavia, in tale contesto, sottovalutare la risorsa della «spiritualità mariana» (cfr. AA. VV., *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, Atti del IX Simposio Internazionale Mariologico [Roma, 3-6 novembre 1992], Marianum, Roma 1994; S. DE FIORES, *Spiritualità*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, pp. 1532-1584).

⁶⁹ Cfr. Z. BAUMAN, *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari 2004; IDEM, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2004; IDEM, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006; IDEM, *Modus vivendi*. Inferno e utopia del mondo liquido, Laterza, Roma-Bari 2007.

ha disimparato ad amare, a donarsi, a prendersi cura dell'altro⁷⁰.

Per questo, Bauman vede come contraltare dell'*homo consumens* quello che lui definisce l'*homo sacer*, cioè il povero che viene sistematicamente estromesso dalla società globalizzata, e poi conseguentemente sacrificato, non essendo più un soggetto da soccorrere, ma un rifiuto da rimuovere. L'aggregazione smantellata con e dalle sue contraddizioni interpella radicalmente a rivederne i presupposti per costruire un nuovo socialismo, non delle dittature, ma di una società eticamente umana. Così l'*homo sacer*, mentre è sacrificato, richiama all'«ordine», non quello dei precetti, ma quello che scaturisce dall'ascolto della natura e dal rispetto della persona nella sua dignità e diritti. La società e la vita *fluide, liquide*, pertanto, mettono a nudo la crisi dell'Occidente; il suo declino smaschera le sue presunzioni: la competitività esasperata, il liberismo selvaggio, il progressivo ridimensionamento delle strutture sociali, il mito del cambiamento e della velocità senza meta e senza finalità; ma soprattutto mostra l'oscuramento dei diritti umani prodotto dalla sacra / sacrilega trinità «territorizzazione-stato». L'*homo consumens*, in molti casi gretatamente *homo oeconomicus*, ha disimparato persino a prendersi cura della Terra violentandola e saccheggiandola nelle sue materie e risorse, riducendola a una grande pattumiera, intossicandola con veleni e con rifiuti tossici nella biosfera, portando inesorabilmente le calotte polari a sciogliersi⁷¹: sempre più si globalizza l'incertezza e quindi la

⁷⁰ Cfr. IDEM, *Homo consumens*. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi, Erickson, Gardarolo 2007.

⁷¹ Dinanzi a questa emergenza e sofferenza del creato, che provoca scompensi e problemi anche per i poveri del mondo, anche i credenti devono sentirsi impegnati per un profondo cambiamento di rotta (cfr. AA. VV., *La creazione in dono*, Giovanni Paolo II e l'ambiente, EMI, Bologna 2005; S. MORANDINI, *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005; S. MORANDINI / P. TARCHI, *Emergenza rifiuti*. Una pro-

paura⁷²! Diventa così sempre più palpabile l'angosciato afflato cinquecentesco: *Peur toujours, peur partout* (paura sempre e ovunque)⁷³. Non c'è da meravigliarsi se la profonda *crisi dell'umano* ha portato inevitabilmente anche alla pericolosa *crisi della natura*⁷⁴. «Ne consegue che l'uomo postmoderno tende a percepirsi come *post-historic man*: un essere, secondo l'espressione di R. Seudenberg, senza memoria e senza speranza»⁷⁵. La società è di *corto respiro*⁷⁶. Sulla scia del pensiero di Jean-Paul Sartre si pone, inoltre, la *nausea* che fa seguito alla rivelazione improvvisa e dolorosa dell'*essere-là-nel-mondo* senza giustificazione, come le pietre del giardino, gli alberi, le panchine, le radici che affondano nella terra, buttate lì, *di troppo*, senza scopo e senza senso: «Siamo tutti qui a bere e a mangiare per conservare la nostra preziosa esistenza, e non c'è niente, niente, nessuna ragione d'esistere»⁷⁷.

posta tra orizzonti teologici ed esperienze operative, EMI, Bologna 2007; J. MÜLLER, *Mutamenti climatici e povertà. Prospettive per una globalizzazione equa e durevole*, in *La Civiltà Cattolica* 159 [2008] n. 2, pp. 223-236).

⁷² «La paura è una sensazione nota ad ogni creatura vivente [...]. L'uomo conosce però un altro tipo di paura, di "secondo grado": una paura, per così dire, socialmente e culturalmente "riciclata", ovvero "derivata" [...] una paura che – indipendentemente dalla presenza immediata o meno di una minaccia – orienta il comportamento dell'essere umano dopo aver modificato la sua percezione del mondo e le aspettative che ne guidano le scelte [...]. La "paura derivata" è un preciso stato d'animo che può essere descritto come *sensibilità* al pericolo: senso di insicurezza (il mondo è pieno di pericoli che possono colpire in qualsiasi momento senza preavviso, o quasi) e di vulnerabilità (nell'eventualità in cui il pericolo colpisca ci saranno ben poche o nessuna possibilità di sfuggirgli o di difendersene con successo)» (Z. BAUMAN, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 3-4; l'autore a questo riguardo fa riferimento a H. LAGRANGE, *La Civiltà à l'épreuve. Crime et sentiment d'insécurité*, PUF, Paris 1995, pp. 173ss.).

⁷³ È la nota espressione con cui Lucien Febvre ha condensato con efficacia come ci si sentisse nell'Europa del XVI secolo, ossia nel tempo e nel luogo in cui stava per sorgere la modernità (cfr. L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle*, Albin Michel, Paris 1942, p. 380; Z. BAUMAN, *Paura liquida*, cit., p. 4).

⁷⁴ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri dell'uomo*. Introduzione all'antropologia filosofica, LAS, Roma 2006, pp. 7-20.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁷⁶ Cfr. S. PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro*, Dehoniane, Roma 1991, vol. 1, pp. XVIII-XIX.

⁷⁷ J.-P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino 2007 (l'originale francese è del 1948), p. 173; alla nausea si associano, non di rado, l'angoscia e la disperazione. Il dolore

Nel mondo dell'insicurezza globale dovuta ai fattori legati a una società sgangheratamente liquida torna con forza il bisogno di comunità per uscire dal *comune deragliamento* pedagogico, etico, valoriale e quindi antropologico⁷⁸, visto che sempre più spesso siamo «indotti a cercare, come Ulrich Beck ha causticamente osservato, soluzioni *personali* a contraddizioni *sistemiche*; cerchiamo la salvezza *individuale* da problemi *comuni*»⁷⁹. Tale strategia è destinata a fallire in quanto non intacca le radici stesse del problema comune; inoltre, è proprio questo *ripiegamento individualistico* globalizzato a mortificare e a spegnere la speranza comune nella guarigione. L'essere attivamente partecipi del bene comune è l'unica strategia vincente per tutti⁸⁰, anche e soprattutto per la pro-vocazione teologica del cristianesimo (comunque portato e annunciato dalla Chiesa / Chiese)⁸¹ e per

non è tanto determinato dal fatto che si è vittime della sofferenza, quanto piuttosto dal fatto che si tratta di una sofferenza senza perché. Il recensore del romanzo sartriano, Paul Nizan, così scrive: «Sarebbe sbagliato affrettarsi, come non si mancherà di fare, ad avvicinare Sartre a Martin Heidegger. Oggetto dell'angoscia nel filosofo tedesco è il *nulla*: in Sartre è *l'esistenza*. La legge dell'uomo rigorosamente solo non è la paura del nulla, ma la paura dell'esistenza» (*ibidem*, p. 7). Sartre († 1980) è comunemente conosciuto per essere stato uno degli esponenti più rappresentativi dell'esistenzialismo ateo; lui stesso non ha esitato a dichiarare di aver avuto sempre un rapporto difficile ed impossibile con Dio (cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*. Dallo Spiritualismo all'Esistenzialismo, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2006, vol. 5, pp. 720-733). Eppure, nel Natale del 1944 scrisse per i suoi compagni di prigionia un racconto originale, un testo teatrale, sul mistero del Natale. Il racconto si offre al lettore come l'immagine di un'esperienza religiosa e raggiunge il suo apice nella descrizione, poetica e pittorica insieme, del rapporto di profonda intimità che lega la Madre di Gesù con il Figlio. Questo testo era dettato anche dall'esigenza di creare aggregazione e solidarietà tra prigionieri credenti e non, nella chiara allusione alla Francia occupata dai tedeschi, per sollecitare la resistenza dei suoi compagni di prigionia contro gli invasori (J.-P. SARTRE, *Bariona o il figlio del tuono*. Racconto di Natale per cristiani e non credenti, Christian Marinotti, Milano 2003).

⁷⁸ Il filosofo Nicola Abbagnano († 1990) vedeva in questo *deragliamento* il frutto di pericolose aporie, quali il determinismo biologico, il determinismo sociale, la povertà pedagogica, valoriale, comunicazionale, tecnologica (cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, cit., vol. 9, pp. 576-586).

⁷⁹ Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2007⁴, p. V.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 3-7.

⁸¹ Non sarebbe corretto limitare la lettura del nostro tempo ai soli caratteri problematici relativi a ciò che costituisce un ostacolo o una situazione inedita dinanzi alla fede e al suo messaggio. In un'ampia riflessione il teologo Claude Geffré ha indi-

la sua missione evangelizzatrice e di servizio in vista di un nuovo e urgente umanesimo formativo e performativo⁸².

Le derive, o meglio il declino del nostro tempo postmoderno, comunque, lasciano intravedere anche *vie d'uscita positive* con la valorizzazione e la promozione, per esempio, della *persona* umana, della *libertà* e della *responsabilità* sociale ed etica per sé e l'altro⁸³. Lo stesso Joseph Ratzinger riconosceva l'urgenza, ma anche la difficoltà, di tale compito:

Ora è vero che anche la Chiesa non possiede risposte belle e pronte per tutti i problemi che emergono in un momento nel quale si sono dischiuse all'uomo possibilità assolutamente nuove di disporre di sé e del mondo e, insieme, sono anche insorti quesiti inimmaginabili sui limiti di quanto è permesso all'uomo e sulle modalità positive del suo dover essere. Che cosa il messaggio biblico significhi in tutti questi nuovi ambiti della responsabilità umana va chiarito nella comune lotta per la comprensione delle attuali circostanze e nella loro illuminazione mediante la parola della fede. [...] A tal riguardo

viudato per la fede una serie di *chance* nella cultura contemporanea: il ritorno della questione del senso; la *quête* (alla lettera: «la ricerca») dell'Alterità; i grandi racconti della passione dell'uomo; le figure della trascendenza; la fine dell'eurocentrismo (cfr. C. GEFFRÉ, *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, in *Laval Théologique et Philosophique* 52 [1996], pp. 565-585, specialmente le pp. 574-581).

⁸² Cfr. B. FORTE, *La sfida di Dio*, Mondadori, Milano 2002, pp. 13-43.

⁸³ In questi anni nonostante la crisi, anzi, anche grazie ad essa, filosofia e teologia si sono interessate a rivedere e a riproporre sotto diverse sensibilità e culture l'importante categoria della «persona»; la storia del concetto di persona, comunque, è la storia di un lungo itinerario che ci porta per un momento nel cuore stesso della teologia cristiana. Senza tale visione e riflessione, ciò che oggi viene chiamata «persona» sarebbe rimasto qualcosa di non pienamente definibile, e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto (cfr. B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 68-81; AA. VV., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996; A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico, Dehoniane*, Roma 1996; IDEM, *Persona*, in AA. VV., *Teologia. I Dizionari*, cit., pp. 1138-1157; R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005; A. STAGLIANO, *Ecce homo. La persona, l'idea di cultura e la "questione antropologica"* in Papa Wojtyła, Cantagalli, Siena 2008).

la teologia morale è posta innanzi a una sfida che non può venir superata senza faticose e pazienti discussioni⁸⁴.

Non è senza speranza per un buon futuro, anche se non è ancora un fatto globalizzato e globalizzante, avvertire l'urgenza e la redditività della *pato-sofia* nei riguardi della soverchiante *indifferenza* per l'altro⁸⁵.

Scrivo a tal riguardo il filosofo Aldo Masullo:

Dilaga, variamente mascherato, il malessere dell'insensato sentire, del patire a-patico, della vita senza gusto. Nell'età della tecnologia trionfante il pericolo supremo sta nel cedere all'indifferenza del sentire [...] *pato-sofia* investe della sua cura i fenomeni patici e le relative *pato-sofie*, gli uni e le altre provando nel movimento dell'universalità dialogica. Essa è la vita stessa che, umanizzandosi, solo cercandosi vive⁸⁶.

Non è, inoltre, un irenico e banale impegnarsi tutti, uomini di cultura e di fede, a incentivare e propagare su questo versante *pato-sofianico* anche una corroborante e umanissima *etica della persona congiunta a una indispensabile pedagogia ed etica della vita*, segnalata più volte da Giovanni Paolo II⁸⁷, intesa anche come *etica dell'amicizia, se non dell'amore reciproco*⁸⁸. Anche se in questo *mondo liquido* il principio giudaico dell'*amare il prossimo come se stessi* (cfr. Lv 19,18; Dt 6,4-5; Mc 12,28-34), principio assiale poi sublimato da Gesù nel «comandamento nuovo» (cfr. Gv

⁸⁴ J. RATZINGER, *La via della fede*. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente. Ares, Roma 2005, p. 7.

⁸⁵ Cfr. A. MASULLO, *Pateticità e indifferenza*, Il Melangolo, Genova 2003.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 151-152.

⁸⁷ Cfr. C. DOTOLIO, *La centralità della persona nel magistero di Giovanni Paolo II*, in *Asprenas* 53 (2006) nn. 1-2, pp. 67-90; L. NESPOLI, *Immagini di uomo nella «Redemptor hominis»*, *ibidem*, pp. 91-104; AA. VV., *Antropologia ed etica della vita nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in *Medicina e Morale* 57 (2007) n. 5, pp. 881-1119.

⁸⁸ Cfr. M. KONRAD, *Dalla felicità all'amicizia*. Percorso di etica filosofica, Lateran University Press, Roma 2007.

13,34; 15,12), non è più percepito come atto di nascita dell'umanità, come la regola d'oro dell'esistenza personale e collettiva⁸⁹. L'arte di amare al modo del Signore Gesù, come rammenta l'enciclica del 25 dicembre 2005 di papa Ratzinger, consiste nel rendere concreta, senza frontiere e barriere, la diaconia della carità e nel prendersi cura della vita, di ogni vita⁹⁰. È il servizio che la Chiesa, *sacramentum caritatis*, svolge per venire incontro costantemente alle sofferenze e dai bisogni, alle gioie e alle speranze degli uomini e delle donne della città terrestre. L'attività caritativa concreta, come servizio alla comunione umana, impegna la comunità dei discepoli di Cristo a lavorare e a testimoniare a favore della giustizia e della solidarietà⁹¹. Per cui, osserva Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est*, il volto dell'*agape* è anche il volto e il servizio dei *testimoni*; essi nella storia antica e recente del cristianesimo e della Chiesa hanno epifanizzato e continuano a manifestare nelle varie e concrete situazioni il primato dell'amore sull'indifferenza e malevolenza egocentrica.

La Chiesa, edotta dal Vangelo della carità di Cristo, dalle lezioni della storia, dai bisogni dell'umanità, specie di quella più povera e derelitta, è sempre più cosciente che sarà credibile agli occhi del mondo per l'esercizio concreto della *martyria cristiana*, cioè della testimonianza all'*Agape trinitaria* che si pone come *agape umana*⁹². Maria di Nazaret, patrimonio dell'umanità, singolare beneficiaria e testimone dell'*Agape di-*

⁸⁹ Cfr. Z. BAUMAN, *Amore liquido*, cit., pp. 107-163.

⁹⁰ Cfr. C. DOTOLO, *Abitare i confini*. Per una grammatica dell'esistenza, Transeuropa, Roma 2008, pp. 7-11: «Prendersi cura della vita».

⁹¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* nn. 20-24, lettera enciclica del 25 dicembre 2005, LEV, Città del Vaticano 2006, pp. 46-53; per un commento interdisciplinare, invece, cfr. AA. VV., *Deus caritas est*, in *Studia Moralia* 45 (2007), pp. 11-145; AA. VV., *La scala della carità. Commento all'enciclica «Deus caritas est»*, in *Euntes Docete* 60 (2007) n. 1, pp. 5-313.

⁹² Cfr. E. SCOGNAMIGLIO, *Oltre l'amore «liquido»*. In margine all'enciclica «*Deus caritas est*», in *Aspremas* 53 (2006), pp. 377-394.

vina, intercede costantemente, perché la Chiesa di suo Figlio si ponga sempre più e meglio in tale prospettiva di servizio per il bene del mondo e per le relazioni fraterne e sororiali nella complessa e litigiosa umanità dei nostri giorni⁹³.

Alla crisi dell'umano e della natura, a cui si è associata evidente la crisi della religione intesa e proposta in modo obsoleto, si devono perciò opporre, non solo o sterilmente come «sentinelle dell'infermità»⁹⁴, le Chiese e le teologie⁹⁵, con *fedeltà, creatività e nuovi stili* provenienti dall'unico Fondatore, divenendo sempre più *banditori della speranza* che non tramonta, come recentemente ha richiamato Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi*, del 30 novembre 2007⁹⁶.

⁹³ Cfr. AA. VV., *Maria testimone e serva di Dio-Amore*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2007, particolarmente il contributo di M.G. MASCIARELLI, *La Vergine Maria nell'enciclica «Deus caritas est» e nel contesto del magistero di Benedetto XVI (ibidem)*, pp. 9-37; M. FARINA, *In Maria, donna in relazione, le vie di un nuovo umanesimo*, in *Theotokos* 15 (2007), pp. 461-491.

⁹⁴ E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Mondadori, Milano 1989, p. 112.

⁹⁵ Secondo l'impegnativa proposta, sia dal punto di vista teorico che prassico, del gesuita Christoph Theobald (*Le christianisme comme style*. Une manière de faire de la théologie en post-modernité, Cerf, Paris 2007), Chiese e teologie devono farsi carico, alla luce dell'evento dell'autocomunicazione rivelante di Dio in Gesù, di un impellente servizio intellettuale ed ecclesiale volto a ri-dare appetibilità e stile relazionale al cristianesimo in un quadro epocale difficile, ove il cristianesimo è certamente convocato ad articolare l'attestazione credente della divina destinazione dell'umano, insieme con l'attitudine a restituire sostanziale fiducia nei riguardi di un piano condiviso dell'esperienza storica del senso: suscettibile di reale ospitalità – e dunque di universale apprezzamento – per l'umano che, fondamentalmente, sta, in tutte le differenze, dinanzi a Dio. Si è invitati ad acquisire, pertanto, uno *stile* che trova il suo modello ispiratore nella *santità ospitale e relazionale* di Gesù Cristo. Osserva Pierangelo Sequeri: «Di qui procede l'ipotesi di riconfigurazione abbozzata da Theobald nel suo intervento. Essa cerca il suo principio nella ripresa dell'evento fondatore sotto la cifra dello *stile relazionale*, piuttosto che della *manifestazione identitaria*. In altri termini, il luogo di accesso all'effettività della Rivelazione sta in quel particolare modo di interpretare la prossimità di Dio, che Gesù mette in opera nella peculiare dinamica della sua santità ospitale [...] Lo stile è l'uomo. In Gesù, lo stile è Dio. Senza questo passaggio, l'ortodossia evangelica della fede, universale attestazione della verità di Dio, è compromessa. La sua giustificazione, che fa appello alla presenza di Dio "fra gli uomini" rimane esposta all'equivoco di una disputa "fra i dottori"» (P. SEQUERI, *Cristianesimo e stile*, in *Teologia* 32 [2007], p. 277; cfr. le pp. 273-416; l'intero numero della rivista è volto a recensire e ad approfondire la proposta di Theobald).

⁹⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*. Lettera enciclica sulla speranza cristiana, LEV, Città del Vaticano 2007; A. AMATO, *Benedetto XVI: la Speranza che salva*, in *Consuazione e Servizio* 58 (2008) n. 2, pp. 15-28.

Le Chiese, poste comunque a servizio e a testimonianza per l'uomo e il mondo, devono fare della comunione dell'unico Bene necessario, che è Cristo e il suo Vangelo della carità, la risorsa comune e la strategia comune da proporre e da mettere in atto per dare il proprio contributo alla pacificazione e all'unificazione dell'umanità, seppur nelle differenze e diversità⁹⁷.

3. Uniti in Cristo per ridare pace e speranza dinanzi allo scontro tra le civiltà

Il dialogo fraterno fra credenti⁹⁸ e non credenti⁹⁹, inteso come capacità di porsi dinanzi all'altro per quello che è e per quello che si è, diventa allora non solo l'espressione più

⁹⁷ Da molto tempo si parla del tramonto dell'Occidente e di fine della cristianità. L'inizio del terzo millennio ha aumentato il senso di insicurezza e di paura; molti hanno l'impressione che il nostro universo culturale e la sua religione non riescano a resistere all'arrivo delle nuove visioni del mondo e di nuove religioni. Nel mondo secolarizzato e globalizzato, nell'incontro delle persone e dei popoli si possono intravedere nuove possibilità per le religioni e per i cristiani. Mettendo fine a dissidi e incomprensioni epocali, non solo il cristianesimo ma anche le altre religioni possono e debbono collaborare per la pace e nello stesso tempo *restituire a Dio* un volto più credibile, deturpato sovente dagli stessi credenti (cfr. A. RICCARDI, *Dio non ha paura. La forza del Vangelo in un mondo che cambia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003).

⁹⁸ Cfr. P. SELVADAGI, *Dialogo interreligioso in Occidente: puntualizzazioni e prospettive*, in *Lateranum* 73 (2007) n. 1, pp. 115-133; IDEM, *Religione e religioni. Le implicazioni teologiche*, *ibidem*, pp. 223-246; I. CARDELLINI, *Ebrei e cristiani di fronte agli studi attuali sulla Bibbia ebraica*, *ibidem*, pp. 247-253; B. PIRONE, *Cristianesimo e Islam in dialogo. Aspetti del confronto e limiti*, *ibidem*, pp. 255-297; M. FUSS, *Dialogo interreligioso con le Religioni asiatiche: puntualizzazioni e prospettive*, *ibidem*, pp. 299-319; A. MAZUR, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004 (tesi, n. 103); MANUELE II PALEOLOGO / BENEDETTO XVI ET ALII, *Logos. La ragione in Dio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008. L'opera prende le mosse dall'intervento di papa Ratzinger a Regensburg / Ratisbona del 12 settembre 2006, che fu malinteso dai musulmani; su questo tema, cfr. anche S.M. PERRELLA, *Credo nel Dio di Gesù Cristo. La responsabilità del «conoscere» la fede, oggi*, ISU-Università Cattolica, Milano 2007, pp. 269-308.

⁹⁹ Cfr. a tale riguardo: A. SCOLA / P. FLORES D'ARCAIS, *Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede*, Marsilio, Venezia 2008. Si tratta di un dialogo aperto fra il teologo e cardinale patriarca di Venezia Angelo Scola e il direttore della rivista *Micro-mega* e filosofo ateo militante, ma attento a suo modo alla questione religiosa.

genuina del rispetto dell'altro (*etica dell'altro*)¹⁰⁰, ma spazio di missione. Infatti, esponendo all'altro le ragioni dell'esistenza, della propria fede e identità di testimone del Vangelo di Cristo e cercando di accoglierlo e, pur nella differenza, di comprenderlo (*deontologia ecumenica*)¹⁰¹, il cristiano annuncia la bellezza, l'impegno e la fraternità senza frontiere del Regno di Dio¹⁰². L'annuncio, l'impegno, la fraternità/sororità suppongono la testimonianza di una vita,

¹⁰⁰ Cfr. AA. VV., *Il pensiero dell'altro*. Con un dialogo tra E. Lévinas e P. Ricoeur, Edizioni Lavoro, Roma 1999; G. FORNERO, *Jonas: la responsabilità verso le generazioni future*, in N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, cit., vol. 9, pp. 175-208. Si fa sempre più urgente ai nostri giorni il servizio della *carità intellettuale*, per dirla con il beato Antonio Rosmini Serbati, dell'antropologia filosofica di ispirazione cristiana e di quella propriamente teologica (cfr. M.T. PANSERA, *Antropologia filosofica*. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner, Mondadori, Milano 2001; I. SIVIGLIA, *Antropologia teologica in dialogo*, EDB, Bologna 2007).

¹⁰¹ Per la congruità, fattibilità e fecondità di una pratica che si può definire *codice deontologico del dialogo ecumenico*, si prende spunto dai numeri 28-29 dell'enciclica *Ut unum sint*, ove Giovanni Paolo II interpreta e sostanzia in prospettiva antropologica ed etica le modalità del dialogo ecumenico, inteso non solo come «scambio di idee», ma come «scambio di doni», cioè come un passaggio obbligato dell'autocompimento dell'uomo. Perché ci sia il dialogo fra le Chiese e le comunità cristiane, il dialogo stesso va inteso come la percezione della costituzione interpersonale di ogni essere umano e del valore profondo di ogni persona. La registrazione di diversità o anche i contrasti di idee non possono mai intaccare il riconoscersi reciproco come persone da parte dei partecipanti al dialogo. Quando questo avviene il dialogo non fallisce mai, anche di fronte al permanere di divergenze acute. Se questo. invece, non si verifica, il dialogo è sempre un fallimento, a fronte di ogni possibile – in questo caso apparente – convergenza. Ne consegue, aggiunge il Papa, che occorre «passare da una posizione di antagonismo e di conflitto ad un livello nel quale l'uno e l'altro si riconoscono reciprocamente *partner*. Quando si inizia a dialogare, ciascuna delle parti deve presupporre una volontà di riconciliazione nel suo interlocutore, di unità nella verità. [...] Soltanto così il dialogo aiuterà a superare la divisione e potrà avvicinare all'unità» (GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint* nn. 28-29, lettera enciclica del 25 maggio 1995, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 14, n. 2720, pp. 1596-1597; cfr. G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo*, cit., pp. 363-375; P. CARLOTTI, *Teologia morale e magistero*, cit., pp. 157-180; K. LEHMANN, *Dialogo e ricerca della verità*, in *Il Regno-Attualità* 40 [1995] n. 6, pp. 178-187).

¹⁰² In un tempo come il nostro, non si può sottacere la formidabile ed attuale attrattiva del cristianesimo, una religione che sin dagli inizi ha avuto una strepitosa espansione geografica e uno straordinario incremento quantitativo dei suoi aderenti. La domanda diventa obbligatoria: *perché?* Le motivazioni, succintamente parlando, sarebbero le seguenti: il criterio decisivo, la vita; l'aiuto vicendevole tra riflessione e Rivelazione; una verità vitale per tutti e visibile a tutti; una religione che presuppone e perfeziona la filosofia. Il cristianesimo non è solo una dottrina come le altre, ma è l'incontro con la persona di Gesù e il suo successo nei secoli, nonostante momenti difficili, si fonda sulla forza dirompente della Grazia e dell'Amore (cfr. D. HERCSIK, *Il cristianesimo, una religione per tutti*, in *La Civiltà Cattolica* 158 [2007] n. 3, p. 114-127).

per cui, come osserva un filosofo dei nostri giorni, «la fede è tale se plasma la vita: è qui che trova la sua verità»¹⁰³.

Il mondo e le svariate culture del tempo *postmoderno*¹⁰⁴, quindi, hanno bisogno della testimonianza comune del cristianesimo e la aspettano¹⁰⁵ anche in ordine alla pace, alla fraternità universale e alla speranza globale¹⁰⁶. Infatti, l'unità dei discepoli del *Dio-con-noi* non è fine a se stessa¹⁰⁷. In un mondo che si è profondamente estraniato dal Vangelo della vita¹⁰⁸, ma che nonostante tutto sente ancora un *bisogno di credere*¹⁰⁹, le Chiese debbono domandarsi se tale situazione non sia ascrivibile anche alla loro responsabilità; solo nella maggiore comunione possibile la *Chiesa una* potrà essere segno e strumento d'unità e di pace, per accrescerle e servirle per il mondo, come spesso ha auspicato Giovanni Paolo II e recentemente ribadito Benedetto XVI nel suo messaggio *Nella verità, la pace*, scritto in occasione della Giornata Mondiale della Pace del 1 gennaio 2006¹¹⁰. In esso, fra l'altro, il Papa ha esortato:

Dinanzi a rischi che l'umanità vive in questa nostra epoca, è compito di tutti [...] intensificare, in ogni parte del mondo, l'an-

¹⁰³ S. NATOLI, *Il cristianesimo di un non credente*, Qiqajon, Magnano 2002, p. 10.

¹⁰⁴ Cfr. G. FORNERO, *Il pensiero contemporaneo: il dibattito attuale*, in N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, cit., vol. 9, pp. 1-74; C. SARNATARO, *Credere nell'epoca del post-moderno: tra frammentarietà e pluralismo*, in AA. Vv., *Avvento di Dio esodo dell'uomo. Il pellegrinaggio della fede, Vivere in*, Roma 2000, pp. 129-162.

¹⁰⁵ Cfr. V. POSSENTI, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001; G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002; AA. Vv., *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropologia*, EDB, Bologna 2002.

¹⁰⁶ Cfr. AA. Vv., *La speranza: una sfida al presente*, Sigraf Editrice, Pescara 2006; AA. Vv., *Saper sperare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

¹⁰⁷ Cfr. G. CERETI, *Autosufficienza, accoglienza e dialogo. In Unitatis Redintegratio, Orientale Lumen e Ut unum sint*, in *Studi Ecumenici* 25 (2007), pp. 175-184.

¹⁰⁸ Cfr., a tale riguardo, una risposta data a papa Ratzinger e alla sua sfida contro il relativismo culturale, le unioni gay e tutto ciò che la Chiesa ritiene «contro natura»: R. REMOTTI, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari 2008.

¹⁰⁹ Cfr., in proposito, quanto scrive Julia Kristeva, esponente di spicco della corrente strutturalista francese: J. KRISTEVA, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Donzelli, Roma 2006.

¹¹⁰ Cfr. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2006, vol. I, pp. 954-962.

nuncio e la testimonianza del «Vangelo della pace» [...]. Dio è Amore che salva, Padre amorevole che desidera vedere i suoi figli riconoscersi tra loro come fratelli, responsabilmente protesi a mettere i differenti talenti a servizio del bene comune della famiglia umana [...]. Dio è inesauribile sorgente della speranza che dà senso alla vita personale e collettiva [...]. Ciò deve spronare i credenti in Cristo a farsi testimoni convincenti del Dio che è inseparabilmente verità e amore, mettendosi a servizio della pace, in un'ampia collaborazione ecumenica e con le altre religioni, come pure con tutti gli uomini di Buona volontà¹¹¹.

Tale impegno, oltre ad essere in linea con la volontà del Signore (cfr. Gv 17,21), è una risposta all'appello dei «segni dei tempi» (*Unitatis redintegratio*, 4)¹¹².

Le Chiese sono interpellate, altresì, a pregare e ad agire, specie in questo tempo, per la pacificazione tra civiltà e nazioni talvolta irretite dalla violenza, angosciate o cloroformizzate dalle fosche liturgie di morte provocate dai vari fondamentalismi, non ultimo da quello grave e terribile di matrice religiosa¹¹³, che in nome di Dio e per desiderio di vendetta commette abomini inenarrabili. All'*Angelus Domini* di domenica 19 settembre 2004, ancora una volta Giovanni Paolo II si fece carico dell'angoscia dell'uomo del terzo millennio, sconvolto e atterrito dal dilagare del terrorismo e dall'apparente trionfo del male, tanto da porsi la domanda sofferta che ricorre nei Salmi:

Perché, Signore? Fino a quando? Dio ha risposto a questo angoscioso interrogativo che si sprigiona dallo scandalo del ma-

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 959-960; il corsivo è nostro.

¹¹² Cfr. L. ŽAK, *L'unità dei cristiani per la martiria della pace*, in AA. VV., *Nella verità la pace*, in *Studia Moralia Supplemento* 45 (2007) n. 3, pp. 135-176.

¹¹³ Cfr. E. PACE / R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 2002; AA. VV., *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, Morcelliana, Brescia 2002; AA. VV., *Il fondamentalismo religioso*. Contributi per il discernimento, Urbaniana University Press, Roma 2003.

le non con una spiegazione di principio, quasi a volersi giustificare, ma *con il sacrificio del proprio Figlio sulla Croce*. [...] La Croce di Cristo è per i credenti *icona di speranza*, perché su di essa si è compiuto il disegno salvifico dell'amore di Dio¹¹⁴.

Il richiamo dei Pontefici interpella e impegna per la pace, la giustizia, la tolleranza e la fraternità universale, ogni credo religioso ma soprattutto la comunità che ha come riferimento e meta Gesù Cristo, senza però fermarsi ad essi. Questo appello, infatti, sprona altresì – con la stessa forza e le stesse ragioni che promanano dall'*Evangelium vitae* – ogni uomo / donna di «buona volontà»¹¹⁵: l'impegno a favore della pace, soprattutto nel XX secolo, il «secolo delle guerre», è stato un servizio prioritario per i Vescovi di Roma¹¹⁶. Nei confronti del duplice servizio dell'impegno verso il mondo e dell'unità della fede, dinanzi alle sfide e ai problemi che riguardano anche la comune responsabilità dei cristiani¹¹⁷, due compiti prioritari si pongono così alla coscienza dei discepoli di Cristo: da una parte occorre recepire e diffondere i risultati raggiunti nel corpo della grande, variegata e, purtroppo, ancora divisa Comunità cristiana, e dall'altra occorre affrontare le diverse questioni rimaste aperte e irrisolte¹¹⁸.

¹¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Il «perché» dell'uomo. La risposta di Dio, Angelus* di Domenica 19 settembre 2004, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2006, vol. XXVII/2, p. 279. Cfr. anche B. FORTE, *La guerra e il silenzio di Dio*. Commento teologico dell'ora presente, Morcelliana, Brescia 2003.

¹¹⁵ Cfr. AA. VV., *Nel suo Nome. Dio e il confronto delle civiltà*, in *Il Regno-Attualità*, Supplemento 49 (2004) n. 6, pp. 2-64.

¹¹⁶ Cfr. A. GIANELLI / A. TORNIELLI, *Papi, guerre e terrorismo*. Un secolo di magistero sui conflitti che sconvolgono il mondo, Sugarco, Milano 2006; cfr., inoltre, AA. VV., *La pace: dono e profezia*, Qiqajon, Magnano 1991 (specialmente l'articolo di G. ALBERIGO, *Il popolo di Dio e la pace*, *ibidem*, pp. 135-167); S.M. PERRELLA, *Maria Regina pacis nel secolo del "male"*, in *Miles Immaculatae* 43 (2007), pp. 515-561; A. GRASSO, *La Vergine Maria e la pace nel magistero di Paolo VI (1963-1978)*, PAMI, Città del Vaticano 2008.

¹¹⁷ Cfr. B. FORTE, *La sfida di Dio*, cit.; IDEM, *Dove va il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000.

¹¹⁸ Cfr. A. MAFFEIS, *Il dialogo ecumenico*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 91-190.

Il 22 aprile 2001, seconda domenica di Pasqua, il cardinale Miloslav Vlk, arcivescovo di Praga e presidente del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee (CCEE) – un organismo in cui sono rappresentate le Conferenze Episcopali cattoliche d'Europa – e il metropolita del Patriarcato di Costantinopoli Jérémie Caligiorgis, presidente della Conferenza delle Chiese Europee (KEK) – a cui appartengono la maggior parte delle Chiese ortodosse e delle Comunità ecclesiali nate dalla Riforma – hanno firmato a Strasburgo la *Charta oecumenica*¹¹⁹. Si tratta di un documento che si propone di iniziare un cammino comune di autocritica e di mutuo riconoscimento tra le Chiese e le Confessioni cristiane su alcuni punti chiave, come il *battesimo* e la *condivisione della mensa eucaristica*. Anche se le difficoltà sono ancora grandi, tuttavia il comune avvicinamento, la consapevolezza dei cristiani d'Europa di voler resistere a qualsiasi tentativo di strumentalizzazione della religione per fini etnici e nazionalistici e la necessità di aprire i propri orizzonti ad altre culture religiose, possono permettere oggi – in occasione del processo di unificazione europea – di costruire una comprensione reciproca tra le Chiese cristiane e la possibilità di una convivenza pacifica con le altre religioni, testimoniando così Gesù Cristo principe della pace¹²⁰.

¹¹⁹ Cfr. CCC-KEK, *Charta Oecumenica*. Un testo, un processo, un sogno per le Chiese in Europa, Elle Di Ci-Claudiana, Torino 2003. Dato che la *Charta* è un documento ecumenico, in esso si parla di «Chiese» in senso analogico senza distinguere tra Chiesa cattolico-romana, Chiese ortodosse e Comunità ecclesiali. Va precisato, però, che la Chiesa cattolico-romana e le Chiese ortodosse sono chiamate *propriamente* «Chiese», perché esse hanno mantenuto la successione apostolica, anche se le Chiese ortodosse non sono in perfetta comunione con la Chiesa cattolico-romana. Le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma del XVI secolo (come la Comunione anglicana), invece, non possono chiamarsi – secondo l'eccelesiologia cattolica – propriamente «Chiese», perché non hanno conservato l'episcopato valido e la sostanza genuina e integra del ministero eucaristico (cfr. EDITORIALE, *Sulla distinzione tra Chiese e Comunità ecclesiali*, in *La Civiltà Cattolica* 154 [2003] n. 2, pp. 3-11; A. GARUTI, *Il mistero della Chiesa*. Manuale di ecclesiologia, Antonianum, Roma 2004, pp. 399-451, specialmente le pp. 445-448; B. GHERARDINI, *Fratelli*, in *Divinitas* 47 [2004], pp. 194-211).

¹²⁰ Cfr. P. GAMBERINI, *La Charta Oecumenica. Presentazione e commento*, in *Rassegna di Teologia* 45 (2004), pp. 5-17.

Il passaggio dalla *comunione parziale* alla *comunione piena*, dal *consenso parziale* (qualora ci si sia incontrati) al *consenso pieno*, una volta appianate le divergenze specialmente in campo dottrinale, ecclesiale e antropologico¹²¹, sarà possibile soltanto se ci sarà da parte di tutti rinnovamento e conversione, sincerità e coerenza evangelica, intensità di preghiera, franchezza di dialogo, collaborazione fraterna, amore e servizio all'unica Verità in Cristo¹²². Ecumenismo, dunque, inteso e vissuto dalle Chiese anche quale «evento spirituale» oltre che teologico¹²³. Da questo punto di vista, scrive il cardinale Walter Kasper, Presidente del dicastero vaticano preposto alla promozione dell'unità dei cristiani, la ricerca dell'unità

è, innanzitutto, un desiderio da conservare vivo e una preghiera da alimentare. Tale ricerca ha lo sguardo fisso su Gesù che ha dato la vita perché vi fosse «un solo gregge, un solo pastore» (Gv 10,6) e che ha pregato «che tutti siano uno» (Gv 17,21). Molti sentono che, se non si ritorna alle sue radici, l'impegno ecumenico rischia di perdere l'ispirazione e la speranza, di segnare il passo davanti ai nostri limiti umani¹²⁴.

Sì, i limiti umani da superare sono ancora tanti, e costituiscono la grande e pesante zavorra che ancora oggi impe-

¹²¹ Tra le Chiese, il consenso su una o più tematiche dottrinali è vario; si parla, infatti, di diverse tipologie di consenso che, seppur parziali, esprimono un accordo o una convergenza *in fieri*, *parziale*, *differenziata*, in vista di un *consenso pieno* (cfr. L. VISCHER, *Consenso*, in G. CERETI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 265-269).

¹²² Cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre del Signore, icona del credente e della Chiesa. «Dialogare per non morire». Postfazione*, in R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore. Una voce protestante*, Marianum, Roma 2002, pp. 137-161.

¹²³ Cfr. W. KASPER, *Spiritualità ed ecumenismo*, in *Rivista Teologica di Lugano* 7 (2002), pp. 211-224. Per una ripresa articolata delle riflessioni del porporato, cfr. il contributo di T. VETRALLI, *Unità e vissuto spirituale*, in *Studi Ecumenici* 22 (2004), pp. 239-257. Cfr. anche l'intervento del vescovo di Basilea (Svizzera) e membro dell'Assemblea Plenaria del dicastero vaticano preposto all'ecumenismo: K. KOCH, *La spiritualità ecumenica*, in *Il Regno-Documenti* 48 (2003) n. 21, pp. 658-664.

¹²⁴ W. KASPER, *L'ecumenismo spirituale: linee-guida per la sua attuazione*, Città Nuova, Roma 2006, p. 9.

disce la riunione in unità dei discepoli e delle discepole del Signore Gesù Cristo. Nello stesso tempo va riconosciuto che le consolidate diversità non possono essere considerate alla stregua di penose aporie, ma una ricchezza plurale comune su cui investire tutti *in unum*¹²⁵. Nessuna Chiesa, nessuna confessione, grande o piccola che sia, antica o di recente istituzione, può presumere di essere tale se non vive e non ripresenta in se stessa e nei suoi membri lo splendore dell'umiltà di Gesù, l'unico Necessario ed Assoluto da non relativizzare o mortificare con malcelata *autosufficienza*. La teologia ecumenica, al riguardo, ha un servizio urgente da compiere in ordine all'unità – non uniformità – dei discepoli dell'Umiliato-Esaltato: suscitare e stimolare

«stili» di pensiero in grado di dare senso e fondamento al tema della *non autosufficienza* dei vari particolari, anche là dove talora si insinua la tentazione di *universalizzare* qualche *particolare* di prestigio. Che di solito è sempre il proprio. Una giusta e legittima conversione, quindi, innanzitutto culturale, faticosa e talora trattenuta, ma certamente doverosa in ordine alla consapevolezza della ricerca dell'unità delle Chiese stesse. Una tale urgenza potrebbe essere teologicamente verificata in ordine a quattro «stili» fondamentali, che vanno a ribattere criticamente categorie teologiche decisive come quelle della *fides*, della *veritas*, della *caritas* e dell'*unitas*¹²⁶.

L'ecumenismo, infine, *ad intra* non ha mai i tratti dell'autoreferenzialità ecclesiale, ma è ricerca sempre più piena, trasparente ed eloquente nel mondo e per il mondo e trova

¹²⁵ Cfr. P. SGROI, *L'ecumenismo in cambiamento. Il punto di vista cattolico*, in *Studi Ecumenici* 25 (2007), pp. 297-309, ove l'autore prende in esame l'ultima assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (Roma 13-18 novembre 2006), fornendo un bilancio dello stato dell'ecumenismo dal punto di vista cattolico-romano.

¹²⁶ P. FERRARI, *Della non autosufficienza ecclesiale. Abbozzo fenomenologico*, in *Studi Ecumenici* 25 (2007), pp. 148-149; cfr. l'intero assunto alle pp. 147-163.

sempre il suo orizzonte *ad extra*: perché il mondo accolga e creda in Colui che è stato inviato per riunire in unità i dispersi figli di Dio (cfr. Gv 11,51-52)¹²⁷.

Dinanzi ai grandi problemi che attanagliano l'umanità del Nord e del Sud del mondo, alle enormi sfide venienti dalla complessa contemporaneità antropologica, sociale, culturale, interreligiosa e cristiana, alle Chiese e alle Confessioni, scrive il già citato *Documento sull'Eucaristia* dell'aprile 2008:

L'urgenza della riconciliazione appare particolarmente evidente in un mondo al tempo stesso sempre più unito e sempre più diviso per le enormi sperequazioni e disuguaglianze esistenti a tutti i livelli, per le guerre di vario tipo che insanguinano il corpo dell'umanità e aggravano i suoi problemi, per l'impotenza degli organismi politici internazionali, per la conflittualità latente dovuta all'esistenza ravvicinata nello stesso territorio di culture, anche religiose, diverse che finora, in generale, non hanno dialogato abbastanza tra loro (conflittualità che viene spesso strumentalizzata per ragioni ideologiche e politiche e che si nutre di una cultura di intolleranza e di intransigenza). Responsabile davanti al mondo, la Chiesa lo è innanzitutto davanti a Dio, che le chiede di vivere nella storia quello che vive in Cristo: «un solo corpo e un solo Spirito» (Ef 4,4)¹²⁸.

Tornare ad essere riuniti in Cristo e nei grandi temi della fede e della «Chiesa una», seppur conservando alcune *tonalità* ecclesiali proprie, è davvero un'urgenza e insieme un dovere inderogabile, proprio per la «responsabilità» che ogni cristiano e ogni comunità cristiana ha dinanzi al mondo e, innanzitutto, davanti a Dio.

¹²⁷ Cfr. P. NEUNER, *Teologia ecumenica*. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane, Queriniana, Brescia 2000.

¹²⁸ GRUPPO TEOLOGICO DEL SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE, *Eucaristia e accoglienza reciproca*, n. 1, in *Il Regno-Attualità* 53 (2008) n. 15, p. 502.

LA MADRE DEL SIGNORE NEL CAMMINO ECUMENICO

Il rinnovamento radicale che gli studi teologici hanno assunto nel segmento terminale del secondo millennio della fede cristiana, a seguito non casuale del Concilio Vaticano II, ha doverosamente accentuato l'orientamento biblico anzitutto e, di conseguenza, quello trinitario-cristocentrico, pneumatologico, ecclesiologico, antropologico, simbolico, ecumenico, interreligioso¹. Gli studi che si sono delineati in ambito mariologico anche a seguito del *de Beata conciliare*² riflettono le medesime connotazioni; il panorama dei risultati si rivela quanto mai variegato, e comunque da osservare con atteggiamento di ottimismo³. La ricerca, infatti, quando è condotta con rigore ed è animata dal *sensus fidei et Ecclesiae*, non può non aprire spiragli ulteriori e illuminare un cammino del resto già percorso in due millenni da innumerevoli fratelli e sorelle

¹ Cfr. la sintesi interdisciplinare ad opera di G. CANOBBIO / P. CODA (EDD.), *La Teologia del XX secolo: un bilancio*, cit., 3 voll.

² Cfr. E.M. TONIOLO, *Vicissitudini nel processo di elaborazione del Cap. VIII della costituzione del Vaticano II sulla Chiesa*, in *Ephemerides Mariologicae* 56 (2006), pp. 217-236; B. RIVERA BALBOA, *La mariología en el capítulo VIII de la constitución Lumen gentium y el pensamiento de los cristianos des otras Confesiones*, *ibidem*, pp. 285-313.

³ Cfr. S. DE FIORES, *Mariologia*, in AA. VV., *La Teologia del XX secolo: un bilancio*, cit., vol. 2, pp. 561-622; S.M. PERRELLA, *Percorsi teologici postconciliari: dalla «Lumen gentium» ad oggi*, in E.M. TONIOLO (ED.), *Maria nel Concilio*. Approfondimenti e percorsi, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2005, pp. 175-312.

nella fede⁴. Dal punto di vista squisitamente ecumenico, il nostro tempo è, quindi, testimone di questo passaggio dall'*occultamento* al *risveglio*, dal risveglio all'*accoglienza*: un'accoglienza che predilige leggere Maria soprattutto in termini di «esemplarità», una chiave di lettura del modo in cui Dio si pone al cospetto dell'uomo e del modo in cui l'uomo si pone al cospetto di Dio in Cristo; in altre parole, nella chiave di lettura della *grazia* e della *fede*⁵. Questo è l'approccio contemporaneo del protestantesimo a Maria⁶, un vissuto che non teme di farsi «riflessione»⁷. La voce «Maria» del *Dizionario del Movimento Ecumenico* possiede, a questo riguardo, una «conclusione» interessante che vale la pena riportare:

Maria è motivo di divisione od occasione di riconciliazione? Ella è stata certamente la madre del Salvatore ed è perciò, almeno fisicamente, al centro del cristianesimo. La riflessione su questa relazione solleva molti importanti problemi che richiedono di essere discussi. [...] Nel 1987 Giovanni Paolo II ha scritto [nella *Redemptoris Mater*, n. 30]: «I cristiani sanno che la loro unità sarà veramente ritrovata solo se sarà fondata sull'unità della loro fede». Maria, esempio di fede e di unità, può essere la speranza di tutti i cristiani⁸.

⁴ Cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*. Saggi di teologia, PAMI, Città del Vaticano 2005.

⁵ Cfr. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 4, pp. 91-102; D. FERNANDEZ, *Diálogos ecuménicos en los Congresos mariológicos*, in *Ephemerides Mariologicae* 35 (1999), pp. 541-552.

⁶ Cfr. S.M. PERRELLA, *Il dogma dell'Immacolata concezione: in dialogo con la Riforma protestante. Il servizio ecumenico del «Groupe des Dombes»*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004), pp. 389-436.

⁷ Cfr. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica? Preliminari da un punto di vista protestante*, in *Theotokos* 6 (1998), pp. 251-275; R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore*. Una voce protestante, cit.; IDEM, *Protestanti*, in S. DE FIORES / S. MEO (EDD.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 1051-1061; IDEM, *La Vergine Maria nei documenti ecumenici*, in *Monte Senario* 10 (2006) n. 29, pp. 45-62.

⁸ R. CROWLEY TURNER, *Maria*, in G. CERETTI - A. FILIPPI - L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., p. 703; cfr. la voce alle pp. 700-703.

Per tutte queste ragioni, osservava sin dal 1983 un teologo evangelico, «per il futuro è probabilmente necessaria una “mariologia ecumenica” se si vuole che si accresca la comprensione reciproca tra cristiani tra loro divisi»⁹. Una mariologia ecumenica deve essere preparata dal lavoro paziente e originale dei teologi e perseguita in incontri, colloqui e documenti comuni delle varie Chiese e confessioni cristiane, come in qualche caso è già avvenuto. Dinanzi alla mole dei numerosi documenti, specialmente di quelli non mariologico-mariani, stilati dalle Chiese e tra le Chiese in questi anni di fecondità ma anche di stasi ecumenica, Giancarlo Bruni non può fare a meno di osservare come la

documentazione proposta esprime un sentire diffuso antico e al contempo tipico all'orizzonte della modernità, la relazione mediata dalla parola. Una illuminante e liberante presa di coscienza riassunta nel titolo di un'opera di E. Lévinas, *Il volto dell'altro. Educarci alla differenza*, nel nostro caso all'accettazione delle denominazioni confessionali come volti unici e insostituibili. E nel titolo dell'opera *Principio dialogico* di M. Buber, un invito nel nostro caso all'accettazione di una relazione interconfessionale non nella prospettiva io-esso che dice rapporto d'uso-abuso, ma nell'orizzonte dell'io-tu in cui i soggetti sono riconosciuti nella loro irriducibile alterità e uguaglianza che interpella la libertà alla responsabilità e al recipersi reciprocamente. Senza diuturna e sveglia «attenzione» all'esserci, al valore e alla dignità dell'altro, oltre ogni tentazione inclusiva ed esclusiva, non si dà ecumenismo alcuno. Su questo codice di riconoscimento dell'altro e delle sue diversità, nella consapevolezza che non necessariamente *diversa sunt adversa*, si fonda e poggia il procedere insieme e il dialogare insieme. Il riconoscimento dell'altro come tu di cui l'io non può disporre a capriccio è dunque lo zoccolo duro, il *cantus*

⁹ G. MARON, *Maria nella teologia protestante*, in *Concilium* 19 (1983) n. 8, p. 103.

firmus dello spartito del dialogo con il suo contrappunto, metaforicamente l'articolarsi del dialogo. In quella forma che *Fede e Costituzione*, quasi riassunto delle testimonianze scritte riferite, denomina la «triplice ermeneutica della fiducia, della coerenza e del sospetto». Fiducia nel racconto dell'altro [...]. Ciascuno si racconti in verità, coerente con la propria ermeneutica della realtà frutto di esperienza riflessiva [...]. Affidarsi al sospetto, a cominciare da sé stessi, al coraggio cioè di dubitare di determinate ragioni addotte per non progredire oltre. Mentre in realtà i motivi per non mutare sono altri¹⁰.

Sulla base di ciò, il progresso del dialogo interconfessionale sulla Vergine è possibile, e in diversi casi è divenuto una realtà concreta e feconda¹¹, anche se esige di essere ben contestualizzato all'interno della teologia ecumenica¹², figlia del *Movimento ecumenico*. In attesa di un organismo paritetico interconfessionale che incentivi ulteriormente gli incontri, gli studi e i documenti comuni a più livelli, per il momento l'ecumenismo deve essere conservato vivo, in sana tensione, anche per quanto riguarda la riflessione-proposta sulla Madre di Gesù, integrata evidentemente nel complesso, armonico e non schizofrenico, né ottusamente irenico della teologia non solo cattolico-romana, ma cattolico-ortodossa, protestante e anglicana.

¹⁰ Cfr. G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo*, cit., pp. 137-139.

¹¹ Cfr. A.M. CALZOLARO, *La Madre di Dio nel dialogo ecumenico: convergenze e divergenze*, in *Miles Immaculatae* 35 (1999), pp. 391-461.

¹² «La teologia ecumenica deve essere una teologia della Chiesa, dell'unica Chiesa, la cui unità è altrettanto imperativa quanto la sua diversità, ad immagine della Trinità [...] Essa non può essere dunque un esercizio puramente intellettuale [...] In altri termini la teologia ecumenica è una teologia orante e dossologica oltre che intellettuale». Lossky, inoltre, ritiene che tale teologia non debba consistere «semplicemente nel porre l'unità accanto all'altra espressioni di fede in Gesù Cristo diverse, a volte conflittuali se non addirittura contraddittorie, e nell'affermare che la loro coesistenza è legittima» (N. LOSSKY, *Teologia ecumenica*, in G. CERETI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 1094-1095). Certamente, la sola teologia non può riuscire a realizzare la comunione tra le Chiese, ma può dare un contributo importante volto ad eliminare i molti ostacoli che si frappongono sulla via dell'unità.

1. La Madre del Signore nei dialoghi ufficiali internazionali

Relativamente ai *dialoghi ufficiali internazionali*, che hanno visto e che vedono impegnata la Chiesa cattolica romana con le Chiese e comunità nate dalla Riforma e con la Comunione anglicana¹³, non si può non sottolineare un crescendo che va dall'ammissione che Maria costituisca una questione ecumenica¹⁴ all'esigenza di comparare le proprie posizioni mariologiche¹⁵, fino a una mariologia maggiormente articolata e ancorata a un elenco di «siamo d'accordo» di importanza decisiva. Concretamente, esso compren-

¹³ Per i testi in lingua originale e per un commento teologico, cfr. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica? Indicazioni dal dialogo ecumenico ufficiale internazionale tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese nate dalla Riforma*, in *Marianum* 59 (1997), pp. 601-650. Lo stesso autore ha recentemente pubblicato il volume: *Mariologia ecumenica. Approcci. Documenti. Prospettive*, Bologna 2009.

¹⁴ Cfr. i documenti comuni: COMMISSIONE DI STUDIO EVANGELICA LUTERANA-CATTOLICA ROMANA, *Tutti sono uno stesso Cristo. Dichiarazione comune sulla Confessione Augustana* (1980), in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 1, n. 1428, p. 700; IDEM, *L'unità davanti a noi*, *ibidem*, vol. 1, n. 1615, p. 786; COMMISSIONE MISTA CHIESA CATTOLICA-CONSIGLIO METODISTA MONDIALE, *Rapporto di Denver* (1967-1970), *ibidem*, vol. 1, n. 1934, pp. 923-924; n. 1973, p. 937; IDEM, *Rapporto di Nairobi* (1982-1985), *ibidem*, vol. 3, n. 1653, p. 737; IDEM, *La Parole de vie. Déclaration sur la révélation et la foi*, in *Service d'Information* 92 (1996), pp. 11-120; COMMISSIONE MISTA DI STUDIO CATTOLICA ROMANA-RIFORMATA, *Verso una comprensione comune della Chiesa. Dialogo 1984-2000. Rapporto finale*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 3, n. 2293, p. 971; CONVERSAZIONI PROMOSSE DALLA COMMISSIONE PER LA DOTTRINA BATTISTA E LA COOPERAZIONE INTERECCLESIALI DELL'ALLEANZA MONDIALE BATTISTA E DAL SEGRETARIATO VATICANO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI, *Appello a testimoniare Cristo nel mondo oggi. Rapporto delle conversazioni internazionali battisti-cattolici romani 1984-1998*, *ibidem*, vol. 3, nn. 581-582, p. 269, specificamente i nn. 56-57 dedicati a *Il posto di Maria nella fede e nel culto*.

¹⁵ Cfr. SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI DELLA CHIESA CATTOLICA ROMANA-ALCUNI MEMBRI DI CHIESE PENTECOSTALI, *Rapporto del secondo quinquennio 1977-1982*, del 9 maggio 1984, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 3, nn. 2113-2131, pp. 915-920, specificatamente i paragrafi: «Prospettive su Maria; La maternità di Maria; La venerazione di Maria; L'intercessione di Maria; La dottrina cattolica sui doni di grazia fatti a Maria; La verginità di Maria; L'immacolata concezione di Maria; L'assunzione di Maria» (come si evince dai titoli, possiamo considerare tali paragrafi come una vera e propria *summula* mariologica compilata dalle due realtà ecclesiali); TEOLOGI E MISSIOLOGI CATTOLICI ROMANI E EVANGELICALI, *La missione. Rapporto 1977-1984*, *ibidem*, vol. 3, nn. 1132-1133, pp. 510-515, in modo particolare l'aggiunta alla sezione III: «Appendice: Il ruolo di Maria nella salvezza».

de e abbraccia la centralità di Gesù Cristo, la collocazione della mariologia nella cristologia e nell'ecclesiologia, la peculiarità di Maria come *Theotokos* che le assegna un posto d'onore singolare nella comunione dei santi, il suo indiscutibile carattere esemplare di chiave di lettura della grazia e di modello di fede, e il fatto che sia stata preparata dalla grazia divina a essere la madre del Redentore, dal quale ella stessa è stata redenta e introdotta nella gloria. Continuano, invece, a suscitare problema i dogmi dell'Immacolata concezione e dell'Assunzione, così come l'interrogativo se in una eventuale unione con Roma sarà richiesto di sottoscrivere le definizioni dogmatiche successive al 1054, quando ancora non sussistevano le divisioni e, quindi, le attuali e diverse tradizioni dottrinali, liturgiche, giuridiche ed ecclesiali. A tali chiarificazioni, approfondimenti, preoccupazioni e domande sin dal 1990 ha offerto una sua risposta, a conferma di una mariologia ecumenica *in fieri*, il documento ufficiale nazionale cattolico-luterano degli Stati Uniti dal titolo *The One Mediator, the saints, and Mary*¹⁶. Esso giunge a conclusioni di alto profilo provocatorio, nel senso che

¹⁶ Cfr. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, *The One Mediator, the saints, and Mary*, in *Enchiridion Occumenicum*, cit., vol. 4, nn. 3083-3360, pp. 1111-1263. Questo documento statunitense ha avuto una redazione lunga ed elaborata durata dal 1983 al 1990 (cfr. *ibidem*, nn. 3083-3084, pp. 1111-1112). Tra le «convergenze comuni» del testo suddetto, si afferma il fondamento dell'unica e universale mediazione salvifica di Cristo, per cui la devozione ai santi e a Maria non dovrebbe essere praticata in modi che allontanano dalla fiducia ultima che deve essere riposta solo in Cristo come mediatore (cfr. *ibidem*, nn. 3189-3193, pp. 1162-1165); si chiede, inoltre, che la Chiesa cattolica possa riconoscere che, in una comunione più vicina anche se ancora incompleta, i luterani, mettendo l'accento su Cristo unico mediatore, come esposto nelle Scritture, non sono obbligati a invocare i santi o ad affermare i due dogmi mariani moderni. La conclusione su questo dialogo sarebbe la configurazione, da una parte, di un cristianesimo con la Madre del Signore, dall'altra, di un cristianesimo senza riferimento obbligato alla Vergine Maria, né nella teologia, né nella devozione. Un commento a questo testo si trova in J. REUMANN, *A Perspective on the Lutheran roman Catholic Dialogue in the United States 1965-1993*, in *One in Christ* 34 (1998), pp. 277-289; J. WICKS, *The Virgin Mary in recent ecumenical dialogues*, in *Gregorianum* 81 (2000), pp. 25-57, specialmente le pp. 27-36; S. NOCETI, *Dialogo cattolico-luterano USA: «Un solo Mediatore, i santi e Maria». Ermeneutica e metodologia*, in AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, cit., pp. 151-186.

né l'intercessione di Maria, né l'invocazione a Maria, né la mediazione di Maria e neppure i dogmi mariani del 1854 e del 1950 possono in sé e per sé essere considerati motivo di conservare separazione tra le due Chiese.

Il vero problema dei dialoghi, a parere degli esperti, è la loro *recezione debole* nei diversi tessuti ecclesiali, un difetto di divulgazione e di conoscenza che si estende altresì all'accordo raggiunto tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa assira d'Oriente a proposito dei titoli *Christotokos* – *Theotokos* e alla lettura di Cristo e conseguentemente di Maria ad essi sottesa¹⁷. E come non ricordare il documento *Madre di Dio* tra Ortodossia e Vecchiocattolici¹⁸? Tali brevi indicazioni a volo d'uccello segnalano che sicuramente Maria è diventata inderogabilmente una questione ecumenica, tale da coinvolgere l'ufficialità delle stesse Chiese in dialogo unitamente alla riflessione teologica mai venuta meno con i suoi saggi e i suoi incontri a *macchia di leopardo* testimoniati da un'ampia bibliografia¹⁹. Si tratta di un quadro d'insieme già in grado di definire l'orizzonte in cui dare forma al progetto di una, seppur iniziatica, «mariologia ecumenica».

Il Gruppo di Dombes, invece, che non è espressione ufficiale di nessuna Chiesa, ma che possiede un'autorevolezza

¹⁷ Cfr. CHIESA CATTOLICA-CHIESA ASSIRA DELL'ORIENTE, *Dichiarazione cristologica*, 11 novembre 1994, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 3, nn. 758-762, pp. 345-348; il documento è firmato da Giovanni Paolo II, Vescovo di Roma e da Mar Dinka IV, Catholicos-Patriarca della Chiesa assira dell'Oriente, una volta considerata nestoriana per aver respinto la dottrina sancita dal Concilio ecumenico di Efeso del 431 (cfr. G. O'COLLINS / E.G. FARRUGIA, *Chiesa apostolica assiriana d'Oriente*, in *Dizionario Sintetico di Teologia*, LEV, Città del Vaticano 1995, pp. 51-52).

¹⁸ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA MISTA ORTODOSSA-VECCHIOCATTOLICA, *La Madre di Dio*, Dichiarazione comune, Chambéry 30 agosto 1977, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 1, nn. 2587-2591, pp. 1224-1227; il testo esprime esplicitamente la dottrina mariana delle due Chiese.

¹⁹ Qui vengono fornite solo alcune indicazioni che riportano anche una congrua bibliografia sull'argomento: D. FERNÁNDEZ, *Diálogos ecuménicos en los congresos mariológicos*, cit., pp. 541-552; A.M. CALZOLARO, *La Madre di Dio nel dialogo ecumenico: convergenze e divergenze*, cit., pp. 391-461; S.M. PERRELLA, *La recezione del Documento di Dombes su Maria. Riconoscimento bibliografico*, in *Marianum* 62 (2000), pp. 347-355; J. WICKS, *The Virgin Mary in recent ecumenical dialogues*, cit., pp. 25-57.

za conquistata sul campo da molti decenni²⁰, nel 1998 ha proposto un testo di «mariologia ecumenica» da condividere fra le Chiese in vista di un *dire* e di un *rapportarsi* a Maria madre del Signore in modo meno diseguale possibile visto che, come è stato detto qualche anno addietro da un vescovo luterano, «Maria è parte del Vangelo e quindi non è solo cattolica, ma è anche evangelica»²¹. Dopo aver presentato nella prima parte il delicato ma inderogabile tema di «Maria nella Scrittura»²², nella seconda parte del volume dal titolo *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*²³, il Gruppo lionese ha presentato e affrontato le «questioni controverse» fra le Chiese, specie della Riforma, circa la Vergine, la mariologia e la prassi mariana, in uso soprattutto nel cattolicesimo-romano²⁴. Il Gruppo di Dombes dichiara anche le *chiavi di lettura* dei punti controversi entro le quali si è mosso e si è lasciato guidare nella propria riflessione, discernimento e proposta ecumenica²⁵:

²⁰ Notizie sull'origine, la natura e la finalità di questa realtà ecumenica si trovano in B. SESBOÛÉ, *Gruppo di Dombes*, in G. CERETI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 596-597.

²¹ U. WILCKENS, *Maria, la Madre del Signore, nella visione evangelica*, in AA. VV., *Maria, la Madre di nostro Signore*. Un contributo della Chiesa evangelico-luterana tedesca, Paoline, Milano 1996, p. 117.

²² Cfr., GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Magnano 1998, nn. 8-203, pp. 25-100.

²³ Cfr. *ibidem*, nn. 204-338, pp. 101-167; per una adeguata presentazione del testo lionese, cfr.: *Dossier di una giornata teologica sul «Documento Mariano di Dombes»*, in *Marianum* 62 (2000), pp. 283-355; E. GENRE, *Gruppo di Dombes: «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi». Ermeneutica e metodologia*, in AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, cit., pp. 77-100; A. ESCUDERO CABELLO, *Gruppo di Dombes: «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi». Quale ricezione nella Chiesa cattolica?*, *ibidem*, pp. 101-150.

²⁴ Cfr. S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (*Mt* 1,20), cit., pp. 95-202.

²⁵ Il Gruppo è consapevole che i punti controversi fra le Chiese hanno bisogno di essere ponderati a lungo: «Nel discernimento nel quale ormai ci accingiamo a procedere, saremo animati dalla preoccupazione di rispondere alle seguenti domande: che cosa nella dottrina cristiana su Maria appartiene alla necessaria unanimità della fede cristiana? Che cosa può costituire oggetto di differenze legittime? A quali condizioni e in quale spirito alcune divergenze possono essere accettate?» (GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., n. 205, p. 103).

- il principio della *giustificazione della grazia mediante la fede*, un principio cardine del luteranesimo²⁶;
- il principio della *gerarchia delle verità*, attinto dal Concilio Vaticano II (cfr. *Unitatis redintegratio*, 11)²⁷.

²⁶ Si tratta, osserva il teologo francescano Giovanni Iammarrone, richiamando una ferma convinzione già espressa nel 1957 da Hans Küng (*La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1964, p. 136), di una formulazione della verità cristiana basilare, ma non della «verità centrale» del Vangelo come ritengono i protestanti (cfr. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana*. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica, Queriniana, Brescia 2000, pp. 25-28). Infatti, oggi, «gli studi biblici e i risultati del dibattito ecumenico hanno portato alla consapevolezza che il nucleo della fede cristiana non è costituito da una determinata formulazione dottrinale, quale, ad esempio, la giustificazione del peccatore ad opera della grazia divina, ma dall'evento di Gesù Cristo stesso come iniziativa divina di grazia, di perdono e di rinnovamento di vita, e di fatto espresso, in modi diversi, tutti comunque validi e nessuno totalizzante ed esclusivo» (G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*. La formula «*simul iustus et peccator*» in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale, Messaggero, Padova 2002, p. 10). In questo ambito non si può tacere l'importante documento comune, dopo un'elaborazione faticosa e discussa, tra la Chiesa cattolico-romana e la Federazione mondiale delle Chiese luterane sulla giustificazione del peccatore da parte del Dio giustificante, firmato ad Augsburg (Germania), il 31 ottobre 1999, il giorno in cui si commemora l'inizio della Riforma protestante (cfr. *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 7, nn. 1831-1895, pp. 885-918; per un autorevole e aggiornato commento al documento comune, cfr. W. KASPER, *Vie dell'unità*, pp. 173-192).

²⁷ Tale principio conciliare riprende l'idea di una pluralità di «verità» già nel Vaticano I (1869-1870); ma stabilisce pure un ordine gerarchico, precisandone il «criterio», già discretamente presente nella *Dei Filiis* (cap. IV), che parla dei «legami che collegano i misteri tra di loro e con il fine ultimo dell'uomo». Il principio conciliare, inoltre, indica il fatto che tutti i dogmi sono ugualmente vincolanti e tutte le affermazioni di fede sono vere, ma, quanto al loro contenuto, sono di diverso peso, a seconda della loro prossimità trinitaria e cristologica (cfr. C. THEOBALD, *Il Concilio e la forma «pastorale» della dottrina*, in AA. VV., *Storia dei Dogmi*, Piemme, Casale Monferrato 1998, vol. 4, pp. 436-440). Gerarchia delle verità significa, quindi, un «principio strutturale organico», da non confondersi con i «gradi di certezza». Tale principio afferma, inoltre, che le diverse verità di fede sono ordinate a / e in funzione di un centro, un nucleo centrale, ma non che le verità non poste al centro siano, per ciò stesso, meno vere. A livello di dottrina cattolica, cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium* 25, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 1981¹², vol. 1, nn. 344-347, pp. 172-177 (da ora in avanti il documento conciliare verrà citato con l'abbreviazione LG, seguita dal numero del paragrafo in questione e dal numero di pagina della presente edizione utilizzata); CCC, n. 90. Dal punto di vista ecumenico si vedano GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La nozione di gerarchia delle verità: interpretazione ecumenica*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 3, nn. 897-937, pp. 419-432; GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nota 38, p. 123: in nome di tale principio il gruppo lionesse afferma che si deve «riconoscere alle dottrine dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione un'importanza, non secondaria certo, ma solo seconda rispetto al nucleo centrale della fede cristiana».

Agli inizi del contributo, il Gruppo di Dombes scrive che nel

discernimento nel quale ormai ci accingiamo a procedere, saremo animati dalla preoccupazione di rispondere alle seguenti domande: che cosa nella dottrina su Maria appartiene alla necessaria unanimità della fede cristiana? Che cosa può costituire oggetto di differenze legittime? A quali condizioni e in quale spirito alcune divergenze possono essere accettate?²⁸.

Il Gruppo si poneva anche un altro quesito:

Le divergenze stesse che sussistono [...] sono di natura tale da impedire la comunione ecclesiale?²⁹.

Le stesse preoccupazioni e gli stessi quesiti soggiacciono anche all'altro importante e corposo testo ecumenico del 1990, *The One Mediator, the saints, and Mary*, noto e caro al Gruppo di Dombes, che ne sottolinea la particolare convergenza³⁰. Questi due contributi, probabilmente non ignorati dalla Dichiarazione anglicano-cattolica di Seattle del 2004, hanno il merito di aver dato trasparenza a un punto non sempre chiaro a molti e troppi cristiani: nonostante le dure controversie e le innegabili diversità esistenti,

²⁸ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., n. 205, p. 103.

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

³⁰ Cfr. *ibidem*, n. 205, p. 103, nota 2; il brano del documento statunitense ivi richiamato si orienta nella medesima direzione e afferma: «Lo scopo del dialogo ecumenico non è quello di eliminare tutte le divergenze, ma di fare in modo che quelle che rimangono non siano in contrasto con un *consenso di base* nella fede apostolica e quindi siano legittime o almeno tollerabili. La riconciliazione è un cammino per tappe verso la piena comunione nella fede, nel culto sacramentale e in una vita ecclesiale strutturata. È pertanto importante constatare quale influenza esercitino le divergenze [...] sulle diverse forme di comunione» (GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, *The One Mediator, the Saints, and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, n. 3176, pp. 1156-1157).

Maria non è mai stata una causa di separazione tra le Chiese. Al contrario essa ne è divenuta la vittima, addirittura l'espressione esacerbata. Su di lei si polarizzano e in lei si riflettono numerosi altri fatti di disunione³¹.

Tali fatti di disunione – dottrine, scritti teologici, pratiche e consuetudini di pietà mariana del cattolicesimo romano – che, a dire di Fulvio Ferraro nella sua *introduzione* alla ristampa della terza edizione del volume del valdese Giovanni Miegge († 1961), promanano, infatti, da «quel singolare fenomeno spirituale che è stato chiamato “mariologia”»³². A tale fenomeno complesso, non solo spirituale, ma teologico, liturgico, agiografico, simbolico, antropologico, culturale, storico³³ e sociologico³⁴, sono rivolte da qualche tempo le attenzioni e non più solo gli strali delle Chiese e delle teologie della nostra contemporaneità ecumenica e interreligiosa.

2. I nodi mariologico-mariani da affrontare e sciogliere

Il titolo *Theotokos* accolto, approfondito ed epifanizzato a partire dal Concilio di Efeso del 431, quando la Chiesa di Gesù non conosceva ancora le fratture prodottesi nel tempo successivo, da solo è capace di evocare in modo immediato una serie di problematiche che toccano, anzitutto, il fonda-

³¹ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., p. 9.

³² F. FERRARIO, *Introduzione*, in G. MIEGGE, *La Vergine Maria*. Saggio di storia del dogma. Aggiornamento di Alfredo Sonelli, Claudiana, Torino 2008³, p. 19; cfr. l'intero intervento alle pp. 5-19.

³³ Si vedano le voci, scritte in tempo diverso e in due diverse opere, da S. DE FIORES, *Mariologia*, in S. DE FIORES - S. MEO (EDD.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 891-920; IDEM, *Storia della mariologia*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, pp. 1613-1715.

³⁴ Cfr. G. SCARVAGLIERI, *Sociologia del fenomeno mariano. Facciamo il punto della situazione*, in *Marianum* 70 (2008) pp. 203-313.

mento biblico dell'intero discorso su Maria di Nazaret; in secondo luogo, il percorso storico che la *lex credendi* ha sviluppato più o meno in sintonia con la *lex orandi*, non in una sola esperienza ecclesiale, ma in tutte le comunità di fede sparse dall'Oriente all'Occidente; in terzo luogo, la lettura che è possibile e doveroso fare circa le forme di *devotio* che il *sensus fidelium* ha favorito come sviluppo e inculturazione di una fede annunciata, pregata e vissuta³⁵. La grande frattura del XVI secolo nella Chiesa d'Occidente, inoltre, ha comportato risvolti anche in ordine alle diverse modalità di accostamento del fedele alla figura della Madre di Gesù Signore³⁶. Per cui, nessuno ignora il fatto plurisecolare che nella Madre di Gesù le Chiese hanno proiettato la rappresentazione del proprio sentire, pensare, celebrare, vivere e testimoniare la fede nel Dio trinitario di Cristo: Maria veniva così costituita e additata dalle stesse comunità, in un modo o nell'altro, *tipo epifanico* della propria ecclesialità³⁷, tanto da far dire agli uni: «Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani, cioè dobbiamo riconoscere il rapporto essenziale, vitale, provvidenziale che unisce la Madonna a

³⁵ Cfr. S.M. PERRELLA, *Virgo ecclesia facta*. La Madre di Dio tra due millenni. Summula storico-teologica, CIMI, Roma 2002.

³⁶ Cfr. A.E. McGRATH, *Il pensiero della Riforma*. Lutero – Zwingli – Calvino – Bucero. Una introduzione, Claudiana, Torino 1995; F. BUZZI, *Breve storia del pensiero protestante*. Da Lutero a Pannenberg, Ancora, Milano 2007; R. DECOT, *Breve storia della Riforma protestante*, Queriniana, Brescia 2007.

³⁷ Ma è anche vero il contrario, in quanto Maria è stata «ridotta strumentalmente ad emblema e bersaglio delle ragioni di divisione» (G. BRUNI, «*Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*». *Introduzione al Documento del Gruppo di Dombes*, in *Theotokos* 6 [1998], p. 225). A titolo esemplificativo, cfr. quanto afferma nel paragrafo intitolato *Atteggiamenti riformati attuali nei confronti della Chiesa Cattolica romana*, il documento della COMMISSIONE INTERNAZIONALE CONGIUNTA CATTOLICA-RIFORMATA, *Rapporto ufficiale del dialogo (1984-1990) su una comprensione comune della Chiesa*, ove si scrive: «Con qualche eccezione, prima del Concilio Vaticano II la posizione dei riformati era che la Chiesa Cattolica romana non aveva risposto veramente alle problematiche della Riforma e nel suo insieme rimaneva "non riformata". Questo convincimento è stato rafforzato a livello dottrinale dalla definizione dei dogmi dell'infallibilità papale (1870), dell'Immacolata concezione della Vergine Maria (1854) e della sua Assunzione corporea (1950)» (in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 3, n. 2293, p. 971).

Gesù, e che apre a noi la via che a Lui conduce»³⁸. Altri, invece, asseriscono che non «solo si può essere cristiani senza essere mariani ma, stando al Nuovo Testamento, se si è cristiani non si è mariani e viceversa»³⁹. Sono queste espressioni che declinano una sorta di “scontro radicale” di due visioni ecclesologiche riassunte nella Madre di Gesù, vero «capitolo dell'antiprotestantesimo del cattolicesimo e dell'anticattolicesimo del protestantesimo, icona della negatività dell'altro, uso strumentale di una creatura innocente che meriterebbe l'apertura di un singolare capitolo, quello della storia *chenotica* di Maria nella tradizione delle Chiese, la sua umiliazione, il suo svuotamento»⁴⁰.

Per quanto riguarda la situazione fra le Chiese e le teologie cristiane, Giovanni Paolo II nella catechesi di mercoledì 12 novembre 1997 osservava:

Tuttavia, in tempi recenti, l'approfondimento del pensiero dei primi riformatori ha posto in luce posizioni più aperte nei confronti della dottrina cattolica. Gli scritti di Lutero manifestano ad esempio amore e venerazione per Maria, esaltata come modello di ogni virtù: egli sostiene l'eccelsa santità della Madre di Dio ed afferma talvolta il privilegio dell'Immacolata Concezione, condividendo con altri Riformatori la fede nella Verginità perpetua di Maria⁴¹.

Per quanto riguarda gli Ortodossi il Papa afferma che nonostante tanti punti in comune restano, tuttavia

³⁸ PAOLO VI, *Discorso presso il santuario della Madonna di Bonaria (24 aprile 1970)*, in *Acta Apostolicae Sedis* 62 (1970), pp. 300-301; per una riflessione storica e teologica dell'intervento pontificio cfr. P. MONNI, *Il discorso di Paolo VI al santuario di Bonaria (24/4/1970)*. Tra il capitolo VIII della «Lumen gentium» e la «Marialis cultus», Marianum, Roma 1983.

³⁹ P. RICCA, *Avvocato di Maria, non dei poveri*, in *La Luce* 18 (1970), p. 2.

⁴⁰ G. BRUNI, *Chiavi di lettura del documento su Maria del Gruppo di Dombes*, in *Marianum* 62 (2000), p. 298.

⁴¹ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., vol. XX/2, pp. 791-792; per l'intera catechesi dal titolo «Maria: la madre dell'unità e della speranza», cfr. le pp. 791-793.

alcune divergenze circa i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione anche se tali verità furono illustrate inizialmente proprio da alcuni teologi orientali – basti pensare a grandi scrittori come Gregorio Palamas (†1359), Nicola Cabasilas († dopo il 1396), Giorgio Scholarios († dopo il 1472). Tuttavia tali divergenze, forse più di formulazione che di contenuto, non devono far dimenticare la comune fede nella divina maternità di Maria, nella sua perenne Verginità, nella sua perfetta santità, nella sua materna intercessione presso il Figlio⁴².

Maria di Nazaret, comunque e paradossalmente, rimane tuttora, anche se molto è cambiato rispetto al passato anche prossimo come ha ricordato papa Wojtyła, un *tema controverso* in attesa di risoluzione ecumenica⁴³!

Qui di seguito verranno presentate sinteticamente le «questioni controverse» riguardanti la mariologia e la prassi mariana ancora dibattute e non pienamente risolte fra i cristiani delle grandi Chiese. Esse sono conosciute e sostanzialmente condivise anche dalla maggior parte del mondo anglicano: già sinteticamente affrontate dall'ARCIC in *Autorità e Chiesa II* del 1981, sono state esaminate con maggior impegno, rigore, ampiezza e prospettive nella recente Dichiarazione di Seattle del 2 febbraio 2004, che verrà affrontata accuratamente nella seconda parte di questo libro⁴⁴.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. AA. VV., *La mariología en el diálogo ecuménico*, in *Ephemerides Mariologicae* 42 (1992) pp. 211-294; AA. VV., *La «Theotokos» nel dialogo ecumenico*, in *Rivista Liturgica* 85 (1998) pp. 171-292; AA. VV., *Maria en la Comunion de las Iglesias*, in *Ephemerides Mariologicae* 50 (2000) pp. 5-177; J.R. VILLAR, *Maria en el diálogo ecuménico proyectado y realizado por Juan Pablo II*, in *Ephemerides Mariologicae* 56 (2006) pp. 429-446.

⁴⁴ Cfr. ARCIC, *Mary, Grace and Hope in Christ*. The Seattle Statement of Anglican-Roman Catholic International Commission. The Text with Commentaries and Study Guide. Edited by Donald Bolen and Gregory Cameron, Continuum, London 2006; la dichiarazione è contenuta nelle pp. 1-87, mentre alle pp. 89-256 sono presenti *studi e commenti*. In questa sede verrà utilizzata la traduzione italiana apparsa nel citato volume 7 dell'*Enchiridion Occumenicum*.

a. *La presenza e l'interpretazione esegetica e teologica di Maria nella Scrittura*⁴⁵

Oggi si è sempre più consapevoli che la riflessione sulla Madre di Gesù deve prendere in considerazione l'intera rivelazione biblica; a tal riguardo i pareri sono diversi se si pensa all'AT, ove alcuni la ritengono presente, mentre per altri è assente. Tra affermazioni estreme e contrarie si inserisce, tuttavia, una gamma di posizioni intermedie. In ogni caso, insegna il Vaticano II, bisogna dire che l'AT presenta accenni, anticipazioni, vaghe e frammentarie, che possono essere comprese solo alla luce pasquale del Nuovo Testamento e della Tradizione ecclesiale (cfr. *Lumen gentium*, 55). In questo senso si può parlare di una preparazione e presenza di Maria nell'Antica Alleanza, una preparazione morale, tipologica e profetica⁴⁶. Strategiche, importanti e

⁴⁵ Non si può non menzionare a tal riguardo come nel 1978 un gruppo di lavoro formato da studiosi cattolici e luterani del NT pubblicò un'opera collettiva dal titolo originale *Mary in the New Testament*. In tale importante opera i «brani che citano direttamente Maria o che a lei sono stati ricollegati furono esaminati iniziando dai Vangeli, nell'ordine Marco, Matteo, Luca / Atti e Giovanni; in seguito si affrontarono Paolo, l'Apocalisse e le fonti non canoniche, patristiche e gnostiche. I passaggi e i temi veterotestamentari applicati a Maria vennero affrontati solo se direttamente connessi a passi del Nuovo Testamento (quando questo presenta citazioni dirette delle Scritture ebraiche o delle loro tradizioni greche), ma vennero presi in esame separatamente». In questo lavoro di studio e di redazione comune gli studiosi affermano di aver «imparato che cosa pensano gli altri di Maria, guardando a lei da tradizioni differenti. Eppure abbiamo scoperto di condividere un comune rispetto per "la madre di Gesù", come la chiama il quarto Vangelo. Dalla sua figura neotestamentaria abbiamo potuto reimparare qualcosa di quello che fede e discepolato devono aver significato all'interno della famiglia di Dio [...] Questo studio biblico su Maria è il primo, a quanto ci risulta, a trattare tale argomento nell'ambito delle attuali discussioni ecumeniche, e intende porsi a servizio dei numerosi dialoghi tra i cristiani» (R.E. BROWN / K.P. DONFRIED / J.A. FITZMYER / J. REUMANN, *Maria nel Nuovo Testamento*, Cittadella Editrice, Assisi 1985, pp. 6-7). Più recentemente, alcuni esegeti italiani vicini alla sensibilità interdisciplinare ed ecumenica dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI), hanno proposto una miscelanea biblica frutto del rinnovamento e dell'impegno biblico italiano dal titolo: *Maria secondo le Scritture*, in *Theotokos* 8 (2000) n. 2, pp. 377-905.

⁴⁶ Cfr. AA. VV., *Maria nella Bibbia dalle prefigurazioni alla realtà*, ISSRA, L'Aquila 2004; A. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento, Messaggero, Padova 2006.

assai significative, appaiono anche nel Nuovo Testamento, specie nei Vangeli, non solo la figura di Maria, ma anche l'interpretazione che di lei compie la Comunità apostolica. I 153 versetti neotestamentari «più si leggono, si studiano e meditano, più si comprende il loro valore fondamentale. Ciò che importa non è l'abbondanza dell'informazione, ma la profondità e la ricchezza che vi sono contenute»⁴⁷. La persona / figura della Madre del Signore è, quindi, legata intimamente, e questo lo affermano le diverse tradizioni ecclesiali ed esegetiche, alla *historia salutis* culminante in Gesù Cristo e cresce con la manifestazione / epifania più luminosa del suo mistero / evento. Una comprensione adeguata della Vergine di Nazaret e del suo mistero di grazia, di fede e di servizio si può avere solo all'interno di tale contesto storico-salvifico⁴⁸; solo così è possibile scorgere la sua icona biblica, nella quale si rivela il volto autentico d'Israele e della Chiesa secondo il progetto del Padre, la missione del Figlio e l'opera dello Spirito⁴⁹.

*b. La cooperazione di Maria alla salvezza di Cristo
unico mediatore*⁵⁰

La Chiesa cattolica, unitamente con la Chiesa ortodossa, asserisce che la maternità di Maria nell'economia della

⁴⁷ I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'Alleanza*, Marretti, Genova 1992², p. 15; cfr. la sintetica ed aggiornata voce di S. DE FIORES, *Bibbia*, in IDEM, *Maria*, Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 1, pp. 291-321.

⁴⁸ Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, *Empleo de la Sagrada Escritura en la encíclica «Redemptoris Mater» (1987) de Juan Pablo II*, in *Ephemerides Mariologicae* 56 (2006), pp. 385-406.

⁴⁹ Cfr. AA. VV., *Maria di Nazaret nella Bibbia*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 40 (2005), pp. 5-395.

⁵⁰ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 207-227, pp. 104-116; su questa tematica, cfr. il già menzionato documento GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, *The One Mediator, the saints, and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, nn. 3083-3360, pp. 1111-1263.

grazia si prolunga fino alla fine dei tempi e si configura come un *salutiferum munus*, ordinato cioè ad ottenere agli uomini redenti «i doni della salvezza eterna»⁵¹. Nella fase celeste, l'azione materna della Vergine consiste sostanzialmente nella sua «intercessione molteplice» presso la Santa Trinità in favore delle donne e degli uomini; la Madre del Signore, insomma, si prende cura di loro e intercede per essi, e, viceversa, viene invocata e onorata con fiducia filiale dai suoi patrocinati nella Chiesa. Questa dottrina ecclesiale, quale forte e antica convinzione del popolo cristiano celebrata anche dalla liturgia, è stata approfondita di recente nel cattolicesimo a partire dal Vaticano II⁵², ma viene considerata dalla maggioranza dei teologi riformati «una contraddizione intrinseca, irrisolta nel cattolicesimo, che professa dall'altra parte l'unico mediatore Cristo»⁵³. La tematica, invece, non è negata aprioristicamente del tutto da una parte dell'anglicanesimo ufficiale, purché non oscuri in nessun modo il primato assiologico dell'*Unus Mediator*⁵⁴, a cui va aggiunto, per indispensabile e coerente *sinergia trinitaria*, la volontà salvifica del Padre e l'ope-

⁵¹ Cfr. S.M. MEO, *Le tematiche teologiche attuali intorno alla funzione materna di Maria verso gli uomini*, in AA.VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*. Atti del II Simposio Internazionale Mariologico (Roma, ottobre 1978), Marianum, Roma 1979, pp. 35-67.

⁵² Cfr. L. DÍEZ MERINO, *Terminología preconciliar [Vat. 2°] en torno a la corredención mariana en los documentos pontificios*, in *Ephemerides Mariologicae* 55 (2005), pp. 49-77; S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*. Saggi di teologia, cit., pp. 407-488.

⁵³ H.G. PÖHLMANN, *Unmittelbar zu Gott. Das ökumenische Ärgernis der Lehrverurteilungen*, in *Evangelische Kommentar* 23 (1990), p. 448. L'informazione è attinta da L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, Eupress, Lugano 2002, pp. 148-149; sull'obiezione di Maria come *causa salutis*, seppur subordinata a Cristo, cfr. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana*, cit., pp. 174-184.

⁵⁴ «I fratelli anglicani, nella loro pietà mariana, hanno conservato molte ricchezze delle antiche tradizioni cattoliche, specialmente patristiche, nonostante difficoltà e polemiche non ancora superate, anche per il solito timore di portare lesione all'unica onnipotenza di Dio» (G. PAPINI, *Linee di teologia ecumenico-mariana in Oriente e in Occidente*, Marianum, Roma 1974, p. 134).

ra dello Spirito nel tempo della Chiesa, sacramento di salvezza⁵⁵.

c. *La verginità perpetua di Maria*

La verginità perpetua di Maria, sposa di Giuseppe di Nazaret⁵⁶ – intesa come verginità nel concepimento di Gesù, integrità fisica nel parto e dopo il parto – e la comprensione «non biologica» dei fratelli e delle sorelle di Gesù menzionati nei Vangeli⁵⁷, era dottrina ritenuta dai primi padri della Riforma protestante e poi lasciata gradualmente cadere da molti loro seguaci a motivo di un'attestazione biblica troppo incerta per un'affermazione di fede certa⁵⁸, mentre nella Chiesa ortodossa, nella Chiesa di Roma e in buona parte della Comunione anglicana è mantenuta in quanto «Gesù è l'unico Figlio di Maria»⁵⁹. Va

⁵⁵ Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno. Una questione attuale*, in AA. VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*. Atti dell'XI Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 7-10 ottobre 1997), Marianum, Roma 1999, pp. 535-618.

⁵⁶ Cfr. M. MASINI, *Maria di Nazaret la Vergine*, cit., pp. 261-283.

⁵⁷ Fin dall'antichità la Chiesa divisa è stata «consapevole che i testi evangelici in cui si parla di fratelli e di sorelle di Gesù (cfr. Mt 12,46; 13,55; Mc 6,3) sono suscettibili di una corretta lettura esegetica escludente che essi siano figli di Maria in senso biologico. Perciò la Chiesa non sbaglia allorché, sotto la guida dello Spirito, nelle sante liturgie dell'Oriente e dell'Occidente, celebra Maria quale "SempreverGINE", il cui grembo, sacro al Verbo, non ha conosciuto uomo» (PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, PAMI, Città del Vaticano 2000, n. 45, pp. 60-61; dal punto di vista esegetico, cfr. invece J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, Paideia, Brescia 1974; F. REFOULÉ, *Les frères et soeurs de Jésus. Frères ou Cousins?*, Desclée De Brouwer, Paris 1995; M. MASINI, *Maria di Nazaret la Vergine*, cit., pp. 283-305; mentre dal punto di vista teologico-ecumenico, nella prospettiva cattolico-romana, cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 158-177).

⁵⁸ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 228-233, pp. 117-119; cfr. gli studi dei teologi cattolici K.H. MENKE, *Incarnato nel seno della Vergine Maria*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 85-165; S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia, cit., pp. 158-167.

⁵⁹ CCC, n. 501; sulla complessa questione conciliare-dogmatica della verginità, cfr. l'importante chiarificazione proposta da F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il*

subito detto che molti pensano che il discorso sulla verginità di Maria sia il pallino di teologi perditempo o una futile divagazione in steppe improduttive dell'ascetica cristiana, se non un residuo «mitico», tipico di quella «ellenizzazione del cristianesimo»⁶⁰ che, secondo alcuni, è il più grande ostacolo di cui ci si deve liberare per dare vita ad un genuino processo di «ritorno alle fonti» dell'esperienza cristiana. Questo pensare è stato indotto dalla rilevanza sostanzial-

magistero. Una fedeltà creativa, EDB, Bologna 1997, pp. 155-159, ove il teologo statunitense scrive tra l'altro: la *verginità perpetua* di Maria, pur non essendo chiaramente fondata e insegnata nella Scrittura, è stata costantemente ritenuta e insegnata dal magistero della Chiesa, per cui i motivi per riconoscere tale convincimento «come un *dogma non definito*, in base al consenso della Chiesa su tale credenza, sono perlomeno validi quanto i motivi che hanno condotto a definire come dogmi di fede la sua immacolata concezione e assunzione» (*ibidem*, p. 158). Solida «è anche la fede ortodossa nella verginità perpetua di Maria. Anche se nessuno dei sette Concili ecumenici ha definito tale verginità, tuttavia nella liturgia la Vergine è cantata costantemente come *aciparthenos* (sempre vergine) Maria; le icone mariane, poi, presentano sul *maphorion* (mantello) della Vergine le tre stelle, quella sulla fronte e le altre due sulle spalle, simboli della verginità *ante partum*, *in partu*, *post partum*» (B. PETRÀ, *La Chiesa dei Padri*. Breve introduzione all'Ortodossia, EDB, Bologna 1998, p. 34; cfr. anche S.M. PERRILLA, *Maria Vergine e Madre*. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia, cit., pp. 52-56; a livello del pensiero mariologico generale dell'ortodossia, cfr. invece K.CH. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*. Una introduzione, Queriniana Brescia 1999, pp. 132-164: «Mariologia come *theotokologia*»).

⁶⁰ Con questo sintagma si intende dire che il cristianesimo è stato assorbito all'interno dei presupposti e delle espressioni culturali tipiche della grecità diffusasi nel bacino mediterraneo in seguito alle conquiste di Alessandro Magno e della successiva dominazione romana. Questo assorbimento avrebbe stravolto non solo le modalità di annuncio del vangelo, ma anche il modo di intendere i fatti di cui esso è memoria e la loro realtà. Tale posizione è tipica della teologia liberale europea. «La teologia liberale (*liberale Theologie*) nasce dall'incontro del liberalismo – come autocoscienza della borghesia europea del XIX secolo – con la teologia evangelica. Ha i suoi antecedenti storici nella filosofia della religione di Hegel e nella teologia di Schleiermacher. Non è una scuola ben definita, ma un pluriforme movimento, nel quale si possono individuare differenti linee di pensiero [...] Sue caratteristiche erano: a) assunzione rigorosa del metodo storico-critico e dei suoi risultati; b) relativizzazione della tradizione dogmatica della chiesa, e in particolare della cristologia; c) lettura prevalentemente etica del cristianesimo. In sintonia con l'ottimismo liberale essa mirava ad armonizzare il più possibile la religione cristiana con la coscienza culturale del tempo» (R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 15-16; cfr. l'intero assunto alle pp. 9-16; cfr. anche *ibidem*, 566-567; C. THEOBALD, «*Che cos'è un dogma?*». *La crisi modernista e le sue ripercussioni sul sistema dottrinale del cattolicesimo*, in AA. VV., *Storia dei dogmi*, cit., vol. 4, pp. 336-370; L. OVIEDO, *Teologia liberale*, in L. PACOMIO / V. MANCUSO (EDD.), *Lexicon*. Dizionario Teologico Enciclopedico, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 1047-1048).

mente unilaterale attribuita in passato all'aspetto meccanico-fisiologico della verginità, reso di fatto indipendente dalla persona e dalla sua storia; in realtà essa costituisce, come ha insegnato Giovanni Paolo II a Capua nel 1992⁶¹, un fatto di carattere altamente cristologico, teologale, antropologico e mariologico. La stessa scansione cronologica (prima-durante-dopo il parto), che suscita perplessità o fastidio, di fatto è volta a significare realtà insite nel Mistero: il concepimento di Gesù ad opera dello Spirito Santo, la maternità divino-messianica di Maria, la sua completa dedizione alla persona e all'opera del Figlio-Signore, la vita evangelica esemplare di gravidanza anche escatologica⁶². Va poi anche detto che, quanto la teologia liberale chiama «ellenizzazione del cristianesimo» (riguardante direttamente la cristologia e tramite di essa la mariologia), è una realtà tutt'altro che sicura. Scrive in proposito la Commissione Teologica Internazionale:

Nel corso degli ultimi secoli, la ricerca storica su Gesù è stata più volte diretta contro il dogma cristologico. Tuttavia, questo atteggiamento antidogmatico in sé non è un postulato necessario per il buon uso del metodo storico-critico [...]. I teologi che oggi mettono in dubbio la divinità del Cristo ricorrono spesso a questa argomentazione: un tale dogma non può provenire dall'autentica rivelazione biblica; la sua origine si trova nell'ellenismo. Ricerche storiche più profonde dimostrano, al contrario, che la maniera di pensare dei greci è totalmente estranea a questo dogma e lo rifiuta con tutte le sue forze. Alla fede dei cristiani, che proclamavano la divinità di Cristo, l'ellenismo ha opposto il suo dogma sulla trascendenza divina, che esso riteneva inconciliabile con la contingenza

⁶¹ Cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), pp. 662-670.

⁶² Si ricorda, a tale proposito, l'opera postuma del biblista frate Servo di Maria e docente al *Marianum* scomparso nel gennaio 2008: M. MASINI, *Maria di Nazaret la Vergine*, Messaggero, Padova 2008.

e l'esistenza nella storia umana di Gesù di Nazaret. Era particolarmente difficile per i filosofi greci accettare l'idea di una incarnazione divina. I platonici la ritenevano impensabile, a motivo della loro dottrina sulla divinità; gli stoici non potevano farla coincidere con il loro insegnamento sul cosmo⁶³.

d. I dogmi mariani del 1854 e del 1950⁶⁴

Dopo la grande stagione dello sviluppo del dogma nella Chiesa antica e indivisa, che portò a sancire la maternità divina e verginale di Maria nel primo millennio, nell'ottica dell'approfondimento del dogma cristologico, nel secondo millennio, a Chiesa purtroppo divisa, il cattolicesimo romano ha definito nel 1854 e nel 1950 le dottrine dell'immacolata concezione e dell'assunzione corporea di Maria in una prospettiva eminentemente antropologica⁶⁵.

⁶³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la cristologia*, in IDEM, *Documenti. 1969-2004*, ESD, Bologna 2006, pp. 166-167, 170; l'intero studio è alle pp. 164-193. Cfr. anche M. GITTON, *Hellénisation du Christianisme*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige-PUF, Paris 2007³, pp. 629-631.

⁶⁴ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 234-275, pp. 119-139; questa sezione è trattata con ampiezza e cura, dal momento che l'insieme delle confessioni Riformate giudica i due asserti «inaccettabili» e l'Ortodossia, da parte sua, ritiene che essi «siano stati definiti e precisati in modo illegittimo» (*ibidem*, n. 234, pp. 119-120). In questi anni i due dogmi moderni sono stati approfonditi in senso interdisciplinare ed ecumenico (cfr. AA. VV., *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità*. Prospettive ecumeniche, Monfortane, Roma 2000; AA. VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica, PAMI, Città del Vaticano 2001; S. DE FIORES, *Assunta*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 1, pp. 71-99; *Immacolata*, *ibidem*, pp. 839-897).

⁶⁵ La teologa Elizbieta Adamiak, spinge, invece, a rileggere i dogmi mariani non solo in chiave cristologica ed ecclesiologica, ma anche in chiave *antropotipica*, nel senso che con questo tipo di lettura «può essere sottolineata l'affinità della nostra esperienza con quella di Maria – qualcosa, all'incirca, che intende la sua maternità non come un ruolo femminile, ma come un maternità mediante la fede – [...]». Se l'accento sulla fede di Maria appartiene alla più profonda tradizione cristiana, al contrario le interpretazioni antropotipiche del concepimento senza macchia e dell'ascensione al cielo sono di più giovane data» (E. ADAMIAK, *Percorsi della mariologia*, in *Concilium* 44 [2008] n. 4, pp. 662-663; cfr. l'intero articolo alle pp. 653-664; l'intero fascicolo della nota rivista è dedicata a *I molti volti di Maria*, *ibidem*, pp. 615-782).

Il teologo Bruno Forte osserva:

Le due cause che influenzarono la definizione dei due cosiddetti «nuovi dogmi mariani» in Occidente [...] possono ricondursi a quattro ordini di fattori, analoghi a quelli riscontrati nell'età patristica: il bisogno di professare la verità della fede a gloria di Dio e per la salvezza degli uomini; la reazione ad alcune deviazioni di fondo circa la concezione dell'uomo e della sua redenzione; il riferimento all'esemplarità spirituale-morale di Maria; le esigenze e gli impulsi provenienti dall'esperienza del culto alla Madre del Signore⁶⁶.

Si tratta, comunque, di asseriti contestati, seppur con motivazioni diverse, da protestanti, anglicani e ortodossi, per cui essi non sono recepiti come tali in quanto definiti da una «Chiesa parziale», seppur importante qual è la Chiesa cattolico-romana. La problematica investe sia la questione relativa ai fondamenti biblico-teologici delle definizioni dogmatiche, sia quella relativa all'autorità ecclesiale che definisce il dogma⁶⁷.

e. La pietà e il culto mariano nella Chiesa

Per comprendere la natura del culto, specialmente liturgico, riservato alla Vergine Maria dalla Chiesa sin dai pri-

⁶⁶ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*. Saggio di mariologia simbolico-narrativa, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, pp. 127-128.

⁶⁷ Cfr. la panoramica e la proposta teologica offerte anche sul versante ecumenico da B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., pp. 105-149, specialmente le pp. 142-149: «La recezione del dogma come problema ecumenico». Mentre sul versante non solo cattolico ma anche ecumenico ci permettiamo di rinviare alle nostre considerazioni: S.M. PERRELLA, *La verità dell'Immacolata Concezione di Maria e il «depositum fidei». Dalla «Ineffabilis Deus» alle «Catechesi Mariane» di Giovanni Paolo II*, in AA. VV., *Signum magnum apparuit in caelo*. L'Immacolata segno della Bellezza e dell'Amore di Dio. Prefazione del card. Joseph Ratzinger, PAMI, Città del Vaticano 2005, pp. 107-239; S.M. PERRELLA, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, in AA. VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica, cit., pp. 71-167.

mordi della sua esistenza, è utile collocarlo nel quadro più ampio del culto cristiano, dal momento che, a rigore di termini, esiste appunto un solo e unico culto cristiano al cui interno, nella *communio sanctorum*, è presente in modo singolare la Madre del Signore⁶⁸. Lo sviluppo storico della pietà mariana ecclesiale e popolare ha al centro la sua progressiva e necessaria distinzione dal culto rivolto in Cristo a Dio⁶⁹. La venerazione della Madre di Cristo è un patrimonio originario della Chiesa e inizia nel momento in cui ci si occupa in maniera più intensa della figura di Gesù. Talora la pietà nei riguardi della Madre di Cristo è stata eccessivamente abbondante, dando anche l'impressione di oscurare il culto di adorazione dovuto alle Persone trinitarie, che hanno la preminenza su tutto⁷⁰. Prima del Vaticano II, Pio XII e poi Giovanni XXIII ammonivano, comunque, pastori, teologi e fedeli sui rischi insiti in tali estremismi, invitando a seguire nell'esposizione della dottrina mariana e nella prassi culturale la *recta illa media via*, che permette di evitare ogni estremismo e ogni chiuso particolarismo.

Il culto cristiano tributato dalla Chiesa alla Madre del Signore nelle sue liturgie e nei legittimi atti di pietà popolare non deve essere confuso *tout court* con quelle forme provenienti dal culto popolare, che nei secoli ha talora conosciuto

un latente monofisismo, il pericolo di marianismo e i rischi di sentimentalismo e vana credulità, quando addirittura un sin-

⁶⁸ Cfr. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Torino 1966; M. METZGER, *Storia della liturgia. Le grandi tappe*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; AA. VV., *Il culto di Maria oggi*, Paoline, Roma 1978; C. MAGGIONI, *Benedetto il frutto del tuo grembo. Due millenni di pietà mariana*, Portalupi, Casale Monferrato 2000.

⁶⁹ 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*. Atti del VII Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 21-23 giugno 1988), EDB-Marianum, Bologna-Roma 1989, pp. 185-313.

⁷⁰ Cfr. S. GASPARI, *Maria nella liturgia*. Linee di teologia liturgica per un culto mariano rinnovato, Dehoniane, Roma 1993, pp. 17-46.

cretismo con il paganesimo, con la psicologia e la teologia naturale. Nello stesso tempo il culto mariano è chiamato ad inserirsi nel culto liturgico della Chiesa, liberandosi dall'individualismo e dal devozionismo, e ad acquisire maggior senso biblico e orientamento cristologico⁷¹.

Saranno proprio il Concilio Vaticano II e il magistero di Paolo VI e di Giovanni Paolo II⁷² a riportare nel giusto ambito, nei sani contenuti e nelle corrette forme di espressione – tra *continuità* e *innovazione* – sia il culto liturgico, sia la pietà popolare mariana⁷³. Va detto che la pietà popolare è un dato di fatto nella vita della Chiesa, almeno per quella cattolica romana e per quelle ortodosse; pertanto va valorizzata ed educata in quanto strumento prezioso di esperienza e di interiorizzazione del Mistero rivelato, e luogo di inculturazione della fede. La *pietas* – pregna di valori peculiari insieme a limiti inevitabili –, ha, comunque, il merito di essere stata il luogo di diffusione e conservazione della fede nel popolo cristiano. A partire dal momento in cui si valorizza (e si educa alla) pietà popolare, ancora oggi vengono scritte pagine di storia non banali nel cuore dei credenti⁷⁴. Il cammino percorso non ha però tuttora convinto del tutto il mondo della Riforma protestante⁷⁵: il

⁷¹ S. DE FIORES, *Il culto a Maria nel contesto culturale dell'Europa occidentale dei secoli XIX e XX*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, PAMI, Romae 1991, vol. 1, p. 51; si veda l'intero studio alle pp. 9-72.

⁷² Cfr. A. AMAIO, *Maria nell'insegnamento del magistero dal Concilio Vaticano II a oggi*, cit., pp. 437-472.

⁷³ Cfr. S.M. MAGGIANI, *Lo sviluppo della pietà a Santa Maria. Dalla «Sacrosanctum concilium» alla «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine»*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988), pp. 9-32; E. LLAMAS, *La religiosidad popular mariana en el posconcilio*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculo XX. A Concilio Vaticano II usque ad nostros dies*, PAMI, Città del Vaticano 1998, vol. 1, pp. 303-335; AA. VV., *Il culto mariano*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 39 (2001) n. 2, pp. 3-81.

⁷⁴ Cfr. AA. VV., *Facciamo il punto sulla pietà popolare?*, in *Rivista Liturgica* 89 (2002) n. 2, pp. 883-1024; E. KAJTAR, *Maria, liturgia e pietà popolare. Contributi pubblicati in «Rivista Liturgica»*, *ibidem*, pp. 1025-1028.

⁷⁵ Solo nelle Chiese / Comunità sorte dalla Riforma protestante non si riscontra, rispetto all'ortodossia orientale e al cattolicesimo romano, un culto mariano rigoglio-

«cattolicesimo non sta o cade con la mariologia. “Dove Maria viene venerata non c’è Chiesa” affermava Barth nel 1938 (KD I,2, p. 157). Molti evangelici lo pensano tanto più oggi, dopo i recenti sviluppi della pietà mariana»⁷⁶. Ma l’inappellabile affermazione del teologo luterano⁷⁷ non appare oggi più un assoluto da perpetuare e da condividere, visto che si fa sempre più strada nel luteranesimo e nella composita realtà evangelica una stima e un’attenzione prima impensabili verso sorella Maria, madre di Gesù⁷⁸. Anzi,

so (cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*. Principi e orientamenti, LEV, Città del Vaticano 2002; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, cit., nn. 74-76, pp. 121-127; mentre dal punto di vista storico-teologico, cfr. J. LEDIT, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Beauchesne, Paris 1976; S.M. PERRELLA, *La venerazione a Santa Maria*. Storia, teologia, prassi, in *La Rivista del Clero Italiano* 86 [2005], pp. 419-439); questo fatto si presenta più come un dato anomalo da comprendere e da spiegare, che come una norma da condividere (cfr. AA. VV., *La «Theotokos» nel dialogo ecumenico*, in *Rivista Liturgica* 85 [1998], pp. 163-389). Oggi, da parte di alcuni teologi e in alcune comunità della Riforma si inizia a prestare alla Madre del Signore una sorta di *salutazione*, sia pure lontana dal culto di venerazione e di invocazione prestato dai fedeli ortodossi e cattolici in virtù del recupero biblico, tipologico e meditativo della persona di Maria, sulla scorta dei macarismi di Elisabetta (cfr. Lc 1,42-45). Cfr. P. RICCA, *Maria di Nazareth nella riflessione di alcuni teologi contemporanei della Riforma*, in *Marianum* 55 (1993), pp. 473-493, specialmente le pp. 491-492; S.M. PERRELLA, *Quanta est nobis via? Maria Madre di Gesù e la ricerca dell’unità perduta*, in *Marianum* 64 (2002), pp. 163-250, specialmente le pp. 228-236; su questo aspetto, cfr. anche le riflessioni fatte dal GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, *The One Mediator, the Saints, and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, nn. 3269-3290, pp. 1214-1231; GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 276-280, pp. 139-141.

⁷⁶ S. ROSTAGNO, *Maria, Cristo e la Chiesa*, in AA. VV., *Maria nostra sorella*. A cura della Federazione delle chiese evangeliche in Italia, Com-Nuovi tempi, Roma 1988, p. 31.

⁷⁷ Cfr. J. FR. COLLANGE, *Barth Karl*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 172-176; P. SEQUERI, *Karl Barth*, in G. ANGELINI / S. MACCHI (EDD.), *La teologia del Novecento*. Momenti maggiori e questioni aperte, Glossa, Milano 2008, pp. 113-134.

⁷⁸ Cfr. G. MARON, *Maria nella teologia protestante*, in *Concilium* 19 (1983) n. 8, pp. 1286-1299. Osserva a questo proposito il teologo Joachim Lell: «Maria non è un tema della dogmatica evangelica né una figura speciale nella pietà evangelica. Nondimeno essa appartiene alla “nube di testimoni” della fede. Lì essa ha il suo posto e la sua dignità come Madre di Gesù, come modello di fede, “come ascoltatrice esemplare della parola di Dio [...], come serva del Signore che dice sì alla volontà di Dio, come colei che ha ottenuto grazia, che non è nulla in se stessa ma è tutto a causa della bontà di Dio. In tal modo Maria è il modello degli uomini che si lasciano aprire e

qualcuno paventa anche di lodarla per la sua esemplare fede e vita in Cristo⁷⁹, sul tipo degli *euloghia*, cioè dei macarismi, trasmessi da Luca nel suo Vangelo⁸⁰. Il documento del dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti si sofferma sul riconoscimento di Maria quale *Theotokos* e sulla sua santità effettiva, e ritiene fondata l'affermazione che i luterani

la tengono in grande stima come la santa più meritevole di lode. In questo senso Maria è per i luterani il prototipo simbolico della chiesa: essa è ubbidiente al comando dello Spirito Santo, umile nella sua grande chiamata, e l'incarnazione della grazia gratuita di Dio. Lutero e i luterani continuano ad affermare che essa non si è glorziata né della sua verginità né della sua umiltà ma solo del benigno compiacimento di Dio per lei [...] Tuttavia i luterani hanno mantenuto e ripreso alcuni

gratificare da Dio, il modello della comunità dei credenti, della chiesa" (*Catechismo evangelico degli adulti* 1975, 393). La sua immagine, tratteggiata nelle prediche e nelle lezioni sulla Bibbia, acquista i propri contorni dalle scarse ed austere attestazioni del NT, talvolta parzialmente contraddittorie, talaltra già critiche su una certa evoluzione. Così essa non viene glorificata e neppure negata [...]. Nel suo insieme il protestantesimo è cosciente che la salvezza del mondo, della cristianità e di ogni singolo uomo si può trovare solo in Cristo (At 4,12), che è la Grazia di Dio presente tra noi sotto forma corporea. La sua parola e la nostra fede non sopportano né un'integrazione dogmatica né istanze ecclesiali intermedie» (J. LELL, *Maria / Mariologia. C. Prospettiva evangelica*, in P. EICHER [ED], *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 546-547; cfr. l'intera voce alle pp. 546-549).

⁷⁹ Per una rapida presentazione delle modalità di comprensione della fede nel mondo protestante, cfr. H. SCHÄFER, *Fede / Fiducia. C. Punto di vista evangelico*, in P. EICHER (ED.), *I concetti fondamentali della teologia*, Queriniana, Brescia 2008, vol. 2, pp. 232-247.

⁸⁰ Negli ultimi anni, come è stato già rilevato in precedenza, si è fatta strada in alcuni esponenti della teologia riformata la riflessione su una possibile accoglienza da ritrovare, da colmare: «Ritrovare – osserva un teologo valdese – (malgrado i due dogmi mariani nel frattempo definiti e per noi inaccettabili, e malgrado una pietà mariana ancora largamente incontrollata, che insieme contribuiscono a paralizzare nei protestanti un rapporto positivo con Maria) la libertà che i Riformatori hanno avuto (in particolare Lutero e Zwingli, ma non solo loro) di "lodare Maria" non nel senso di incensare la sua persona come se fosse un'ipostasi divina o quasi, ma nel senso di lodare la sua fede e quindi di imitarla, di lodare la sua lode di Dio, di mettersi all'unisono con lei nell'esaltare Dio con il *Magnificat*, di "lodare Dio in Maria" (*de laudando in Maria Deo*, diceva Giovanni Ecolampadio, riformatore di Basilea)» (P. RICCA, *Maria nella riflessione di alcuni teologi contemporanei della Riforma*, cit., p. 492).

aspetti cari alla devozione mariana, basata sul Magnificat (Lc 1,46-55): la proclamazione profetica che sottolinea la potenza della grazia gratuita di Dio⁸¹.

Gli anglicani, invece, seppur con sobrietà, non disdegnano di venerare la Madre del Signore, soprattutto dal punto di vista dell'esperienza liturgica. Infatti, «molti di essi pregano Maria nelle loro chiese o nelle loro comunità e per essa fanno atti di culto sia pubblico che privato»⁸².

f. L'invocazione e l'intercessione dei santi e di Maria

La Chiesa cattolico-romana e quella cattolica-ortodossa, d'Oriente e d'Occidente, hanno sempre confidato, celebrato e invocato la potente e reale *intercessione*, presso Dio e nella comunione dei Santi, della Madre del Signore in favore di ogni persona umana e soprattutto in ordine alla santificazione e alla salvezza dell'umanità⁸³; lo hanno fatto e continuano a farlo sia nell'ambito celebrativo della fede (liturgica e popolare), che in quello della riflessione di fede⁸⁴. Si tratta, comunque, anche qui di una prassi non condivisa dal mondo della Riforma, che predica una sostanziale «inabilità» a tale ufficio. Il già citato do-

⁸¹ GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, *The One Mediator, the Saints, and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, n. 3115, pp. 1137-1138.

⁸² G. PAPINI, *Linee di teologia ecumenico-mariana in Oriente e in Occidente*, cit., p. 134.

⁸³ L'intercessione richiama in primo luogo la continua mediazione del Cristo glorificato e dello Spirito paraclito presso il trono del Padre delle misericordie (cfr. 1Tm 2,5; Eb 7,24-25; 9,24; Rm 8,26; 8,34) e, subordinatamente, «in Cristo e nello Spirito», quella della Madre, dei Santi, degli Angeli e della Chiesa, sacramento di salvezza e *ministra pietatis*; l'intercessione è parte integrante del culto cristiano (cfr. M.J. NICOLAS, *Intercession*, in AA. VV., *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Beauchesne, Paris 1971, vol. 7, coll. 1858-1870; S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, cit., pp. 612-626).

⁸⁴ Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Beata Vergine Maria*, in AA. VV., *Liturgia*. I Dizionari. San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 201-235.

cumento statunitense a questo riguardo osserva, infatti, che i luterani del Gruppo

sottolineano la scarsità di informazioni offerte dalla sacra Scrittura sullo stato dei morti nel periodo compreso fra la loro morte e la fine dei tempi. Come i cattolici, i luterani professano che Dio dà la vita ai morti in Cristo. I luterani ammettono che i santi in cielo e Maria intercedono per la chiesa in generale (*Apol* 21,9) o almeno potrebbero farlo (*AS* 2,2, 26) ma non trovano in nessuna delle due ipotesi [la dottrina cattolica e quella protestante] motivi sufficienti per affermare che i defunti sono coscienti delle preghiere che vengono loro rivolte (*Apol* 12,27; *AS* 2,26)⁸⁵.

L'anglicanesimo, invece, non è così categorico, in quanto non rifiuta pregiudizialmente la *diaconia* salvifica subordinata a Cristo della sua Madre all'interno della comunione dei santi⁸⁶. Per comprendere la «doppia anima» del pensiero anglicano, senza per questo anticipare quanto diremo in seguito, si potrebbe affermare, seppur semplificando al massimo, che la *sensibilità plurale connotativa* della Comunione anglicana (composta storicamente e dialetticamente da anglo-cattolici, liberali ed evangelici) trova forse espressione adeguata nella premessa del *Book of Common Prayer*, laddove viene suggerito che sempre si deve conservare l'equilibrato giusto mezzo «fra gli estremi di un rifiuto troppo ostinato e di un'accettazione troppo pronta di qualsiasi trasformazione»⁸⁷.

⁸⁵ GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, *The One Mediator, the saints and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, n. 3165, pp. 1151-1152; cfr., inoltre, *ibidem* i nn. 3098-3123, pp. 1118-1131; come anche: GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 281-288, pp. 143-144; S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (*Mt* 1,20). Maria e l'ecumenismo nel postmoderno, cit., pp. 187-200.

⁸⁶ Cfr. G. PAPINI, *Linee di teologia ecumenico-mariana in Oriente e in Occidente*, cit., pp. 112-118.

⁸⁷ Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*. Storia ed evoluzione della chiesa d'Inghilterra e della Comunione anglicana, Claudiana, Torino 2006, pp. 89-101.

PARTE SECONDA

«ANGLICANA ECCLESIA» E MARIA:
IL DOCUMENTO DI SEATTLE

III

LA PROMULGAZIONE DELL'ANGLICANA ECCLESIA E LA SUA ATTUALE CONFIGURAZIONE

Con l'editto *Anglicana Ecclesia* del 1534, il re d'Inghilterra Enrico VIII Tudor (1491-1547), visto che i suoi tentativi presso il Papa di poter divorziare da Caterina d'Aragona per sposare Anna Bolena (1507-1536), di cui si era invaghito e dalla quale sperava d'averne il sospirato erede maschio al trono, si erano arenati, si proclamò capo della «Chiesa inglese» sottraendola pertanto dalla comunione con Roma¹. Oltre all'*atto di supremazia* decretato dal re inglese², concorsero, tuttavia, allo «strappo con Roma» tre elementi che costituirono la premessa o quantomeno favorirono la decisione del re inglese³:

• *l'insieme delle correnti riformatrici* che dal secolo XII si erano alternate nella storia del continente europeo e che chiedevano con sempre più insistenza un ritorno alle origini. Questo significava un ritorno a quello spirito e a quella Chiesa di Gesù che era ancorata alla genuina esperienza apostolica e che progressivamente era andata smarrita, spe-

¹ Cfr. AA. VV., *Anglicanism*, SPCK, London 1962; J.W.C. WAND, *La Chiesa anglicana*, Il Saggiatore, Milano 1967; AA. VV., *The Study of Anglicanism*, SPCK / Fortress Press, London 1988; AA. VV., *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, Marietti, Genova 1992.

² H. CHADWICK / I. SUPERTI FURGA, *L'Atto di Supremazia (1534)*, in AA. VV., *L'anglicanesimo*, cit., pp. 41-126.

³ Cfr. G. PATRIARCIH, *La Riforma anglicana. Storia ed evoluzione della chiesa d'Inghilterra e della Comunione anglicana*, cit., pp. 11-21.

cie dopo l'editto di Costantino del 313⁴, diventando sempre meno, in diversi membri della gerarchia, «Chiesa di Cristo» e sempre più «chiesa dell'impero», con gli inevitabili scompensi evangelici, etici e pastorali;

• *la condizione storico-politica inglese nel periodo che precede il regno di Enrico VIII Tudor*: Enrico consolidò il regno nei confini e nel prestigio nazionale, che mal digeriva lo strapotere, anche se ancora per poco, del Sacro Romano Impero e del papato di Roma, strapotere gradualmente corroso dagli effetti dirompenti della Riforma luterana che di fatto favorì la nascita delle nazioni moderne. In questo scenario l'Inghilterra di Enrico VIII rappresentò per un certo periodo un prezioso alleato del papato. Lo «strappo» con Roma, comunque, non avvenne sostanzialmente per motivi dottrinali e teologici, bensì strettamente politici: il re inglese rimase nel suo intimo un convinto credente «cattolico», e anche la Chiesa di cui si dichiarò capo non abbandonò la tradizione dottrinale e liturgica del cattolicesimo romano. Scrive Émile G. Léonard nella sua *Storia del Protestantismo*:

Le sue tendenze personali e l'aspirazione a un rinnovamento evangelico della Chiesa d'Inghilterra, aspirazione introdotta dai Lollardi sia negli ambienti eruditi sia tra il popolo, avevano spinto Enrico VIII a intraprendere, con l'aiuto di una delle sue creature, il cancelliere cardinale Wolsey, una riforma che si può qualificare *erasmiana* e che si fondò sull'epurazione del clero regolare e sulla istituzione di un insegnamento superiore aperto agli studi antichi e alla teologia moderna. Forte delle

⁴ Si profila all'orizzonte il 1700° anniversario del cosiddetto «editto di Milano» del 313, per cui è utile rimandare a un sintetico studio sul personaggio e la sua opera, importanti per la storia del cristianesimo: M. AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande*. Storia di una scomoda eredità, Franz Hermes Verlag, Stuggart 2005; F. BRASCHI, *La «conversione» di Costantino. Riflessioni a partire dai criteri di lettura delle fonti antiche*, in *La Scuola Cattolica* 135 (2007), pp. 115-149.

sue convinzioni e più erasmiano di Erasmo da Rotterdam (1466-1536)⁵, Enrico VIII combatté in Lutero prima ancora del suo maestro l'avversario dell'umanesimo e il perturbatore della pace religiosa⁶.

Nonostante lo scisma da Roma, Enrico VIII rafforzò la sua convinzione con i sei articoli detti del «sangue» del 1539, improntati alla più rigida ortodossia cattolica;

• *l'evoluzione tecnologica e il crescente intensificarsi dei rapporti commerciali*, che divennero il mezzo più efficiente per accrescere lo scambio di idee, la diffusione di nuove opere a stampa (invenzione memorabile di Johann Gutenberg) scritte da autori che contestavano duramente gli abusi del tempo presente e di molte forme di reinterpretazione del passato. Tale evoluzione sgretolò, progressivamente ma inesorabilmente, il monopolio culturale che era in mano alla Chiesa cattolica, contribuendo alla diffusione del testo sacro per eccellenza, la Bibbia, e alle sue sempre più frequenti versioni tradotte in lingue volgari (o correnti), a sostegno di quanti predicavano una lettura e una interpretazione personale della Scrittura. L'Inghilterra non rimase esclusa da tale fenomeno e vide diffondersi sempre più le idee dell'umanesimo e gli scritti dei riformatori europei, dimostrandosi peraltro «un terreno fertile, poiché

⁵ Notò per essere l'autore dell'*Enchiridion militis christiani* (1503), nel quale proponeva la perfezione cristiana come ideale comune e non esclusiva prerogativa del clero. Nell'*Elogio della pazzia* (1511), a una società prigioniera di convenzioni e di valori effimeri contrappone la superiore «follia» della vita cristiana. Al 1516 risale la pubblicazione del *Novum instrumentorum*, in cui sono pubblicate un'edizione critica del testo greco del NT con annotazioni e una traduzione latina; con quest'opera il grande umanista ribadisce, per via filologica, la necessità di accostarsi direttamente alle fonti della salvezza. Pur disapprovando molte critiche rivolte a Lutero, Erasmo nel *De libero arbitrio* (1524) polemizza con il Riformatore, sostenendo il valore della libera volontà umana che, insieme alla grazia, conducono alla salvezza.

⁶ É.G. LÉONARD, *Storia del Protestantismo*. La Riforma, Il Saggiatore, Milano 1971, vol. 1, pp. 275-276; cfr. l'intero assunto alle pp. 273-290: «La Riforma erasmiana della Chiesa d'Inghilterra».

aveva conosciuto nel XIV secolo un suo movimento di ritorno alle origini del cristianesimo che si ispirava agli insegnamenti di John Wycliffe (1330-1384), il *Movimento dei lollardi*, che si opponeva agli abusi e alle deviazioni dottrinali nei quali la chiesa romana versava, i cui componenti leggevano le Scritture tradotte segretamente in inglese, rifiutando l'autorità ecclesiastica. Anche in terra inglese, quindi, sussistevano tutti quei fattori che nel resto dell'Europa occidentale e centrale avrebbero costituito le premesse per i movimenti di Riforma»⁷.

Sarà soprattutto con il regno di Edoardo VI che la Riforma protestante verrà introdotta nella Chiesa d'Inghilterra, grazie all'azione dei due «protettori del Regno» (Edoardo era un bambino di 9 anni) e all'arcivescovo Thomas Cranmer (1489-1556). Particolarmente viva fu l'influenza calvinista sul piano dottrinale, mentre l'ordinamento della Chiesa rimase a regime episcopale. Nel 1549 il parlamento inglese attribuì forza di legge al *Book of Common Prayer* («Libro delle preghiere»), con il quale venne attuata la riforma del culto; mentre nel 1552 venne redatta una confessione di fede che, successivamente rielaborata nel 1563, venne approvata dal parlamento nel 1571: sono i *The Thirty-nine Articles* («I Trentanove Articoli») ⁸, che rappresentano ancora oggi la piattaforma teologica dell'anglicanesimo. Pur respingendo la dottrina cattolica della transustanziazione eucaristica, gli anglicani affermano la presenza reale di Cristo; sostengono la giustificazione per la «sola fede», ma ribadiscono come le «buone opere» ne costitui-

⁷ G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana. Storia ed evoluzione della chiesa d'Inghilterra e della Comunione anglicana*, cit., pp. 15-16.

⁸ Il testo è pubblicato in edizione bilingue (inglese-italiano) *ibidem*, pp. 202-227; per una sua lettura cfr. F. ARNOTT, *I 39 Articoli: genesi, significato e ruolo nella storia dell'anglicanesimo*, in AA. VV., *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, cit., pp. 145-161.

scano la necessaria manifestazione. Sotto il profilo generale, nei «Trentanove Articoli» si possono notare, accanto a influssi calvinisti, ormai sensibili accenti di distacco dai luterani, su una linea di tendenza che W. Shakespeare rese in modo suggestivo quando giudicò «malinconici» i riformatori tedeschi.

Durante i secoli successivi l'anglicanesimo conobbe periodi di grande vitalità, ma anche di crisi, a motivo del cristallizzarsi di moti centrifughi, quale la fondazione nel 1739 della Chiesa Metodista, da parte di John Wesley (1703-1791). Nondimeno salvaguardò robuste nervature dogmatiche e solidi indirizzi morali, pur mostrandosi disponibile a prudenti adattamenti nelle strutture e nelle disposizioni disciplinari; insistette sulla continuità della Chiesa, sull'imprescindibilità della successione episcopale e, conseguentemente, sulla necessità della consacrazione da parte del vescovo per chi celebrasse l'Eucaristia. Le differenti «anime» della Comunione anglicana hanno dato vita a tre *grandi orientamenti*:

- la *High Church* («La Chiesa Alta»), caratterizzata da un vigoroso orientamento cattolico, specialmente in campo liturgico, ma anche in ambito dottrinale;
- la *Low Church* («La Chiesa bassa»), contrassegnata da una forte pietà individuale e da una marcata preoccupazione evangelico-sociale;
- la *Broad Church* («La Chiesa larga»), di tendenza liberale-moderata, sorta verso il 1830 e che manifesta un vivo interesse cristiano-sociale.

In alcune comunità della Comunione anglicana anche le donne sono state ammesse al sacerdozio ministeriale nel 1992, non senza contraccolpi e polemiche interne, allargando ancora di più il fossato con la Chiesa cattolica-romana

e la Chiesa ortodossa-orientale; recentemente nella *Chiesa Episcopalista* degli Stati Uniti l'episcopato è stato conferito anche alle donne⁹. Rimane tuttavia stabile il cosiddetto *Lambeth Quadrilateral*, a sintetizzare i punti di riferimento fondamentali di questa confessione cristiana: la sacra Scrittura; gli antichi simboli di fede; il Battesimo e la Cena del Signore; l'episcopato storico¹⁰.

La sintesi della riforma anglicana si trova, quindi, in cinque elementi, che si possono definire i pilastri dell'anglicanesimo, alcuni dei quali poi sono divenuti il requisito indispensabile per poter essere membri della Comunione anglicana e non solo della Chiesa d'Inghilterra:

- il *Credo niceno-costantinopolitano* e il *Credo apostolico*;
- *The Thirty-nine Articles*;
- *The Book of Common Prayer*;
- l'*episcopato storico*;
- *The Book of Homilies*, frutto dell'inventiva di Thomas Cranmer¹¹.

All'arcivescovo di Canterbury sono attribuite particolari funzioni all'interno della Comunione anglicano-episcopaliana diffusa in gran parte del mondo: egli è considerato una sorta di *primus inter pares* e ottiene la presidenza delle *Conferenze di Lambeth*, che a scadenza più o meno decennale convoca i rappresentanti anglicani ed episcopaliani. Le Comunità della Comunione anglicana custodiscono i loro rispettivi caratteri regionali.

⁹ Cfr. O. TOMKINS, *Il Ministero ordinato femminile nella Comunione Anglicana*, in AA. VV., *L'anglicanesimo*. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana, cit., pp. 249-261. Va detto che la prima donna ordinata sacerdote fu Li Tim-Oi nel 1944, della diocesi di Hong Kong, allora parte della Chiesa d'Inghilterra.

¹⁰ Cfr. E. KEMP, *Fede, ordine e strutture ecclesiastiche nell'Anglicanesimo contemporaneo*, *ibidem*, pp. 237-247.

¹¹ Cfr. G. PATRIARCHI, *La Riforma anglicana*. Storia ed evoluzione della chiesa d'Inghilterra e della Comunione anglicana, cit., pp. 89-101.

Nel corso di oltre 450 anni di vita, la Comunione anglicana ha sempre cercato e avuto contatti, cooperazione e dialogo con l'Ortodossia orientale, prima in una forma di alleanza contro Roma nel XVII secolo, poi via via con lo scopo di ottenere il riconoscimento delle proprie ordinazioni e per l'intercomunione, poi per recepire insegnamento dalla grande tradizione ortodossa di preghiera e spiritualità¹². Allo stesso tempo non si può non sottolineare il contributo della Comunione anglicana al Movimento ecumenico, dal momento che le 38 Province che la compongono «hanno in tale movimento il proprio posto accanto a molte altre, con tutte costoro anch'esse ad un tempo danno e ricevono in quello scambio di fede e d'amore, in forza del quale il Corpo di Cristo va assumendo forma sempre più chiara dinanzi ai nostri occhi»¹³.

La sensibilità della Comunione anglicana, comunque, trova forse adeguata espressione nella summenzionata pre-messa del *The Book of Common Prayer*, laddove viene suggerito che sempre si deve *conservare l'equilibrato giusto mezzo* «fra gli estremi di un rifiuto troppo ostinato e di un'accettazione troppo pronta di qualsiasi trasformazione». Come tale,

l'anglicanesimo è stato chiamato una via media. La comunione anglicana è stata anche caratterizzata dalla "comprensibilità", ovvero dal tollerare una piuttosto ampia diversità di dottrina e di disciplina, una volta posta l'accettazione degli elementi fondamentali del cristianesimo¹⁴.

¹² Cfr. C. DAVEY / E. HAMBYE / J. HABBI, *L'Anglicanesimo e le Chiese d'Oriente*, in AA. VV., *L'anglicanesimo*, cit., pp. 263-327.

¹³ O. TOMKINS, *Il contributo anglicano al movimento ecumenico*, *ibidem*, p. 350; cfr. l'intero intervento alle pp. 331-351.

¹⁴ W. HENN, *Anglicanesimo*, in L. PACOMIO / V. MANCUSO (EDD.), *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, cit., p. 44.

1. Le relazioni attuali tra la Comunione anglicana e la Chiesa cattolico-romana

Per una comprensione del documento del 2004 sulla Madre del Signore, non si può prescindere dal fare alcune considerazioni sulla situazione globale dei rapporti fra la Chiesa cattolico-romana e la Comunione anglicana. Il rapporto, dopo secoli di non comunicazione, ebbe una svolta significativa nell'incontro del 24 marzo 1966 tra papa Paolo VI (1963-1978)¹⁵ e Michael Ramsey (1961-1974)¹⁶, allora arcivescovo di Canterbury, che avevano deciso di dar vita a «un serio dialogo che abbia per base il Vangelo e le loro antiche tradizioni comuni e che possa condurre a quella unità nella verità per la quale ha pregato Cristo. Questo dialogo comprenderà non solo argomenti teologici, come la sacra Scrittura, la tradizione, la liturgia, ma anche quelle questioni che causano difficoltà di ordine pratico in entrambe le parti»¹⁷. Il dialogo si è via via intensificato sino ad arrivare alla *Common Declaration* del 2 ottobre 1989 firmata da Giovanni Paolo II e dall'allora arcivescovo primate anglicano Robert Runcie nel corso della visita di quest'ultimo a Roma. In tale dichiarazione, il compito missionario della Chiesa e l'urgenza della piena comunione fra tutti i cristiani e le difficoltà insorte a causa dell'ordinazione delle donne nella Comunione anglicana, non devono far dimenticare il grado di comunione già esistente fra le due Chiese¹⁸. Si tratta di una comunione realmente condivisa «anche se imperfetta. Questa comunione – asserisce la *Common*

¹⁵ Cfr. T. TRANSKY, *Paolo VI (Giovanni Battista Montini)*, in G. CERETI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 830-831.

¹⁶ Cfr. J. VAN DER BENT, *Ramsley, Arthur Michael*, *ibidem*, p. 909.

¹⁷ PAOLO VI / M. RAMSEY, *Dichiarazione comune*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 1, n. 162, p. 101.

¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II / R. RUNCIE, *Dichiarazione comune*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 3, nn. 260-268, pp. 134-137.

Declaration –, che già condividiamo, si fonda sulla fede in Dio, nostro Padre, nel Signore nostro Gesù Cristo e nello Spirito Santo; sul nostro comune battesimo in Cristo; sulle sacre Scritture; sul Credo degli apostoli e di Nicea; sulla definizione di Calcedonia e sull'insegnamento dei Padri; sulla nostra comune eredità cristiana durante molti secoli»¹⁹.

Ma il clima da allora è cambiato anche a motivo di alcune incomprensioni e radicalizzazioni messe in opera dalle due Confessioni:

- l'ordinazione presbiterale ed episcopale delle donne, l'ordinazione di un vescovo, G. Robinson, dichiaratamente ed attivamente omosessuale, l'approvazione di un rito di benedizione per coppie omosessuali in alcune Province, da parte anglicana²⁰;

¹⁹ *Ibidem*, n. 265, pp. 136-137.

²⁰ Molto difficile è stata la celebrazione della XIV Conferenza di Lambeth dei vescovi anglicani tenutasi in Inghilterra dal 16 luglio al 3 agosto 2008. Il problema principale è costituito dalla forte opposizione al ministero ordinato femminile e, in particolare, all'ordinazione di donne all'episcopato, già avviata nel 1998. Acconsentendo all'elezione di un candidato impegnato in una relazione omosessuale e permettendo la celebrazione di riti di benedizione di unioni tra persone dello stesso sesso, le province del Nord America si sono allontanate dalle decisioni prese nella Conferenza di Lambeth del 1998. Il primate anglicano R. Williams si sta adoperando in tutti i modi per favorire una soluzione dello scisma di fatto creatosi nella Comunione anglicana; nel frattempo, aumentano le comunità locali anglicane che chiedono di entrare a far parte della Chiesa cattolica. Nella Conferenza di Lambeth del 2008, viste le grandi difficoltà si è deciso «di non decidere» in attesa di ritrovarsi di nuovo nel 2009 per scongiurare separazioni inopportune; in tale assemblea si è deciso di dirimere le spinose questioni nel 2009 quando si celebrerà il Consiglio Consultivo anglicano e l'Assemblea dei Primate anglicani. A tale riguardo, cfr. l'intervento dell'arcivescovo di Canterbury R. WILLIAMS, *Un'assunzione di responsabilità*, in *Il Regno-Documenti* 53 (2008) n. 15, pp. 517-520; come anche il documento conclusivo della Conferenza dal titolo *Conversazioni e riflessioni* alle pp. 504-508. Da parte cattolica, il card. W. Kasper nel suo discorso alla Conferenza non ha nascosto amarezza unita a disapprovazione per «due questioni al centro delle tensioni in seno alla Comunione anglicana e ai suoi rapporti con la Chiesa cattolica: l'ordinazione delle donne e la sessualità umana». Su questi punti di forte controversia, ha asserito il cardinale, la «Chiesa cattolica è vincolata alla volontà di Gesù Cristo e non si considera libera d'instaurare una nuova tradizione aliena a quella della Chiesa di tutti i tempi [...]. Ci sembra che la Chiesa anglicana si stia avvicinando molto alle Chiese protestanti del XVI secolo e stia assumendo una posizione che quelle Chiese assunsero solo nella seconda metà del XX secolo» (*ibidem*, p. 516; per l'intero discorso intitolato *Anglicanesimo oggi: speranza di un cattolico*, cfr. *ibidem*, pp. 511-517). Per

• la pubblicazione prima della *Inter insigniores* (1976) e della *Ordinatio sacerdotalis* (1995)²¹, poi quella non meno controversa della *Dominus Jesus* (2000)²² da parte cattolica.

La Comunione anglicana in questi primi anni del secolo XXI ha cercato di porre rimedio a queste tensioni interne ed

una riflessione, cfr. P. GAMBERINI, *Cattolici e anglicani dopo la Conferenza di Lambeth*, in *La Civiltà Cattolica* 159 (2008) n. 4, pp. 3-13.

²¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dall'«Inter insigniores» all'«Ordinatio sacerdotalis»*. Documenti e commenti, LEV, Città del Vaticano 1996. Sulla questione dell'esclusione delle donne dal ministero sacro sancita dall'*Ordinatio sacerdotalis*, che ha dichiarato che la Chiesa non possiede alcuna autorità di conferire loro il ministero, che questa decisione fa parte del deposito della fede e che essa è stata infallibilmente insegnata dal magistero ordinario e infallibile, suscitando non poche polemiche e perplessità nell'ambito della teologia non solo cattolica, cfr. le considerazioni di F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*, cit., pp. 203-206. Già docente di teologia all'Università Gregoriana, Sullivan, indagando sul versante del magistero (enciclica *Evangelium vitae*, 62 e Pio IX: *Denz.*, 2879), del diritto canonico (*canon.* 749-750) e sulla base della sua accertata e solida competenza di ermeneuta delle fonti magisteriali, arriva alla seguente conclusione: «I documenti ufficiali hanno proposto quindi tre modi per stabilire se una dottrina è insegnata dal magistero ordinario e universale: la consultazione di tutti i vescovi; l'universale e costante consenso dei teologi cattolici; la comune adesione dei fedeli. La Congregazione per la dottrina della fede non ha invocato nessuno di questi criteri a sostegno della sua affermazione». Per cui, aggiunge Sullivan, a meno che l'asserzione dell'*Ordinatio sacerdotalis* «non consti manifestamente, non vedo in che modo si possa essere certi che questa dottrina è stata insegnata infallibilmente dal magistero ordinario e universale» (*ibidem*, pp. 205-206).

²² Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Jesus*. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 2004, vol. 19, nn. 1142-1199, pp. 656-709. L'intervento vaticano interviene nella ricerca teologica ricordando con autorità elementi essenziali della dottrina cattolica (cfr. *ibidem*, nn. 1146-1147, pp. 660-663); riprende spesso l'insegnamento già esposto dal magistero ecclesiale e più particolarmente dall'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio* del 1990; riguarda l'unicità e l'universalità salvifica di Cristo e della Chiesa cattolica, due verità ritenute strettamente congiunte e inseparabili (cfr. *ibidem*, nn. 1191-1192, pp. 700-705. Il riferimento è all'enciclica *Redemptoris missio* 9 e al CCC, nn. 846-847; cfr. anche EDITORIALE, *Gesù Salvatore unico e universale. Dall'enciclica «Redemptoris missio» alla dichiarazione «Dominus Jesus»*, in *La Civiltà Cattolica* 152 [2001] n. 1, pp. 335-347). Si rimanda, comunque, alle osservazioni dell'EDITORIALE, in *Istina* 3 (2000), p. 225-227; L. SARTORI, «*Dominus Jesus*» scuote l'ecumenismo, in *Studi Ecumenici* 19 (2001), pp. 7-20; P. SGROL, «*Dominus Jesus*». Reazioni ecumeniche, *ibidem*, pp. 21-24 (vengono riproposte le reazioni di Ismael Noko, segretario generale della Federazione Luterana Mondiale, di George Carey, allora arcivescovo anglicano di Canterbury, di un gruppo di teologi italiani delle diverse confessioni); C. MONGE, *Intorno alla dichiarazione «Dominus Jesus»*, in *Koinonia* I (2001), pp. 41-46. Cfr. anche la «difesa d'ufficio» in GIOVANNI PAOLO II, *La dichiarazione «Dominus Iesus», che mi sta a cuore, approvata da me in forma speciale, possa svolgere finalmente, dopo tante interpretazioni sbagliate, la sua funzione chiarificatrice*. *Angelus* del 1 ottobre 2000, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., vol. XXIII / 2, pp. 508-509.

esterne, riconsiderando la propria ecclesiologia giuridica e di comunione, ma anche i propri rapporti con le altre Chiese²³. Sulla base di un'ecclesiologia di comunione, il *Windsor Report 2004* riconosce apertamente che il modello anglicano di autorità, per la sua secolare frammentazione, presenta una debolezza intrinseca, chiaramente testimoniata dagli episodi descritti sopra, che hanno causato polemiche e divisioni all'interno della stessa Comunione anglicana. Per questo il Report critica azioni unilaterali su problemi controversi e chiede criteri più precisi per le elezioni episcopali²⁴. Per rinsaldare anche istituzionalmente la Comunione anglicana chiede, inoltre, di valorizzare ulteriormente il ruolo dell'arcivescovo di Canterbury²⁵ e di dare vita a un *Anglican Covenant*, a un patto ecclesiale che renda saldi ed espliciti i legami che caratterizzano le relazioni tra le varie comunità della Comunione anglicana²⁶. L'incontro dei Primate anglicani del febbraio 2005 e quello del XIII *Anglican Consultative Council* (ACC) del giugno dello stesso anno, seguiranno sostanzialmente queste importanti indicazioni. Per quanto riguarda, invece, la ripresa dei contatti e dei dialoghi con le altre Chiese cristiane, specie con il cattolicesimo romano,

l'apporto forse più significativo, certo più dottrinale, è quello della sub-commissione anglicano-cattolica, datato 8 giugno 2004²⁷. Attraverso un indovinato parallelo con la situazione del

²³ Cfr. LAMBETH COMMISSION ON COMMUNION, *The Windsor Report 2004*. Morehouse, London 2004; una sintesi documentata della questione viene proposta dal teologo cattolico G. COLZANI, *Dichiarazione di Seattle su «Maria: grazia e speranza in Cristo». Chiarimenti e problemi*, in *Marianum* 69 (2007), pp. 454-459: «I rapporti tra la Comunione anglicana e la Chiesa cattolica».

²⁴ Cfr. LAMBETH COMMISSION ON COMMUNION, *The Windsor Report 2004*, cit., nn. 131, 134.

²⁵ Cfr. *ibidem*, n. 104.

²⁶ Cfr. *ibidem*, n. 117.

²⁷ Cfr. il testo: *Ecclesiological Reflections on the Current Situation in the Anglican Communion in the Light of ARCIC*, in *The Pontifical Council for Promoting Christian Unity - Information Service* 119 (2005) n. 3, pp. 102-115.

IV secolo, il testo sostiene che la problematica attuale è paragonabile a quella di quel periodo; lo è perché pone controversie dottrinali la cui soluzione esige nel contempo una chiarificazione del valore e del senso della comunione locale ed universale tra le Chiese²⁸. Di conseguenza, il documento sostiene che, al centro degli attuali dibattiti non vi è solo l'ortodossia ma anche il buon ordine delle Chiese che, attraverso la responsabilità delle Chiese patriarcali e primaziali, rimanda a quella unità nella interdipendenza che è il vero volto della comunione [...] Su queste basi, il testo richiama sia i principali insegnamenti delle due Chiese [anglicana e cattolica] nei loro due documenti ufficiali sia la loro applicazione nei lavori dell'ARCIC²⁹.

Per quanto i cinque punti attorno a cui sono raccolte queste problematiche ecclesiali siano di un certo interesse³⁰, i limiti di competenza propri della sub-commissione anglicano-cattolica fanno sì che essa si accontenti di richiamare i passi fondamentali dei documenti ARCIC e le eventuali differenze tra le due Chiese. Per questo basta averle qui ricordate.

Il documento di natura mariologica anglicano-cattolico del 2 febbraio 2004 va letto, quindi, in tale contesto ma anche in quello più vasto dell'ecumenismo mariano degli ultimi anni e dei passi comuni tentati o compiuti in ordine alla risoluzione dei temi controversi.

²⁸ Al riguardo il documento richiama i concili di Nicea del 325, quello di Sardica del 342-343 e quello di Costantinopoli del 381 (cfr. *Dizionario dei Concili*. Diretto da Pietro Palazzini, Istituto Giovanni XXIII-Città Nuova, Roma 1963, vol. 1, pp. 323-325 [Costantinopoli]; 1965, vol. 3, pp. 190-193 [Nicea]; 1966, vol. 5, pp. 118-126 [Sardica]).

²⁹ G. COLZANI, *Dichiarazione di Seattle su «Maria: grazia e speranza in Cristo*, cit., p. 458.

³⁰ I cinque punti sono i seguenti: 1) la natura della Chiesa come comunione; 2) gli elementi costitutivi della comunione, e cioè il ministero episcopale, l'unità e la diversità tra le Chiese, la relazione tra Chiese locali ed universale; 3) il discernimento della comunione della Chiesa, e cioè il posto dell'autorità e l'uso delle Scritture e della Tradizione; 4) le qualità e gli obblighi di una vita di comunione; 5) la morale e il discernimento della comunione (cfr. *Ecclesiological Reflections on the Current Situation in the Anglican Communion in the Light of ARCIC*, cit., pp. 102-115).

2. E.L. Mascall: un antesignano del dialogo anglicano-cattolico su Maria

Prima del Concilio Vaticano II, che ha segnato una tappa positiva e imprescindibile anche per il servizio ecumenico delle e fra le Chiese³¹, l'esponente più significativo della teologia anglicana aperto al dialogo col cattolicesimo romano, E.L. Mascall, professore di teologia all'università di Oxford e di Londra, riteneva che si potesse accogliere ed elaborare una teologia mariana partendo da due punti di vista:

- dall'ecclesiologia, in base all'autorevole assunto del Simbolo apostolico «Credo nella Comunione dei Santi», e considerare così la Vergine come la più grande dei servi del Signore;

- dalla cristologia, perché lo stesso Simbolo di fede confessa che «Cristo fu concepito per opera dello Spirito Santo e nacque dalla Vergine», assumendo, cioè, la definizione della teologia efesina del concilio del 431, che collegò Maria con la dottrina primaria dell'incarnazione del Verbo Redentore³².

Con questo modo di pensare il teologo anglicano

ammette tre verità fondamentali *de fide credenda*:

- 1) Maria è la Madre di Dio fatto uomo: questo punto, egli afferma, si rifà tanto intimamente alla vera fede in Cristo, che se uno se ne allontana, non tarda a perdere la sua fede anche nella divinità di Gesù;

- 2) la verginità di Maria *ante partum*;

³¹ Cfr. B. RIVERA BALBOA, *La mariología en el capítulo VIII de la constitución «Lumen gentium» y el pensamiento de los cristianos de otras Confesiones*, cit., pp. 285-313.

³² Cfr. E.L. MASCALL, *Theotokos: the place of Mary in the work of Salvation*, in AA. VV., *The Blessed Virgin Mary. Essays by Anglican Writers*, Longman et Todd, London 1963, pp. 19-20.

3) per induzione, Maria è la Madre della Chiesa: questa verità deriva immediatamente dalla dottrina della Scrittura sul Corpo mistico di Cristo.

Personalmente, poi, dice di ritenere come parte integrante della fede:

- 1) la verginità di Maria *in e post partum*;
- 2) l'assenza in lei del peccato attuale;
- 3) la sua immacolata concezione;
- 4) la sua assunzione corporale.

Ma per queste ultime verità ammette che ci possano essere anche dei pareri contrari³³.

Mascall, inoltre, nella sua riflessione e proposta mariologica preferisce rifarsi, seppur con senso critico, alle tesi fondamentali del cattolicesimo romano circa il mistero del *De Verbo Incarnato*, asserendo che la teologia cattolica presenta due asserzioni fondamentali circa tale evento: la prima è che Dio il Figlio diviene uomo; la seconda è che Egli rimane uomo, condividendo la condizione, la sofferenza e la morte umana, risorgendo e ascendendo al cielo. Gesù, comunque, rimane sempre uomo, anche se la sua natura umana è ora trasformata e glorificata per sempre, tanto da essere superiore a ogni nostra esperienza umana³⁴.

Partendo da questo assunto, il teologo anglicano analizza poi le relazioni che tale dottrina implica in rapporto con la Madre del Verbo incarnato, mettendo in particolare rilievo la sua posizione di *serva dell'economia salvifica*. Per cui la Vergine è veramente, anche in senso fisico, madre vera di Gesù Cristo, per opera del Pneuma divino, e non semplicemente secondo un senso morale. Il teologo continua ricordando che il Figlio di Dio, pur essendo attualmente asceso

³³ G. PAPINI, *Linee di teologia ecumenico-mariana in Oriente e in Occidente*, cit., p. 115.

³⁴ Cfr. E.L. MASCALL, *The dogmatic theology of the Mother of God*, in AA. VV., *The Mother of God*, Dacre Press, London 1952, p. 38.

alla destra del Padre, non cessa tuttavia di essere uomo, avendo accettato una volta di incarnarsi: se la sua ascensione distruggesse la sua umanità assunta da Maria, non si dovrebbe parlare più ora di «maternità divina» della Vergine. È perché Cristo è ancora uomo, osserva Mascall, che la relazione di Madre verso il Figlio, che iniziò quando ella lo concepì, per opera del medesimo Spirito, continua ancora e continuerà per tutta l'eternità³⁵. Arrivato a questo punto il docente anglicano di Oxford trova un legame con l'ecclesiologia, fondandosi sull'affermazione di Eb 12,8: *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*, per mezzo della quale si comprende bene anche il *Vobiscum sum omnibus diebus...*³⁶

Cristo stesso, ribadisce il teologo anglicano, oltre a incorporarci a sé mediante il mistero della sua incarnazione redentrice, mediante il sacramento del Battesimo ci inserisce nella Chiesa, che è il corpo di Cristo, cioè carne della sua carne e ossa delle sue ossa. I redenti incorporati a Gesù Cristo e alla sua Chiesa sono, inoltre, ugualmente uniti a sua Madre per tutta l'eternità. Mascall, asserisce che «se la Chiesa è l'organo vivente dell'umana natura di Cristo glorioso comunicata agli uomini, e se Maria è ancora Madre dell'uomo-Cristo, ella è anche la Madre della Chiesa e madre nostra»³⁷. È evidente il riferimento al parallelismo patristico Eva-Maria³⁸; su questa base, il teologo anglicano abbozza anche un parallelismo tra la *Mater Jesu* e la Chiesa richiamandosi all'interpretazione giovannea della nascita di questa dal costato del Crocifisso (cfr. Gv 19,34) e, rammen-

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 42.

³⁶ Cfr. G.M. CORR, *La doctrine mariale et la pensée anglicane contemporaine*, in AA. VV., *Maria. Étude sur la Sainte Vierge*, Beauchesne, Paris 1954, vol. III, pp. 719-720.

³⁷ E.L. MASCALL, *The dogmatic theology of the Mother of God*, cit., p. 43.

³⁸ Nella sterminata bibliografia sul tema in questione, vanno segnalati in modo particolare: G. JOUSSARD, *La Nouvelle Eve chez les Pères Anténicéens*, in *Études Mariales* 12 (1954), pp. 35-54; L. CIGNELLI, *Maria nuova Eva nella patristica greca (sec. II-V)*, Studio Teologico «Porziuncola», Assisi 1966; J.A. DE ALDAMA, *Maria en la Patristica de los siglos I y II*, La Editorial Católica, Madrid 1970, specialmente le pp. 264-299.

tando il Battesimo e l'Eucaristia significati dal simbolismo del sangue e dell'acqua³⁹, pone in relazione la Vergine e la Chiesa, scorte entrambe, in questo caso, quali *nova Eva* che ridona la vita agli uomini redenti con il beneplacito divino. È facile, quindi, per Mascall scorgere nella Donna vestita di sole di Ap 12, sia la Madre del Signore, sia la Chiesa stessa⁴⁰. Le relazioni sono fondate a motivo dei legami sempre sussistenti tra il Fondatore della Chiesa e la Madre sua e dei discepoli: Gesù Cristo, osserva Mascall, è ancora uomo, e Maria è ancora sua Madre, perciò è madre di tutti coloro che il Figlio ha incorporato come membra della sua Chiesa. Quindi, asserisce il teologo anglicano «benché Maria e la Chiesa siano ciascuna per più motivi la madre di ogni cristiano individuale, la Vergine è madre di entrambi, e della Chiesa e anche di ogni cristiano»⁴¹.

A ben vedere, Mascall, pur essendo empaticamente vicino alla dottrina ecclesiale cattolico-romana circa la persona, il ruolo e il significato della Madre e della Serva del Signore nel mistero dell'Incarnazione e nella stessa economia salvifica, non aderisce perfettamente al credo mariano professato dal cattolicesimo. Infatti, per quanto riguarda la verginità *in e post partum* di Maria, la totale assenza del peccato cosiddet-

³⁹ Gli esegeti vedono in Gv 18-19 un'estesa pericope di carattere prevalentemente cristologico; in essa però sono presenti elementi ecclesiologici interessanti. Per Giovanni, infatti, sul Calvario è nata la comunità escatologica che deve vivere unita sotto lo sguardo materno della Madre del Signore e della Chiesa (cfr. C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de saint Jean*, Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1967, pp. 156-165; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 1984, vol. 3, pp. 419-422; X.L. DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, vol. 4, pp. 210-220, ove tra l'altro l'esegeta francese scrive: «La Chiesa, nuova Eva, è venuta all'esistenza grazie al sangue e all'acqua colati dal fianco di Cristo» [*ibidem*, p. 216], per poi aggiungere che questa interpretazione patristica del brano giovanneo sarebbe «iniziata nel IV secolo, e fu approvata nel concilio di Vienne (1312), ma non ha ottenuto l'assenso dell'esegesi» [*ibidem*, p. 216, nota 109]).

⁴⁰ Cfr. E.L. MASCALL, *Theotokos: the place of Mary in the work of Salvation*, cit., pp. 19-20.

⁴¹ IDEM, *The dogmatic theology of the Mother of God*, cit., pp. 43-44; cfr. IDEM, *Theotokos: the place of Mary in the work of Salvation*, cit., pp. 22-26.

to «attuale» nella sua vita, i dogmi moderni sanciti *ex cathedra* dal Pontefice romano nel 1854 e nel 1950, pur riscuotendo il consenso personale del teologo, sono dallo stesso Mascall ritenuti asserti – anzi, a onor del vero, il teologo li ritiene e li qualifica volutamente come *credenze* e non come *dogmi* – che non appartengono al «cuore dogmatico del cristianesimo». Per cui essi, non possedendo testimonianze sufficienti nella sacra Scrittura, come testimonia anche il lungo e tormentato *iter* della loro definizione, essendo anche *credenze secondarie* dal punto di vista dogmatico, non posseggono i requisiti sostanziali per essere imposti alla fede di tutti i cristiani! A tal riguardo è bene trascrivere quanto Mascall scrive in *The dogmatic theology of the Mother of God*:

Da parte mia, non penso che queste *credenze* facciano parte del cuore del sistema dogmatico del cristianesimo, nel senso che nessuno non meriterebbe il nome di cristiano, se anche rifiutasse di crederle. E mi rammaricherei molto, per esempio, con le autorità della Chiesa d’Inghilterra se decidessero di escludere dalla comunione chiunque non facesse *ex animo* esplicita professione di crederle. Queste credenze non hanno primaria importanza dogmatica⁴².

Mascall fonda questa convinzione sull’articolo 6 del *The Book of Common Prayer* della Chiesa anglicana, che espressamente insegna come nessun credente possa essere forzato a credere come articolo di fede o come richiesto o come necessario alla salvezza, ciò che non si trova nella sacra Scrittura o non può essere provato con essa.

Mascall sapeva bene che il suo pensiero non era e non poteva essere quello dell’intera Comunione anglicana, come

⁴² IDEM, *The dogmatic theology of the Mother of God*, cit., pp. 44-45. Il teologo inglese veicola l’idea che la Chiesa cattolica abbia definito verità che, per loro natura, non sarebbero oggetto di definizione e che in quanto tali non sono di per sé imponibili. La loro presenza, comunque, nell’insegnamento ecclesiale è sufficiente, per lui personalmente, per non rigettarle come se la divina Rivelazione le negasse o fossero eretiche, errate.

era anche consapevole ch'esso era però condiviso da teologi del calibro di H.X. Box, L. Thornton, T. Parker...⁴³. Posizioni assai differenti, invece, esprimevano alcuni ecclesiastici anglicani, soprattutto per quanto riguarda l'autorità del magistero cattolico in campo dogmatico (Ross, Mortimer, Farrer)⁴⁴. A tal riguardo Giuseppe M. Papini osserva: «La diversità di opinioni, dei teologi anglicani, dunque, viene in contrasto non tanto sul fatto della dottrina mariana, quanto sul modo di accettarla, in rapporto soprattutto alla Chiesa cattolica»⁴⁵. Tale diversità, o meglio discontinuità, si ha non solo per la teologia mariana ecclesiale, ma anche per quanto riguarda la delicata problematica del culto e della pietà mariana nell'anglicanesimo⁴⁶. *Discontinuità da superare* anche secondo alcuni teologi e pastori anglicani, come evidenziato da Papini insieme all'individuazione della sua causa, che

è la sostanziale mancanza di una propria e originale teologia che giustifichi la tradizionale devozione mariana espressa abbondantemente nella letteratura religiosa inglese e nelle varie raccolte delle preghiere e degli inni liturgici. Era appunto questa l'esigenza che esprimevano, alcuni anni fa, T.M. Parker in un suo articolo sulla devozione alla Madre di Dio, ispirandosi, come modello, alla Chiesa orientale⁴⁷, e più recentemente, J.C. Stephenson⁴⁸. Così anche John de Satgé, canonico della cattedrale di

⁴³ Cfr. G. PAPINI, *Linee di teologia ecumenico-mariana in Oriente e in Occidente*, cit., pp. 115-117.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 117-118.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 118-123.

⁴⁷ Cfr. T.M. PARKER, *Devotion to the Mother of God*, in AA. VV., *The Mother of God*, cit., 64-75.

⁴⁸ Cfr. J. CALVIN STEPHENSON, *Popular devotion to our Lady*, in AA. VV., *The Blessed Virgin Mary. Essays by Anglican Writers*, cit., pp. 115-120; IDEM, *Devotion to Our Lady among Anglicans*, in *The Marian Era 1* (1960), pp. 18-21. Stephenson, nel primo intervento citato, ritiene che nella pietà popolare la Santa Vergine sia stata invocata con preghiere ancor prima della definizione del dogma trinitario; ci deve perciò essere una teologia che sia strettamente legata alla vita del cristiano anche nelle sue espressioni devozionali, altrimenti si avrebbe una *filosofia* e non una religione (cfr. *Popular devotion to our Lady*, cit., p. 115). Inoltre, anch'egli preferisce la devozione dell'Ortodossia orientale, in quanto quella occidentale troppo spesso non è di matri-

drale di Sheffield, ritiene che bisogna riesaminare il culto alla Vergine proprio in rapporto al discorso ecumenico⁴⁹. «Il progresso nel movimento verso l'unità dei cristiani – egli scrive – ha significato che noi non possiamo più a lungo ignorare gli insegnamenti di Roma e dell'Ortodossia»⁵⁰.

La posizione «mariologico-ecumenica» del teologo anglicano E.L. Mascall e le sue istanze, così come quelle degli altri teologi e pastori anglicani empaticamente vicini alle sue proposte, seppur con gradualità e dopo dibattiti e approfondimenti⁵¹, saranno tenute in debito conto dai documenti postconciliari dell'ARCIC del 1981 e del 2004⁵².

ce liturgica e in taluni casi è ad essa opposta a motivo di forme ed eccessi enfatici (cfr. *ibidem*, pp. 116-117): è evidente che nel cattolicesimo non si è ancora realizzata pienamente la svolta del Concilio Vaticano II, dell'esortazione apostolica *Mariæ cultus* di Paolo VI e del *Direttorio su pietà popolare e liturgia!*

⁴⁹ Cfr. J.C. DE SATGE, *Mary in the Church: Same matters for Ecumenical Studies*, in AA. VV., *Mother of Jesu*. The Ecumenical Society of Blessed Virgin Mary, London [s. d.], pp. 16-28.

⁵⁰ G. PAPINI, *Linee di teologia ecumenico-mariana in Oriente e in Occidente*, cit., p. 123.

⁵¹ Cfr. G.M. CORR, *La doctrine mariale et la pensée anglicane contemporaine*, cit., pp. 719-730.

⁵² Infatti, nel documento comune di Windsor del 1981 si asserisce: «Siamo d'accordo che non ci può essere che un solo mediatore tra Dio e l'uomo, Gesù Cristo, e rifiutiamo ogni interpretazione del ruolo di Maria che oscuri una tale affermazione. Siamo d'accordo nel riconoscere che la comprensione cristiana di Maria è inseparabilmente legata alle dottrine di Cristo e della Chiesa. Siamo d'accordo nel riconoscere la grazia e la singolare vocazione di Maria, madre del Verbo incarnato (*Theotokos*), nell'osservare le sue festività e nell'attribuirle un posto d'onore nella comunione dei santi. Siamo d'accordo che ella è stata preparata dalla grazia divina a essere la madre del Redentore, dal quale lei stessa fu redenta e introdotta nella gloria. Inoltre siamo d'accordo nel riconoscere in Maria un modello di santità e di obbedienza e fede per tutti i cristiani. Accettiamo che è possibile guardare a lei come a una figura profetica della Chiesa di Dio, sia prima sia dopo l'incarnazione». Non mancano le differenze: vengono contestati i *dogmi mariani* del 1854 e del 1950; si contesta l'*autorità del Papa* nel definire un dogma che dovrebbe essere, invece, pertinenza di un Concilio ecumenico; non manca una richiesta: si *desidera sapere* «se, in un'eventuale unione fra le due Chiese, sarà loro richiesto di sottoscrivere tali definizioni dogmatiche» (ARCIC, *Il dono dell'autorità [Autorità nella Chiesa II]* n. 30, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 1, n. 132, pp. 82-83). Nella Dichiarazione mariologico-mariana del 2 febbraio 2004, oggetto privilegiato di questo libro, ciò che nel 1981 era stato un importante ed iniziatico *canovaccio*, è finalmente divenuto una proposta di ampio respiro che la dice lunga sul proficuo cammino di maturazione avvenuto tra gli anglicani su un tema che non appare più irrimediabilmente controverso (cfr. S.M. PERRILLA, *Ecco tua Madre [Gv 19,27]*, cit., pp. 330-353: «Maria, "punctum dolens" tra le Chiese»).

«MARIA: GRAZIA E SPERANZA IN CRISTO»:
DOCUMENTO DI SEATTLE (2004)

Nel 1995, Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Ut unum sint* elencava al n. 79 cinque tematiche che aspettavano ancora una risposta e una risoluzione comune tra le Chiese e confessioni cristiane:

1) le relazioni tra sacra Scrittura, suprema autorità in materia di fede, e la sacra Tradizione, indispensabile interpretazione della parola di Dio¹;

2) l'Eucaristia, sacramento del corpo e del sangue di Cristo, offerta di lode al Padre, memoriale sacrificale e presenza reale di Cristo, effusione santificatrice dello Spirito Santo²;

¹ Su questa tematica essenziale, cfr. CCC, nn. 50-141; R.E. MURPHY, *Antico Testamento e unità cristiana*, in G. CERETI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 29-30; D. MOODY SMITH, *Nuovo Testamento e unità cristiana*, *ibidem*, pp. 789-791; K. WARE, *Tradizione tradizioni*, *ibidem*, pp. 1125-1131.

² Cfr. CCC, nn. 1113-1130 («Il mistero pasquale nei sacramenti della Chiesa»); 1322-1419 («Il sacramento dell'Eucarestia»). L'ambito ecumenico è ora pungolato a riprendere il dialogo e lo studio anche a motivo dell'enciclica del 17 aprile 2003 di Giovanni Paolo II *Ecclesia de Eucharistia*, nella quale vengono additate alcune ombre da diradare in quanto oscurerebbero la retta fede e la dottrina cattolica su questo sacramento di Cristo. E questo perché emerge «talvolta una comprensione assai riduttiva del Mistero eucaristico. Spogliato del suo valore sacrificale, viene vissuto come se non oltrepassasse il senso e il valore di un incontro conviviale fraterno. Inoltre, la necessità del sacerdozio ministeriale, che poggia sulla successione apostolica, rimane talvolta oscurata e la sacramentalità dell'Eucarestia viene ridotta alla sola efficacia dell'annuncio. Di qui anche, qua e là, iniziative ecumeniche che, pur nelle generose intenzioni, indulgono a prassi eucaristiche contrarie alla disciplina nella quale la Chiesa esprime la sua fede» (GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia* 10, LEV, Città del Vaticano 2003, pp. 12-13; su questo sacramento che seppur remota-

3) l'ordinazione, come sacramento, al triplice ministero dell'episcopato, del presbiterato e del diaconato³;

4) il magistero della Chiesa, affidato al Papa e ai Vescovi in comunione con lui, inteso come responsabilità e autorità a nome di Cristo per l'insegnamento e la salvaguardia della fede⁴;

5) la Vergine Maria, Madre di Dio e icona della Chiesa, Madre spirituale che intercede per i discepoli di Cristo e tutta l'umanità⁵.

mente ha richiami mariologici. cfr. S.M. PERRELLA, *Ecco tua Madre. [Gv 19,27]*, cit., pp. 401-435). In ambito ecumenico sovente ci si è trovati in dialogo su questo essenziale tema cristiano: cfr. G. WAINWRIGHT, *Eucaristia*, in G. CERETI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 505-509; cfr. anche la sintesi sul documento *BEM* del 1982 redatto dalla Commissione *Fede e costituzione* del Consiglio Ecumenico delle Chiese: M. THURIAN, *Battesimo, Eucaristia, Mistero* (*Documento di Lima*), *ibidem*, pp. 91-94.

³ Cfr. CCC, nn. 1536-1600; G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 765-800 («Temi della teologia classica dei Sacramenti»; pp. 904-923 («Il sacramento dell'Ordine»); D.N. POWER, *Ordinazione*, in G. CERETI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 800-803; M. TANNER, *Ordinazione delle donne*, *ibidem*, pp. 803-806.

⁴ Cfr. CCC, nn. 4-95; 888-892; 2032-2036. Nell'ambito del magistero cattolico-romano (cfr. LG 25, pp. 172-177), con il passar del tempo hanno preso corpo diverse forme di tipo giuridico-letterario delle quali il magistero si serve per trasmettere i suoi insegnamenti: le costituzioni apostoliche, le encicliche, le costituzioni e lettere apostoliche, le esortazioni apostoliche, i *motu proprio*, le istruzioni, le allocuzioni (discorsi pontifici), i decreti, le norme, i *monita*, le dichiarazioni, le risposte, le comunicazioni, il direttorio. Il valore di questi documenti non è fissato a priori; in generale, si può asserire che il valore dei documenti è tanto più grande quanto più solenne e universale è la loro forma (cfr. per la questione lo studio di F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale*. Il servizio della Parola, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 180-294). Di queste forme di magistero e delle sue varie espressioni si deve tener conto anche in ambito ecumenico. Per quanto riguarda il servizio petrino, Giovanni Paolo II in *Ut unum sint* 95 ha chiesto alle Chiese e ai teologi «di trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova» (in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 14, nn. 2866-2867, pp. 1680-1683; cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa*. Testi e commenti, LEV, Città del Vaticano 2002; AA.VV., *Papato ed ecumenismo. Il ministero petrino al servizio dell'unità*, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1999; mentre dal punto di vista ecumenico, cfr. B. SESBOÛÉ, *Autorità*, in G. CERETI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 74-78; A. HOUTEPEN, *Autorità d'insegnare*, *ibidem*, pp. 78-81; J.M.R. TILLARD, *Infalibilità / Indefettibilità*, *ibidem*, pp. 617-619; M. WEST, *Primato*, *ibidem*, pp. 883-886).

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint* 79, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 14, n. 2835, pp. 1662-1663; per una conoscenza complessiva della rinnovata mariologia cat-

Il tema mariano, che durante il pontificato wojtyliano (1978-2005) ha ricevuto importanti *input* anche a motivo della convinzione e della pietà personale del Pontefice⁶, entrava così ufficialmente nel dialogo teologico e dottrinale delle Chiese occidentali ed orientali⁷, come anche in quelle nate dalla Riforma e dall'anglicanesimo. Scriveva Leo Scheffczyk che se si osserva, riguardo a questo punto,

la documentazione del dialogo interconfessionale a livello mondiale dal 1931 al 1990, si potrà constatare quanto poco fu accolto ed elaborato, soprattutto quando si considerano i passi più interessanti nei dialoghi romano-cattolici con luterani e metodisti. Ma anche il dialogo con il Consiglio Ecumenico delle Chiese raggiunge un'aporia che si mostra fra l'altro nella domanda: «È per esempio possibile investigare la questione della mariologia in un modo fecondo, se non si è ancora raggiunta alcuna chiarezza sulla questione cristologica..?». La domanda pare strana, in quanto in altre occasioni viene sempre accentuato il consenso sulla questione cristologica. La conferenza del Consiglio Ecumenico delle Chiese di Nairobi nel 1975 ha auspicato per il futuro uno studio sull'*Importanza di Maria nella Chiesa*, ma questa

tolica si rinvia al già menzionato sussidio approntato dalla PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza. cit.; mentre dal punto di vista del movimento ecumenico, cfr. R. CROWLEY TURNER, *Maria*, cit., pp. 700-703.

⁶ La vita umana, sacerdotale, episcopale e pontificia di papa Wojtyła è stata sempre profondamente segnata da un «*filo mariano*» e dal *totus tuus*, che può essere considerato, riportando le sue concise parole, come «l'abbreviazione della forma più completa dell'affidamento alla Madre di Dio» (GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*. Nel 50° del mio sacerdozio, LEV, Città del Vaticano 1996, pp. 37-38).

⁷ Nonostante le diversità ecclesologiche e mariologiche (i due dogmi mariani del 1854 e del 1950), tra la Chiesa cattolico-romana e le Chiese cattoliche ortodosse sussiste una profonda consonanza dottrinale (cfr. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, Marietti, Genova 1984; N.A. MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, Dehoniane, Roma 1995, 2 voll.; E. MORINI, *La Chiesa Ortodossa*, ESD, Bologna 1996; A. KNIAZIEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993; N. NISSIOTIS, *Maria nella teologia ortodossa*, in *Concilium* 19 [1983] n. 8, pp. 66-91).

istanza finora non è stata recepita. Qualche eccezione si trova nelle «dichiarazioni ecumeniche» dei Congressi Mariologici Internazionali, soprattutto quelli di Zagabria (1971), Roma (1975), Saragozza (1979), Malta (1983) e Kevelaer (1987). [...] Ma per varie ragioni, per esempio a causa della partecipazione a titolo puramente privato dei protestanti, queste dichiarazioni non hanno ottenuto la risonanza dovuta e si sono piuttosto mantenute, come ben si comprende, su aspetti che non entrano nel vivo della problematica teologica⁸.

A questo riguardo, il documento dell'ARCIC del 2 febbraio 2004, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, rimane ed è il primo documento interecclesiale che ha affrontato con profondità e ampiezza il «nodo» mariologico / mariano anche a seguito:

– dell'invito di Giovanni Paolo II nel n. 79 dell'enciclica *Ut unum sint* del 1995⁹;

– della richiesta di vescovi anglicani e cattolici fatta propria e ufficializzata dall'allora arcivescovo di Canterbury George Carey e dal cardinale Edward Cassidy, allora presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani nel 2000, ove si chiedeva esplicitamente uno «studio su Maria nella vita e nella dottrina della Chiesa»¹⁰.

⁸ L. SCHEFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, cit., pp. 136-137; cfr. l'intera riflessione alle pp. 135-152 («La mariologia quale compito e impulso per l'ecumenismo»); cfr. anche «Pietro e Maria: ostacoli o aiuti sulla via verso l'unità?» (*ibidem*, pp. 153-164).

⁹ Cfr. G. BRUNI, *Servizio di comunione. Ecumenismo nel magistero di Giovanni Paolo II*, cit., pp. 9-80; J. RAMON VILAR, *Maria en el diálogo ecuménico proyectado y realizado por Juan Pablo II*, in *Ephemerides Mariologicae* 56 (2006), pp. 429-446.

¹⁰ ARCIC, *Comunione nella missione*, dichiarazione comune di Missauga (Toronto) del 19 maggio 2000, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 7, n. 173, p. 98; brano riportato anche in MGSC, «Introduzione», p. 103.

1. La struttura della Dichiarazione anglicano-cattolica

La struttura formale-redazionale di *Maria: grazia e speranza in Cristo* o più comunemente Dichiarazione di Seattle dal luogo dove è stato siglato l'accordo, è la seguente:

Prefazione dei copresidenti: Peter F. Carnley, anglicano, e Alexander J. Brunett, cattolico.

INTRODUZIONE (nn. 1-5).

A. MARIA SECONDO LE SCRITTURE (nn. 6-30):

- La testimonianza della Scrittura: una traiettoria di grazia e speranza (nn. 8-11);
- Maria nella narrazione della nascita secondo Matteo (nn. 12-13);
- Maria nella narrazione della nascita secondo Luca (nn. 14-17);
- Il concepimento verginale (n. 18);
- Maria e la famiglia di Gesù (nn. 19-21);
- Maria nel Vangelo di Giovanni (nn. 22-25);
- La Donna di Apocalisse 12 (nn. 28-29);
- Riflessione sulla base della Scrittura (n. 30).

B. MARIA NELLA TRADIZIONE CRISTIANA (nn. 31-51):

- Cristo e Maria nella tradizione comune antica (nn. 31-34);
- La celebrazione di Maria nelle antiche tradizioni comuni (nn. 35-40);
- Lo sviluppo della dottrina e della devozione mariane nel Medioevo (nn. 41-43);
- “Dalla Riforma ai nostri giorni” (nn. 44-51).

C. MARIA SECONDO IL MODELLO DELLA GRAZIA E DELLA SPERANZA (nn. 52-63):

- Maria nell'economia della grazia (nn. 54-57);
- Le definizioni papali (nn. 58-63).

D. MARIA NELLA VITA DELLA CHIESA (nn. 64-75):

- Intercessione e mediazione nella comunione dei santi (nn. 67-70);
- Il ministero proprio di Maria (nn. 71-75).

CONCLUSIONE (nn. 76-80).

- Progressi nell'accordo (nn. 78-80)¹¹.

Presentando con gioia e con compiacimento la Dichiarazione di Seattle, il canonico e teologo anglicano N. Savgovsky, membro della Commissione Internazionale Anglicana-Cattolica Romana, ricorda che tale testo è pur sempre in attesa del *placet* ufficiale e definitivo delle autorità delle due Chiese, che rimane, comunque, al di là della sua o meno recezione interecclesiale, pur sempre un testo che ha visto l'accordo unanime dei teologi delle due parti, il che non è senza importanza. Per cui, asserisce:

L'ARCIC non parla, e non può parlare, a nome delle rispettive autorità ecclesiali. A quelle autorità offriamo, insieme, dichiarazioni congiunte concordate. Non si tratta di dichiarazioni che abbiano ricevuto il consenso da una maggioranza all'interno della Commissione, ma di dichiarazioni unanimi, fatte in comune. Spetta tuttavia alle nostre autorità dire se vi riconoscono la fede cristiana nelle forma in cui essa è ritenuta all'interno di quella specifica comunione. Sia che gli accordi asseriti dall'ARCIC II, e in particolare l'accordo su Maria, vengano pienamente affermati dalle autorità delle due comunioni, sia che ciò non si verifichi, presi nel loro complesso essi manifestano una notevole convergenza tra teologi cattolici e anglicani su questioni che sono state dolorosamente divisive, e per lungo tempo. Oggi abbiamo fatto un significativo passo avanti sulla strada

¹¹ Cfr. MGSC, n. 11, pp. 109-110; il documento ha visto partecipare nella redazione 14 anglicani e 15 cattolico-romani, e ha visto come osservatore del Consiglio Ecumenico delle Chiese Michael Kinnamon, decano del Seminario teologico di Lexington (USA), mentre hanno fatto parte dello staff: Cristine Codner, dell'Anglican Communion Office, Gran Bretagna e Giovanna Ramon, del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani, Città del Vaticano (cfr. *ibidem*, p. 152).

verso l'unità e questa è veramente una novità da celebrare. Ma dobbiamo riconoscere che è solo un passo e che non possiamo né dobbiamo pretendere di avere già tutte le risposte o di avere completamente risolto ogni problema in ambiti così difficoltosi. Siamo contenti del dibattito e del dialogo costruttivo condotto sino ad ora, ma non sottovalutiamo le prossime sfide¹².

2. «Consonanza» e «ri-recezione», chiavi di un accordo possibile

«In consonanza con la Scrittura»: è probabilmente questa la frase che ritorna nei passaggi più importanti a rappresentare la chiave interpretativa di questo documentostudio in quattro parti suddiviso in 80 numeri, conosciuto comunemente come Dichiarazione di Seattle, con la quale viene resa nota la dichiarazione di accordo mariologico e mariano¹³ tra le due realtà ecclesiali non in piena comunione fra loro, a firma di Peter F. Carney, arcivescovo di Perth e primate della Chiesa anglicana d'Australia, e da mons. Alexander Brunett, arcivescovo cattolico di Seattle (USA). Nella prefazione i due co-presidenti richiamano la metodo-

¹² N. SAGOVSKY, *Maria e il «metodo Arcio»*, *ibidem*, vol. 7, n. 263, p. 154.

¹³ Per *mariano* s'intende, almeno in questa sede, l'ambito della manifestazione di pietà ecclesiale-liturgica, popolare e personale, verso la santa Vergine; mentre per *mariologico* si vuole ritenere il contributo intellettuale prestato dal teologo e dal mariologo in ordine all'approfondimento di specifici argomenti teologici inerenti la *persona*, il *ruolo* e il *significato* della Madre del Signore circa la fede e la vita di fede (cfr. I.M. CALABUIG, *La mariologie au sein de la théologie*, in AA. VV., *Marie, l'Église et la Théologie. Traité de Mariologie*, Desclée De Brouwer, Paris 2007, pp. 59-66; S.M. PERRELLA, *Marie, la foi et la raison*, *ibidem*, pp. 319-348). Per il teologo e per ogni credente è importante che non vi sia una dissociazione o una dicotomia tra la *theologia* e la *pietas*, quasi che la prima potesse avere senso senza sfociare in un doveroso momento *latreutico* verso Dio-Trinità e in *filiale venerante amore* verso la Madre di Gesù, e senza l'assunzione di coerenti atteggiamenti di vita (cfr. S. ROSSO, *Atteggiamenti culturali verso la beata Vergine nell'eucologia mariana del Messale romano*, in *Marianum* 58 [1996], pp. 353-385); o quasi che la seconda, pur forte di un'esperienza sorretta dallo Spirito, non avesse nulla da suggerire alla ricerca teologica e alla persona del teologo (cfr. A.M. TRIACCA, *Mariologia e «celebrazione» della storia della salvezza*, in *Theotokos* 2 [1994], pp. 73-96).

logia dell'ARCIC II, in continuità con quanto ARCIC I aveva affermato nella prefazione al *Rapporto finale* del 1981: di volere, cioè, parlare un linguaggio comune ispirato dalla sacra Scrittura e alla Tradizione comune, superando i contrasti nati con la *Anglicana Ecclesia* del 1534 da parte di Enrico VIII. È la prima volta che una commissione bilaterale internazionale ufficiale dedica specificamente un documento ecumenico alla Madre di Gesù. Esso, in definitiva, si pone come verifica della solidità o meno dell'itinerario ecumenico finora intrapreso fra le due Chiese. La mariologia e la prassi mariana, infatti, costituiscono il punto d'incontro ma anche di scontro delle varie dimensioni della fede cristiana: trinitaria, cristologica, pneumatologica, ecclesiologica, caritologica, amartiologica, escatologica, antropologica, simbolica, carismatica...¹⁴.

La Dichiarazione di Seattle si apre con il ricordare che si propone come un documento più ampio dei precedenti sulle *credenze condivise* circa la Vergine Maria, fornendo in tal modo il contesto per un apprezzamento comune del contenuto dei dogmi mariani contestati, occupandosi, inoltre, anche delle differenze nella pratica culturale mariana, compresa l'esplicita invocazione della Vergine¹⁵; il documento comune, dopo aver disteso il proprio commento sui punti condivisi, non condivisi e in attesa di condivisione tra le due Chiese, si conclude augurandosi che «i punti che riguardano la dottrina e la devozione verso Maria non debbano più essere visti come divisivi della comunione»¹⁶. Il testo comune del 2 feb-

¹⁴ Cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, cit., nn. 13-36, pp. 21-48: «Per un corretto approccio al mistero della Madre del Signore».

¹⁵ Cfr. MGSC, n. 3, p. 104.

¹⁶ MGSC, n. 80, p. 150. Per quanto riguarda la situazione mariologica e mariana anglicana precedente al documento in questione, cfr. G. PAPINI, *Linee di teologia ecumenico-mariana in Oriente e in Occidente*, cit., pp. 95-123; G. CORR, *Anglicani*, in S. DE FIORES / S. MEO (EDD.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 48-50.

braio 2004 muove, appunto, da quanto già acquisito nelle precedenti fasi del dialogo – in particolare in *Autorità e Chiesa II* (Windsor, 1981)¹⁷ e ne *Il dono dell'autorità (Autorità nella Chiesa III)*, 1998)¹⁸ – per fondare sulla Scrittura, e particolarmente sugli scritti neotestamentari, una lettura del posto della Santa Vergine nell'economia della speranza e della grazia (cfr. Rm 8,30), in cui sono ricompresi sia i dogmi pontifici dell'Immacolata e dell'Assunta, sia la particolare prassi cattolica e ortodossa di chiedere alla Madre di Dio e ai santi di pregare e di intercedere per tutti noi, nella *communio sanctorum*, presso l'Unitrino.

In questa Dichiarazione anglicano-cattolica, che non ha ancora ricevuto il *placet* ufficiale delle due Chiese, sostanzialmente e formalmente si legge:

Affermiamo insieme:

– l'insegnamento che Dio ha preso nella sua gloria la beata vergine Maria nella pienezza della sua persona, in consonanza con la Scrittura, e che ciò può essere compreso solo alla luce della Scrittura (n. 58);

– che in vista della sua vocazione a essere la madre del Santo, l'opera della redenzione di Cristo ha raggiunto Maria «fino in fondo», nell'intimo del suo essere e nei suoi primissimi momenti di vita (n. 59);

– che l'insegnamento riguardo a Maria nelle due definizioni dell'assunzione e dell'immacolata concezione, compreso all'interno del modello biblico della speranza e della grazia,

¹⁷ Cfr. ARCIC, *Il dono dell'autorità (Autorità nella Chiesa II)*, n. 30, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, cit., n. 132, pp. 82-83.

¹⁸ La Dichiarazione di Seattle ricorda come, nel documento del 3 settembre 1998, a proposito della ricezione e ri-ricezione della Tradizione ai nn. 24-25 (cfr. *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, nn. 28-29, pp. 17-18), si concludeva che «quando una Chiesa riceve e riconosce ciò che identifica come una vera espressione della Tradizione consegnata una volta per tutte agli apostoli, tale ricezione è a un tempo un atto di fedeltà e di libertà» (MGSC, n. 3, pp. 104-105: il testo ben sintetizza le conclusioni del paragrafo «Ricezione e ri-ricezione: l'«Amen» della Chiesa alla parola di Dio» del documento comune del 1998 su *Il dono dell'autorità*).

può dirsi consonante con l'insegnamento delle Scritture e le antiche tradizioni comuni (n. 60);

– che tale accordo, qualora venisse accettato dalle nostre due comunioni, collocherebbe in un nuovo contesto la questione riguardo all'autorità che sorge dalle due definizioni del 1854 e del 1950 (nn. 61-63);

– che Maria ha un permanente ministero a servizio del ministero di Cristo, nostro unico mediatore; che Maria e i santi pregano per tutta la Chiesa e che la prassi di chiedere a Maria e ai santi di pregare per noi non è divisiva della comunione (nn. 64-75)¹⁹.

Dinanzi alle difficoltà obiettive provenienti specialmente nell'affrontare la questione spinosa della ricezione o meno di dogmi mariani moderni la Dichiarazione li ha voluti comprendere alla luce della nozione di «ri-recezione», così come viene presentata nei nn. 24 e 25 del documento bilaterale *Il dono dell'autorità* (Palazzola, Roma 1998)²⁰. Con tale nozione si intende il processo ecclesiale di rilettura e di rinnovata assunzione di quegli elementi dimenticati, trascurati o deformati della Scrittura e della Tradizione²¹. Non va

¹⁹ MGSC, n. 78, pp. 149-150. Nel documento la questione centrale è quella dei dogmi mariani, che vengono riproposti in un orizzonte cristologico e in una prospettiva escatologica; tra le due Chiese rimangono, comunque, difficoltà, in particolare riguardo al magistero infallibile e alla cooperazione della Vergine con l'unica mediazione di Cristo. Cfr. il breve ma denso commento del teologo e canonico anglicano N. SAGOVSKY, *Maria e il «metodo» Arcic*, cit., nn. 261-269, pp. 153-157.

²⁰ Cfr. ARCIC, *Il dono dell'autorità (Autorità nella Chiesa III)*, nn. 24-25, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 7, nn. 28-29, pp. 17-18.

²¹ Nel testo, a riguardo del processo di *ri-recezione* della *Paradosis Ecclesiae*, fra l'altro si afferma: «Il rinnovato ricorso alla Tradizione in una situazione nuova è il mezzo col quale la Rivelazione di Dio in Cristo è richiamata alla memoria. In questo sono di grande aiuto le riflessioni dei biblisti e dei teologi e la saggezza dei santi. Quindi, ci possono essere una riscoperta di elementi che erano stati trascurati e una rinnovata memoria delle promesse di Dio, che determinano il rinnovarsi dell'«Amen» della Chiesa. Ci può anche essere un attento esame critico di ciò che è stato ricevuto, perché alcune delle formulazioni della Tradizione sono considerate inadeguate o persino fuorvianti in un contesto nuovo. Questo intero processo può essere definito *ri-recezione*» (ARCIC, *Il dono dell'autorità [Autorità nella Chiesa III]*, n. 25, *ibidem*, vol. 7, n. 29, pp. 17-18).

dimenticato che anche *Dei Verbum*, 8 e *Unitatis redintegratio*, 6 del Concilio Vaticano II fanno riferimento a tale metodologia ermeneutica.

Come è già accaduto, a partire dal 1983 quando fu istituita l'ARCIC, allo scopo di illuminare la comprensione dell'Eucaristia, del ministero ordinato, dell'autorità nella Chiesa, della nozione di salvezza e della Chiesa come comunione, così anche la persona, il ruolo e il significato di Maria nella Chiesa possono essere riproposti a cattolici e anglicani in un contesto di *ri-recezione* ecumenica.

Va ridetto, infine, che tale dichiarazione comune non è una «dichiarazione autoritativa» (*authoritative*) della Chiesa cattolica romana o della Comunione anglicana, le quali, a tempo debito, studieranno e valuteranno la Dichiarazione di Seattle²².

3. Maria, modello di grazia, di fede e di speranza, donna escatologica

La Dichiarazione anglicano-cattolica di Seattle su *Maria: grazia e speranza in Cristo* è una tappa assai importante del

²² La Dichiarazione ha suscitato ampio dibattito in ambito non solo anglicano e cattolico, come mostrano i seguenti commenti: D. FLANAGAN, *A Ecumenical Breakthrough Mary: Grace and Hope in Christ*, in *Doctrine And Life* 55 (2005) n. 8, pp. 20-27; G. HINTZEN, *Das Anglikanisch-Katholische Dialogdokument «Maria: Gnade und Hoffnung in Christus»: eine Evaluation aus Katholischer Sicht*, in *Catholica* 59 (2005) n. 3, pp. 167-188; C. O'DONNELL, *Ecumenical Progress on the Blessed Virgin ARCIC 2005: Context and Content*, in *Milltown Studies* 56 (2005), pp. 87-104; J. MARSDEN, *Mary: Grace and Hope in Christ: An Anglican view*, *ibidem*, pp. 105-113; F. MAGENNIS, *The use of Scripture in the ARCIC Statement*, «*Mary: Grace and Hope in Christ*», *ibidem*, pp. 114-124; S. MARTINEAU, *Marie: grâce et espérance dans le Christ*, in *Unité des Chrétiens* 139 (2005), pp. 105-113; U. RUIH, *Ökumene: Anglikanisch-Katholische Verständigung*, in *Herder Korrespondenz* 3 (2005), pp. 245-260; N. SAGOVSKY, *Marie: divisions oecuméniques et unité oecuménique*, in *Istina* 50 (2005), pp. 245-260; C. MOREROD, *La Vierge Marie entre Anglicans et Catholiques*, in *Nova et Vetera* 83 (2008), pp. 25-39; S.M. PERRELLA, *Dialogo cattolico-anglicano: «Maria: grazia e speranza in Cristo». Quale ricezione nella Chiesa cattolica?*, in AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, cit., pp. 193-397.

dialogo fra cattolici e anglicani, e non solo! È una tappa e un intervento di grande qualità metodologica, dottrinale, ecumenica e prospettica sostanzialmente molto apprezzata nel cattolicesimo, come mostrano le recensioni redatte da ecumenisti e da teologi di chiara fama e spessore, quali, ad esempio, J. Wicks, A. Maffeis, G. Cereti, P. Gamberini, G. Bruni, G. Colzani²³.

I recensori cattolici concordano nel sottolineare il fatto che tale dichiarazione comune mostri

come nel cammino di riavvicinamento fra le chiese sia ormai possibile affrontare anche le tematiche più controverse, come quelle relative alla figura di Maria, intorno alla quale si intrecciano molti temi di carattere antropologico, ecclesiologico, soteriologico (libertà e grazia, Scrittura e Tradizione, Chiesa e Magistero, ecc.) che sono stati causa di incomprensioni e di separazioni fra le Chiese²⁴.

La Dichiarazione di Seattle rappresenta un accordo a livello di dialogo ufficiale internazionale di alto profilo anche

²³ Cfr. J. WICKS, *Tra la Scrittura e la prospettiva escatologica*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 7, nn. 270-319, pp. 157-180; A. MAFFEIS, *Figlia della Parola. Il documento del dialogo anglicano-cattolico su Maria*, in *Il Regno-Attualità* 50 (2005) n. 12, pp. 361-366; G. CERETI, «*Maria: grazia e speranza in Cristo*» il recente documento della Commissione internazionale anglicano-cattolica, in *Studi Ecumenici* 24 (2005), pp. 187-196; P. GAMBERINI, *Maria e la «ri-recezione» ecumenica: un accordo tra cattolici ed anglicani*, in *La Civiltà Cattolica* 156 (2005) n. 4, pp. 113-127; G. BRUNI, *Genesis, approdo e metodo della Dichiarazione Anglicana-Cattolica su Maria*, in *Marianum* 69 (2007), pp. 423-535; G. COLZANI, *Dichiarazione di Seattle su «Maria: grazia e speranza in Cristo». Chiarimenti e problemi*, *ibidem*, pp. 454-480; J.R. VILLAR, *La figura de Santa María en el documento «María: gracia y esperanza en Cristo» (ARCC II)*, in *Scripta de María* 5 (2008) pp. 187-214.

²⁴ G. CERETI, «*Maria: grazia e speranza in Cristo*» il recente documento della Commissione internazionale anglicano-cattolica, cit., p. 188; cfr. A. MAFFEIS, *Figlia della Parola. Il documento del dialogo anglicano-cattolico su Maria*, cit., p. 362; P. GAMBERINI, *Maria e la «ri-recezione» ecumenica: un accordo tra cattolici ed anglicani*, cit., p. 115; G. BRUNI, *Genesis, approdo e metodo della Dichiarazione Anglicana-Cattolica su Maria*, cit., p. 285; G. COLZANI, *Dichiarazione di Seattle su «Maria: grazia e speranza in Cristo». Chiarimenti e problemi*, cit., pp. 459-464; S.M. FERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, cit., p. 349.

se non conclusivo; un intervento che non nasce «per generazione spontanea», ma che possiede un suo abbastanza recente retroterra²⁵ frutto di un preciso percorso metodologico la cui sintesi è proposta nella conclusione articolata del documento²⁶. Partendo dalla convinzione che la Madre del Signore comprende un'accoglienza materna della grazia salvifica del suo Signore e figlio Gesù Cristo, la Dichiarazione si muove nel ritenere che «la grazia di Dio richiede e allo stesso tempo rende possibile la risposta umana»²⁷, di cui Maria è paradigmatico esempio di positività antropologica ed ecclesiale. Questa dialettica di *grazia* e di *fede* ribadita e approfondita anche in ambito cattolico soprattutto a partire dal Vaticano II²⁸, mentre indica il *senso recettivo* della risposta della creatura²⁹, manifesta anche la trascen-

²⁵ Infatti, nel documento comune su *Autorità nella Chiesa II* del 1981 si registrò un grado significativo di accordo sulla persona e sul ruolo di Maria, letta e compresa nel mistero di Cristo e della Chiesa (cfr. ARCIC, *Il dono dell'autorità [Autorità nella Chiesa II]*, n. 30, in *Enchiridion Occumenicum*, cit., vol. 1, n. 132, pp. 82-83).

²⁶ Cfr. MGSC, nn. 76-80, pp. 147-150.

²⁷ MGSC, n. 5, p. 105; il brano è desunto, senza essere virgolettato, dalla Dichiarazione comune di Llandaff, del 3 settembre 1986: ARCIC, *La salvezza e la Chiesa*, n. 9, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 14, n. 14, p. 11; cfr. i nn. 9-11 del documento che illustrano l'opera della grazia divina nel facilitare la risposta di fede della creatura (cfr. *ibidem*, nn. 15-16, pp. 11-12).

²⁸ Infatti, *grazia* divina e *fede* umana sono le due imprescindibili coordinate dell'evento mariologico che va letto nell'evento assiologicamente più importante e dirompente che è l'alleanza; d'altro canto «non si comprende l'alleanza se non cogliendo come l'agire di quel Dio che personalizza il dono del suo amore nel volto di Gesù, *esige una risposta di pura fede e di totale adesione che si concretizza, ancora una volta, nell'umanità di Gesù*. La vicinanza materna di Maria invita a pensarla in questa linea personalistica. In lei si riassume il resto d'Israele e il popolo del Regno: la sua personalità è così strutturata dalla fede. In lei appare chiaro che il Dio dell'alleanza e quello della creazione sono una sola cosa: la sua personalità, libera dal peccato, è il luogo di un amore eterno. In lei la potenza di un Dio crocifisso mostra tutta la sua forza dando vita a una *umanità salvata: la sua personalità è il luogo della fecondità della grazia*» (G. COLZANI, *Maria*. Mistero di grazia e di fede, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 220-221).

²⁹ Cfr. CCC, nn. 42-184: «La risposta dell'uomo a Dio». Il documento anglicano-cattolico si segnala anche per la lettura antropologico-teologica e tipologico-ecclesiale della fede e del servizio di Maria di Nazaret, una creatura che sa rispondere con umiltà ed intelligenza all'autocomunicazione del Dio vivente. È questa una tematica che affonda le sue radici nella tradizione biblico-patristica e nel suo recupero e approfondimento teologico e dottrinale pre e post Vaticano II, ove in campo cattolico-romano spiccano autori del calibro di R. Guardini, L. Bouyer e K. Rahner; mentre

denza di un'azione divina che, invece di esaurirsi nell'esperienza storica dell'umanità, la apre ad un futuro inedito, nuovo. Maria, «piena di grazia» (cfr. Lc 1,28) assume così, per se stessa e per la Chiesa dei discepoli, un significativo *servizio comunitario*. Nella Vergine glorificata, per pura grazia e dono trinitario, inoltre, è vinta la paura del futuro (così presente nell'umanità postmoderna dei «futuri brevi ed effimeri»), società post-umana che nega la trascendenza dell'uomo con un nichilismo multiforme che trova sponda in un anticristianesimo di marca laicistica)³⁰, superato l'enigma della morte, disvelato nella sua gloria il destino degli uomini³¹. Con la Parola della fede (cfr. Rm 10,8) la Chiesa dei giustificati per grazia e per amore del Dio Trinità proclama che Gesù Cristo è la suprema speranza, la «speranza della gloria» (cfr. Col 1,26-27); tale speranza è stata raggiunta e concretizzata nell'assunzione gloriosa della Discepola del Regno³² che permane nei secoli la creatura umana giunta alla pienezza della sua vocazione *protologica* ed *escatologica*, divenendo l'umanissimo prototipo della Chiesa dell'età futura. La posizione centrale che la Madre del Signore aveva occupato nella Chiesa delle origini (cfr. At 1,12-14) si prolunga ora per l'eternità nel santuario del cielo, cioè nella comunione gloriosa dei santi di Dio.

in campo evangelico si segnalano J.P. Gabus, W. Borowsky, G. Maron, J. Moltmann, M. Thurian; in campo anglicano bisogna ricordare J. De Satgé, S. Benko, E.L. Mascal, J. Macquarrie (cfr. S. DE I'ORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 68-80; pp. 238-250).

³⁰ Cfr. a questo riguardo le riflessioni di M.G. MASCIARELLI, *Maria icona di speranza per gli uomini e le donne del Terzo millennio*, Paoline, Milano 2000, pp. 28-44; «Il cristianesimo, maestro di futuro per "i figli del nulla"»; G. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Mondadori, Milano 2008.

³¹ Cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, cit., n. 51, pp. 73-79.

³² Cfr. a questo riguardo le riflessioni biblico-teologiche proposte dal servita Mario Masini († 2008), affermato biblista e propagatore dell'importanza della Lectio divina quotidiana del credente sull'esempio di Maria (cfr. M. MASINI, *Spiritualità biblica*. Temi e percorsi, Paoline, Milano 2000, pp. 442-458: «Maria, prima e perfetta discepola di Gesù»).

La Glorificata per grazia e per vocazione anche là è dove il Figlio Gesù continua ad essere nella Chiesa pellegrina, pur in modo invisibile, il gran Sacerdote, l'unico Maestro, il solo Signore, segno per tutti «che la liberazione del cosmo (cfr. Rm 8,19-22) è già in atto, perché “nel corpo glorioso di Maria la creazione materiale comincia ad avere parte nel corpo risuscitato di Cristo”»³³. Questa *dimensione escatologica* fa della Madre del Risorto, per usare la celebre espressione del Vaticano II, «un segno di sicura speranza e consolazione per il popolo di Dio che è in cammino» (*Lumen gentium*, 68) verso l'approdo trinitario³⁴. A ben vedere, quindi, e a ragione, la Dichiarazione di Seattle interpreta la figura storica della Vergine di Nazaret nei termini storico-salvifici di un fecondo dialogo tra grazia divina e fede umana, schiudendo la Serva del Signore alla dimensione escatologica rendendola per l'intera umanità motivo e segno di speranza della congruità e verità delle promesse di Dio³⁵. Questa interpretazione così ricca del mistero della

³³ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, cit., n. 51, p. 78.

³⁴ A partire dalla metà del secolo XX il trattato *de Novissimis*, infatti, si tramuta, gradualmente, in *questione escatologica*. Si tratta di una questione attuale, pregena di influssi per la fede, per la teologia, per la pastorale, per cui è stata approfondita e riproposta per l'uomo e per il cristiano della postmodernità: cfr. AA.VV., *L'escatologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1995; G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003 (per la dimensione mariologica, si vedano le pp. 307-312). Un saggio di K. Rahner sull'assunzione, che per motivi di censura è stato pubblicato molti anni dopo (K. RAHNER, *Sämtliche Werke*. Maria, Mutter des Herrn. Herder, Freiburg 2004, pp. 475-511), affronta il tema assunzionistico in rapporto alle sue dimensioni antropologiche, in particolare alla corporeità e alla morte, ed escatologiche, cioè allo stato intermedio, alla risurrezione e alla glorificazione (cfr. F.J. PALAZZI VON BÜREN, *La tierra en el cielo*. Disertación sobre el dogma de la Asunción de la beata Virgen María según Karl Rahner, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, estratto della tesi di laurea).

³⁵ L'aver legato il mistero complessivo della Vergine alla dimensione-prospettiva escatologica, solitamente utilizzata per fondare e approfondire la fase terminale e celeste dell'evento della *Theotokos*, non è esente da difficoltà ulteriori di ordine procedurale e teologico in quanto se è consequenziale farlo per l'assunzione a motivo delle numerose implicazioni che possiede con l'escatologia, disciplina teologica piena di fermenti e di proposte lungi dall'essere condivise da molti teologi e dall'armonizzarsi agevolmente con l'insegnamento della Chiesa (cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTER-

Vergine nell'alveo della *historia salutis* e della stessa vita della Chiesa pellegrina verso l'*eschaton* eterno viene organizzato tematicamente nelle quattro parti del documento anglicano-cattolico.

a. Maria nella totalità sinfonica delle Scritture

«Vicino a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore: cioè la parola della fede che noi predichiamo» (Rm 10,8). L'espressione paolina, paradigmatica per comprendere la presenza e il ministero di Maria nell'evento della Parola incarnata, evidenzia come l'abisso che separa il cielo e la terra sia stato superato grazie all'atto di infinita misericordia dell'Unigenito, che in modo speciale nel Figlio della Vergine ha voluto farsi inaudita prossimità abitando nel cuore e nella mente di ogni uomo e donna. Nello stesso tempo Paolo mostra come questo teandrico Mistero di Parola fatta carne e salvezza è precisamente l'oggetto del *ke-rigma* apostolico e il contenuto primario della fede, da cui nasce l'unica Comunità dei discepoli: mistero di grazia e di speranza; di umiltà divina e di santificata umanità. Commenta a questo proposito Bruno Forte:

In tal modo la frase di Paolo viene a rispondere tanto all'interrogativo sulla possibilità del parlare di Dio, quanto e soprattutto a quello su che cosa sia necessario credere per avere salvezza e vita. È perché Dio si è fatto vicino a noi nella Sua parola, che ci è dato di dire qualcosa del Mistero santo, ed è a questo Mistero, resosi accessibile a noi, che siamo chiamati ad affidarci con l'intelligenza e con il cuore per essere liberi e salvi: «Poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore,

NATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, cit., n. 49, p. 67), tanto più lo sarà per l'intero evento mariano. La proposta di *Maria: grazia e speranza in Cristo* rimane, quindi, assai stimolante per un teologo e per un mariologo.

e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo» (Rm 10,9)³⁶.

La parola paolina è annunciatrice dell'evento del Figlio del Dio vivente e dell'umanità redenta, come del grande mistero dell'unica Chiesa di Cristo, di cui Maria è «*portio maxima, portio optima, portio praecipua, portio electissima*»³⁷.

La prima parte della Dichiarazione anglicano-cattolica («*A. Maria secondo le Scritture*»)³⁸ legge la persona e il ruolo di Maria di Nazaret alla luce di questa «Parola della fede» (cfr. Rm 10,8); dinanzi alle differenti tipologie di lettura biblica che la storia dell'esegesi ha conosciuto e conosce³⁹, l'ampia parte biblica del documento (nn. 6-30:

³⁶ B. FORTE, *La Parola della fede*. Introduzione alla Simbolica ecclesiale, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 5 (dal punto di vista della ricaduta mariologica, invece, cfr. *ibidem*, pp. 215-217).

³⁷ PAOLO VI, *Discorso di chiusura del terzo periodo conciliare*, del 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 1, n. 302*, pp. 1182-183; l'espressione latina riportata dal Pontefice è di RUPERTUS, *In Apoc.* 1, VII, c. 12: PL 169,1043.

³⁸ Cfr. MGSC, nn. 6-30, pp. 106-119.

³⁹ L'approccio esegetico al testo biblico comporta l'utilizzo di una pluralità di metodi che si distinguono per la loro attenzione a due aspetti fondamentali: 1) la forma linguistica dei testi e le strutture ad essa soggiacenti; 2) il senso originario di un testo e, conseguentemente, le condizioni entro le quali ha avuto origine e i suoi primi destinatari. Da ciò derivano due punti di vista che caratterizzano la ricerca esegetica storico-critica: quello filologico, con il quale ci si concentra sulla forma linguistica del testo, e quello storico, con il quale si indaga sulle condizioni in cui ha avuto origine il testo. Tali metodi esegetici si sono affermati a partire dall'epoca moderna, ma si sono definitivamente imposti nel secolo XIX, venendo esplicitati e corretti nel secolo XX (cfr. P. GUILLEMETTE / M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici*, Borla, Roma 1986; C. TUCKETT, *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*, SPCK, London 1987; AA.VV., *L'autorité de L'Écriture*, sous la direction de Jean-Michel Poffet, Cerf, Paris 2002). Di recente, la Pontificia Commissione Biblica, di fronte al comparire di «nuove ermeneutiche» che si sono affermate in forza della loro consapevolezza critica, si è interessata alla questione fornendone una rassegna, ponendo l'accento sul compito interpretativo che spetta alla Chiesa nei riguardi della sacra Scrittura e annunciandone il carattere innovativo in confronto ai precedenti, cioè l'imporsi della coscienza ermeneutica ormai anche a livello ufficiale della comunità cristiana. Viene inoltre dato uno spazio relativamente ampio al metodo storico-critico, riconoscendo che il suo procedimento, soprattutto diacronico, mette bene in luce il senso espresso dagli autori e dai redattori; al tempo stesso, si accolgono in funzione integrativa i nuovi metodi di indagine letteraria, in particolare l'analisi retorica, narrativa e semiotica. Secondo il documento, il limite che questi metodi condividono

25 numeri) offre «una lettura ecclesiale ed ecumenica che cerca di considerare ciascun passo riguardo a Maria nel contesto di tutto il Nuovo Testamento sullo sfondo dell'Antico alla luce della Tradizione»⁴⁰. La Dichiarazione su tale argomento è giunta a una «comprensione riconciliata»⁴¹ sulla Madre di Gesù e la mariologia a partire da un *incipit* condiviso: «L'ascolto della parola di Dio nelle Scritture»⁴² le quali, «in quanto parola di Dio scritta, rendono una testimonianza normativa al disegno della salvezza di Dio»⁴³. A questo riguardo, Giancarlo Brunì acutamente osserva:

La Commissione, concorde sull'affermazione di principio, sa tuttavia che non è né realistico né vero il dire «Scrittura-Scrittura» per risolvere le questioni controverse, al contrario può essere proprio il versante biblico con le sue diverse interpretazioni a favorirle. Esiste una conflittualità delle ermeneutiche che obbliga a rivestirsi di prudenza e di pazienza, per cui diventa di decisiva importanza la ricerca di una «interpretazione condivisa della Scrittura», passando dal riconosciuto primato della Parola di Dio nella Scrittura a un approccio interpretativo della

no con il precedente è di considerare ogni scritto biblico isolatamente, trascurandone la connessione reciproca dentro quell'insieme di testimonianze che forma la Bibbia come grande Tradizione (cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia della Chiesa*, documento del 21 novembre 1993, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 2004, vol. 13, nn. 2846-3150, pp. 1554-1733; per l'aspetto ecumenico della questione, cfr. i nn. 3140-3144, pp. 1724-1729; sarà utile anche la lettura di M. FERRARIS, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998; AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, LEV, Città del Vaticano 2001; AA. VV., *L'ermeneutica delle fonti nelle tradizioni ebraica, islamica, cattolica e riformata*, in *Euntes Docete* 57 [2004] n. 3, pp. 5-120; AA.VV., *Introduzione generale alla Bibbia*, Elle Di Ci, Torino 2006, pp. 575-694; «Sezione ermeneutica: interpretare la Bibbia»; C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare*. La svolta ermeneutica della teologia, Queriniana, Brescia 2002, pp. 11-59; H.A. VIRKLER, *Hermeneutics*, Principles and Processes of Biblical Interpretation, Baker Books, Michigan 2006).

⁴⁰ MGSC, n. 7, p. 107.

⁴¹ MGSC, n. 77, p. 148.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ MGSC, n. 6, p. 106.

Parola di Dio nella Scrittura da tutti riconosciuto almeno in termini di sufficienza⁴⁴.

La Dichiarazione di Seattle fa giustamente presente che, nelle interpretazioni dei brani della Scrittura, non è bene contrapporre metodi di lettura⁴⁵, ad esempio, quello *tipologico* dei *Patres Ecclesiae* e degli autori medievali⁴⁶ a quello dei Riformatori, più disposti a una *lettura storico-critica*⁴⁷. Nella lettura dei brani della Scrittura in cui la stessa Rivelazione gradualmente lascia intravedere la figura di colei che sin dall'eternità è stata eletta quale Madre del Messia, la Dichiarazione di Seattle è attenta anche alla loro

⁴⁴ G. BRUNI, *Genesis, approdo e metodo della Dichiarazione Anglicana-Cattolica su Maria*, cit., p. 445; cfr. l'intero assunto alle pp. 445-447: «Ermeneutica della globalità». La Dichiarazione di Seattle, estranea a ogni ingenuità esegetico-biblica, elenca tutta una serie non esaustiva di modelli interpretativi: dalla tipologia dell'analisi storico-critica, fino ai recenti approcci narrativo, retorico, sociologico e, per così dire, psicologico (cfr. MGSC, n. 6, p. 107). Dal punto di vista degli sviluppi esegetico-mariologici di questi ultimi anni, cfr. M. MASINI, *Ermeneutica biblico-mariana un cantiere aperto*, in *Theotokos* 8 (2000), pp. 873-905; G. ODASSO, *Percorsi dell'esegesi e della teologia biblica: prospettive per la mariologia*, in AA.Vv., *Prospettive attuali di mariologia*, Monfortane, Roma 2001, pp. 11-41; AA.Vv., *Ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariani*. Verifica e proposte. Atti del XIII Simposio Internazionale Mariologico (Roma 2-5 ottobre 2001), Marianum, Roma 2003; A. SERRA, *Mariologia biblica postconciliare. Crisi di crescita?*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 4, pp. 25-41.

⁴⁵ Sarà utile la lettura di: X. PIKAZA, *Variedad de metodología en la interpretación de los textos bíblicos-mariológicos*, in AA.Vv., *Ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariani*, cit., pp. 11-90; G. RIZZI, *Riletture delle «Scritture» come un «Vangelo»: interpretazioni mariologiche quali elementi costitutivi*, *ibidem*, pp. 91-216.

⁴⁶ Cfr. AA. VV., *La teologia dei Padri*. Testi dei Padri latini e greci orientali scelti e ordinati per temi, Città Nuova, Assisi 1975, vol. 4, pp. 179-215; D. MARAFIOTI, *L'esegesi dei Padri*, in AA. VV., *I Padri della Chiesa e la teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 41-56; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Inspectis dierum* 8-10, istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, del 10 novembre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 1992, vol. 11, nn. 2838-2884, pp. 1796-1799; a livello generale, invece, cfr. J. LAPORTE, *I Padri della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

⁴⁷ Su questa tematica sarà utile riportare una considerazione di Benedetto XVI: «Il metodo storico-critico – ripetiamolo – resta indispensabile a partire dalla struttura della fede cristiana. Dobbiamo tuttavia aggiungere [...] il metodo storico-critico è una delle dimensioni fondamentali dell'esegesi, ma non esaurisce il compito dell'interpretazione per chi nei testi biblici vede l'unica sacra Scrittura e la crede ispirata da Dio» (J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, cit., p. 12; cfr. l'intero assunto alle pp. 10-16).

caratura e finalità ecclesiale ed ecumenica⁴⁸. Evitando ogni forma di riduzionismo, il documento anglicano-cattolico legge e interpreta in maniera integrata e sinfonica i brani della Scrittura a partire dall'Antico Testamento⁴⁹, letto nella sua globalità nella traiettoria di grazia e speranza, che si epifanizzeranno nella novità della nuova Alleanza sancita con il Nuovo Testamento⁵⁰. Infatti, in continuità dinamica

⁴⁸ Si veda lo studio dell'esegeta valdese Y. REDALIE, *Valore del confronto ecumenico per l'ermeneutica dei testi biblico-mariologici*, in AA.VV., *Ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariani*, cit., pp. 501-528; sarà anche utile lo studio dell'esegeta cattolico A. SFERRA, *L'uso della Scrittura nei documenti ecumenici mariologici*, in AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, cit., pp. 39-76.

⁴⁹ Cfr. MGSC, nn. 8-29, pp. 108-119; P. GAMBERINI, *Maria e la «ri-recezione» ecumenica: un accordo tra cattolici ed anglicani*, cit., pp. 116-117. Va detto che nel secolo XX si è data importanza agli studi veterotestamentari, anche mediante l'utilizzazione del metodo storico-critico, che talvolta ha isolato il testo biblico sia dal contesto delle altre discipline teologiche, sia dal contesto di fede, quindi anche dal suo rapporto naturale con la parola neotestamentaria. Il testo veterotestamentario diveniva oggetto a sé stante, di cui bisognava scoprire la storia e farne l'archeologia. Senza rinnegare il valore di questo processo, che ha ridato dignità allo stesso Antico Testamento, liberandolo dalle maglie troppo strette di un'interpretazione storicista o apologetica e permettendo di superare definitivamente le tendenze marcionite sempre in agguato, rimane aperta l'esigenza di un'integrazione dei diversi aspetti dell'esegesi veterotestamentaria nell'ambito della riflessione teologica complessiva e all'interno del contesto di fede (cfr. A. SPREAFICO, *Esegesi dell'Antico Testamento*, in G. CANOBBIO / P. CODA [EDD.], *La teologia del XX secolo: un bilancio*, cit., vol. 1, pp. 89-129).

⁵⁰ Nel secolo XX l'esegesi neotestamentaria ha avuto un grande sviluppo sia quantitativo che qualitativo. Nel primo ventennio postbellico, infatti, le scuole tedesche di esegesi hanno continuato a esercitare la loro posizione guida, sviluppando le ricerche storico-critiche soprattutto con il metodo della storia delle forme prima e poi della storia della redazione; era ancora dominante la lettura *diacronica*, che si accostava al testo privilegiandone la preistoria e la storia della composizione. Attorno agli anni '70 del secolo scorso, dalla Francia giunse l'impulso alla lettura *sincronica*, con lo strutturalismo, e poi con la narratologia e la lettura retorica: era il testo a prendere il sopravvento, esaminato nel rapporto esistente tra forma e contenuto. Nell'ultimo ventennio l'attenzione si sposta via via sul lettore, in armonia con la maggiore attenzione rivolta alla comunicazione: il *focus* si sposta sulla *reader-response*, in dialogo con l'uomo interrogante, e l'epicentro delle sensibilità delle nuove ricerche abbandona il vecchio Continente per spostarsi negli USA. Particolare rilievo prendono le scienze umane (sociologia, antropologia...), per offrire strumenti e sensibilità particolarmente affinati. Quella degli ultimi anni del XX secolo e dei primi del XXI è, però, materia ancora magmatica, che stenta a chiarirsi a se stessa, come mostra la panoramica compiuta da G. GHIBERTI, *Esegesi del Nuovo Testamento*, in G. CANOBBIO / P. CODA (EDD.), *La teologia del XX secolo: un bilancio*, cit., vol. 1, pp. 131-201 (le pp. 192-201 si segnalano per la bibliografia). A livello di esegesi dei testi mariani, l'Italia, la Francia e la Spagna occupano un posto preminente, come mostra A. SFERRA, *Mariologia biblica postconciliare. Crisi di crescita?*, cit., pp. 25-41.

con il patto precedente fatto con Noè, Mosè, i Profeti e il Popolo eletto, il Nuovo Testamento

parla non solo della preparazione di Dio alla nascita del Figlio, ma anche dell'elezione, della chiamata e della santificazione da parte di Dio di una *donna ebrea* in continuità con quelle sante donne, come Sara e Anna, i cui figli hanno adempiuto i propositi di Dio sul suo popolo [...]. La nascita del Figlio di Maria è il compimento della volontà di Dio su Israele, e la parte di Maria in tale compimento consiste in un libero e incondizionato consenso dato con totale fiducia e dono di sé. «Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto»⁵¹.

1) Concepimento verginale di Cristo e verginità della Madre

Ripercorrendo i *racconti dell'infanzia* secondo Matteo e Luca⁵², il documento anglicano-cattolico sottolinea come Maria di Nazaret sia inserita fin dall'inizio nell'evento dell'incarnazione del Figlio di Dio⁵³. L'evangelista Matteo «in-

⁵¹ MGSC, n. 11, pp. 109-110; sulle figure mariane veterotestamentarie, cfr. lo studio di A. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento, cit., pp. 17-107: «Le Madri di Israele e la Madre di Gesù. Prospettiva di ricerca».

⁵² Questi racconti così contestati o accettati nel loro valore storico / reale e nel loro genere letterario midrashico-teologico, artistico, storico, costituiscono una fonte importante sulla figura di Maria congiunta vitalmente a Cristo, centro primario del kerigma originario della fede. Alcuni studiosi non dimenticano di sottolineare che alla base delle informazioni sinottiche sulle origini di Gesù ci sia stata la stessa Madre. In questi anni, comunque, l'interesse degli studiosi è stato cospicuo e importante, basti ricordare i numerosi contributi pubblicati, a partire dal 1956, da parte di Audet, Brown, de la Potterie, Laurentin, Hubbard, Legrand, Mori, Muñoz Iglesias, Mullins, Fearghail, Da Spinetoli, Stock, Fitzmyer, Serra, Peretto, Valentini... (una buona sintesi sull'intera problematica esegetica è offerta da: O. DA SPINETOLI, *I problemi di Matteo 1-2 e Luca 1-2. Orientamenti e proposte*, in *Ricerche Storico Bibliche* 4 [1992], pp. 7-47; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, EIDB, Bologna 2007, pp. 63-69; G. DE ROSA, *L'infanzia di Gesù secondo il Vangelo di Matteo*, in *La Civiltà Cattolica* 159 [2008] n. 3, pp. 489-501).

⁵³ Cfr. MGSC, nn. 12-21, pp. 110-115.

siste sulla continuità fra Gesù Cristo e l'attesa messianica di Israele e insieme sulla novità che irrompe con la nascita del Salvatore»⁵⁴, l'evangelista Luca, invece, delinea la personalità teologale e teologica della Vergine⁵⁵, specie nei due episodi dell'Annunciazione (Lc 1,26-38) e della Visitazione (Lc 1,39-56) che inducono a riflettere sul posto che Maria possiede nella vita della Chiesa dei discepoli, e veicola nel contesto e a motivo della nascita verginale il «*modello trinitario* dell'azione divina: l'incarnazione del Figlio comincia con l'elezione della beata Vergine da parte del Padre ed è mediata dallo Spirito Santo. Allo stesso modo, colpisce il *fiat* di Maria, il suo "Amen" dato nella fede e nella libertà alla Parola potente di Dio comunicato dall'angelo»⁵⁶. Allo stesso tempo, il ruolo di Maria, «piena di grazia», non è mai separato dall'obbligante riferimento messianico e cristologico della sua personalità e ministerialità.

In un orizzonte cristologico ed ecclesiologico la Dichiarazione di Seattle interpreta il *concepimento verginale* quale iniziativa del Dio vivente resa possibile e manifestata nella «pienezza del tempo» (Gal 4,4) dallo Spirito Santo (cfr. Mt 1,20-23; Lc 1,34-35)⁵⁷. Tale evento, attestato negli stessi

⁵⁴ MGSC, n. 13, p. 111; sull'interpretazione matteana della persona e del ruolo di Maria, cfr. R.E. BROWN / K.P. DONFRIED / J.A. FITZMYER / J. REUMANN, *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 87-120; M. GRILLI, *Maria alla luce della teologia di Matteo*, in *Theotokos* 8 (2000), pp. 709-731; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., pp. 71-87.

⁵⁵ La vocazione di Maria nel Vangelo lucano è finalizzata al servizio del mistero di Gesù figlio di Davide e Figlio di Dio; solo in questa luce, all'interno di questo disegno trinitario, c'è spazio per la figura della Vergine Madre e per una riflessione su di lei, a livello di tradizioni preevangeliche, di redazione lucana, e di interpretazione teologica: cfr. R.E. BROWN / K.P. DONFRIED / J.A. FITZMYER / J. REUMANN, *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 121-183; G.C. BOTTINI / N. CASALINI, *Maria nella storia della salvezza in Luca-Atti*, cit., pp.733-760; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., pp. 89-237.

⁵⁶ MCSC, n. 16, p. 112.

⁵⁷ Su questi brani che insegnano il protagonismo dello Spirito nell'incarnazione verginale del Verbo, cfr. R.E. BROWN / K.P. DONFRIED / J.A. FITZMYER / J. REUMANN, *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 132-137; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., pp. 59-62; A. SERRA, «Lo Spirito Santo scenderà su di te...». *Aspetti*

Vangeli, confessato nei *Symbola fidei*, nei Concili del primo millennio della Chiesa indivisa, conservato anche dalla maggior parte delle Chiese e confessioni cristiane, quindi anche dall'anglicanesimo⁵⁸, richiama, dal punto di vista esegetico e teologico, l'importanza del problema della sua storicità⁵⁹ nell'ambito anche della questione della storicità dei Vangeli dell'infanzia⁶⁰. Il biblista Raymond Brown (†1998), tra gli altri, ha trattato a fondo questo problema in due opere: *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*⁶¹ e *The Birth of the Messiah. A commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*⁶². Al

della pneumatologia di Lc 1,35a, in IDEM, *E c'era la Madre di Gesù...* (Gv 2,1). Saggi di esegesi biblico-mariana 1978-1988, CENS-Marianum, Milano-Roma 1989, pp. 44-92.

⁵⁸ Cfr. S. SABUGAL, *Io credo*. La fede della Chiesa. Il simbolo della fede. Storia e interpretazione, Dehoniane, Roma 1990, pp. 366-480; S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*. La verginità di Maria tra fede storia e teologia, cit., pp. 77-97; pp. 193-197; K.H. MENKE, *Incarnato nel seno della Vergine Maria*, cit., pp. 85-135.

⁵⁹ Il biblista Ortensio da Spinetoli esprime forti riserve sulla questione della storicità del concepimento: «La concezione per opera dello Spirito Santo è verosimilmente un modulo letterario più che un'inverificabile notizia storica. Uno stratagemma che ha come suo parallelo quello della "maternità verginale". [...] La "teogenesi" [...] era invocata nella nascita di eroi [...] in varie "leggende" del mondo antico, ma non si trattava di avvenimenti reali. [...] Lo stesso hanno fatto Matteo e Luca. [...] Per quanto riguarda la "concezione per opera dello Spirito Santo", la "maternità verginale" di Maria [...], non sembra che i testi evangelici invocati per suffragarla (Mt 1,18.20; Lc 1,35) dicano tutto quello che la teologia ha ritenuto potessero o dovessero dire» (O. DA SPINETOLI, *La «concezione per opera dello Spirito Santo»* [cfr. Mt 1,18.20; Lc 1,35], in *Estudios Franciscanos* 100 [1999], pp. 230. 246-247; cfr. tutto l'assunto alle pp. 215-248; alle stesse conclusioni porta anche la sua opera precedente: IDEM, *Il vangelo del Natale: annuncio delle comunità cristiane delle origini*, Borla, Roma 1996).

⁶⁰ Cfr. R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*. La verità del Natale al di là dei miti, Paoline, Cinisello Balsamo 1985; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Lo histórico en los Evangelios de la Infancia*, in *Estudios Marianos* 64 (1998), pp. 3-34. «Tramontata ormai (si spera!) l'epoca delle polemiche, nonostante qualche nostalgia di posizioni fondamentaliste, si può affermare con serenità che i "Vangeli dell'infanzia" non sono "storici", almeno non nel senso che noi diamo a questo termine; lo sono, tuttavia, nel senso che gli eventi narrati non sono favole, ma descrivono uno dei fatti centrali della nostra salvezza» (L. MAZZINGHI, «Perché mi cercavate? non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?», in AA. VV., *Maria e il Dio dei nostri padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo*. Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico [Roma 5-8 ottobre 1999], Marianum, Roma 2001, p. 192).

⁶¹ Edizione originale del 1973; per l'edizione italiana, invece, cfr. R.E. BROWN, *La concezione verginale e la resurrezione corporale di Gesù*, Queriniana, Brescia 1973.

⁶² Edizione originale del 1979; per l'edizione italiana, invece, cfr. IDEM, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella Editrice, Assisi 1981.

termine di un'analisi serrata, l'esegeta nordamericano conclude che, a partire dalla loro forma letteraria, i *racconti dell'infanzia* andrebbero meglio interpretati come riedizioni della buona novella cristiana in forma narrativa, su modelli giudaici. Brown ha mantenuto tale conclusione nell'edizione più recente del suo studio; nell'ultimo scritto Brown rivede il «dibattito sulla storicità riguardo alla concezione verginale», solo per ripetere la conclusione a cui era giunto nel suo primo studio: «Le testimonianze scientificamente controllabili nella loro globalità lasciano il problema irrisolto»⁶³. Ma avverte anche i suoi lettori di non tirare conclusioni affrettate, perché i dati biblici a favore della storicità sono più forti di quelli contrari⁶⁴. Così Brown può affermare che, a suo parere, Matteo e Luca nei vangeli dell'infanzia «consideravano la concezione verginale come storica», ma avverte che «la preoccupazione moderna riguardo alla storicità non era la loro»⁶⁵.

La Dichiarazione, ben cosciente del dibattito esegetico-teologico sulla questione, declina chiaramente il ricco *significato teologico del fatto* (dato non esplicitamente dichiarato tale dal documento) del *Natus ex Maria Virgine*⁶⁶:

Il concepimento verginale può apparire in primo luogo come un'assenza, cioè l'assenza di un padre umano. Tuttavia,

⁶³ IDEM, *La concezione verginale e la resurrezione corporea di Gesù*, cit., pp. 94-95.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 95-96; IDEM, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, cit., pp. 718-723. Da notare che Brown richiama i teologi biblici a riconoscere la «responsabilità pastorale» in ordine alle loro proposte esegetiche.

⁶⁵ IDEM, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, cit., p. 719. Nell'edizione inglese del 1993, a p. 698 il biblista dichiara di condividere l'opinione teologica comune circa la nota teologica della dottrina ecclesiale sulla concezione verginale: si tratta di una dottrina irreformabile in ragione del suo costante insegnamento da parte del magistero ordinario.

⁶⁶ Qualche studioso, sulla base della Scrittura e della Tradizione ecclesiale, si interroga sulla congruità d'intendere l'incarnazione del Verbo dalla Vergine per opera del Pneuma divino, come una sorta di *creatio ex nihilo*: P. LARGO DOMINGUEZ, *La concepción virginal de Jesús, ¿creación ex nihilo?*, in *Ephemerides Mariologicae* 56 (2006) pp. 41-69.

in realtà, è un segno della presenza e dell'opera dello Spirito. Il credere nel concepimento verginale appartiene a una tradizione dei primi cristiani, assunta e sviluppata indipendentemente da Matteo e Luca. Per i credenti cristiani, è un segno eloquente della figliolanza divina di Cristo e della vita nuova attraverso lo Spirito. Il concepimento verginale indica anche la nuova nascita di ciascun cristiano, in quanto figlio adottivo di Dio. Ciascuno è "rinato (dall'alto) da acqua e da Spirito" (cfr. Gv 3,3-5). In questa luce il concepimento verginale, lungi dall'essere un miracolo a sé stante, è una potente espressione di quello che la chiesa crede a riguardo del suo Signore e a riguardo della nostra salvezza⁶⁷.

Ci si sarebbe aspettati che la Dichiarazione si soffermasse, proprio a partire dal concepimento verginale, anche sulle dottrine riguardanti la *virginitas in partu* e quella *post-partum*, che declinano, almeno nella tradizione dogmatica, liturgica e teologica non solo cattolico-romana, la *ai parthenia* della Madre del Signore⁶⁸, una tematica soggetta a recezioni diverse fra le stesse Chiese⁶⁹. La verginità perpetua sarà solo accennata nella seconda parte («B. Maria nella Tradizione cristiana») della Dichiarazione di Seattle, dove viene collegata alla teologia dei Padri della Chiesa, che ne asseriscono la realtà in termini di integrità fisica e di esplicitazione di Maria quale modello di disposizione interiore,

⁶⁷ MGSC, n. 18, p. 113.

⁶⁸ Il contenuto presente nella formula ternaria connotante la verginità perpetua di Maria, riproposta anche nella nota variante di papa Leone Magno *virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit* (cfr. J.A. DE ALDAMA, *Virgo Mater*. Estudios de teología Patristica, Granada 1963, pp. 213-247), è dottrina che accomuna da secoli le Chiese di Oriente e di Occidente (cfr. A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, cit., pp. 95-103; 135-138; A.M. CALERO, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Saggio di mariologia, Elle Di Ci, Torino 1995, pp. 133-136), ed è stata recentemente e inequivocabilmente riaffermata dal cattolicesimo con il CCC, nn. 496-501, pp. 138-139; e con il *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 98-99. Dal punto di vista squisitamente esegetico e teologico, cfr. M. MASINI, *Maria di Nazaret la Vergine*, cit., pp. 89-224.

⁶⁹ Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 194-212.

connettendola giustamente alla sua santità⁷⁰. Eppure il tema della verginità perfetta e perpetua di Maria è un aspetto importante della dottrina su Cristo e sulla stessa Vergine⁷¹. Tuttavia, tale aporia è sfuggita alla maggior parte degli stessi recensori del documento del 2 febbraio 2004, che forse a torto lo hanno ritenuto un tema «secondario»⁷². Sarà bene ricordare quanto ha scritto Karl Rahner († 1984) sulla verginità, specie per quella «nel parto»⁷³, oppure ricordare quanto Max Thurian († 1998), un apostolo convinto dell'ecumenismo, riteneva a proposito della verginità perpetua: la verginità di Maria non va frantumata, essa è espressione polisemica del mistero della predestinazione divina alla maternità cristologica e del servizio totale al Regno; è perpetua nel senso che è asserita in modo cospicuo e autorevole dalla tradizione ecclesiale⁷⁴, perché «tutta la tradizione della Chiesa ha creduto nella verginità perpetua di Maria, come segno della sua consacrazione e del dono intero di Dio di cui era l'oggetto. Gli stessi Riformatori hanno rispettato questa convinzione»⁷⁵.

⁷⁰ Cfr. MGSC, nn. 37-38, p. 122-123.

⁷¹ La convinzione è stata più volte espressa da Giovanni Paolo II, sia nella già ricordata allocuzione a Capua (24 maggio 1992) in occasione del XVI centenario del Concilio plenario di Capua (cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 85 [1993], pp. 662-670; cfr. S.M. PERRELLA, *La Vergine Maria in alcuni scritti teologici contemporanei*, in *Marianum* 58 [1996], pp. 59-67; IDEM, *Ecco tua Madre* [Gv 19,25-26], cit., pp. 197-230); sia nelle sei catechesi dettate tra il 10 luglio e il 28 agosto del 1996 (cfr. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., vol. XIX/2, pp. 75-78; 103-106; 150-153; 214-216; 241-243; nel volume manca stranamente la catechesi dedicata al «Valore del concepimento virginale di Gesù», per cui si rimanda a GIOVANNI PAOLO II, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Catechesi sul Credo, LEV, Città del Vaticano 1998, pp. 103-105).

⁷² Cfr. D. FERNÁNDEZ, *Virgo in partu. Cuestión marginal reincidente*, in *Marianum* 58 (1996), pp. 199-214; S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 212-218.

⁷³ Cfr. K. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1967, pp. 359-411.

⁷⁴ Cfr. M. THURIAN, *Maria Madre del Signore immagine della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 41-56 («Vergine povera»).

⁷⁵ *Ibidem*, p. 52. Sul pensiero protestante relativo a tale questione, cfr. G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, cit., pp. 45-62; il tema è stato recentemente ripreso sotto diverse angolature dal Gruppo di Dombes, specie nella rilettura esegetico-teologica della questione dei «fratelli e delle sorelle di Gesù» (cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 228-233, pp.

Oggi, a ragione, molti teologi sono concordi nell'attuare l'uso o nel condannare l'abuso di un eccessivo «linguaggio fisicista», ritenuto inadeguato dal punto di vista scientifico, teologico e antropologico, irriverente nel trattare il mistero dell'incarnazione del Verbo. Per questo vanno armonizzate sia la componente biologica, sia quella spirituale dell'evento della verginità di Maria⁷⁶. Sfumare o eliminare del tutto il linguaggio fisicista, frutto di un'ermeneutica teologica obsoleta e di dubbio gusto, troppo ancorata al «genere», è stato, invece, il forte auspicio, anche a nome delle donne e delle donne impegnate in teologia, di Cettina Militello: la dottrina della verginità di Maria, asserto stabile e fondato, è un evento da non sezionare e brutalizzare in modo improprio, ma mistero da credere⁷⁷.

2) Maria, madre e discepolo del Signore

La Dichiarazione anglicano-cattolica circa la dimensione ecclesiale di Maria all'interno del Nuovo Testamento asserisce ch'essa è ben sottolineata dal Vangelo secondo Marco⁷⁸

117-119; nn. 301-302, p. 151; S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» [*Mt* 1,20], cit., pp. 119-131), che la stessa Dichiarazione di Scatte non ignora, ma non sviscera come forse sarebbe stato conveniente (cfr. MGSC, n. 19, nota 3, p. 114).

⁷⁶ Cfr. U. CASALE, *Benedetta fra le donne*, Elle Di Ci, Torino 1989, pp. 61-63.

⁷⁷ Cfr. C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 55-101.

⁷⁸ In un recente passato, anche in ambito protestante si vedeva nella redazione marciana la presenza di «testi antimariologici», che avrebbero veicolato un forte pregiudizio nei riguardi della famiglia di Gesù e di sua Madre, mentre lo scopo dell'Evangelista è quello di affermare la necessità e la priorità di entrare a far parte della comunità escatologica dei discepoli di Cristo (cfr. R.E. BROWN / K.P. DONFRIED / J.A. FITZMYER / J. REUMANN, *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 63-86, specialmente le pp. 64-66; E. MANICARDI, *La Madre di Gesù nel vangelo secondo Marco*, in *Theotokos* 8 [2000], pp. 569-600; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., pp. 39-53). Il documento anglicano-cattolico si muove sullo stesso piano sottolineando la ragione pasquale che ha portato Gesù a prendere «distanza» dai suoi: «In Marco la famiglia naturale di Gesù, compresa la sua stessa madre, pare, in questa fase, che fatichi a comprendere la vera natura della sua missione. Ma sarà la stessa cosa anche con i suoi discepoli (cfr. ad es. 8,33-35; 9,30-33; 10,35-40). Marco vuol dire che la crescita nella comprensione è inevitabilmente lenta e dolorosa, e che l'autentica fede

e Luca⁷⁹, ove ci si sofferma a considerare la solidità esegetico-teologica dell'Annunciazione (cfr. Lc 1,26-38) e della Visitazione (cfr. Lc 1,39-56), brani che mettono bene in evidenza come la Vergine sia stata, in vista del Messia-Signore, «in maniera unica la destinataria dell'elezione e della grazia di Dio»⁸⁰. Nel *Magnificat*, un inno di memoria e di lode che riflette quello veterotestamentario di Anna (cfr. 1Sam 2,1-10), la prospettiva si amplia al punto tale da diventare denuncia delle ingiustizie e voce di tutti i poveri e gli oppressi che bramano e operano per il Regno di giustizia di Dio⁸¹. Il testo, inoltre, fonda «un'appropriata devozione a Maria, per quanto mai separata dal suo ruolo di madre del Messia»⁸². Il libro degli Atti dello stesso Luca, che ha molte assonanze con il terzo Vangelo, presenta la Santa Vergine come colei che «subisce» le cose che Dio lascia accadere, e il suo ruolo non pare diverso da quello di ogni altro credente. Anche se la tratteggia come prima tra i credenti e modello ideale da imitare, la sua posizione non diverge da quella di ogni discepolo del Crocifisso-Risorto; quindi, nella fede, lei è come ogni credente, senza privilegio e senza distinzio-

in Cristo non viene raggiunta se non nell'incontro con la croce e con il sepolcro vuoto» (MGSC, n. 19, p. 114).

⁷⁹ Nonostante la concentrazione cristologica dei primi due capitoli lucani, la Serva-Credente del Signore occupa un ruolo di grande rilievo; anzi, appare come il personaggio principale del racconto teologico; l'evangelista Luca, narrando l'origine di Gesù Cristo, intende mostrare che sua Madre possiede un posto particolare nel piano salvifico di Dio. Il racconto lucano, inoltre, appare un'esaltazione della *sola gratia* e un'apologia dell'iniziativa salvifica e gratuita di Dio, a cui corrisponde la stessa Vergine, con l'umiltà e la consapevolezza del suo essere frutto della misericordia divina. Cfr. MGSC, n. 14-17, pp. 111-113; R.E. BROWN / K.P. DONFRIED / J.A. FITZMYER / J. REUMANN, *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 121-183; G.C. BOTTINI - N. CASALINI, *Maria nella storia della salvezza in Luca-Atti*, cit., pp. 733-760; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., 89-237.

⁸⁰ MGSC, n. 15, p. 111.

⁸¹ Cfr. MGSC, n. 15, pp. 111-112; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., pp. 133-164; cfr. le considerazioni in senso socio-mariologico di C.M. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 297-364.

⁸² MGSC, n. 15, p. 112; A. VALENTINI, *Lc 1,39-45: primi indizi di venerazione della Madre del Signore*, in *Marianum* 58 (1996), pp. 329-352.

ne, se non quella di essere la credibile testimone-madre del Signore, accolta e venerata dalla comunità delle origini⁸³. La Dichiarazione conclude la sezione lucana chiosando: «Maria, che era stata ricettiva nei confronti dell'opera dello Spirito di Dio alla nascita del Messia (Lc 1,35-38), è qui parte della comunità dei discepoli che attende in preghiera l'effusione dello Spirito all'atto della nascita della Chiesa»⁸⁴.

Per quanto riguarda, invece, il Vangelo secondo Giovanni⁸⁵, la Dichiarazione *Maria grazia e speranza in Cristo* ricorda che Gv 1,13 può essere letto sia nella sua valenza battesimale, sia in quella della concezione verginale del Verbo come recentemente hanno proposto alcuni esegeti sulla base di documentazioni antiche⁸⁶; sottolinea anche come nei due momenti topici del ministero messianico di Gesù (Cana e Croce) sia significativamente presente sua Madre: «In tutti e due i casi, è l'ora del bisogno: il primo, all'apparenza, un bisogno piuttosto banale, ma anticipazione simbolica, a un livello più profondo del secondo»⁸⁷. Da questi brani la Madre di Gesù emerge come personificazione d'Israele e madre-discepola del Signore, da accogliere come madre spirituale di coloro che acquistano la vita nuova in Cristo e nello Spirito. Infatti, scrive il documento: «Allor-

⁸³ Cfr. R.E. BROWN / K.P. DONFRIED / J.A. FITZMYER / J. REUMANN, *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 195-199; G.C. BOTTINI / N. CASALINI, *Maria nella storia della salvezza in Luca-Atti*, cit., pp. 760-768; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., pp. 239-274.

⁸⁴ MGSC, n. 21, pp. 114-115.

⁸⁵ Con l'interpretazione teologico-simbolica della Donna-Madre di Gesù nel IV Vangelo si tocca il vertice della riflessione neotestamentaria su di lei (cfr. R.E. BROWN / K.P. DONFRIED / J.A. FITZMYER / J. REUMANN, *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 200-241; G. SEGALLA, *La «Madre degli inizi» nel Vangelo di Giovanni*, in *Theotokos* 8 [2000], pp.769-785; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., pp. 275-324; S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico, Città Nuova, Roma 2008, pp. 107-124 [Cana]; pp. 725-734 [Croce]); la stessa Dichiarazione anglicano-cattolica dedica a questo tema pagine di alto spessore esegetico-teologico: MGSC, nn. 22-27, pp. 115-117.

⁸⁶ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., pp. 93-143.

⁸⁷ MGSC, n. 22, p. 115.

ché il racconto giovanneo di Maria all'inizio e alla fine del ministero di Gesù è visto in questa luce, è difficile parlare della Chiesa senza pensare a Maria, la madre del Signore, come suo archetipo e sua realizzazione»⁸⁸. Discepolato e maternità spirituale costituiscono i due aspetti inscindibili entro cui comprendere il ruolo di Maria nella Chiesa. Il non facile libro dell'Apocalisse (Ap 12) legge primariamente la «donna» della visione come il popolo di Dio, sia Israele che la Chiesa di Cristo, o entrambi; poi vi vede Maria in chiave personale e collettiva, come parte forte e combattiva della Chiesa di Cristo nella lotta contro il Male, che nella sua vittoria finale diventerà la nuova Gerusalemme trionfante (cfr. Ap 21,1-3)⁸⁹. La narrazione neotestamentaria di Apocalisse 12, avverte la Dichiarazione anglicano-cattolica⁹⁰, «serve a garantire al lettore la vittoria finale di quelli che sono fedeli a Dio in tempi di persecuzione e di com-

⁸⁸ MGSC, n. 27, p. 117.

⁸⁹ Le difficoltà, le peculiarità e le oscurità dell'Apocalisse sono ovviamente presenti anche nel capitolo 12, uno dei brani più studiati della letteratura biblica. Anche qui come a Cana e presso la Croce, si parla di una «donna» (cfr. Ap. 12,1.4.6.13.14.15.16.17: otto volte), ma in maniera diversa. Certamente, avvertono gli studiosi, non si possono ritrovare in Ap 12 i legami esistenti tra l'episodio di Cana e quello della Croce; ma il confronto con quei testi – e non solo con essi – si rivelerà utile per un'adeguata comprensione del brano in questione. Dinanzi al «grande segno» una domanda sorge immediata: chi è la donna apparsa nel cielo, in procinto di generare un «figlio maschio» dominatore delle genti, e poi perseguitata sulla terra nella sua discendenza? Gli esecuti di ieri e di oggi ancora discutono (cfr. AA. VV., *Un grande segno nel cielo*, in *Theotokos* 8 [2000], pp. 3-260). A tale riguardo annota il Valentini: «L'Apocalisse di Giovanni non menziona mai Maria, non ne parla esplicitamente: la sua prospettiva è eminentemente ecclesiale, ma la donna del c. 12 non si può spiegare in maniera adeguata prescindendo dal ruolo storico della madre di Gesù. A rigor di termini, non si può sostenere che la Chiesa svolga un ruolo materno nei confronti di Gesù: è vero il contrario, che la Chiesa è nata dal costato di Cristo attraverso il sangue, l'acqua e lo Spirito (Gv 19,34-35). In Maria, che il quarto vangelo presenta come "madre di Gesù" e come "donna", si inaugura la funzione materna della comunità del Nuovo Testamento: "Maria entra dunque di diritto nella sfera del simbolo rappresentato dalla donna" (P. Grelot). [...] In breve, la densità del "grande segno" di Ap 12 non sembra possa esaurirsi nell'interpretazione ecclesiale» (A. VALENTINI, *Editoriale, ibidem*, pp. 14-15; cfr. anche L. ARCARI, «La donna vestita di sole» [Ap 12,1-17]. *La rilettura della Genesi nel capitolo 12 di Apocalisse*, in AA. VV., *La Donna vestita di sole e il drago rosso* [Ap 12,1.3], Messaggero, Padova 2007, pp. 35-61).

⁹⁰ Cfr. MGSC, nn. 28-29, pp. 118-119.

battimento escatologico»⁹¹; allo stesso tempo, però, segnala come il suddetto testo getta «luce sul posto di Maria e della Chiesa nella vittoria escatologica del Messia»⁹².

Concludendo la grande sezione dedicata a «Maria secondo le Scritture», la Dichiarazione comune ricorda e invita tutti i credenti a riflettere su un fatto: una pacata e seria riflessione, compiuta seguendo il percorso normativo della testimonianza della Scrittura, esige di *comprendere e apprezzare* l'umile persona della Serva del Signore che il Padre ha scelto come verginale madre del Suo Figlio mediante lo Spirito; ella va anche *benedetta* per il suo assenso incondizionato al disegno divino di salvezza, dal che sgorga anche l'invito alle Chiese a chiamare «beata» Maria in prospettiva sempre più ampia – cristologica, ecclesiale ed escatologica – in quanto, edotti dalla Parola della fede (cfr. Rm 10,8), si può «perfino intravedere in lei il destino finale del popolo di Dio, la condivisione della vittoria del Figlio suo sulle potenze del male e della morte»⁹³.

3) La Serva di Nazaret, trasparenza del Cristo Servo

Di solito i recensori della Dichiarazione anglicano-cattolica apprezzano la lettura e l'interpretazione esegetico-teologica e tipologica dei testi biblico-mariani, sottolineando la «pluralità di ermeneutiche utilizzate nel corso della storia nella lettura dei passi biblici e cercando di accoglierle e di contemperarle, in un cammino che tiene conto dell'intento teologico (più che del valore storico) dei testi oltre che delle acquisizioni del dialogo ecumenico»⁹⁴. Essi indi-

⁹¹ MGSC, n. 28, p. 118.

⁹² MGSC, n. 29, p. 119.

⁹³ MGSC, n. 30, p. 119.

⁹⁴ G. CERETTI, «*Maria: grazia e speranza in Cristo*» il recente documento della Commissione intenzionale anglicano-cattolica, cit., p. 191.

cano, però, anche i punti deboli dell'approccio ermeneutico utilizzato nel documento: per esempio, la non sufficiente lettura sociologica dei brani biblici, dove

la violenza, il patriarcato e la schiavitù, limiti notori delle società bibliche, non hanno un particolare sviluppo. Allo stesso modo sarebbe stata utile qualche ulteriore precisazione che mirasse a concordare meglio «la grazia e la singolare vocazione di Maria, madre del Verbo incarnato», su cui il testo aveva constatato un accordo tra le tradizioni anglicana e cattolica, e le grandi figure dell'Antico Testamento – uomini e donne – che il dono dello Spirito «rende capaci di compiere la volontà ed il proposito di Dio»⁹⁵.

Non si può non rilevare come nella stessa Dichiarazione di Seattle sia certamente presente la citazione del brano di Gal 4,4, vera «mariologia in germe»⁹⁶, unitamente al tema della «pienezza del tempo» e al nesso tra il compiersi del volere di Dio e l'incondizionato consenso della Vergine⁹⁷,

⁹⁵ G. COLZANI, *Dichiarazione di Seattle su «Maria: grazia e speranza in Cristo». Chiarimenti e problemi*, cit., p. 467.

⁹⁶ Cfr. A. SERRA, *Galati 4,4: una mariologia in germe*, in *Theotokos* 1 (1993) n. 2, pp. 7-25; gli studiosi a proposito di Gal 4,4 amano parlare di «preziosissima testimonianza di Paolo», di anticipo degli sviluppi poi presenti nei Vangeli dell'infanzia. Con l'Apostolo delle genti ha inizio l'aggancio della mariologia alla cristologia e alla soteriologia, proprio mediante l'attestazione della maternità divino-messianica della Vergine e la prima intuizione di una considerazione storico-salvifica del suo significato. La «donna» è coinvolta nella realtà della «pienezza del tempo», decisa non dalla semplice maturazione della storia, né da eventi mondani o da scelte umane, ma dalla libera e sovrana decisione del Padre di inviare il proprio Figlio nello Spirito. La missione del Figlio non è conseguenza della «pienezza del tempo», ma è proprio il suo ingresso nella storia che realizza tale pienezza, trasformando il *chrónos* in *kairós* (cfr. R.E. BROWN / K.P. DONFRIED / J.A. FITZMYER / J. REUMANN, *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 53-62; AA. VV., *Gal 4,4 Nato da donna. Letture interdisciplinari*, in *Theotokos* 1 [1993] n. 2, pp. 3-198; F. MANZI, *Tratti mariologici del «Vangelo» di Paolo*, in *Theotokos* 8 [2000], pp. 649-689; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., pp. 29-38).

⁹⁷ Nella tradizione dottrinale e teologica indivisa del cristianesimo, infatti, non si può non tenere in debito conto come la predestinazione divina e la grazia pasquale nello Spirito del Padre e del Figlio precedano e sostengano la risposta di fede e di servizio di ogni creatura credente, quindi anche di Maria nella sua diaconia di Madre

ma per la sua importanza prospettica avrebbe meritato di essere sviluppata ulteriormente⁹⁸.

Si fa veramente fatica a distinguere la proposta esegetico-mariana della Dichiarazione di Seattle da una teologia biblico-mariana di matrice cattolica. Entrando di più, seppur brevemente, nella metodologia dell'analisi biblica, non si può che condividere la scelta di recuperare i testi mariani alla luce della *fede pasquale*; questa presentazione, comunque, non ha impedito alla Dichiarazione di Seattle di valorizzare anche le differenze tra agiografo e agiografo, senza pretendere di imporre una loro piena armonizzazione. Angelo Maffeis, nel proporre la sua riflessione conclusiva sulla sezione biblica della Dichiarazione ecumenica, sottolinea la congruenza e fecondità di un'ermeneutica biblica e teologica che ha permesso di cogliere una evidente traiettoria di grazia e speranza, due termini basilari della *historia salutis*,

che ha come fondamento organico la grazia di Dio e come meta il compimento del regno di Dio al quale è orientata la speranza dei cristiani. Entro questo orizzonte, Maria ci appare come la creatura umana la cui vita è stata avvolta in modo singolare dalla grazia, alla quale ha dato la sua risposta, e nella quale ha trovato piena realizzazione l'opera che Dio ancora sta compiendo nella storia umana⁹⁹.

Tale prospettiva sarà ripresa dal documento nell'interpretazione dei dogmi mariani controversi. La Parola rivelata, quindi, normativa per tutti i cristiani, insegna a una

verso il Figlio e verso l'umanità redenta (cfr. G. COLZANI, *Dio Padre e Maria. Il mistero della grazia e la risposta di fede*, in AA. VV., *Maria e il Dio dei nostri padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo*, cit., pp. 317-336).

⁹⁸ Cfr. MGSC, nn. 11, 30, pp. 110, 119.

⁹⁹ A. MAFFEIS, *Figlia della Parola. Il documento del dialogo anglicano-cattolico su Maria*, cit., p. 363.

lettura ed interpretazione attenta e imparziale che l'infrastruttura della vicenda del Servo di Jhwh e del santo Servo Gesù¹⁰⁰ è presente nella storia teologica della Serva di Nazaret, la quale, per questo, non soltanto riveste ancor più pienamente la fisionomia del personaggio biblico, ma realizza, in anticipo sul corso cronologico degli eventi, la tappa escatologica in cui troverà compimento la storia della salvezza¹⁰¹. Il «servizio» al Dio Trinitario e alla salvezza del genere umano accomuna il Servo divino e la Serva creatura. Questo dato, che nessuna Chiesa e nessun teologo può sottacere, diventa una possibile «chiave» per aprire le porte a un incontro-confronto delle Chiese e delle teologie sulla «diaconia» storico-salvifica ed ecclesiale, che la Madre del Signore ha prestato e presta, *sub umbra Trinitatis*, in vista del compimento del disegno divino dell'unità storica ed escatologica in Cristo di tutto il genere umano.

b. La ricchezza e il valore della Traditio Ecclesiae

Nel cristianesimo la parola e il concetto di *Tradizione* sono assai importanti. La Tradizione è il processo in cui l'in-

¹⁰⁰ Nei carmi del Deutero-Isaia il Servo del Signore si viene sempre più configurando come persona singola, sia pure connotata da varie sfumature; l'esegesi patristico-ecclesiale e poi anche quella scientifica riconoscono che il compimento della verità del Servo di Jhwh, del quale parlano i carmi isaiani, avviene in Gesù di Nazaret. In diversi brani evangelici e neotestamentari, infatti, ci sono testi riguardanti o richiamanti il servo del Deutero-Isaia riferiti a Cristo (cfr. M. MASINI, *Il Servo del Signore*, Paoline, Cinisello Balsamo 1998). Infine, «Gesù ha interpretato e vissuto la sua tragedia alla luce dei testi deuteroisaiani del “servo di Jhwh”. E, innestandosi volenterosamente nel piano divino di salvezza che andava scoprendo in modo sempre più chiaro attraverso la meditazione della morte espiatrice del “servo di Jhwh” (Is 52,13-53,12), Gesù ha offerto a Dio il sacrificio della propria vita. L'ha offerta in espiazione dei peccati dei suoi e del mondo intero. [...] Condiscendendo a farsi simile a noi in tutto, eccetto il peccato (Eb 4,15), Gesù filtrò la previsione della sua fine tragica attraverso la meditazione dei testi deuteroisaiani del servo di Jhwh» (AA. VV., *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo: il Messia*, Dehoniane, Napoli 1985, pp. 445 e 453).

¹⁰¹ Cfr. M. MASINI, *La costante biblica umiliazione / glorificazione nel «servo di Jhwh», nel «santo servo Gesù», nella «Serva del Signore», in AA. VV., Maria serva del Signore incoronata di gloria*, Monfortane, Roma 2002, pp. 17-57.

tero popolo di Dio è coinvolto, animato e orientato dallo Spirito a tramandare nella memoria, nell'esperienza, nell'espressione e nell'interpretazione comune l'autorivelazione di Dio a beneficio di tutte le generazioni umane che si succedono nel tempo e nella storia¹⁰². Secondo la dottrina cattolico-romana, la divina Rivelazione che in Gesù, «Parola unica, perfetta e definitiva del Padre»¹⁰³, ha raggiunto la sua pienezza, viene trasmessa in due modi: oralmente e per iscritto, per cui il «deposito della fede» (cfr. 1Tm 6,20) è contenuto nella sacra Scrittura e nella Sacra Tradizione¹⁰⁴. Pertanto l'Oriente e l'Occidente accettano e venerano «con pari sentimento di pietà e rispetto»¹⁰⁵ la Sacra Tradizione e la sacra Scrittura, le quali «costituiscono un solo sacro deposito della Parola di Dio affidata alla Chiesa»¹⁰⁶. Per cui, afferma ancora la conciliare costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, «la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede»¹⁰⁷. So-

¹⁰² Cfr. M. BORDONI, *La Tradizione vivente della Parola e l'azione molteplice dello Spirito*, in AA. VV., *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2008, pp. 3-49; P. GRECH, *Il ruolo dello Spirito Santo nella trasmissione della Tradizione*, *ibidem*, pp. 51-57.

¹⁰³ CCC, n. 65; cfr. anche il n. 102.

¹⁰⁴ CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, in H. DENZINGER / P. HÜNERMANN (EDD.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, EDB, Bologna 2003⁴, n. 1501, pp. 638-639; CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, cap. 2, *ibidem*, n. 3006, pp. 1048-1049; CCC, nn. 76-78.

¹⁰⁵ LG 9, pp. 136-141; CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, in H. DENZINGER / P. HÜNERMANN (EDD.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, cit., n. 1501, pp. 638-639.

¹⁰⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum* 10, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 1, nn. 886-888, pp. 498-501.

¹⁰⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum* 8, *ibidem*, nn. 882-884, pp. 496-497. Il Concilio ha ribadito la convinzione della Chiesa cattolica circa la non riducibilità della Parola di Dio alla sola sacra Scrittura; tale Parola rivelata, che è regola per la fede di tutti i tempi, è stata consegnata a una comunità viva, cioè alla Chiesa, e perciò è presente anche nella Tradizione, che è inseparabile dalla Scrittura (F. LAMBIASI, *Custodire la verità vivente. Tradizione e tradizioni nella vita della Chiesa*, in AA. VV., *Le vie della Rivelazione di Dio. Parola e Tradizione*, Studium, Roma 2006, pp. 73-88).

prattutto nelle confessioni ortodossa e cattolica, ma non solo in esse¹⁰⁸, l'orizzonte vitale di comprensione e di attuazione delle sacre Scritture è costituito dalla Tradizione viva e ininterrotta della Chiesa (*Paradosis Ecclesiae*). Il concetto di Tradizione, quindi, ci proietta inevitabilmente nel passato con il quale siamo in continuità: ma quale passato e quale tipo di continuità? Il passato va ripetuto meccanicamente o riletto di volta in volta? Qual è il passato che la Chiesa considera come suo evento fondatore? Certamente Gesù Cristo, la sua vita, morte e risurrezione, il dono dello Spirito e la testimonianza che ne hanno dato gli Apostoli. La Chiesa non è più tale se non è fedele a quell'evento. La storia però, con le sue vicende liete e tristi e le sue circostanze imprevedibili, pone problemi e domande che richiedono una nuova interpretazione dei dati fondamentali. Ora gli uomini si distinguono proprio per la loro capacità di dare diverse interpretazioni. A questo non è sfuggita neppure la Chiesa delle origini, che fin dall'inizio ha riconosciuto interpretazioni valide e altre inconciliabili con il messaggio evangelico¹⁰⁹.

1) La Madre glorificata, presenza celeste celebrata dalla liturgia

Su questo versante, la *rezezione* del dato biblico ed ecclesiale fondamentale riguardante la Madre di Gesù non può non essere interpellata e scrutata nel suo dispiegarsi dottrinale, liturgico, culturale ed ecumenico. Per oltre mille anni di cristianesimo Maria è stata parte ineludibile del Credo,

¹⁰⁸ Cfr. K. WARE, *Tradizione e tradizioni*, cit., pp. 1125-1131.

¹⁰⁹ Cfr. E. CATTANEO, *Trasmettere la fede*. Tradizione, Scrittura e Magistero della Chiesa, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 26-160; T. CITRINI, *Tradizione*, in AA. VV., *Teologia*. I Dizionari, cit., pp. 1768-1784.

per poi divenire, suo malgrado, motivo di dissapori e di divisioni sino ad arrivare, in alcune confessioni e per molto tempo, a un completo o parziale oscuramento del suo volto e a una non attenzione alla sua indubbia presenza e servizio nello svolgersi storico-salvifico del mistero del Salvatore¹¹⁰. Scrive a tal riguardo la Pontificia Accademia Mariana Internationalis:

Tra coloro che hanno approfondito e trasmesso i contenuti della Sacra Tradizione vi sono anzitutto i Padri. In campo cristologico-mariano ed ecclesiologico-mariologico essi, con l'assistenza dello Spirito, hanno esplicitato, già nei secoli II e III, alcuni contenuti della Sacra Tradizione, quali il parallelismo antitetico Eva-Maria e il profondo rapporto intercorrente tra Maria e la Chiesa. Ma l'opera di approfondimento della Tradizione non si è fermata all'epoca patristica; essa è proseguita incessantemente nella Chiesa perché lo Spirito vuole condurla al possesso della verità intera (cfr. Gv 16,13), anche quella riguardante la persona e il ruolo della Madre di Gesù nella storia della salvezza¹¹¹.

In una ricognizione teologica o ecumenica di tale patrimonio ecclesiale, non si può prescindere dallo studio della Tradizione, anzi esso presterà un grande servizio se contribuirà a discernere i contenuti che appartengono alla Tradizione apostolica – o da essa direttamente derivanti o con essa strettamente connessi – da quelli che appaiono semplici «“tradizioni” teologiche, disciplinari, liturgiche o devo-

¹¹⁰ Cfr. S. DE FIORES, *Il discorso mariologico nella storia della teologia*, in AA. VV., *La mariologia tra le discipline teologiche*. Atti dell'VIII Simposio Internazionale Mariologico (Roma 2-4 ottobre 1990), Marianum, Roma 1992, pp. 33-88; K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*. I volti di Maria nell'universo cristiano, Donzelli, Roma 1995; J. PELIKAN, *Maria nei secoli*, Città Nuova, Roma 1999; S.M. PERRELLA, *Virgo ecclesia facta*. La Madre di Dio tra due millenni. Summula storico-teologica, CIMI, Roma 2002.

¹¹¹ PONTIFICIA ACCADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, cit., n. 25, p. 31.

zionali nate nel corso del tempo nelle Chiese locali»¹¹². Il tentativo attuato e proposto in tal senso dalla Dichiarazione di Seattle va proprio in tale direzione.

Infatti, la seconda parte del documento (*B. Maria nella Tradizione cristiana*)¹¹³, in 20 articoli esamina a grandi ma precise linee informative la tradizione mariologica e mariana della Chiesa indivisa, poi sfortunatamente divisa dal 1054 ai nostri giorni, partendo dall'epoca patristica sino alla stagione dei Concili dell'antichità, dai quali la santa Vergine è stata ritenuta corollario indispensabile dell'approfondimento e della puntualizzazione cristologica della fede in un tempo di crisi ereticali dirompenti¹¹⁴. Le icone

¹¹² CCC, n. 83; sarà utile la lettura di P. GRECH, *Esegesi biblica e teologia*, in AA. VV., *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, cit., pp. 83-94; Y. SPITERIS, *Impostazione metodologica della teologia ortodossa*, *ibidem*, pp. 95-112; E. GENRE, *Fare teologia nelle Comunità della Riforma*, *ibidem*, pp. 113-126.

¹¹³ Cfr. MGSC, nn. 31-51, pp. 120-131.

¹¹⁴ Il dogma cristiano dei primi sette secoli della fede ha conosciuto *eresie*, errori, che hanno certamente stimolato la Chiesa ad approfondire e conoscere meglio il proprio credo. Infatti, la linea logica dell'itinerario spesso tortuoso, contraddittorio e lacerato, della storia del cristianesimo da Nicea a Calcedonia è costituita dal costante tentativo di elaborare una risposta convincente agli interrogativi di fondo inerenti l'identità e la missione di Gesù: chi è Cristo? Qual è in lui il rapporto tra natura divina e natura umana? Come si realizza in lui l'unione delle due nature? I teologi e, poi, i Concili cercarono di precisare con esattezza il rapporto tra Gesù e Dio, e lo fecero con la nota espressione, non sempre conosciuta nei suoi autentici contenuti, di *unione ipostatica*. Espressione che in prospettiva «economica» (o storico-salvifica) intende affermare che la salvezza offerta da Cristo viene da Dio-Trinità, e che quindi alle parole/azioni di Gesù soggiace una potenza o realtà-identità divina (va tenuto presente che *hypóstasis* in greco significa letteralmente «soggiacente»). Si tratta, pertanto, di un itinerario caratterizzato da un dibattito stimolante e coinvolgente non soltanto gruppi elitari, ma tutto il popolo cristiano. Di questo cammino i primi quattro concili – Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431), Calcedonia (451) – sono le tappe più significative e costituiscono le fasi costituenti della *professione di fede niceno-costantinopolitana*, che sarà confessata dai cristiani attraverso i secoli fino ai nostri giorni. Tale formulazione della fede, normativa per tutte le Chiese cristiane, è la costruzione della grammatica della fede: una costruzione fatta di concetti che, per essere espressi e per essere professati in comune, esigono termini capaci di rendere percepibile quello che non è facilmente dicibile (Cfr. K. RAHNER, *Che cos'è l'eresia*, Paideia, Brescia 1964; F. CARCIONE, *Le eresie. Trinità e Incarnazione nella chiesa antica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981; M. MARITANO, *I primi quattro Concili ecumenici in relazione con la mariologia*, in *Theotokos* 12 [2004], pp. 3-23; L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici dei primi quattro Concili ecumenici*, *ibidem*, pp. 25-50; S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo 2005, pp. 55-494).

bibliche e patristiche¹¹⁵, la filiale venerazione ecclesiale-liturgica e la calda, ma ortodossa, devozione popolare alla *Theotokos-Aeiparthenos-Panaghia*, lo sviluppo delle feste mariane, soprattutto a partire dal concilio efesino del 431, fanno parte di una consuetudine comune che consente di comprendere meglio e di celebrare la persona e il servizio della Vergine nella storia della salvezza¹¹⁶.

2) La svolta medievale: l'inculturazione di Maria nella *societas christiana*

La consuetudine di espressione di devozione verso Maria continua e si sviluppa nel Medioevo¹¹⁷, nel quale, tuttavia – e qui la critica della Dichiarazione di Seattle si fa serrata e severa –, gradatamente l'attenzione dei fedeli si sposta «da Maria come rappresentante della Chiesa fedele, e in tal modo anche dell'umanità redenta, a Maria come dispensatrice ai fedeli della grazia di Cristo. I dottori della scolastica in Occidente svilupparono un corpo sempre più elabo-

¹¹⁵ Cfr. D. SCAIOLA, *Testi tradizionali rivisitati* (Gn 3,15; Is 7,15), in *Theotokos* 8 (2000), pp. 551-568; L. MANICARDI, *Il Salmo 45 (44) e il Cantico dei Cantici*, *ibidem*, pp. 569-600; A.M. GILA, *Testi e simboli biblici riletti dai Padri in chiave mariana*, *ibidem*, pp. 601-631; P. SORCI, *Testi biblici non mariani applicati alla Vergine nella liturgia*, *ibidem*, pp. 633-647; AA. VV., *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998: l'immagine di Maria che risalta dal patrimonio dottrinale, culturale e liturgico di questi secoli è certo un'immagine biblica, ma intimamente legata al cuore del mistero, che è la divina maternità; ed è ancor più un'immagine teologica, che emerge dall'approfondimento della sua funzione e missione nell'opera redentrice del Figlio; ed è soprattutto un'immagine spirituale, carica di bellezza interiore e di esemplarità. La liturgia ecclesiale, sia in Oriente, sia in Occidente, dimostra con quale amore i fedeli cantino e invocchino Maria con varietà di inni in modo così costante e ampio, da poter affermare che senza di lei non si può celebrare con completezza il mistero di Cristo; questo si dimostra ancora di più vero considerando l'iconografia e le preghiere. Ed anche la vita cristiana, dovunque, si ispira e si consacra a lei per esprimere sul suo esempio e con il suo aiuto una più perfetta imitazione del Signore Gesù.

¹¹⁶ Cfr. J.M. CALABUIG, *Il culto di Maria in Oriente e in Occidente*, in AA. VV., *Scientia liturgica*. Manuale di liturgia, Piemme, Casale Monferrato 1998, vol. 5, pp. 255-324.

¹¹⁷ Cfr. AA. VV., *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Beauchesne, Paris 1996.

rato di dottrine riguardo a Maria in quanto tale»¹¹⁸. Non va dimenticato che nell'età patristica non soltanto erano state prese le più importanti decisioni nell'ambito della cristologia e della mariologia, ma era stato anche posto il fondamento per il successivo sviluppo della dottrina mariana del secondo millennio; i nuovi dogmi mariani (immacolata e assunta), però, non erano né sufficientemente confermati dalla Scrittura, né tematizzati negativamente da eresie attuali; perciò sia la teologia, sia la coscienza generale dei fedeli dovettero dapprima occuparsi gradualmente di questi temi e presentarli come patrimonio di fede in un processo di chiarificazione all'interno della Chiesa. A questo si aggiunge che anche nella teologia, conforme alle leggi della storia, a un periodo di forte sviluppo fece seguito un periodo di stasi, favorito dai disordini connessi con le migrazioni dei popoli e alla ristrutturazione politica e sociale nel sud e centro Europa conseguente ad esse¹¹⁹. In questo tempo, inoltre, talvolta biasimato, talvolta esaltato, ma sempre ricco di contenuti di dottrina, liturgia, pietà popolare mariana, cresce la comprensione del messaggio evangelico anche nell'inculturazione di questa epoca storica. Contemporaneamente cresce la comprensione del mistero della *Mater Dei*, il suo culto, la percezione della sua presenza nella tormentata vita dei fedeli e della società. La Madre del Verbo entra coerentemente in tutta la vita della Chiesa e lascia un'impronta indelebile attraverso il genio di autori mariani di grande calibro, come san Bernardo, considerato a torto o a ragione l'ultimo dei Padri. Dal punto di vista della riflessione mariologica è il tempo dell'approfondimento

¹¹⁸ MGSC, n. 42, pp. 125-126.

¹¹⁹ Su questa epoca dai diversi risvolti sociali, politici, culturali, religiosi, teologici: cfr. AA. VV., *Storia del cristianesimo*. Religione-Cultura-Politica. Apogeo del papato ed espansione della cristianità, a cura di Marc Venard, Borla-Città Nuova, Roma 1997, vol. 5; AA. VV., *Storia del cristianesimo*. Religione-Cultura-Politica. Un tempo di prove (1274-1449), cit., vol. 6.

teologico e spirituale della figura della Vergine nei suoi rapporti con Cristo e con lo Spirito Santo. Emergono le tematiche della divina maternità, della docilità allo Spirito Santo, del suo ruolo di Mediattrice e Avvocata, dell'universalità della sua maternità spirituale per i fedeli. Non meno importanti sono gli approfondimenti del suo rapporto con la Chiesa, in continuità con la dottrina del primo millennio. Emergono la riflessione teologica e la celebrazione liturgica del mistero della sua immacolata concezione, con le polemiche sulla fondatezza di tale *opinio* in modo che salvaguardi l'universalità della redenzione di Cristo¹²⁰.

Dal punto di vista liturgico, si affermano le feste del primo millennio e ne appaiono altre come la Visitazione, la Presentazione al tempio, Maria ai piedi della Croce, la memoria della dedicazione della basilica di Santa Maria Maggiore in Roma; il sabato in Occidente, il mercoledì in Oriente. Risalgono a questo periodo le celeberrime antifone medievali: *Salve Regina, Alma Redemptoris Mater, Ave Regina caelorum, Stabat Mater...*¹²¹. La teologia monastica e degli Ordini religiosi contribuisce decisamente all'estensione della teologia e della pietà e del culto mariani, con una riflessione che è anche esperienza spirituale della maternità della Vergine e della filiazione umana; fioriscono le teologie in forma orante, l'innodia, le *laudi*, la salmodia mariana. Pullulano le leggende di miracoli, con attribuzione di prodigi e di apparizioni che rendono la Madre di Cristo onnipresente in ogni

¹²⁰ Cfr. M. LAMY, *La controverse de l'Immaculée Conception au Moyen Âge*, in *Nouveaux Cahiers Marials* 68 (2002), pp. 8-23.

¹²¹ Sulle antifone mariane maggiori non esiste a tutt'oggi uno studio esauriente; almeno per il momento, in attesa della imminente pubblicazione della voce corrispondente, a cura di Stefano Fraia e Corrado Maggioni, per un nuovo dizionario dal titolo *Mariologia*. I Dizionari, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, si può far riferimento alle notizie riportate da C. MAGGIONI, *Culto e pietà mariana nel Medioevo (sec. XI-XVI)*, in AA. VV., *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento. Itinerari mariani dei due millenni*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, pp. 116-120: «Le Antifone mariane e gli inni».

Chiesa locale. Si sviluppano così attorno a innumerevoli santuari mariani le forme di devozione e di pietà tipicamente medievali: il rosario, lo scapolare, le litanie, l'*Angelus*...¹²². Ma anche i pellegrinaggi rivestono un'importanza del tutto particolare, in quanto espressione del protagonismo della pietà popolare rispetto a una *pietas* ecclesiale non del tutto aperta alla piena partecipazione del popolo¹²³. È il tempo della *Biblia pauperum* e della *theologia pauperum*, dell'arte dei poveri e della pietà dei poveri che sono insieme intuizione teologica e sentimento. In queste manifestazioni si scorge, si invoca e si contempla la *Domina* come presenza materna accanto al Figlio nei suoi misteri di gaudio e di dolore, fino all'esaltazione della sua persona come regina incoronata dal Figlio, un tema tipico di questo periodo storico nel quale emerge la figura di Maria appunto come regina e signora. Tuttavia, nel Medioevo, soprattutto, fioriscono nella Chiesa una teologia e una spiritualità al femminile che trovano espressioni di grande bellezza nel canto della Vergine Madre, rappresentata da Gertrude di Polonia, Chiara di Assisi,

¹²² Cfr. M.M. PEDICO, *La Vergine Maria nella pietà popolare*, Monforte, Roma 1993; I.M. CALABUIG / S.M. FERRELLA, *Le litanie della Beata Vergine. Storia - Teologia - Significato*, in *Marianum* 70 (2008) pp. 103-202.

¹²³ Dal punto di vista dello sviluppo storico, cfr. A. DUPRONT, *Crociate e pellegrinaggi*, Boringhieri, Torino 2006², pp. 137-241, specialmente le pp. 191-241. La consuetudine e la metafora del pellegrinaggio, che la tradizione cristiana ritiene particolarmente significativa nell'esprimere il movimento salvifico *avvento di Dio - esodo dell'uomo*, costituisce da sempre il *proprium* dell'esperienza religiosa: il sentirsi attratti dal divino e l'andargli incontro, seppur con fatica, «la fatica del cuore». In particolare, la tradizione ebraico-cristiana assume l'esperienza primordiale del *camminare*, che offre all'uomo la possibilità di lasciare un luogo e di raggiungerne uno nuovo, per indicare l'esperienza del credente, in viaggio verso la sua meta ultima. Sotto questo aspetto il binomio Abramo-Maria è prototipico ed esemplare per la Chiesa pellegrina verso la Trinità (cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, cit., nn. 279-287, pp. 235-244; il pellegrinaggio nella storia verso la Trinità che compiono la Chiesa ed ogni credente, possiede un carattere essenzialmente interiore. Si tratta di un pellegrinaggio mediante la fede, nello Spirito del Risorto, al Padre; proprio in questo itinerario-cammino-pellegrinaggio ecclesiale attraverso lo spazio e il tempo, e ancor più attraverso la storia delle anime, è presente la Vergine con la esemplarità sua sempre attuale di «pia pellegrina» (cfr. AA.VV., *Avvento di Dio esodo dell'uomo*. Il pellegrinaggio della fede, cit.; AA.VV., *Maria esule, itinerante, pia pellegrina*, Messaggero, Padova 1988).

Matilde di Magdeburgo e Matilde di Hackerborn, Gertrude d'Elfta, Angela da Foligno, Ildegarda di Bingen, Brigida di Svezia, Caterina da Siena, Giuliana di Norwich...¹²⁴. In Occidente la spiritualità cristiana e quella mariana non conoscono ancora le aporie di cui saranno poi stigmatizzate¹²⁵.

Nel basso Medioevo, comunque, la situazione cambia radicalmente; nella dottrina ecclesiale, osserva il noto teologo e mariologo cattolico René Laurentin,

più che un ripensamento si ha una ripetizione. La teologia, divenuta sistema, si stacca progressivamente dalle sorgenti e dalla vita degli uomini. Si complica, si irrigidisce. Imperversa il nominalismo. Sul piano della pietà, la liturgia, divenuta progressivamente estranea al popolo, di cui non parla più la lingua, è trascurata a profitto di devozioni private che proliferano e si corrompono. Il popolo, sempre più sconcertato dall'astrazione della teologia e della liturgia, cerca altrove la sua vita. Il suo fervore diventa sentimentale e superficiale, se non superstizioso, troppo spesso nutrito di elementi contraf-

¹²⁴ Cfr. G. SÖLLI, *Storia dei dogmi mariani*, cit., pp. 227-318; R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Paoline 1973, pp. 133-156; S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, cit., pp. 163-208; AA. VV., *De cultu mariano saeculis XII-XV*, PAMI, Romae 1981, 6 voll.; A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia della Chiesa*, D'Auria, Napoli 1990; K. E. BØRRESEN, *Le Madri della Chiesa. Il Medioevo*, M. D'Auria, Napoli 1993.

¹²⁵ Cfr. D. SORRENTINO, *L'Esperienza di Dio disegno di teologia spirituale*, cit., pp. 367-451, in particolare pp. 367-368: «Medioevo è una categoria dell'anima. Parola di passione, prima che contrassegno di un'età. Il termine nacque nel segno del disprezzo, per connotare un arco di tempo (circa un millennio, dal V al XV secolo) in cui si sarebbe registrato un crollo di civiltà, tra i due vertici della classicità pagana e del Rinascimento. Una reazione ugualmente ideologica, in epoca romantica, proverà a rovesciare questa immagine nel suo contrario, esaltando il Medioevo come tempo della grande unità della cultura e della società cristiana. In questa reazione interpretativa c'è sicuramente del vero: la *Summa Teologica* di Tommaso d'Aquino e la *Divina Commedia* di Dante Alighieri potrebbero, da sole, dare il senso di questa unità [...]. E nonostante il continuo rumoreggiare di pensieri ed armi – tra lotte per le investiture e contrasti cittadini di *maiores* e *minores*, tra crociate e movimenti spirituali o ereticali, tra indirizzi teologici di ispirazione olistica e affettiva e nuova "scienza" della *quaestio* argomentativa – l'uomo della civiltà medioevale si pacificava nella fede del Verbo incarnato, contemplato nel crocifisso e inevitabilmente accompagnato dalla tenerezza della Vergine Madre».

fatti: miracoli di paccottiglia, slogans equivoci e chiacchiere inconsistenti, surrogati della dottrina e della liturgia, divenute lontane [...] L'evoluzione artistica manifesta uno slittamento dal mistero al naturalismo e dal naturalismo all'artificio [...] Nel XV secolo la Vergine del Calvario cade in deliquio. I sermoni dicono le sue lacrime, i suoi gemiti e le sue debolezze: dimenticano troppo spesso di dire la sua forza e la sua cooperazione all'opera di salvezza. Quando si toccò il fondo di questa miseria, scoppiò la crisi protestante¹²⁶.

Richiamandosi a questo contesto, la Dichiarazione di Seattle afferma:

Mentre perdevano progressivamente il radicamento nell'esegesi biblica, i teologi si affidavano alla probabilità logica per fondare le loro posizioni, e i nominalisti speculavano su cosa poteva essere compiuto dall'assoluta potenza e volontà di Dio. La spiritualità, perduta la tensione creativa che la legava alla teologia, pose in rilievo l'affettività e l'esperienza personale. Nella religione popolare, Maria giunse a essere diffusamente considerata come un'intermediaria tra Dio e l'umanità, e persino come operatrice di miracoli, dotata di poteri che inclinavano verso il divino. Questa pietà popolare influenzò, a tempo debito, le opinioni teologiche di coloro che vi erano cresciuti dentro, e che di conseguenza elaborarono un fondamento teologico per la fiorente devozione mariana del basso Medioevo¹²⁷.

3) La «ri-recezione» della Tradizione nella Riforma e nella Chiesa di Roma

Queste discrepanze e aporie di ordine teologico e di ordine pastorale, riprovate, ad esempio, da Erasmo da Rot-

¹²⁶ R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*. Mariologia post-conciliare, cit., pp. 153-154; su questo periodo e su questi «eccessi» della pietà popolare, cfr. quanto osserva a tal riguardo il valdese G. MIEGGE, *La Vergine Maria*. Saggio di storia del dogma, cit., pp. 185-197: «Maria nel dogma e nella pietà».

¹²⁷ MGSC, n. 43, pp. 126-127.

terdam e da Tommaso Moro, portarono, con altre e ben più importanti concause, alla presa di posizione fatta di condanna dei primi Riformatori, che favorirono una radicale *ri-recezione* della Scrittura come parametro fondamentale della Bibbia e della dottrina su Cristo come unico ed esclusivo Mediatore tra Dio e l'umanità peccatrice¹²⁸. Annota a tal riguardo l'ecumenista cattolico Giovanni Cereti:

Il giudizio di quest'epoca è molto severo, perché i suoi eccessi legati ad una logica (*decurit, potuit, ergo fecit*) che perdeva il contatto con la sorgente biblica portarono a deviazioni soprattutto in certe forme di religione popolare, che vedevano in Maria come un'intermediaria fra Dio e l'umanità, oscurando il ruolo dell'unico Mediatore. Tutto ciò ha provocato la reazione dei riformatori che hanno rigettato insieme con gli abusi anche aspetti positivi della devozione mariana [...] La presenza di Maria, inseparabile da Cristo e dalla chiesa, non è stata comunque trascurata del tutto dalla tradizione anglicana¹²⁹.

Il gesuita Paolo Gamberini, invece, a tal riguardo ama sottolineare come la Riforma protestante e anglicana, in definitiva e al di là delle acri contestazioni e reazioni, costituisca, sin dal secolo XVI, «il primo tentativo di ri-recezione della figura e del ruolo di Maria»¹³⁰. In tale contesto, non bisogna dimenticare come la stessa *Riforma anglicana* si sia

¹²⁸ Cfr. MGSC, n. 44, p. 127; É.G. LÉONARD, *Storia del Protestantismo. La Riforma*, cit., vol. I, pp. 19-97; G. BOF, *Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 15-72.

¹²⁹ G. CERETI, «Maria: grazia e speranza in Cristo» il recente documento della Commissione internazionale anglicano-cattolica, cit., p. 191; posizione sostanzialmente condivisa da altri recensori del documento anglicano-cattolico: J. WICKS, *Tra la Scrittura e la prospettiva escatologica*, cit., nn. 281-282, pp. 162-163; P. GAMBERINI, *Maria e la «ri-recezione» ecumenica: un accordo tra cattolici ed anglicani*, cit., pp. 118-119; A. MAFFEIS, *Figlia della Parola. Il documento del dialogo anglicano-cattolico su Maria*, cit., pp. 363-364.

¹³⁰ P. GAMBERINI, *Maria e la «ri-recezione» ecumenica: un accordo tra cattolici ed anglicani*, cit., p. 118.

distinta, nonostante le radicalizzazioni evangelico-luterane¹³¹, per una maggiore continuità con l'eredità della Chiesa antica e indivisa circa il ruolo e la dignità della *Mater Domini*¹³². Infatti, asserisce la Dichiarazione di Seattle:

Dal 1561, il calendario della Chiesa d'Inghilterra (riportato nel *Book of Common Prayer* del 1662), ha contenuto cinque feste legate a Maria: Concepimento di Maria, Natività di Maria, Annunciazione, Visitazione e Purificazione / Presentazione. Peraltro non c'era più una festa dell'Assunzione: non solo veniva percepita come carente di un fondamento nelle Scritture, ma era anche vista come un'esaltazione di Maria a danno di Cristo. La liturgia anglicana, nei successivi *Book of Common Prayer* (1549, 1552, 1559, 1662), quando cita Maria, mette in risalto il suo ruolo di «pura vergine» dalla cui «sostanza» il Figlio prese la natura umana (cfr. Articolo II). Malgrado il calo della devozione a Maria nel XVI secolo, l'onore nei suoi confronti perdurò nel mantenimento del *Magnificat* nella Preghiera della sera, e nell'immutata dedizione di antiche chiese e cappelle. Nel XVII secolo autori quali Lancelot Andrewes, Jeremy Taylor e Tomas Ken riconquistarono dalla tradizione patristica un più pieno apprezzamento del posto di Maria nelle preghiere dei credenti e della chiesa. Ad esempio, Andrewes nelle sue *Preces privatae* si rivolse alle liturgie orientali quando mostrò tutto il suo calore verso la devozione mariana [...] Questa riconquista può essere delineata lungo il secolo successivo, e nel Movimento di Oxford del XIX secolo¹³³.

¹³¹ «Purtroppo la polemica tra cattolici e anglicani nel periodo della Contro-riforma oscurò e minimizzò sempre più la devozione mariana della Chiesa d'Inghilterra, mentre da parte cattolica Maria divenne segno specifico della propria identità confessionale» (*ibidem*, p. 119).

¹³² Cfr. E. WATERTON, *Pietas mariana Britannica. A history of English devotion to the most Blessed Virgin Mary Mother of God*, St. Joseph's Catholic Library, London 1879, 2 voll.

¹³³ MGSC, n. 46, p. 128; cfr. P. COBB, *La continuità cattolica della Chiesa d'Inghilterra nel pensiero del Movimento di Oxford*, in AA. VV., *L'anglicanesimo*, cit., pp. 189-215.

La *Riforma* protestante e anglicana non ha provocato solo la risposta della *Controriforma* cattolica¹³⁴, ma ha, in un certo modo, contribuito ad avviare nel cattolicesimo, prima grazie ai movimenti innovatori della teologia pre-Vaticano II¹³⁵, e poi grazie al movimento ecumenico affermatosi gradatamente anche nel cattolicesimo¹³⁶, quel lento, salutare e inarrestabile movimento di rinnovamento e di nuova ri-recezione mariologica e mariana espressa in modo eminente ed esemplare nella dottrina del capitolo VIII della *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II (1964) e nell'esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI¹³⁷. Tali documenti hanno recuperato e riutilizzato in un ambito controverso il necessario ricentramento trinitario, cristologico ed

¹³⁴ Non si può non rimandare agli studi di AA.VV., *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Dalla riforma della Chiesa alla riforma protestante (1450-1530)*, cit., vol. 7; AA.VV., *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, cit., vol. 8; AA.VV., *De cultu mariano saeculo XVI. De cultu mariano Reformatorum saec. XVI et Ecclesiae Orthodoxae doctrina*, PAMI, Romae 1985, vol. 3; S.M. MEO, *La dottrina dell'Immacolata Concezione nel Decreto sul peccato originale del Concilio di Trento e sue incidenze sullo sviluppo della pietà mariana nella Controriforma*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculo XVI*, cit., vol. 2, pp. 177-197; P. MASSON, *Incidence de la réforme liturgique du Concile de Trente sur les culte mariel*, *ibidem*, pp. 199-225; R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, cit., pp. 157-166; S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, cit., pp. 234-264.

¹³⁵ Cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 38-96; dal punto di vista del cammino ecumenico preconciliare (cfr. *ibidem*, pp. 80-96), la dura critica protestante alla mariologia cattolica – non si possono non ricordare alcune sferzanti espressioni del teologo evangelico Karl Barth in tal senso («Nella dottrina mariana e nel culto mariano appare l'eresia della Chiesa cattolica romana, quella che permette di comprendere tutte le altre. La Madre di Dio nel dogma cattolico romano è il principio, il prototipo e il condensato della creatura umana che coopera alla propria salvezza in base alla grazia preveniente» (*ibidem*, p. 87)) – nel secolo XX si accompagna ad una riscoperta di Maria. Ne è testimone il teologo luterano Hans Asmussen che, nel 1958 alla vigilia del Vaticano II, riassume la posizione della Chiesa evangelica con le parole citate da De Fiores: «Wir sagen ja zur hochgelobten Gottesmutter Maria; nein zum Marianismus (Diciamo sì all'incomparabile Madre di Dio, no al marinismo)» (*ibidem*, p. 88).

¹³⁶ Cfr. G. BAUM, *L'unità cristiana d'après la doctrine des Papes de Leon XIII à Pie XII*, Cerf, Paris 1961; G.B. MONDIN, *L'ecumenismo della Chiesa cattolica, prima, durante e dopo il Concilio Vaticano II*, cit.; C. BOYER - D. BELLUCCI, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, cit.; G. CERETI, *Per un'eclesiologia ecumenica*. EDB, Bologna 1997, pp. 15-42; S.M. FERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (*Mt* 1,20), cit., pp. 39-56.

¹³⁷ Cfr. MGSC, nn. 47-50, pp. 129-131.

ecclesiologico, incentivando, altresì, quel processo di ri-conversione della pietà mariana alla piena conformità alla Scrittura e alla genuina tradizione liturgico-ecclesiale¹³⁸. Tale *palingenesi* della dottrina, della liturgia, della prassi e dell'ecumenismo in seno al cattolicesimo, osserva la Dichiarazione di Seattle, non è rimasta priva di effetti e ha indotto un ripensamento che ha gradatamente prodotto in seno allo stesso anglicanesimo «una ri-recezione del posto di Maria nel culto collettivo»¹³⁹, arrivando a recuperare feste mariane cadute in disuso elaborando formulari liturgici *ad hoc*. La caratura ecumenica della riforma cattolico-romana circa la mariologia e la liturgia mariana del cattolicesimo postconciliare, insieme alla costante *ri-recezione* della liturgia mariana dell'anglicanesimo di questi ultimi anni, asserisce con compiaciuta soddisfazione la Dichiarazione di Seattle,

mostra tutta l'evidenza di un processo condiviso in cui è stata ri-ricevuta la testimonianza della Scrittura sul suo posto nella fede e nella vita della Chiesa. La crescita degli scambi ecumenici ha contribuito al processo di ri-recezione in ambedue le comunioni¹⁴⁰.

Proprio grazie all'unica Scrittura la Chiesa cattolico-romana e la Comunione anglicana hanno potuto insieme lodare e benedire Maria, madre e serva del Signore, «l'esempio supremo dell'«Amen» di un credente in risposta al sì di Dio», hanno potuto unirsi con gioia «nella preghiera e nella lode a Maria, che tutte le generazioni hanno chiamato beata, nel-

¹³⁸ Cfr. S.M. PERRELLA, *L'icona di Maria nell'epoca moderna e postmoderna. Dalla mariologia nel circuito dell'«amplificatio barocca» alla mariologia «storico-salvifica e interdisciplinare» del post-Vaticano II*, in AA. VV., *L'Immacolata Madre di Dio nel Seicento. Apporti teologici e spirituali di Ippolito Marracci*, AMI, Roma 2006, pp. 183-517.

¹³⁹ MGSC, n. 50, p. 130.

¹⁴⁰ MGSC, n. 50, p. 131.

l'osservare le sue festività e nel riconoscere l'onore che le spetta nella comunione dei santi», e quindi concordano «sul fatto che Maria e i santi pregano per l'intera chiesa. In tutto questo», infine, le due confessioni asseriscono di vedere «Maria inseparabilmente legata a Cristo e alla chiesa»¹⁴¹.

In tale rinnovamento e «ritrovamento» mariologico e mariano, la Dichiarazione di Seattle riconosce valore indiscutibile non solo alla *Scrittura* ma anche alla *Tradizione*, la quale, secondo la dottrina cattolica della *Dei Verbum*, non è un insieme di dottrine, ma è la stessa Chiesa di Cristo che, «nelle sue dottrine, nella sua *vita* e nel suo *culto*, conserva ininterrottamente e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (*Dei Verbum*, 8)¹⁴². Nel 1987 l'allora cardinale Joseph Ratzinger presenterà tale assunto consiliare come «una precisa determinazione della relazione fra la parola viva della Chiesa e la parola, canonica, della Bibbia»¹⁴³. In questo modo la Chiesa di Cristo e dei discepoli appare una realtà storica che non permette alla Parola della fede (cfr. Rm 10,8) di divenire un passato chiuso e infecundo. A ragione la Dichiarazione comune anglicano-cattolica del 2 febbraio 2004 descrive questa accoglienza come *ri-recezione* – parola cardine e ripetuta dell'intero documento¹⁴⁴ –,

¹⁴¹ MGSC, n. 51, p. 131.

¹⁴² Cfr. Y. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni*, Paoline, Roma 1961-1965, 2 voll.; IDEM, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Roma 1983; M. BLONDEL, *Storia e dogma. Le lacune filosofiche nell'esegesi moderna*, Queriniana, Brescia 1992; E. CATTANEO, *Tradizione e Magistero «fonti» della teologia*, in *Lateranum* 83 (2007), pp. 101-112.

¹⁴³ J. RATZINGER, *Problemi e speranze del dialogo anglicano-cattolico*, in IDEM, *Chiesa ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 80 (il testo è un commento alla Dichiarazione ARCIC sull'Autorità del 1981, ma ha anche a che vedere con la spinosa questione dell'autorità della Tradizione); cfr. anche K. RAHNER / J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970.

¹⁴⁴ Il termine *ri-recezione* era già presente in H. POTTMEYER, *Continuità e innovazione nell'ecclesiologia del Vaticano II. L'influsso del Vaticano I sull'ecclesiologia del Vaticano II e la ri-recezione del Vaticano I alla luce del Vaticano II*, in *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981), pp. 71-95; e in L. SARTORI, *La ri-recezione del dogma*, in *Credere Oggi* 5 (1990), pp. 71-85; Congar, invece, amava parlare di *ri-accoglimento* (cfr. Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, Cittadella Editrice, Assisi 1983, pp. 198-210; pp. 231-255).

un processo che è ad un tempo un atto di fedeltà e di libertà nel rispondere in modi nuovi quando si profilano nuove sfide e ciò che consente alla Chiesa di essere fedele alla Tradizione¹⁴⁵. Ne deriva un quadro variegato che è riconducibile a una unità, non solo storica, nella misura in cui i diversi momenti della vita della Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, si rivelano parti di un unico progetto. Questo non avviene armonizzando a tutti i costi le diverse epoche, ma sotto l'esperienza della Parola vissuta nella Chiesa. Il documento anglicano-cattolico denomina questo delicato, ma inderogabile processo, come si è già detto, con la parola «ri-recezione» e lo spiega come il cammino attraverso cui una Chiesa recupera elementi della Tradizione apostolica dimenticati, trascurati o male utilizzati; il ricorso rinnovato alla Scrittura e alla Tradizione richiama alla memoria la rivelazione di Dio in Cristo¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Cfr. MGSC, n. 3, pp. 104-105.

¹⁴⁶ Cfr. G. COLZANI, *Dichiarazione di Seattle su «Maria: grazia e speranza di Cristo»*. *Chiarimenti e problemi*, cit., pp. 469-472. Colzani, sulla base del pensiero di J. Ratzinger (*Problemi e speranze del dialogo anglicano-cattolico*, cit.), esprime una preoccupazione riguardo a che cosa sia la Tradizione per il cattolicesimo e alla questione della sua ri-recezione: «Il ragionamento di Ratzinger è chiaro. Mentre la Tradizione comprende la successione apostolica ed il ministero petrino, la sua identificazione con “il processo dinamico che comunica a tutte le generazioni quello che era stato affidato una volta per tutte alla comunità apostolica” l'appiattisce sulla storia; finisce così per emarginare quella dimensione vincolante e normativa di cui essi sono portatori. Riprendendo il testo di *Autorità nella Chiesa II* (1981) riportato nella nota 53, sarebbe facile chiedersi se l'opera dello Spirito Santo, che mantiene la Chiesa nella verità e la porta ad accettare e ad assimilare le definizioni, non è in qualche misura vanificata dall'inciso finale che legittima tutto questo solo “se ciò che è stato dichiarato espone in modo autentico la rivelazione”. Chi lo accetterebbe ed in che modo? Nella sua chiarezza, il ragionamento di Ratzinger – a mio parere – finisce per bloccare il cammino ecumenico sulla semplice riproposizione della posizione cattolica. Ci si può chiedere se non esista o non possa esistere una qualche forma di “consenso differenziato”. Il n. 63 della nostra *Dichiarazione* pone questo problema anche se lo presenta come “differenza di accenti” nell'unica fede» (G. COLZANI, *Dichiarazione di Seattle su «Maria: grazia e speranza di Cristo»*. *Chiarimenti e problemi*, cit., pp. 470-471). Il «consenso differenziato», inoltre, sarebbe il modo di trovare una soluzione a quei contenuti teologici approvati completamente da una sola delle due parti in dialogo; dopo una attenta analisi dell'insieme e delle singole parti, potrebbe essere possibile riconoscere che alcune definizioni sono legittime espressioni della fede di una parte e che vanno rispettate da chi, dall'altra parte, ne

Il testo anglicano-cattolico in esame chiama «comune ricezione della Tradizione» anche quel processo che avviene sotto la spinta e la mozione del servizio / dialogo ecumenico delle Chiese e delle Comunità cristiane¹⁴⁷. Si tratta, evidentemente, di un'affermazione importante che, a sua conferma, richiama i nn. 24-25 del testo comune su *Il dono dell'autorità* del 3 settembre 1998, comunemente conosciuto come «Dichiarazione di Palazzola (Roma)»¹⁴⁸.

*c. Per una «ri-ricezione» nelle Chiese oggi:
l'ermeneutica della grazia e della speranza*

La *grazia* divina e la *speranza* umana sono due temi molto importanti per il cristianesimo. La *grazia*, infatti, declina un dono, un favore, un aiuto concesso liberamente, gratuitamente e per amore dall'Unitrino, in ordine soprattutto alla salvezza in Cristo mediante la sola fede (cfr. Rm 3,21-28; 4,13-16.25; Ef 2,5-8); un dono che Dio stesso desidera elargire a tutti gli uomini (cfr. 1Tm 2,4-6) in vista della comunione permanente con Lui. In vista di ciò, il Padre ha inviato nel mondo e nella nostra storia, nella pienezza del tempo (cfr. Gal 4,4), la pienezza di grazia che sussiste, il suo Verbo fatto carne (cfr. Gv 11,16-17), con lo scopo di realizzare nella creatura una «nuova nascita» (cfr. Gv 1,13; 3,3; 1Pt 1,3-5), e, mediante il dono del Pneuma (cfr. Rm 5,5), renderci suoi figli adottivi (cfr. Rm 8,14-16) e membra sante del corpo mistico di Gesù Cristo (cfr. 1Cor 12,27)¹⁴⁹. L'autocomunicazione del

riconosce la sostanza, pur non utilizzandone il linguaggio per «preoccupazioni» altrettanto legittime e condivise (cfr. P. HOIC, «Consenso differenziato» come categoria fondamentale nei dialoghi ecumenici, in AA. VV., *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore di J. Wicks*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, pp. 434-450).

¹⁴⁷ MGSC, n. 3, p. 105.

¹⁴⁸ ARCIC, *Il dono dell'autorità* (Autorità nella Chiesa III), nn. 24-25. *ibidem*, vol. 7, nn. 28-29, pp. 17-18.

¹⁴⁹ Il termine *grazia* nell'Antico Testamento greco rende abitualmente con *cháris* il termine ebraico *hén*, che corrisponde grosso modo al nostro «grazia»; la sua forma

Dio tre volte Santo (chiamata sovente *grazia increata*) significa e comporta la salvezza e la deificazione dell'essere umano e innalza a un livello nuovo il rapporto della creatura verso il suo benigno Creatore, trasformando così la natura umana (trasformazione chiamata *grazia creata*) e anticipando la vita futura della comunione dei santi nel cielo¹⁵⁰. Fin dalle origini, inoltre, la fede cristiana ha riconosciuto in tale ambito il ruolo più che speciale dei sacramenti di Cristo conferito in suo nome per una esistenza corroborata e pervasa dalla grazia di Dio¹⁵¹. La grazia divina, proclama, inoltre, che primato di Dio e libertà dell'uomo devono essere *com-possibili*¹⁵². A tal riguardo osserva il teologo cattolico, molto attento alla questione ecumenica, Basilio Petrà:

Solo la potenza di Dio può fare dell'uomo un essere libero, giacché solo un essere «divino» è libero. Dio fa di ogni

verbale è *hnn*, «essere benevolo», «concedere», «fare un favore», «graziare»; la sua forma aggettivale è *hannün*, «benevolo», «propizio», «grazioso». Nel Nuovo Testamento essa è indicata con diversi termini greci, tra cui emerge, sotto il profilo quantitativo e contenutistico, il termine *charis*, adoperato soprattutto negli scritti paolini. In secondo luogo dobbiamo menzionare *eleos* e poi tutta una serie di termini affini: *diakaisynē*, *agāpe*, *oiktirmōs* (cfr. A. GANOCZY, *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto*. Lineamenti fondamentali della dottrina della Grazia, Queriniana, Brescia 1991, pp. 9-83: «La Rivelazione biblica»).

¹⁵⁰ Sulla concezione salvezza-deificazione nelle Confessioni cristiane, cfr. AA. VV., *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato*. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004.

¹⁵¹ «La grazia, come mistero dell'autocomunicazione divina alla creatura libera e della conseguente partecipazione di questa alla vita dell'Eterno, e la *giustificazione*, come evento e processo in cui questo si compie, sono dunque due aspetti della stessa storia di Dio nella storia degli uomini, che rimandano entrambi alla mediazione storica in cui avviene l'ingresso dell'eternità nel tempo e richiedono perciò di essere considerati insieme con l'intera *economia sacramentale* della salvezza. Solo così può essere evitato ogni idealismo della grazia, ogni sua riduzione a ideologia, che ignori lo spessore corposo della storia, in cui l'Eterno viene a mettere le sue tende nel tempo» (B. FORTE, *L'eternità nel tempo*. Saggio di antropologia ed etica sacramentale, cit., pp. 145-146).

¹⁵² Cfr. A. GANOCZY, *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto*. Lineamenti fondamentali della dottrina della Grazia, cit., pp. 85-212: «La tradizione teologica e magisteriale»; B. PETRÀ, *Grazia*, in AA. VV., *Teologia*. I Dizionari, cit., pp. 737-753; B. FORTE, *L'eternità nel tempo*. Saggio di antropologia ed etica sacramentale, cit., pp. 145-196: «Il mistero della grazia».

uomo un piccolo ma vero «dio», soggetto libero: le radici della sua autoposizione scendono così in profondità che non possono essere seguite da occhio umano. Solo Dio può fare questo [...] Dall'altra Dio ha voluto e vuole l'uomo non come semplice «altro», ma come «altro» assimilabile, riconducibile, *unibile a Sé* nella libertà e nell'amore. Il fondamento dell'unibilità è dato dalla configurazione della natura dell'uomo come essere-ad-immagine di Dio in Cristo, secondo l'indicazione di Rm 5,14 (*Adam [...] ho typos tou mellontos*), ed il luogo dell'attuazione di tale unibilità è la divinumanità di Cristo, la cui continuità reale è la Chiesa. In questo senso ha ragione S. Bulgakov quando scrive: «La grazia è la Divinumanità attuantesi, è la Chiesa *in actu*»¹⁵³.

In tale ambito, la creatura Maria di Nazaret, l'altro umano più assimilabile, riconducibile, *unibile a Dio in Gesù* nella libertà e nell'amore, è stata la beneficiaria e la testimone¹⁵⁴. Maria, infatti, rimane per disposizione trinitaria per tutti i secoli e per tutti i cristiani, la «colmata di Grazia» (Lc 1,38)¹⁵⁵. L'espressione passiva, osserva il già ricordato Gruppo di Dombes nel suo noto studio di mariologia ecumenica, «sottolinea che la grazia in Maria è il dato di un dono ricevuto e

¹⁵³ B. PETRÀ, *Grazia*, cit., pp. 747-748.

¹⁵⁴ Ha, dunque, ragione l'antropologo e vescovo cattolico Franco Giulio Brambilla: la grazia divina è la *forma* dell'antropologia cristiana, la realtà che mediante l'azione dello Spirito Santo incorpora a Cristo e realizza la comunione col Padre e fra di noi (cfr. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*. Chi è l'uomo perché te ne curi?, Queriniana, Brescia 2005, pp. 413-475).

¹⁵⁵ L'espressione angelica in sostanza vuole declinare ed attestare che Maria è termine del favore gratuito e trascendente di Dio. Il saluto, nella sua ricca densità biblica, esprime l'attuarsi delle profezie e contiene già in germe ciò che nel seguito del colloquio verrà annunciato esplicitamente. L'escgeta Valentini fa osservare, inoltre, come l'appellativo *Kecharitôméne* sia «un nome nuovo, che designa ormai la personalità della Vergine davanti a Dio e di fronte al mondo [...] Sul significato di questo titolo, oggetto di assidua ricerca fino ai nostri giorni, non è il caso di indugiare [...] Osserviamo semplicemente che si tratta di un appellativo attribuito alla Vergine, alla luce del quale devono essere intesi e spiegati tutti gli altri. Il termine, raro nella Scrittura (si trova in Sir 18,17 ed Ef 1,6), è imparentato con *charis*, che nei LXX indica il favore del re (1Sam 16,22; 2Sam 14,22; 16,4; 1Re 2,17; 5,8; 7,3; 8,5...) ed anche l'affetto dell'Amato» (A. VALENTINI, *Annuncio a Maria*. Editoriale, in *Theotokos* 4 [1996], p. 284).

gratuito. Questa grazia non è una cosa, è una qualità della sua relazione con Dio davanti al quale Maria ha “trovato grazia” (Lc 1,30)»¹⁵⁶. Il *cercatore* di Dio del tempo postmoderno dovrà lasciarsi *toccare e trapassare dalla Grazia*, la sola che rende concreta, feconda e stabile la bella avventura della fede¹⁵⁷. È stata questa l'avventura storica di Maria di Nazaret. Allo stesso tempo, bisogna, come Maria, cercare e ricercare continuamente questo gran dono di grazia che è Cristo; cercarlo per sé e cercarlo per gli altri invocando e accogliendo esistenzialmente il suo Spirito di verità e di santità: è il costante magistero e la costante preghiera di santa Maria, vera *inventrix gratiae*¹⁵⁸, vera cercatrice e donatrice di Cristo nello Spirito Santo!

¹⁵⁶ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., n. 152, p. 88; nella nota esplicativa si sottolinea la caratura e la piena pregnanza e destinazione cristologica del titolo: «Maria è *kecharitôméne*, “colmata di grazia” e non “piena di grazia”, quello che sarà il privilegio del Verbo fatto carne “pieno di grazia e di verità” (*pléres charitos kai aletheías*, Gv 1,14)» (*ibidem*, nota 9, p. 88).

¹⁵⁷ La lettura di uno scritto di J. Ratzinger sull'opera di sant'Agostino, *Il potere e la grazia*, sarà proficua per contribuire a bandire un residuo errore semipelagiano, che ha la tentazione di trasformare il cristianesimo in un moralismo e di concentrare tutto sull'azione morale dell'uomo. La tentazione è forte ed attuale. «perché l'uomo vede soprattutto sé stesso. Dio rimane invisibile, intoccabile, e quindi l'uomo si appoggia sulla sua propria azione. Ma se Dio non agisce, se Dio non è un vero soggetto agente nella storia che entra anche nella mia vita personale, allora che cosa vuol dire redenzione? Che valore ha la nostra relazione con Cristo e così col Dio trinitario? Mi sembra che ridurre il cristianesimo a un moralismo è grandissima tentazione anche nel nostro tempo [...]. Sembra che non ci sia spazio perché possa agire Dio stesso nella storia umana e nella mia vita. E così abbiamo l'idea che Dio non può più entrare in questo cosmo, fatto e chiuso contro di lui. Che cosa rimane? *La nostra azione* [...] E se si pensa così, ecco che il cristianesimo è morto, il linguaggio religioso diventa un linguaggio puramente simbolico» (J. RATZINGER, *Presentazione*, in *30 Giorni* 23 [2005], pp. 49-50; cfr. l'intero intervento alle pp. 47-51). Sul grande tema della grazia e dell'uomo che risponde ad essa, cfr. E. MALNATI, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 2002, pp. 71-215; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*. Chi è l'uomo perché te ne curi?, cit., pp. 413-475.

¹⁵⁸ Il termine latino *invenire* significa *trovare*, ma implica anche il senso di una *ricerca precisa* che ha necessariamente uno scopo; ora, la carità di Maria non cerca il proprio interesse, ma il nostro. Tale radicalità infatti è la stessa radicalità di Dio. L'espressione *Inventrix gratiae*, che declina la ricerca permanente della Grazia divina da parte della Vergine, è strettamente imparentata al tema della carità, è stata coniata da san Bernardo di Clairvaux († 1153) sulla base del passo biblico di Lc 1,30-31. L'espressione rimane una delle più belle ed indovinate di san Bernardo, un *chef de file* della mariologia del secolo XII, talora contestato dall'ambiente protestante per la sua marianità ritenuta eccessiva (cfr. E. IABLZYNSKI, *Maria nella gloria. Assunzione e mediazione di grazia in san Bernardo*, in *Marianum* 54 [1992], pp. 173-174).

L'altra parola cardine del cristianesimo, come ricorda l'enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI¹⁵⁹, è la *speranza*; virtù biblica e teologica che protende l'uomo e la donna verso un futuro definitivo e collettivo, di totale compimento dell'essere, oltre la morte, nell'unione coll'Unitrino, in Gesù risorto, investendo con questa prospettiva la *peregrinatio* del credente e della stessa storia dell'umanità¹⁶⁰. Nell'evento dell'Incarnazione, in quello della Croce e della Risurrezione sono ricapitolati sia il dolore dell'uomo e il gemito della creazione (cfr. Rm 8,22-23), sia la speranza per ogni uomo e donna che, su questa terra, partecipano al mistero della gioia e quindi della speranza. Essa, insegna ancora l'Apostolo, «non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5). E il Figlio di Dio e della Vergine, «speranza della gloria» (Col 1,27), certamente non delude. Ma proprio perché *speranza*, essa non *vede* ancora il suo oggetto, non lo *possiede pienamente*: «Ciò che si spera, se visto non

¹⁵⁹ Nell'enciclica, il Pontefice così svolge il suo assunto: la Scrittura lega la speranza alla fede, perché senza Dio non c'è speranza. Egli, infatti, ci ha comunicato in Cristo la certezza di un futuro positivo, e questa rende vivibile il presente. Molti non hanno più una fede che sostenga la speranza, perché considerano vera soltanto la vita presente, e non la vita eterna. Oggi la fede in Cristo è spesso sostituita dalla fede nella scienza e nel progresso tecnologico, ma questo, oltre che un fattore positivo, può diventare anche una minaccia di distruzione: non la scienza, ma l'amore salva l'uomo. La speranza cristiana, poi, non essendo individualista, è aperta carità comunitaria. I «luoghi» di apprendimento della speranza sono: la preghiera, sia personale che liturgica, definita da sant'Agostino «esercizio del desiderio»; le nostre azioni in collaborazione con l'opera di Dio; la sofferenza sopportata con amore e la partecipazione alla sofferenza degli altri; il pensiero del Giudizio finale che renderà giustizia per tutti i mali del mondo. Il testo pontificio termina con una «preghiera» a Maria, stella della speranza, perché insegni ai credenti a «credere, sperare, amare», indicando la via verso il Regno (cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*. Lettera enciclica sulla speranza cristiana, cit.; A. VALSECCI, *L'enciclica «Spe salvi». Un'introduzione alla lettura*, in *La Rivista del Clero Italiano* 89 [2008], pp. 118-130).

¹⁶⁰ Cfr. AA. VV., *Speranza*. Uno sguardo biblico, Tòu Editrice, Todi 2008; S. MOSSO, *Speranza*, in AA. VV., *Teologia*. I Dizionari, cit., pp. 1531-1542; J. MOLTSMANN, *Nella fine - L'inizio*. Una piccola teologia della speranza, Queriniana, Brescia 2004; C. CANULLO, *L'estasi della speranza e la «sua» posta in gioco etica*. Su Jean Nabert, in *Rassegna di Teologia* 48 (2007), pp. 251-270.

e più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?» (Rm 8,24). Nel *presente* del dolore, Cristo risorto è la certezza del *futuro* di gloria eterna. Il credente, *viandante* di un futuro che non delude né si corrompe¹⁶¹, sa che il cammino escatologico è paradossale: la sua meta è nel suo punto di partenza, Gesù risorto; il suo futuro, in un evento passato; ci proiettiamo verso l'avvenire per ritornare alle sorgenti. F.X. Durrwell († 2005) ha scritto che «la speranza cristiana fa rotta verso un avvenire dove l'ancora è già fissata»¹⁶². La speranza, infatti, è dono-virtù proveniente dal mistero trinitario di Dio: essa è fondata in Dio (cfr. Sal 62,6; Sal 71,5; 1Pt 1,21) e in Cristo, il quale è «la nostra speranza» (1Tm 1,1)¹⁶³. Il messaggio cristiano è stato compreso fin dall'inizio come un'offerta di salvezza che dà risposta al desiderio e alla speranza di felicità dell'uomo¹⁶⁴.

¹⁶¹ «Non senza motivo la teologia, per designare l'uomo che abita su questa terra, uomo *costituttivamente in cammino*, conio il termine *viator*. La metafora della vita come cammino verso il Cielo, con le sue tre componenti essenziali – il *viandante*, la *via*, la *meta* – si presenta secondo le angolature in una stupenda varietà di forme. Il *viandante* è designato ora come esule, ora come pellegrino, ora come uomo che ha smarrito la strada. La *via* è vista ora come deserto o terra arida, come valle di lacrime, come mare procelloso o, con più acuto senso teologico, come Cristo-via, la sola che conduce al Padre (cfr. Gv 14,6) [...] La *meta* è individuata ora in Dio, termine di ogni «santo viaggio» (cfr. Sal 84,6), ora nel «monte di Sion», nella «Città del Dio vivente» (Eb 12,22) e nella «Gerusalemme celeste» (Eb 12,22; Ap 21,22), ora nel «nuovo cielo» e nella «nuova terra» (Ap 21,1), ora nella definitiva terra promessa» (I.M. CALABUIG, *Maria «nostra sicura speranza» nell'attuale liturgia romana*, in AA.VV., *Maria segno di speranza per il terzo millennio*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2001, pp. 235-236).

¹⁶² F.X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus*. Mystère de salut, Cerf, Paris 1976, p. 205.

¹⁶³ Su «Cristo speranza», cfr. G. HELEWA, «Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,27), in AA.VV., *Sperare*. Forza e fatica del vivere cristiano, Teresianum, Roma 1994, pp. 33-48.

¹⁶⁴ Si è consapevoli che *felicità* è un concetto difficile da precisare anche in ambito puramente lessicale e «laico». Se si considerano i termini più o meno vicini a «felicità» (non sinonimi, tuttavia) quali *gioia*, *piacere*, *letizia*, *contentezza*, *beatitudine*, *esultanza*,... si nota in primo luogo che ognuno di questi ha un ventaglio di significati che risulta sovrapponibile in parte al ventaglio di significati di un altro. Quindi un certo margine di ambiguità e soggettività non è eliminabile, e forse ciascuno, dicendo «gioia» o «piacere» o «felicità» non intende proprio al cento per cento quello che intenderebbe un altro nell'usare le stesse parole, anche se la differenza non è tale da impedire la comunicazione essenziale dell'esperienza. La felicità insomma risulta in

Nell'annuncio cristiano i due termini si implicano reciprocamente: l'uomo trova la vera felicità nella misura in cui, accogliendo Cristo e la sua Parola, accetta di essere salvato. Tale salvezza si realizza pienamente soltanto nel futuro escatologico, quando in Gesù, Dio sarà tutto in tutti, e tuttavia l'esistenza cristiana permette all'uomo di sperimentare già ora anticipazioni reali di una vita felice, nella misura in cui si rende disponibile all'azione trasformante dello Spirito di vita, di gioia, di futuro eterno.

La fede cristiana, in realtà, non obbliga a scegliere tra il «desiderio di felicità» e il «dono della salvezza»: il versante antropologico della «vita riuscita» e quello teologico del compimento donato non possono essere considerati semplicemente alternativi, dal momento che è l'uomo concreto ad essere «salvato» e che «il salvatore» è «l'uomo Cristo Gesù» (cfr. 1Tm 2,5)¹⁶⁵.

La speranza, inoltre, è alla radice della celebrazione liturgica della fede e ne determina lo stile:

– *nella speranza* la Chiesa celebra gli eventi salvifici di Cristo suo Sposo e Signore;

– *nella speranza* il cuore del celebrante penetra nel cuore del Mistero cristiano;

sostanza indefinibile (cfr. S. NATOLI, *La felicità*. Saggio di teoria degli affetti, Feltrinelli, Milano 1998⁵; M. MCMAHON, *Storia della felicità*. Dall'antichità a oggi, Garzanti, Milano 2007). Ma nella fede ebraica e in quella cristiana la *felicità* e la *gioia* vengono da Dio e dal suo Cristo (cfr. L. EVELY, *Il Vangelo della gioia*, Cittadella Editrice, Assisi 1972¹⁵; AA.VV., *Desiderio di felicità e dono della salvezza*, Messaggero, Padova 1998, pp. 11-78; B. FORTE, *L'eternità nel tempo*. Saggio di antropologia ed etica sacramentale, cit., pp. 315-318; L. GOBBI, *Lessico della gioia*, Qiqajon, Magnano 1998; O. BATTAGLIA, *Il dialogo del sorriso nella Bibbia*, in *Convivium Assisiense* 1 [1999], pp. 261-307; S.M. PANIMOLLE, *Esulto di gioia, o Dio, all'ombra delle tue ali!*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 26 [2000], pp. 9-41, fascicolo interamente dedicato a «Gioia – Sofferenza – Persecuzione nella Bibbia»; AA. VV., *Vivere la gioia, gioia di vivere*, in *Servitium* 42 [2008], pp. 9-143).

¹⁶⁵ R. BATTOCCHIO / A. TONIOLO, *Introduzione*, in AA.VV., *Desiderio di felicità e dono della salvezza*, cit., p. 6.

– *nella speranza* la Chiesa possiede già ciò che celebra nei divini misteri¹⁶⁶.

Sotto questo aspetto è densa e vera l'affermazione del documento anglicano-cattolico circa la densità e caratura escatologica e comunione-celeste della speranza cristiana:

La speranza della chiesa è fondata sulla testimonianza che ha ricevuto a riguardo dell'attuale gloria di Cristo. La chiesa proclama che Cristo non solo fu risuscitato nella carne dalla tomba, ma fu innalzato alla destra del Padre, per partecipare alla sua gloria (cfr. 1Tm 3,16; 1Pt 1,21). I credenti, nella misura in cui sono uniti a Cristo nel battesimo e ne condividono le sofferenze (cfr. Rm 6,1-6), partecipano per mezzo dello Spirito della sua gloria, e sono risuscitati con lui come anticipazione della rivelazione finale (cfr. Rm 8,17; Ef 2,6; Col 3,1). È il destino della chiesa e dei suoi membri, i «santi» scelti in Cristo «prima della creazione del mondo» a essere «santi e immacolati» e a partecipare della gloria di Cristo (cfr. Ef 1,3-5; 5,27)¹⁶⁷.

Il filo d'oro della «speranza che non delude» (cfr. Rm 5,5), di cui la santa Madre del Signore Crocifisso e Risorto è un «segno» radioso, un filo ancorato alla fedeltà di Dio verso le sue promesse – prima fra tutte quella donata per grazia ai progenitori caduti in peccato e attuata in Cristo avendo nella Madre la solerte e umile collaboratrice. Si tratta di una fedeltà che percorre la storia delle generazioni, dei secoli, delle culture e dei millenni: è un filo di luce e di vita, mai infranto da nessuna azione deleteria delle creature, che infonde coraggio e intraprendenza nel costruire con sempre maggiore impegno la città terrena, sapendo di camminare verso una Città non costruita da mani d'uomo nei

¹⁶⁶ Cfr. CCC, nn. 1077-1112.

¹⁶⁷ MGSC, n. 53, p. 132.

cieli. Andando a ritroso nella narrazione evangelica si trovano in essa le testimonianze più vere e convincenti del modo in cui la Madre di Gesù è stata, nella fede, nella carità e nel servizio alla persona di Cristo e al suo regno (cfr. *Lumen gentium*, 61) una donna pervasa di speranza. Seguire il Maestro suppone, anche e soprattutto per la Madre, l'assunzione dell'itinerario della *purificazione della speranza*: essa da giusta *aspirazione* umana deve diventare, mediante l'assunzione del modello cristologico dell'umiliazione / abbassamento (cfr. Fil 2,5-11), *virtù teologale* ordinata al Regno¹⁶⁸. Il culmine di tale purificazione, di profonda e vera «inculturazione cristologica» o via conformativa a Cristo (cfr. Gal 2,20), Maria lo sperimenta nel dramma della Croce (cfr. *Lumen gentium*, 58). Alla luce sia della tradizione ecclesiale, dottrinale e liturgica¹⁶⁹, e dello stesso *sensus fidelium*¹⁷⁰, si può dire che non esista aspetto della persona

¹⁶⁸ Cfr. CCC, n. 1818; R. FRATTALONE, *Religione, fede, speranza e carità virtù del cristiano*. «La piena maturità in Cristo» (Ef 4,13), LAS, Roma 2003, pp. 329-357.

¹⁶⁹ È il caso, ad esempio, della *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, formulario n. 37: «Beata Maria Virgo Mater Sanctae spei» (cfr. C. MILITELLO, *Signum certae spei. Maria donna di speranza*, in IDEM, *Maria con occhi di donna*, cit., pp. 121-141, ove la teologa in un'appropriata ricognizione teologico-liturgica offre provocazioni sul tema, attirando l'attenzione sulla polarità infrastorica e metastorica della speranza, sull'aspetto fiduciale sotteso all'attesa e al compiersi dell'attesa, sull'identificazione della speranza «in Dio salvatore», suggerendo l'identificazione di sapienza e speranza. Con tutti questi elementi entra in rapporto la realtà di Maria, sia come modello, sia come oggetto di speranza).

¹⁷⁰ Il Vaticano II, in LG 12, illustra il *carisma e intuito* teologale del popolo battesimale, affermando «l'indefettibilità dell'adesione alla fede cristiana» quale peculiarità propria della totalità dei credenti. Si tratta di un dono dello Spirito per mezzo del quale la Rivelazione è accolta non come «parola di uomini», ma – qual è in realtà – «parola di Dio» (cfr. 1Ts 2,13), un dono che afferma l'esistenza di una «comprensione a partire dalla fede», che porta a una piena conoscenza della volontà divina «con ogni sapienza e intelligenza spirituale» (Col 1,9), possedendo il «pensiero di Cristo» (1Cor 2,16), uno «spirito di sapienza e di rivelazione» (Ef 1,17), un'illuminazione degli «occhi del cuore e della mente» (Ef 1,18). Cfr. Z. ALSZEGHY, *Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico*, in R. LATOURELLE (ED.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella Editrice, Assisi 1988², vol. 1, pp. 136-151; S. PIE-NINOT, «*Sensus fidei*», in R. FISICHELLA (ED.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, pp. 1131-1134; A. STAGLIANO, *Sensus fidei cristiano in tempi di globalizzazione. Sfide nuove e nuove opportunità per la comunicazione del Vangelo*, in *Rassegna di Teologia* 43 (2002), pp. 671-

di Maria e della sua missione che non susciti nel cuore dei discepoli un sentimento di grande *speranza*: la concezione immacolata, la maternità messianica, la presenza a Cana, presso la Croce e nel Cenacolo con gli Apostoli in attesa dello Spirito, l'assunzione gloriosa al cielo, la mediazione materna in cielo, ove esercita il suo ruolo di *mater viventium*¹⁷¹. Contemplando i misteri salvifici di Cristo e vedendo la loro ripercussione sulla Madre, i cristiani hanno compreso che Dio ha disposto in favore dell'*homo viator*, oltre all'assoluta realtà di «Cristo speranza», il dono relativo e a lui subordinato di «Maria nostra speranza»¹⁷². *Grazia e speranza*, quindi, sono tematiche importanti del cristianesimo, e che sono state fortemente valorizzate anche in senso mariologico dal documento comune anglicano-cattolico già nella scelta del titolo: *Maria: grazia e speranza in Cristo*.

1) La via paolina: dall'escatologia alla protologia

Nella terza parte della Dichiarazione di Seattle (*C. Maria secondo il modello della grazia e della speranza*)¹⁷³, la più grvida di problemi, di conseguenze e di prospettive dal punto di vista teologico ed ecumenico, si affrontano in modo particolare le questioni dogmatiche controverse fra anglicane-

700; D. VITALI, *Universitas fidelium in credendo falli nequit* (LG 12). *Il sensus fidelium al Concilio Vaticano II*, in *Gregorianum* 86 (2005), pp. 607-628. Il *sensus fidelium*, inoltre, ha avuto un ruolo preponderante nel processo gestativo del dogma mariano, come mostrano ampiamente i due ultimi solenni pronunciamenti mariani del 1854 e del 1950 (cfr. D. VITALI, *Sensus fidelium*. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede. Morcelliana, Brescia 1993, pp. 321-341; G. SÖLLI, *Storia dei dogmi mariani*, cit., pp. 340-352; A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Saggio di mariologia, cit., pp. 193-203).

¹⁷¹ Su questo aspetto cfr. I.M. CALABRIG, *Maria «nostra sicura speranza» nell'attuale liturgia romana*, cit., pp. 240-260.

¹⁷² Cfr. A.M. TRIACCA, *Maria, spes nostra salve! Considerazioni teologico-liturgiche in margine ad un'antologia medioevale di preghiere mariane (approccio alla «pietas fidelium» in vista della «lex orandi»)*, in *Rivista Liturgica* 81 (1994), pp. 363-380; S.M. PIRRELLA, *Ecco tua Madre* (Gv 19,27), pp. 354-375: «Maria, donna della speranza».

¹⁷³ Cfr. MGSC, nn. 52-63, pp.131-140.

simo e cattolicesimo riguardanti la dimensione protologico/amartiologica (*immacolato concepimento e assenza di colpa*) e la dimensione escatologica (*assunzione in anima e corpo al cielo*) dell'evento mariologico, che ha cogenti e concreti influssi anche su quello antropologico personale e comunitario. Per ricomprendere meglio la specificità della persona della Madre di Cristo nell'essere stata beneficiata in modo straordinario dall'inedita concretezza e dallo splendore della gloria della grazia divina, la Dichiarazione comune adotta fin dalle prime battute una prospettiva escatologica della persona, dell'opera, delle promesse e della gloria di Gesù Cristo:

In tal modo vediamo l'economia della grazia nella storia «a partire dalla fine», dal suo compimento in Cristo, piuttosto che a «partire dall'inizio», dalla creazione caduta verso il futuro in Cristo. Questa prospettiva fornisce una luce nuova in cui considerare il posto di Maria¹⁷⁴.

Questa prospettiva trova il suo autorevole ispiratore nell'apostolo Paolo quando istruisce e rassicura i discepoli del Nazareno circa il decreto di predestinazione, di vocazione, di giustificazione e di glorificazione (cfr. Rm 8,30). La sicurezza dei credenti si basa su tutto quello che Dio ha fatto per loro (cfr. Rm 5,6-11). Paolo ricorda loro che sono stati oggetto di un'iniziativa salvifica in forza della quale Dio li ha «pre-conosciuti» e «pre-destinati», perché fossero conformi all'immagine del Figlio suo, e questi potesse essere così il primo di molti fratelli. In altre parole, i credenti sono stati scelti da Dio e destinati alla salvezza perché lui stesso ha deciso di costituirli «figli nel Figlio», *prima* ancora che potessero fare qualunque cosa capace di meritare tale dono

¹⁷⁴ MGSC, n. 52, p. 132.

di grazia. Il concetto di predestinazione, di cui Paolo si serve per rivolgersi a interlocutori già cristiani, non implica una decisione divina che comporti la scelta di alcuni e l'esclusione di altri; al contrario, l'Apostolo se ne serve per mettere in luce la gratuità del dono che essi hanno ricevuto prima ancora che potessero anche lontanamente pensare di meritarlo con le proprie opere, e quindi sperare nell'amore di Dio, divenuto manifesto in Gesù¹⁷⁵. A tale riguardo, inoltre, Martin Lutero, soprattutto ne *Il servo arbitrio* del 1525, ha

sostenuto per tutta la vita, sulle orme di Agostino e del resto anche di tutto il Medioevo, una predestinazione assoluta da parte di Dio di tutti gli uomini alla salvezza o alla perdizione. In questo egli è, come molti prima di lui e ancora molti dopo di lui fin nel XX secolo, un infelice erede di Agostino e del suo (per lui inevitabile) fraintendimento della dottrina paolina contenuta nella *lettera ai Romani* (Rm 9-11) [...] Solo nei nostri anni va pian piano dissolvendosi l'incantesimo di questo tremendo smarrimento teologico, e precisamente non solo sotto l'influsso di una corretta esegesi di *Rm 9-11*, bensì anche e soprattutto grazie all'impostazione sistematica completamente nuova, che dobbiamo alla «dottrina dell'elezione» di Karl Barth¹⁷⁶.

Rm 8,29-30 ovviamente è stato scritto non in riferimento a Maria di Nazaret, ma a tutti i credenti in Cristo, «a coloro che amano Dio» (Rm 8,28); tuttavia, tra i credenti non si può fare a meno di includere la Madre del Signore. L'apo-

¹⁷⁵ Cfr. P. ALTHAUS, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1970, pp. 173-176; H. SCHLIER, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, pp. 444-452; P. STUHLMACHIER, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 2002, pp. 163-170.

¹⁷⁶ O.H. PESCH, *Martin Lutero*, cit., pp. 308-309; cfr. l'intero assunto alle pp. 308-312. Per quanto riguarda invece la «dottrina dell'elezione» di Barth, cfr. il volume ad opera dello stesso: K. BARTH, *La dottrina dell'elezione divina*. Dalla Dogmatica ecclesiastica, a cura di Aldo Moda, UTET, Torino 1983; una presentazione dell'assunto barthiano si trova sia nella «Introduzione» ad opera del curatore (cfr. *ibidem*, pp. 7-69), sia in B. FORTE, *L'eternità nel tempo*, cit., pp. 275-318, specialmente le pp. 286-294.

stolo traccia il processo secondo cui si svolgono le azioni salvifiche di Dio: la chiamata, la giustificazione, la glorificazione. A tal riguardo, la liturgia cattolica nella sua esperienza secolare applica il testo paolino alla *prima* dei chiamati, dei redenti, dei glorificati, la Vergine Maria. La liturgia in ciò non fa altro che applicare un principio antico: ciò che nella Scrittura è detto in generale della Chiesa si applica in modo particolare alla Madre e Serva del Signore, icona della Chiesa dei giustificati dalla Grazia e dall'Amore, segno di speranza per tutti¹⁷⁷. Per cui si può ben dire il tutto in due parole: dall'escatologia alla protologia¹⁷⁸!

¹⁷⁷ Il beato Isacco della Stella († 1178 ca.) espone lucidamente tale principio: «Unde et in Scripturis divinitus inspiratis, quod de virgine matre Ecclesia *universa-liter*, hoc de virgine matre Maria singulariter, et quod de virgine matre Maria *specia-liter*, id de virgine matre Ecclesia generaliter iure intelligitur» (*Sermo* 51.8, in *Sources chrétiennes* n. 339, p. 204). A partire da Rm 8,28-30 ha colto con densità teologico-liturgica la dimensione protologica ed escatologica del dato mariano I.M. CALABUIG, *Il tempo salvifico e la Vergine alla luce della liturgia*, in AA. VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, cit., pp. 251-343.

¹⁷⁸ La *protologia*, infatti, è correlata con l'*escatologia*, in quanto il progetto di Dio all'inizio è illuminato nel senso migliore dal suo pieno compimento alla fine; la connessione tra protologia ed escatologia, inoltre, pur presente nei trattati di antropologia teologica, non è sufficientemente sviluppata (cfr. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., pp. 479-485; L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme-Università Gregoriana, Casale Monferrato-Roma 1986, pp. 302-322; W. HENN, *Protologia*, in L. PACOMIO / V. MANCUSO [EDD.], *Lexicon*. Dizionario Teologico Enciclopedico, cit., pp. 841-843). Nella teologia contemporanea, Karl Rahner ha dato particolare rilievo alla protologia come compito della riflessione di fede per una comprensione più profonda dell'uomo, indicando che «una protologia è possibile soltanto con Cristo e soltanto a partire da Cristo è concepibile nel suo essere formale proprio» (K. RAHNER, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, in AA. VV., *Mysterium salutis*, cit., Brescia 1970, vol. 4, p. 30; cfr. l'intero assunto alle pp. 11-30). In una prospettiva diversa, ma non opposta, si porrà, invece, Giovanni Paolo II che nella categoria del «principio» troverà e proporrà la chiave ermeneutica per una comprensione più profonda del disegno originario di Dio, sempre presente nella storia dell'uomo / donna e come la sua verità più genuina. In questa prospettiva lo scomparso Pontefice ha svolto le sue catechesi (1980-1984) sulla «teologia del corpo» (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*. Catechesi sull'amore umano, Città Nuova, Roma 2006¹). Una simile impostazione si trova in altri suoi importanti testi quali l'enciclica *Redemptoris Mater* del 1987 e la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* del 1988, che alla luce del «principio» affronta il tema della donna, della *communio personarum* e dello squilibrio in essi provocato dal peccato (cfr. I. STYCZEN, *Comprendere l'uomo*. La visione antropologica di Karol Wojtyła, Lateran University Press, Roma 2005; P. VANZAN, *Nel ventesimo della «Mulieris dignitatem»*, in *La Civiltà Cattolica* 159 [2008] n. 2, pp. 469-478).

α) La «rinascita escatologica» contemporanea

A partire dalla metà del secolo ventesimo, il trattato *de Novissimis* si tramuta, gradualmente, in *questione escatologica*¹⁷⁹. La questione, densa di influssi per la fede, per la teologia, per la pastorale, è stata ripresa per l'uomo e per il cristiano della postmodernità¹⁸⁰. Può essere indicata come una «rinascita escatologica» che, in campo cattolico, ha avuto in von Balthasar († 1988) il suo epigone¹⁸¹; mentre si era fatta presente nella teologia protestante sin dagli inizi del secolo e, successivamente analizzata da K. Barth e, in prospettiva nuova, da J. Moltmann¹⁸². Tale interesse e rinnovamento, che non facevano sconti all'escatologia precedente¹⁸³, hanno inteso nell'intendere l'escatologia non più come ultimo capitolo della teologia, ma come il punto di partenza della stessa riflessione teologica, considerando anche la riconciliazione tra gli «incarnazionisti» e gli «escatologisti» nel frattempo intercorsa. Si è così passati dall'alternativa

¹⁷⁹ Cfr. G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi trent'anni*, in AA.VV., *L'escatologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1995, pp. 81-120; IDEM, *Escatologia e teologia della storia*, in G. CANOBBIO / P. CODA (EDD.), *La teologia del XX secolo: un bilancio*, cit., vol. 2, pp. 483-569; alle pp. 555-560 è offerta un'ampia bibliografia.

¹⁸⁰ Rahner denunciava, infatti, un'escatologia divenuta servizio informativo sugli avvenimenti futuri e proponeva una sua integrazione nella cristologia e nell'antropologia così da farne un discorso sull'«esistente uomo» nel modo del compimento (cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, Paoline, Roma 1984, pp. 547-567).

¹⁸¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967; il saggio era apparso nel 1957 in un'opera collettiva. Nell'edizione italiana l'opera presenta un'introduzione di Eliseo Ruffini: «Dati e prospettive di teologia escatologica nel pensiero di H.U. von Balthasar» (*ibidem*, pp. 9-25), con interessanti riflessioni sul rapporto tra le nuove prospettive escatologiche e l'assunzione di Maria (*ibidem*, pp. 21-23).

¹⁸² Si vedano ad esempio: D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, Brescia 1978; M. BORDONI / N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*. Saggio di escatologia, EDB, Bologna 1988; J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio*. Escatologia, Queriniana, Brescia 1998.

¹⁸³ Cfr. P. MÜLLER GOLDKUHLE, *Le diverse accentuazioni postbibliche del pensiero escatologico nel corso della storia*, in *Concilium* 5 (1969), pp. 40-57.

alla giustapposizione; dalla giustapposizione alla connessione stretta e causale, fino all'indicazione dell'escatologia quale angolo visuale e oggetto formale dell'intero *corpus theologicum*¹⁸⁴. Intesa in questo modo, la «rinascita escatologica» ha prodotto altri approfondimenti teologici noti come escatologia e ortoprassi, teologia della speranza, teologia politica, teologia della liberazione, etc.¹⁸⁵.

Molto è stato approfondito sotto il versante biblico, nel senso che è stata messa in luce la presenza, nell'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento, di diversi modelli escatologici, e tra questi alcuni non propriamente distanti dal pensiero greco¹⁸⁶. Sulla base di una concezione finalistica della storia (in contrapposizione alla concezione ciclica del mondo ellenistico e alle altre culture del tempo), la tradizione veterotestamentaria possiede una *teologia della promessa* (o *della speranza*), che conosce fundamentalmente tre momenti: il periodo *pre-profetico*; quello *profetico* propriamente detto; il periodo *post-esilico*. Tre testi emblematici ne possono riassumere le rispettive caratteristiche: Dt 6,3; Is 9,1-6; Dn 12,1-3. Il popolo ebraico, lavorando sul concetto di «alleanza», è arrivato lentamente a conclusioni a cui altri popoli erano arrivati anche prima, ma unicamente nel contesto dell'immortalità. Si ricordano importanti passaggi intermedi, prima della elaborazione finale, come i due casi di Enoch (cfr. Gen 5,24) e di Elia (cfr. 2Re 2,11-12), i cosiddetti Salmi mistici (cfr. Sal 16; 49; 73), i testi della resurrezione nazionale (fra cui emerge Ez 37,1-14): tali passaggi intermedi adempiono ad un servizio di preparazione psicologica. Il Nuovo Testamento, invece, non ha alcuna esitazione sulla sorte dei trapassati in attesa della resurre-

¹⁸⁴ Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 297-320.

¹⁸⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 297-409.

¹⁸⁶ Cfr. G. FROSINI, *Aspettando l'aurora*. Saggio di escatologia cristiana, EDB, Bologna 1994.

zione finale¹⁸⁷. Basti ricordare Lc 16,19-31; 23,43; Fil 1,23; 2Cor 5,1-10: la *retribuzione* c'è ed è piena subito dopo la morte. L'annuncio dell'arrivo dei tempi messianici è comunicato da Gesù con le categorie del Regno: secondo la visione dei vangeli sinottici, infatti, Cristo si è presentato alla ribalta della storia come l'araldo del regno promesso¹⁸⁸. I testi biblici richiamati non sono però omogenei; per alcuni, il Regno è già arrivato, per altri la sua venuta è rimandata nel futuro.

Gli esegeti si sono divisi sin dagli inizi sulla questione del messaggio escatologico di matrice biblica, dando luogo a diverse correnti, che vanno dall'*escatologia conseguente* di A. Schweitzer e dei modernisti; all'*escatologia realizzata* di Ch. E. Dodd e di altri anglicani; all'*escatologia iniziata* di O. Cullmann e dei cattolici, mentre la *escatologia esistenziale* radicale di R. Bultmann rimane un caso a parte. Infatti,

come osserva Ernst Bloch in *Ateismo nel cristianesimo* (1968), nel «bel salotto religioso» di Bultmann l'escatologia viene disinnescata, cioè viene «rimossa dallo spazio esplosivo storico-cosmico e dal Cristo che vi si trova come una carica di dinamite, per essere introdotta nell'anima isolata». Un autentico ricupero dell'escatologia biblica significava ricollocarla nello «spazio esplosivo» della storia. Le prospettive di Cullmann sulla «storia della salvezza», e soprattutto quelle di Panenberg sulla «rivelazione come storia» e sulla resurrezione

¹⁸⁷ Va ricordato in questo ambito il discorso escatologico del Signore, discorso che si trova in tutti i tre vangeli sinottici, cioè nei capitoli 24-25 di Mt. nel capitolo 13 di Mc e in Lc 17,20-37 e 21,5-36. «Il discorso escatologico di Gesù ha costituito per lungo tempo una delle principali "croci" per gli esegeti cattolici. La difficoltà di interpretazione dipendeva principalmente dal fatto che il discorso veniva considerato come un discorso di genere letterario in parte storico, mentre probabilmente è un discorso di genere letterario apocalittico, il quale è un genere letterario in parte storico, in parte immaginario (dove la parte immaginaria ha la funzione di simboleggiare altre realtà storiche)» (G. BLANDINO, *Il giudizio e la resurrezione. Il discorso escatologico di Gesù*, ADP, Roma 2000, p. 5).

¹⁸⁸ Sulla parte biblica cfr. il volume dell'esegeta domenicano M.É. BOISMARD, *La nostra vittoria sulla morte: «resurrezione»?», Cittadella Editrice, Assisi 2000, pp. 17-133.*

come «prolessi» andavano in questa direzione. Ma sarà il teologo evangelico J. Moltmann a presentare un articolato progetto di teologia escatologica intesa come escatologia storica, ch'egli svolgerà come dottrina della speranza e della prassi della speranza¹⁸⁹.

Nel travagliato ma fecondo periodo di recezione del Concilio Vaticano II sempre più si fa strada la tesi teologica, sostenuta da studiosi, protestanti e cattolici, della *resurrezione immediata dopo la morte e quindi della immediata glorificazione*¹⁹⁰. Tale opinione non è ritenuta valida dalla dottrina ecclesiale, secondo la quale vi è una *durata intermedia* tra la morte e la resurrezione, che avverrà nell'ulti-

¹⁸⁹ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., p. 299.

¹⁹⁰ Opinione portata avanti dai teologi della «resurrezione nella morte», i quali sostengono una resurrezione senza relazione al corpo che visse e ora è morto, sopprimendo l'esistenza dopo la morte di un'«anima separata», che considerano un residuo di platonismo. La tesi è stata vagliata, criticata e condannata dal documento-studio redatto dalla COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Sine affirmatione*, del 16 novembre 1991, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 13, nn. 448-572, pp. 260-351 (cfr. il commento ad opera di P.C. THION, *Current Theology. Contemporary contest and issues in Eschatology*, in *Theological Studies* 55 [1994], pp. 507-536). Collegata a questa tematica c'è quella legata all'*anima* della creatura umana (cfr. CCC, nn. 362-368; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 69-70), negli ultimi anni soggetta a interesse di ordine biblico, linguistico, filosofico, antropologico, teologico, escatologico e mariologico (cfr. J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio*, cit., pp. 71-79; G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2003; C. MOLARI, *Anima*, in AA. VV., *Teologia. I Dizionari*, cit., pp. 46-72; AA. VV., *L'anima tra scienza e fede*, a cura dell'Associazione Medici Cattolici Italiani, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006; dal punto di vista psicologico, cfr. U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987; *Anima*, in IDEM, *Dizionario di Psicologia*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2006, vol. 1, pp. 134-138) come mostra il recente e discusso studio del docente di teologia moderna e contemporanea presso l'università San Raffaele di Milano: V. MANCUSO *L'anima e il suo destino*. Raffaello Cortina, Milano 2007; il contributo, certamente innovativo e provocatore, che dialoga in modo privilegiato con la «coscienza laica», ha però ricevuto una stroncatura inappellabile dal gesuita docente di esegesi biblica al Pontificio Istituto Orientale di Roma: C. MARUCCI, *L'anima e il suo destino secondo Vito Mancuso*, in *La Civiltà Cattolica* 159 (2008) n. 1, pp. 256-264. A livello mariologico, non si può non rammaricarsi con Mancuso per la mancanza assoluta di riferimenti a Maria, sia in senso *protologico* che *escatologico*; eppure Maria per quanto riguarda la questione dell'anima è oggetto / soggetto importante, sia per ciò che riguarda «il primo istantante della sua concezione» (immacolata concezione), sia per quanto riguarda «il termine della sua vita terrena» (assunzione in anima e corpo).

mo giorno, cioè nel tempo della *parusia* e della consumazione finale¹⁹¹. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, la sintesi del credo cattolico, afferma, infatti, che alla fine dei tempi «nel giorno del Giudizio [finale] tutti gli uomini compariranno col loro corpo davanti al tribunale di Cristo per rendere conto delle loro azioni»¹⁹². L'interrogativo posto da esegeti e teologi è se questa differenza, senza dubbio reale sul versante della nostra storia, lo sia anche in se stessa, ossia sul versante della metastoria¹⁹³. Altrimenti detto, ci si domanda se quanto è successivo per la nostra *situazione viatrice* lo sia per quanto concerne l'*aldilà*.

Alquanto schematicamente si può dire che oggi le tesi escatologiche sono sostanzialmente quattro:

- affermazione di uno stadio intermedio e situazione di *anima separata* dal proprio corpo, realizzata per tutti i morti, a eccezione di Gesù Cristo e di Maria sua madre, che sono glorificati anche nel loro corpo;

¹⁹¹ Per quanto riguarda la resurrezione nell'ultimo giorno, la fede della Chiesa cattolica non ha mai subito tentennamenti: dall'antichissima *Fides Damasi* (cfr. H. DENZINGER / P. HÜNERMANN (EDD.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, cit., n. 72, pp. 42-43), al simbolo *Quicumque* (cfr. *ibidem*, n. 76, pp. 46-47), al Concilio unionista di Lione II (cfr. *ibidem*, n. 859, pp. 488-489), alla costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII (cfr. *ibidem*, n. 1002, pp. 522-523). Il Vaticano II ha espresso la stessa convinzione in LG, 48 e in *Gaudium et spes*, 14; così la lettera della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Recentiores Episcoporum Synodi*, su alcune questioni concernenti l'escatologia del 17 maggio 1979, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 1981, vol. 6, nn. 1528-1549, pp. 1034-1043.

¹⁹² CCC, n. 1059; cfr. anche gli assunti dottrinali su: «La Risurrezione di Cristo e la nostra», *ibidem*, nn. 992-1004; «Credo la vita eterna», *ibidem*, nn. 1020-1060; cfr. anche la tesi di laurea sul tema in questione di M. VANÇO, *L'immortalità dell'anima all'interno del dibattito sull'escatologia intermedia*, Pontificia Universitas S. Crucis, Bratislava 2000.

¹⁹³ Cfr. a questo riguardo il saggio di O.F. PIAZZA, *Immortalità dell'anima o risurrezione? Una questione teologica ancora aperta*, in G. DI FLUMERI (ED.), *L'ultimo problema della vita: la morte*. Atti del convegno di studio (San Giovanni Rotondo, 9-12 settembre 1993), Edizioni «Padre Pio da Pietrelcina», San Giovanni Rotondo 1995, pp. 119-137. Cfr., inoltre, F.X. DURRWELL, *Cristo l'uomo e la morte*, Ancora, Milano 1993; P. ORLANDO, *Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? La morte tra ragione e fede*, Luciano, Napoli 1997; M.É. BOISMARD, *La nostra vittoria sulla morte: «risurrezione»?», cit.; F. TOMATIS (ED.), *La vita e il suo oltre*. Dialogo sulla morte, Città Nuova, Roma 2001.*

- affermazione di uno stadio intermedio ma anche di una *resurrezione nella morte*, che però raggiungerà la sua pienezza solo nella *parusia*;
- negazione dello stato intermedio in ragione della sostanziale identità tra escatologia individuale ed escatologia universale (*atemporalismo*);
- connotazione dello stato intermedio come separazione anima-corpo, ma in una condizione diminuita come di *sonno* o in stato di *annichilazione*, cui risponderà un nuovo atto creatore di Dio¹⁹⁴.

Dalla partecipazione dei redenti per *sola gratia* alla comunione eterna dei santi di Dio, vera «nuova creazione», non solo si rafforzano la fede e la speranza dei pellegrini, ma si motivano la gioia e l'inno di ringraziamento dei salvati dall'Amore trinitario: ecco, allora, che escatologia e protologia si incontrano per non lasciarsi più, perché è finalmente avvenuto il momento dell'estasi eterna di Dio con le sue creature. Tutto ciò è, asserisce Moltmann, escatologia divina, di Dio, che, come «al principio» si *autocomunica*, così «alla fine» del tempo e della storia, che egli ha determinato nel ricapitolare tutto e tutti nel Figlio, si *auto-realizza e si autoglorifica*, concretando altresì la piena e vera *realizzazione e glorificazione* delle creature che, nel modo conosciuto solo allo Spirito del Figlio, sono messe in grado di *interagire* con la stessa Trinità¹⁹⁵. Osserva Moltmann:

¹⁹⁴ I tratti decisivi dell'escatologia contemporanea sono esaminati da C. RUINI, *Immortalità e risurrezione nel magistero e nella teologia oggi*, in *Rassegna di Teologia* 21 (1980), pp. 102-105; G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, Elle Di Ci, Torino 1993, pp. 465-478; O.F. PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria: prospettive nella teologia recente*, in AA.VV., *L'escatologia contemporanea*, cit., pp. 279-311; C. MARUCCI, *Resurrezione nella morte? Esposizione critica di una recente proposta*, in AA.VV., *Morte e sopravvivenza*, AVE, Roma 1995, pp. 289-316; S. UBBIALI, *Escatologia*, in *La Scuola Cattolica* 126 (1998), pp. 109-135; 127 (1999), pp. 839-868; O.F. PIAZZA, *L'escatologia individuale e comunitaria. Tra storia e attualità*, in *Annales Theologici* 22 (2008), pp. 157-188.

¹⁹⁵ Cfr. J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio*, cit., pp. 351-368.

La festa dell'eterna gioia viene preparata dalla pienezza di Dio e dal *giubilo di tutte le creature*. Non si avverte in profondità tale pienezza quando ci si limita a parlare di essere e di volere di Dio. Meglio sarebbe, pur ammettendo tutti i limiti che questa metafora comporta, parlare di *fantasia di Dio*, di quella sua immaginazione creativa dalla quale ha origine la vita. [...] Un creato che [...] conosce una sua trasfigurazione e glorificazione non può essere semplicemente effetto di un volere di Dio e nemmeno solo una risultanza del suo modo di realizzarsi, ma è come un grandioso cantico od una possente poesia od una meravigliosa danza della sua fantasia, dove si esprime la sua voglia di comunicare la divina pienezza. Il riso dell'universo è l'estasi di Dio¹⁹⁶.

2) Dall'escatologia alla protologia:

Maria assunta in cielo in corpo e anima

La prospettiva protologico-escatologica che dà fondamento ed è caratteristica precipua della Dichiarazione di Seattle, è suggerita dal magistero dell'apostolo Paolo quando a proposito degli «eletti» asserisce: «Quelli che Dio ha predestinati li ha anche chiamati, quelli che ha chiamati li ha anche giustificati, quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (Rm 8,30). In tale testo-chiave è possibile co-

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 368. Nel suo magistero anche Giovanni Paolo II, come J. Moltmann, si è sforzato di mostrare la fantasia del Dio di Gesù Cristo a nostro vantaggio, parlando *apertis verbis* di «fantasia della carità» divina. Questo aspetto della *fantasia della carità* che ognuno deve possedere come condivisione fraterna dei bisogni dell'altro è frutto di Dio-Carità, sorprendente e sempre inedita; tale tematica wojtyliana di *antropologia solidale* e quindi di *teologia solidale*, è presente nel n. 50 della lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Novo millennio incunte*, del 6 gennaio 2001 (in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 2004, vol. 20, n. 103, pp. 102-103). Questa *fantasia della carità (inventio caritatis)* potrebbe essere considerata anche uno dei motivi fondanti il dono di redenzione e glorificazione fatto da Dio Trinità alla Madre del Verbo incarnato, trasfigurando la sua naturale e umana indigenza in ricchezza e bellezza di redenzione, di grazia e di santificazione (cfr. S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria (Matteo 1,20)», cit., pp. 145-146; IDEM, *La verità dell'Immacolata Concezione di Maria e il «depositum fidei»*, cit., pp. 110-117).

gliere il paradigma (*pattern*) della grazia e della speranza «che – continua la Dichiarazione di Seattle – vediamo operante in Maria, la quale occupa un posto proprio nel destino comune della Chiesa, come colei che ha generato nella sua propria carne il Signore della gloria»¹⁹⁷. L'orientamento escatologico dell'opera dell'Unitrino, che con benevolenza e gratuità si è dispiegato nella persona e nella vicenda della Madre Immacolata del suo Figlio, consente ai cristiani orientali e occidentali di affermare che è veramente giusto e conveniente che, dopo tutta una vita all'insegna del Figlio, della sola Parola e della Grazia che salva e santifica, Dio l'abbia associata a sé nella gloria¹⁹⁸, anche se la sacra Scrittura tace su tale singolare grazia e dono. Nonostante questo "silenzio" – che diversi esegeti cattolici contemporanei non ritengono «assoluto»¹⁹⁹ –, alcuni passi biblici – scrive a ragione la Dichiarazione comune – «ci forniscono l'esempio di quanti seguono fedelmente i disegni di Dio e vengono tratti alla presenza di Dio. Inoltre, questi passi offrono degli indizi o delle parziali analogie che possono far luce sul mistero dell'ingresso di Maria nella gloria»²⁰⁰. I passi biblici suggeriti, citati dal documento ecumenico, sono noti e richiamano personaggi che hanno a che fare con la sorte dei giusti/giustificati: il profeta Elia (2Re 2,11);

¹⁹⁷ MGSC, n. 54, p. 105.

¹⁹⁸ Cfr. G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., pp. 189-217; pp. 352-371; J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1984, pp. 293-311.

¹⁹⁹ Cfr. A. SERRA, *Assunta, fondamenti biblici*, in S. DE FIORES - S. MEO (EDD.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 162-167; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALE, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, cit., n. 50, pp. 71-73, ove fra l'altro si fa giustamente notare: «Nel nostro tempo più che ribadire con puntiglio che la Bibbia non dice nulla sul mistero dell'Assunzione, sembra importante chiedersi: è contro la Scrittura ammettere che in alcuni casi essa segna un orientamento costante, il quale, sotto l'assistenza e la guida dello Spirito di verità, viene sviluppato dalla riflessione teologica e dalla meditazione ecclesiale? Oggi è veramente necessario approfondire teologicamente la natura e il valore, i limiti e le leggi di questo orientamento o lettura globale della Scrittura» (*ibidem*, n. 50, p. 73).

²⁰⁰ MGSC, n. 56, p. 134.

il profeta Enoch (Eb 11,5; cfr. Gen 5,24); il protomartire Stefano (At 7,54-60); il ladrone pentito (Lc 23,43)²⁰¹. In campo cattolico, per esempio, J.M. Hernández Martínez ha considerato sin dal 1985 come fondamento biblico del dogma dell'assunzione di Maria non tanto i testi biblici tradizionali, così come aveva autorevolmente suggerito la *Munificentissimus Deus* di Pio XII nel 1950²⁰², ma quella delle forme o modelli di sopravvivenza presenti nelle Scritture, scorgendone e presentandone quattro:

- *la discesa nell'Ade della morte*, cioè nello *sheol* come soggiorno fatto di silenzio e di oblio (cfr. Lc 16,19-21: Lazzaro e il ricco Epulone), pur mantenendo un certo legame con il corpo;

- *il rapimento o traslazione definitiva in cielo* o assunzione (Enoch, Gen 5,24; Elia, 2Re 2,1-11; Lc 23,43; 1Ts 4,17; Ap 11,12);

- *la risurrezione individuale immediata* dei martiri indipendentemente dal cadavere implicante una «nuova creazione» del corpo (cfr. 1Ts 1,10; 4,13; Rm 4,24) e, infine, nella *risurrezione escatologica* (cfr. Gv 5,28-29; Ap 20,13);

- *l'esaltazione dopo l'abbassamento*, per cui il servo di Jhwh e i giusti ottengono la vita piena nella comunione con Dio subito dopo la morte (cfr. Is 52,13; 53,8-12; Sap 3,1-10; 5,1-16) o in paradiso come luogo cristologico²⁰³.

²⁰¹ Cfr. MGSC, n. 56, p. 134. Mentre il documento mariologico della PAMI del 2000, a tal riguardo scrive come, secondo il parere di alcuni teologi favorevoli alla *resurrectio in morte*, «non si può escludere con assoluta certezza che altri giusti siano anch'essi glorificati in Cielo» (PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, cit., n. 50, p. 69); lo stesso documento ricorda come tali teologi abbiano anche rilevato la tendenza del giudaismo ad assegnare una sorte simile ad altri grandi personaggi di Israele: i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, Mosè, Baruc ed Esdra; nel Nuovo Testamento, ai martiri di Ap 6,9-11 (cfr. *ibidem*, nota 152, p. 69).

²⁰² Cfr. S. DE FIORES, *Assunta*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 1, pp. 80-86.

²⁰³ Cfr. J.M. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *La Asunción de María en el debate actual sobre la escatología intermedia*, in *Ephemerides Mariologicae* 35 (1985), pp. 40-43.

Appare evidente, quindi, come nella sacra Scrittura si trova un modello particolarmente adatto per esprimere la glorificazione integrale e celeste della persona di Maria: la partecipazione al destino eterno del Figlio-Signore «assunto in cielo» (Mc 16,19; At 1,11). A tale riguardo, uno dei recensori della Dichiarazione di Seattle, il cattolico Angelo Maffei, osserva:

Tale modo di leggere la testimonianza biblica ispirato dal *criterio di analogia* con gli esempi di «escatologia anticipata» menzionati, familiare alla tradizione cattolica, secondo il documento, non deve essere necessariamente rifiutato, ma può essere condiviso anche da parte anglicana. Poiché la logica alla base della lettura dei dati biblici che hanno portato alla maturazione di questa convinzione nella Chiesa cattolica non è da respingere in linea di principio da parte anglicana²⁰⁴.

Il linguaggio misurato e accorto della Dichiarazione di Seattle, che parla di *indizi*, di *parziali analogie*, di *modello biblico dell'anticipazione escatologica* volti a far luce sul «mistero dell'ingresso di Maria nella gloria»²⁰⁵, potrebbe indurre a un equivoco che va chiarito in quanto, per ciò che riguarda il magistero autentico cattolico (cfr. *Lumen gentium*, 25)²⁰⁶, sull'escatologia non si insegna un'«escatologia

L'esegeta cattolico Aristide Serra, invece, nelle testimonianze biblico-giudaiche su «risurrezione» e «consolazione» dal secolo II a.C. al secolo I d.C., vede una possibile attestazione della promessa e del dono che Cristo avrebbe fatto alla Madre promettendole di ritornare da lei nel giorno della sua dipartita da questo mondo per condurla nell'Eden dell'immortalità (cfr. A. SERRA, *L'Assunta, segno di «speranza e consolazione» per il peregrinante popolo di Dio*, in AA. VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 203-246).

²⁰⁴ A. MAFFEIS, *Figlia della Parola. Il documento del dialogo anglicano-cattolico su Maria*, cit., p. 365.

²⁰⁵ Cfr. MGSC, n. 56, p. 134.

²⁰⁶ Nella costituzione conciliare *authentice* significa «con autorità»: cfr. I. SCHINELLA, *Il magistero autentico. Genesis, semantica e significato di «authenticum»*, in *La Scuola Cattolica* 118 (1990), pp. 253-263; cfr. anche: P. LARGO DOMÍNGUEZ, «Auctoritas» y «Ratio» (o el Magisterio dentro de los límites de la mera razón teológica), in *Ephemerides Mariologicae* 42 (1992) 59-95.

nella morte» dei giusti / giustificati, ma una escatologia intermedia, che si completerà «nell'ultimo giorno» (cfr. Gv 6,39-40.44.54; 11,24), «alla fine del mondo» (*Lumen gentium*, 48). La risurrezione dei morti è intimamente associata alla *Parusia* di Cristo (cfr. 1Ts 4,16)²⁰⁷. Dal punto di vista mariologico – ma a quanto pare nessuno dei commentatori cattolici del testo anglicano-cattolico lo ha annotato – la Chiesa cattolica ritiene fermamente che per la Madre del Signore, per grazia di Dio onnipotente, si debba parlare di *resurrectio in morte*, come ha insegnato Paolo VI nel n. 15 della *Sollemnis Professio fidei* del 1968²⁰⁸. Il recente *Catechismo della Chiesa Cattolica* asserisce che la glorificazione della Vergine è singolare *partecipazione* alla Risurrezione del Figlio e *anticipazione* della risurrezione che anche gli altri redenti riceveranno nella *parusia*²⁰⁹. Nella Dichiarazione di Seattle sorprende, poi, l'assenza di riferimenti al magistero *authenticum* (cfr. *Lumen gentium*, 25) di Giovan-

²⁰⁷ La *Parusia* (letteralmente «presenza», «arrivo») per il NT (cfr. 1Ts 4,15; 1Cor 5,23) indica il «ritorno di Cristo» al termine della storia per giudicare il mondo (cfr. Mt 24,29-31; 25,31-46). Esso sarà il «giorno del Signore» (1Cor 1,8), quando Cristo «riapparirà una seconda volta» (Es 9,28). I cristiani, da parte loro, devono attendere quel giorno con operosa vigilanza e pazienza (cfr. Gc 5,7-8; 2Pt 1,16; 3,4.12; 1Gv 2,28); esso è il compimento dell'evento Cristo, che porterà alle creature umane il loro stesso definitivo compimento: il giudizio, che porta con sé salvezza o condanna; la consumazione della salvezza per la comunità ecclesiale con la risurrezione dei morti e la ricapitolazione dell'intero cosmo (cfr. CCC, nn. 673; 1001; 1020-1049; G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, cit., pp. 339-360; IDEM, *La parusia come compimento dell'evento Cristo*, in *Rivista Teologica di Lugano* 10 [2005], pp. 41-54).

²⁰⁸ In *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968), pp. 438-439; ed *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 1985, vol. 3, n. 551, pp. 260-261. Il «Credo del Popolo di Dio» di Paolo VI – si tratta di una vera e propria *professio fidei* grazie alla quale il popolo cristiano viene messo in grado di distinguere con chiarezza ciò che appartiene alla fede cattolica e, dall'altra parte, ciò che è, invece, speculazione teologica o anche semplice opinione privata – è stato redatto e proposto come testimonianza del Vescovo di Roma alla fede comune in un momento difficile di recezione del Concilio Vaticano II. Secondo recenti studi di archivio alla redazione della *Sollemnis professio fidei* hanno influito in modo determinante sia il teologo e cardinale elvetico Charles Journet, sia il filosofo francese Jacques Maritain, entrambi amici personali del Pontefice (cfr. G. VALENTE, *Paolo VI, Maritain e la fede degli apostoli*, in *30 Giorni* 26 [2008] n. 4, pp. 46-61).

²⁰⁹ Cfr. CCC, n. 966; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 197 e 199.

ni Paolo II: essa si limita a richiamare un suo documento minore²¹⁰, la lettera apostolica del 16 ottobre 2002 *Rosarium Virginis Mariae*²¹¹ e tace, invece, sull'enciclica *Redemptoris Mater*. In essa, infatti, sono preponderanti diverse tematiche quali la predestinazione, la benedizione-elezione in Cristo delle creature e della Vergine, la straordinaria capacità creativa della grazia divina, la risposta esemplare di fede di Maria, la cooperazione della Serva del Signore alla redenzione / salvezza, la speranza escatologica dei redenti²¹². Papa Wojtyła si era, comunque, intrattenuto più volte su tale tematica escatologico-mariana con approfondimenti che forse meritavano di essere segnalati:

- la probabile morte della Vergine Maria²¹³, un destino mortale ritenuto molto probabile sulla base di motivazioni

²¹⁰ Scrive a tal riguardo la Dichiarazione di Seattle: «Nel 2002, papa Giovanni Paolo II rafforzò la centratura cristologica del rosario proponendo cinque “misteri della luce” tratti dai racconti evangelici del ministero pubblico di Gesù compreso tra il suo battesimo e la sua passione» (MGSC, n. 48, p. 130).

²¹¹ In *Acta Apostolicae Sedis* 95 (2003), pp. 5-36; ed *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 2005, vol. 21, nn. 1167-1250, pp. 846-923; cfr. AA.VV., *Riflessioni sulla Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II «Rosarium Virginis Mariae»*. Quaderni de L'«Osservatore Romano» n. 64, LEV, Città del Vaticano 2003.

²¹² Cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987), pp. 361-433; *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 1990, vol. 10, nn. 1272-1421, pp. 906-1043. Su questa enciclica che ha avuto riscontri positivi nel cattolicesimo e nell'ortodossia, cfr. H.U. VON BALTHASAR / J. RATZINGER, *Maria il Sì di Dio all'uomo*. Introduzione e commento all'enciclica «Redemptoris Mater», Queriniana, Brescia 1987. Per parte sua, qualche settore del protestantesimo ha manifestato esplicite riserve: cfr. V. SUBILIA, *Attualità di un conformismo antico. L'enciclica Redemptoris Mater*, in P. RICCA / G. TOURN, *Gli evangelici e Maria*, Claudiana, Torino 2005², pp. 51-63.

²¹³ Su tale problematica cfr. MGSC, n. 58, pp. 135-136, ove tra l'altro si afferma che «il dogma non adotta una particolare posizione su come ebbe fine la vita di Maria»; mentre nella nota esplicativa 10 dello stesso n. 58 si asserisce: «Il riferimento, nel dogma, a Maria assunta “in anima e corpo” ha generato per alcuni delle difficoltà, sul piano storico e su quello filosofico. Il dogma lascia peraltro aperta la questione di cosa significhi, in termini storici, l'assenza dei suoi resti mortali. Inoltre, “assunta in anima e corpo” può essere visto nelle sue implicazioni cristologiche ed ecclesiologiche. Maria come “genitrice di Dio” è intimamente, e di certo corporalmente, legata a Cristo: la stessa glorificazione corporea di quest'ultimo ora li comprende entrambi. È dal momento che Maria genera il suo corpo di carne, lei è intimamente legata alla Chiesa, corpo di Cristo. In breve, la formulazione del dogma risponde, in riferimento a Maria, a questioni teologiche, piuttosto che storiche o filosofiche» (*ibidem*, p. 135). Sulla questione della «corporeità», che ha trovato in I.

crisologiche e soteriologiche, affrontata in una catechesi specifica del 1997²¹⁴;

Rosenzweig, E. Lévinas ed altri, i propugnatori del suo innegabile valore per l'antropologia e, quindi, anche per la teologia e, in virtù del principio di «totalità», per la stessa mariologia, e in essa per la questione assunzionista, cfr. B. FORTE, *L'eternità nel tempo*. Saggio di antropologia ed etica sacramentale, cit., pp. 50-55; C. MILITELLO, *Significato dell'Assunta nella gloria in corpo e anima nella cultura contemporanea*, in AA. VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 263-306. Cfr. anche le considerazioni del teologo ed antropologo I. SANNA, *L'identità aperta*. Il cristiano e la questione antropologica, Queriniana, Brescia 2006, pp. 317-355. Sulla tematica si è anche attardato lo psicologo Umberto Galimberti, secondo cui da «centro di irradiazione simbolica nelle comunità primitive, il corpo è diventato in Occidente il negativo di ogni «valore», che il sapere, con la fedele complicità del potere, è andato accumulando. Dalla «follia del corpo» di Platone alla «maledizione della carne» nella religione biblica, dalla «lacerazione» cartesiana della sua unità alla sua «anatomia» a opera della scienza, il corpo vede concludersi la sua storia con la sua riduzione a «forzavoro» nell'economia, dove più evidente è l'accumulo del valore di segno dell'«equivalenza generale, ma dove anche più aperta diventa la sfida del corpo sul registro dell'«ambivalenza» (U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2005¹¹, p. 12; cfr. in modo particolare il capitolo III: «La religione biblica e il sacrificio del corpo nell'economia della salvezza», *ibidem*, pp. 57-68).

²¹⁴ La questione della morte o non morte della Madre del Risorto, lasciata volutamente decadere da Pio XII per non entrare nella *querelle* teologica del tempo (mortalisti ed immortalisti) nella lettera apostolica *Munificentissimus Deus*, con la quale si sanciva il dogma dell'Assunzione (F. DE SOLÁ, *La muerte de la Santísima Virgen en la constitución apostólica «Munificentissimus Deus»*, in *Estudios Marianos* 12 [1952], pp. 125-156), viene ripresa, e questa è la prima volta dopo il 1950, da Giovanni Paolo II nella catechesi del 25 giugno 1997. In essa il Papa si chiedeva: «È possibile che Maria di Nazaret abbia sperimentato nella sua carne il dramma della morte? Riflettendo sul destino di Maria e sul suo rapporto con il divin Figlio, sembra legittimo rispondere affermativamente: dal momento che Cristo è morto, sarebbe difficile sostenere il contrario della Madre» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., vol. XX/1, p. 1608; cfr. l'intera catechesi dal titolo «La Dormizione della Madre di Dio», pp. 1608-1610). Non bisogna dimenticare di collegare l'Assunzione con l'Immacolata, e a questo riguardo Duns Scoto insegnava che esiste una duplice tipologia della morte: l'una *ex peccato*, l'altra *ex conditione naturae*. La prima include un fatto morale e, perciò, la pena; la seconda, invece, è un fatto naturale e, quindi, esclude la pena. La prima, che comporta la corruzione fisica, del corpo, la subiscono tutti gli esseri umani; la seconda invece – quella di Maria – è stata soltanto il compimento del processo biologico, insito nell'ordine della natura umana, e si risolse in un'immediata resurrezione. Da questa duplice distinzione Scoto e con lui altri teologi mortalisti deducono questo principio: Maria è stata redenta in modo totale e perfetto dal perfettissimo Redentore. Per tale straordinario evento di grazia salvifica, Maria è stata preservata non solo dal peccato originale – non dalla morte naturale biologica –, ma anche dalla corruzione del sepolcro quanto al corpo. Maria è morta e la sua morte è stata una «dormizione», un dolce passaggio, un transito dalla condizione mortale, passibile, alla condizione di pienamente glorificata, come insegna, seppur con accenti e motivazioni diverse, l'Oriente ortodosso (cfr. S.M. PERRELLA, *Ecco tua Madre [Gv 19,27]*, cit., pp. 257-261: «Morte di Maria?»); A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, cit., pp. 147-152; IDEM, *Dormition de Marie dans l'Église orthodoxe*, in *Cahiers Marials* 88 [1973], pp. 145-156).

- l'assunzione della Vergine come frutto maturo della mediazione pasquale del Crocifisso-Esaltato²¹⁵.

A tal proposito, il biblista Aristide M. Serra ha sottolineato in un suo recente studio un merito innegabile del pontificato wojtyliano: «Il Papa si è fidato dei teologi. La fatica convergente degli studiosi ha trovato un'adesione cordiale nel suo servizio petrino»²¹⁶. Non è un caso che il suo ampio magistero rimanga una pietra miliare anche per la mariologia contemporanea.

3) Dall'escatologia alla protologia: Maria immacolata “fin dal principio”

Lo schema escatologico che nella Dichiarazione di Seattle ha presieduto alla ri-recezione teologica ed ecumenica della dottrina sulla glorificazione della santa Vergine si riscontra anche per quanto riguarda la sua concezione immacolata²¹⁷. Infatti, osserva il documento ecumenico, il dogma sancito da Pio IX *ex cathedra* nel 1854²¹⁸ asserisce che la creatura Maria, predestinata dal *consilium Dei* a Madre del Verbo incarnato, ha avuto bisogno anche lei come tutte le altre creature della redenzione di Cristo, suo e nostro Salvatore²¹⁹. Tuttavia, il dogma, osserva la Dichiarazione

²¹⁵ Cfr. S.M. PERRELLA, *Ecco tua Madre* (Gv 19,27), cit., pp. 134-166; pp. 257-261.

²¹⁶ A. SERRA, *Fondamenti biblici e acquisizioni esegetiche nei documenti di Giovanni Paolo II*, in AA. VV., *Il magistero mariano di Giovanni Paolo II. Percorsi e punti salienti*. Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2006, p. 134; cfr. l'intero studio alle pp. 109-134.

²¹⁷ Cfr. MGSC, n. 59, pp. 136-137.

²¹⁸ Cfr. S.M. PERRELLA, *La verità dell'Immacolata Concezione e il «depositum fidei»*, cit., pp. 107-239, specialmente le pp. 137-149; G. FORLAI, *L'«irruzione della Grazia»*. Per un contributo al dialogo cattolico-protestante sul dogma dell'Immacolata Concezione (tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia, Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Roma, Anno Accademico 2004-2005).

²¹⁹ Del dogma della concezione immacolata di Maria la Scrittura non dice nulla direttamente, ma la Tradizione della Chiesa ha intravisto, sia pure germinalmente, in alcuni brani biblici i fondamenti di tale dono di Grazia; in base al *Tota Scriptura*, l'ese-

zione, per quanto riguarda la «nozione negativa di “senza macchia” corre il rischio di oscurare la pienezza dell’opera della salvezza di Cristo. Non si tratta tanto del fatto che a Maria manchi qualcosa che gli altri esseri umani “hanno”, e cioè il peccato, quanto che la gloria della grazia di Dio l’ha ricolmata sin dall’inizio»²²⁰.

La gloria della grazia, sorprendente, preveniente ed abbondante, di Dio in Cristo ha raggiunto la persona di Maria «sin dall’inizio» della sua esistenza, asserisce in sintonia col dogma cattolico la Dichiarazione di Seattle. A tal proposito si ricorda che con questa espressione la definizione dogmatica cattolico-romana ha voluto risolvere un’antica controversia intorno al momento della santificazione di Maria, dichiarando che essa ebbe luogo precisamente nel primo istante del suo concepimento»²²¹. Va qui fatta una precisazione sull’espressione adoperata dalla *Ineffabilis Deus*: «Nel primo istante della sua concezione (*in primo instanti suae conceptionis*)»: l’espressione, introdotta nella formula definitoria all’ultimo momento, sostituisce quella adoperata da papa Alessandro VII nel 1661, nella bolla dogmatica *Sollicitudo*, la quale parlava chiaramente di preservazione dell’anima della predestinata Madre di Dio «nel primo istante della sua creazione e della sua infusione nel corpo». La definizione del 1854 non parla dell’infusione dell’anima nel corpo ma, affermando la preservazione dal primo istante della concezio-

gesi cattolica odierna ha approfondito, come per l’Assunzione, tale argomento specifico, come mostra A. SERRA, *Fondamenti biblici dell’Immacolata?*, in *PATH 3* (2004), pp. 363-386; IDEM, *Immacolata e Alleanza. Verso una verifica dei fondamenti biblici del dogma di Pio IX*, in AA. VV., *Il dogma dell’Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*. Atti del XIV Simposio Internazionale Mariologico (Roma 7-10 ottobre 2003), Marianum, Roma 2004, pp. 223-269.

²²⁰ MGSC, n. 59, p. 136.

²²¹ MGSC, n. 59, nota 11, p. 136; dal punto di vista storico-dogmatico, cfr. G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., 275-293; S. CECCHIN, *La definizione dogmatica della Immacolata Concezione di Pio IX (8 dicembre 1854)*, in *PATH 3* (2004), pp. 403-438.

ne, suppone che l'anima sia stata infusa in questo momento. La *Ineffabilis Deus* prescinde da tutte le teorie precedenti sul concepimento del bambino e si limita a dichiarare che la persona di Maria è stata preservata, fin dal primo istante della sua esistenza, dal peccato originale²²². Ma, osserva il teologo e luterologo cattolico Brunero Gherardini,

poiché la formula tace sul momento dell'animazione, non sembra ad alcuni che possa escludersi qualche breve o brevissimo coinvolgimento di Maria nel peccato originale: un coinvolgimento coesteso all'intervallo, anche se non facilmente quantificabile, tra concepimento ed animazione²²³. Se non che, Maria non ancor animata non è Maria; il senso del dogma consiste soprattutto nel sottolineare che il soggetto dell'immacolata concezione non fu l'anima (Alessandro VII) bensì la persona di Maria (Pio IX). Ma la persona è unità d'anima e di corpo; né si dà persona che non sia codest'unità. Ne discende che il primo istante, del quale il dogma parla, è quello nel quale la persona insorge nella sua interezza ed individualità. Qualunque sia la soluzione del problema dell'animazione,

²²² Cfr. J. ALFARO, *La fórmula definitoria de la Inmaculada Concepción*, in AA. VV., *Virgo Immaculata*, Academia Mariana Internationalis, Romae 1954, vol. 2, pp. 252-259; cfr. l'intero studio alle pp. 201-275.

²²³ Oggi, nel tempo postmoderno della scoperta del genoma umano, della – in taluni casi – sfrontatezza della genetica, la questione è improponibile; anche se resta sempre un mistero per l'uomo i riflessi spazio-temporali dell'azione di Dio, nessuno mette in dubbio che *concepimento* e *animazione* della persona siano coincidenti. Oggi, inoltre, la questione dell'origine / infusione dell'anima nella persona e la correlativa questione del peccato originale sono tematiche assai scottanti. Per esempio, Mancuso ritiene che i dogmi dell'origine dell'anima da parte di Dio e del peccato originale da parte dell'uomo facciano a pugni tra di loro e, quindi, vadano riformulati, in quanto così come sono formulati e insegnati dal cristianesimo non tengono (cfr. V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, cit., pp. 77-107; 160-172). Lo studioso, andando in senso opposto rispetto al magistero cattolico, asserisce: «L'affermazione dell'origine divina dell'anima non deve portare a escludere il ruolo attivo dei genitori nella sua generazione. Il fatto che l'anima abbia una natura spirituale non esclude la sua origine materiale. Quanto al peccato originale [...] io credo che la ragione teologica imponga una riformulazione ancora più severa. Dico ragione *teo-logica* perché è sulla base di Dio come Logos che si vede che il dogma del peccato originale, così com'è, non tiene» (*ibidem*, p. 167).

Maria incomincia ad essere veramente Maria solo ed in quanto comincia ad essere persona²²⁴.

Ritornando all'espressione «sin dall'inizio» volutamente adoperata dalla Dichiarazione di Seattle, essa non specifica il «momento» in cui è accaduto l'evento della redenzione della Vergine²²⁵. Certamente Maria, nell'essere stata *in e per* Cristo in modo singolare, non poteva non divenire la *Tutta Santa*. In lei, per volontà e dono divini, si «riverbera» un «codice di santità» nella pluralità dei suoi aspetti: un codice della grazia, munificamente elargita; un codice della fede, liberamente donata; un codice di santità rappresentativa, sia di Israele, sia della Chiesa e del mondo amato dall'amore misericordioso di Dio²²⁶.

A seguito della questione, il documento anglicano-cattolico compie un'importante ed ulteriore precisazione che è utile riportare:

L'affermazione di Paolo in Rm 3,23, «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio», potrebbe all'apparenza escludere qualsiasi eccezione, compresa Maria. Tuttavia, è importante

²²⁴ B. GHERARDINI, *La Madre*. Maria in una sintesi storico-teologica, Casa Mariana, Frigento 1989, pp. 164-165; cfr. l'intero assunto alle pp. 163-166.

²²⁵ La redenzione preservativa di Maria non ha comportato per lei l'annullamento o la deroga dalla sua condizione di creatura umana «fallibile» e «fragile», sia dal punto di vista dell'essere che del conoscere e dell'agire; Maria ha sperimentato la povertà e l'indigenza comune a tutte le persone umane (cfr. B. FORTE, *L'eternità nel tempo*, cit., pp. 82-111: «Antropologia negativa»); ma la Grazia in lei ha fatto cose grandi, le ha comunicato uno speciale statuto, un *codice di singolare santità*. Ciò declina un fatto decisivo per tutta l'umanità: è il mistero della grazia dell'Unitrino che domina e porta a compimento l'economia della salvezza. Esso, osserva giustamente René Laurentin, è «un mistero d'amore: l'amore divino che, a differenza del nostro, non dipende dal suo oggetto, ma lo crea, si dispiega qui senza ostacolo. Proprio in seno al mondo invecchiato, egli riprende la creazione alla sorgente, facendo di Maria la più amabile, la più attraente delle creature: quella in cui Dio potrà, senza compromesso col peccato, stabilire la sua dimora. L'Immacolata Concezione è il trionfo della sola grazia di Dio: *Sola gratia*» (R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, cit., pp. 224-225).

²²⁶ Cfr. G. BRUNI, *Chiamati alla santità sulle orme di Maria*, in AA. VV., *Maria guida sicura in un mondo che cambia*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2002, pp. 89-105.

osservare il contesto retorico-apologetico del tema complessivo di Romani 1-3, che è preoccupato di mostrare che vi è un'uguale condizione di peccato negli ebrei e nei gentili (cfr. 3,9). Rm 3,23 ha un fine del tutto specifico in un contesto che è slegato dall'essere «senza macchia» di Maria o da altro che la riguardi²²⁷.

Nella dichiarazione ecumenica, inoltre, è evidente la difficoltà sollevata dal ricorso, nella dottrina cattolica, alla categoria negativa di «assenza di peccato», cioè di «peccato originale»²²⁸, e di «peccato attuale», in quanto potrebbe

²²⁷ MGSC, n. 59, nota 12, p. 136: giustamente il documento ecumenico rileva il contesto dell'affermazione paolina, incentrato a mostrare la «giustizia di Dio» dinanzi a una umanità immersa nel peccato. L'Apostolo non è un moralista che si chiude in una condanna sterile e sdegnosa o che chiede cambiamenti radicali: se ha messo il dito nella piaga («tutti hanno peccato»), lo ha fatto soltanto per indicare un'alternativa che non viene dall'uomo, ma da Dio. Perciò in Rm 3,21-31 egli passa a descrivere un'altra rivelazione, quella di cui aveva già parlato all'inizio della sezione (cfr. Rm 1,17) e che ha per oggetto la «giustizia di Dio». Egli sviluppa il suo tema in tre momenti: anzitutto enuncia il concetto di giustificazione mediante la fede (Rm 3,21-24), poi mostra che essa è la sola via efficace per ottenere il perdono (cfr. Rm 3,25-26) e infine ne illustra la portata universale (cfr. Rm 3,27-31); cfr. P. ALTHAUS, *La Lettera ai Romani*, cit., pp. 57-78; H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, cit., pp. 165-211.

²²⁸ Da molti anni è ancora aperto il dibattito sul peccato sia *originante* di Adamo, sia *originato* presente nell'umanità; alcuni auspicano un salutare, seppur tardivo, congedo dalla discutibile dottrina del peccato originale iniziata con sant'Agostino (cfr. D. FERNÁNDEZ, *Il peccato originale. Un problema antico da interpretare in modo nuovo*, ISG / MARNA, Vicenza / Barzago 2002); il filosofo Paul Ricoeur lo considera un «falso sapere» e quindi, in quanto tale, deve essere *infranto come sapere* (P. RICOEUR, «*Il peccato originale: studio di significato*», in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 286-287); altri, con senso di responsabilità e di onestà teologica, sin dal 1972, dinanzi ai vari, diversi e talora contrapposti tentativi di rilettura ritengono, invece, che «la teologia di oggi sul peccato originale dovrà "criticare" la predicazione ecclesiale, ponendola a confronto con i documenti del passato e sviluppandola nella loro luce, evitando però due tentazioni, che la insidiano: quella di *pietrificarla*, dando un valore irreformabile a forme di pensiero contingenti, e quella di *svuotarla*, spiegandoli con criteri ermeneutici estranei ad essi» (M. FLICK / Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1974, p. 177). Per il magistero cattolico, comunque, «il peccato originale, sebbene proprio a ciascuno, in nessun discendente di Adamo ha un carattere di colpa personale. Consiste nella privazione della santità e della giustizia originali, ma la natura umana non è interamente corrotta: è ferita nelle sue proprie forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte, e inclinata al peccato (questa inclinazione al male è chiamata «concupiscenza»)» (CCC, n. 405; cfr. l'intero assunto ai nn. 396-421). Cfr. anche: AA. VV., *Questioni sul peccato originale*, Messaggero, Padova 1996; EDITORIALE, *Il mistero del peccato originale*, in *La Civiltà Cattolica* 152 (2001) n. 1, pp. 229-241; AA.VV., *Il peccato originale: un codice di fallibilità*, in *Concilium* 40 (2004) n. 1, pp. 15-178: a partire dall'Evo moderno su tale tema-

suggerire a qualcuno l'idea che la redenzione di Cristo non fosse necessaria per Maria – questa, comunque, non è mai stata l'idea del pensiero ufficiale del cattolicesimo²²⁹ –, oscurando così il primato assoluto e inderogabile dell'opera redentiva dell'unico Salvatore del genere umano. Per evitare ogni possibile rischio di «isolare» la creatura Maria dalla solidarietà umana e di «edulcorare» il primato della grazia divina e quello non meno importante del primato soteriologico del Redentore, la Dichiarazione anglicano-cattolica sceglie di esprimere in termini positivi, facendo ricorso al concetto di santità, il contenuto cristologico e amartialogico che soggiace al dogma del 1854:

Non si tratta tanto del fatto che a Maria manchi qualcosa che gli altri esseri «hanno», e cioè il peccato, quanto che la gloria della grazia di Dio l'ha ricolmata sin dall'inizio. In Maria, prototipo della speranza della grazia per tutta l'umanità, fu vista, per grazia immeritata, la santità che è il nostro fine in Cristo (cfr. 1Gv 3,2-3)²³⁰.

Un'altra questione fra le più disputate, ma non presente esplicitamente nella Dichiarazione di Seattle, volutamen-

tica dogmatica si è sviluppato un vero e proprio *conflitto interpretativo*, come mostra sinteticamente C. THFOBALD, *Il «peccato originale» un tema ancor sempre controverso. Riflessioni su un dibattito, ibidem*, pp. 149-178; F.G. BRAMBILLA, *Il dramma del peccato originale nella letteratura contemporanea*, in *PATH 3* (2004), pp. 317-336; Y. SPITZERIS, *Il peccato originale nella tradizione orientale, ibidem*, pp. 337-362. Va, però, annotata la «stranezza» presente in diversi studi sul peccato originale: l'assenza del riferimento mariano. Eppure, la Vergine «è stata colei che, per prima e in maniera unica, ha beneficiato della vittoria sul peccato riportata da Cristo: è stata preservata da ogni macchia del peccato originale e, durante tutta la sua vita terrena, per una speciale grazia di Dio, non ha commesso alcun peccato» (CCC, n. 411).

²²⁹ Scrive a tal riguardo Calero: Maria «fu giustificata prima degli altri uomini. E non si tratta evidentemente di una prospettiva semplicemente cronologica o temporale; si tratta di un "prima" qualitativo: cioè, di una redenzione che ebbe proprio come scopo quello di evitare che Maria, pur condividendo solidalmente la condizione umana, facesse parte della condizione peccatrice in cui viene a trovarsi ogni uomo per il solo fatto di essere concepito come tale» (A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, cit., p. 207).

²³⁰ MGSC, n. 59, p. 136.

te lasciata da parte già da Pio IX, riguarda il quesito se Maria sia incorsa o meno nel cosiddetto «debito del peccato» (*debitum peccati*)²¹¹. Tale questione sembra che risponda, in larga misura, a un'espressione infelice e a un *falso problema*, perché, per l'essenziale la risposta è semplice: da un lato la Vergine Maria, in quanto figlia di Adamo, ha un *debito... di riconoscenza* verso la Santa Trinità che, con la sua gratuita *prevenienza e misericordia*, l'ha sottratta al peccato universale della stirpe di cui la predestinata Madre del Verbo incarnato e redentore è membro²¹². Dall'altro lato, questo debito non costituisce in nessun modo una macchia o un'ombra sulla sua luminosa e splendida bellezza di *kecharitômēne*, di *Tota Pulchra*²¹³. La nascita e lo sviluppo del

²¹¹ La nozione del *debitum peccati* sembra essere stata proposta «all'opinione immacolatista da Caetano, avversario dell'Immacolata Concezione (cfr. J.B. CAROL, *Our Lady's Immunity From debt of Sin*, in *Marian Studies* 6 [1955], pp. 164-168). Egli riteneva che i partigiani del privilegio, per non cadere nell'eresia, dovessero almeno ammettere in Maria un debito del peccato che riguardava la persona e derivava dalla carne macchiata dalla colpa. Questo debito del peccato era, dunque, concepito come inizio di peccato. La bolla *Ineffabilis* non si è pronunciata su questo problema, ma ha escluso un debito del peccato nel senso inteso da Caetano, poiché questo debito significa una prima macchia dovuta al peccato» (J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, cit., p. 224, cfr. anche le pp. 224-225). A riguardo dell'annosa questione del *debitum*, scriveva il teologo Spedalieri nel 1975, «pensiamo che non si dovrebbe parlare di una *ordinatio ad contrahendum peccatum*. Invero la rettitudine morale e i doni della giustizia originale sono da considerarsi in funzione dinamica, in ordine al fine per il quale l'uomo è stato creato. Perciò la carenza della giustizia originale, pena della prevaricazione di Adamo è privazione e costituisce peccato a motivo della *ordinatio ad finem*. Sicché non il peccato, bensì la *ordinatio ad finem* richiede l'intervento della misericordia divina e, nell'ordine presente, il dono gratuito della redenzione. Quindi anche Maria sarebbe stata priva della giustizia originale e avrebbe contratto il peccato se alla *ordinatio ad finem* non si fosse aggiunta la predestinazione – *solo natura posterior* – alla maternità divina, che esige per i motivi indicati nella bolla – *Ineffabilis Deus* – santità e redenzione preventiva. Così, nel presente ordine di grazia e di redenzione la Vergine, perché predestinata ad essere la Madre di Dio, è stata preservata immune dal peccato originale, non dice cioè relazione al peccato anche originale, è Immacolata» (F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva. Studi e problemi. I privilegi della Madre di Dio Redentore*, Herder, Roma 1975, vol. 2/2, pp. 91-92).

²¹² Cfr. S.M. PERRELLA, *L'Immacolata, dono di Gesù Cristo vincitore del male e icona della redenzione*, in AA. VV., *La Donna vestita di sole e il drago rosso* (Ap 12,1. 3), cit., pp. 223-319.

²¹³ Cfr. G.M. ROSCHINI, *Maria Santissima nella storia della salvezza. Trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, M. Pisani, Isola del Liri 1969, vol.

tema e della dottrina della santità di Maria, inoltre, non hanno conosciuto le aspre controversie teologiche che hanno caratterizzato nei secoli lo sviluppo della dottrina dell'Immacolata Concezione²³⁴.

4) Dall'escatologia alla protologia: valutazione di un *pattern* metodologico

La Dichiarazione di Seattle, avendo scelto di leggere e proporre il mistero dell'esistenza storica e celeste della Madre del Crocifisso-Risorto nell'ottica prima escatologica e poi protologica, ha compiuto una scelta felice. Infatti, si parte da una convinzione teologica già condivisa che, come osserva nel suo saggio mariologico Bruno Forte, colloca e legge il mistero della Vergine in quello centrale della *Pasqua del Salvatore*, nel senso che esso

estende la luce pasquale alla biografia totale della Vergine Madre, non solo cioè al primo inizio della sua esistenza, come aveva fatto il dogma dell'Immacolata Concezione, ma anche al suo destino ultimo e definitivo. Il Dio che opera al centro della storia della salvezza è lo stesso Dio del principio e della fine, l'alfa e l'omega (cfr. Ap 1,8; 21,6; 22,13): le sue grandi opere, che egli ha compiuto nella sua serva, la toccano nella sua storia totale. E come Maria è l'immacolata perché lo Spirito che l'ha colmata di grazia nell'annunciazione opera all'interno dell'ele-

3, pp. 269-284, ove il mariologo servita, seguendo il metodo che gli era congeniale (quello redatto in *scholastica forma*), presenta la pienezza di grazia iniziale di Maria (che si risolve in una pienezza di partecipazione della natura e della vita stessa di Dio) considerata a un triplice livello: in se stessa; in paragone alla grazia delle altre creature (santi e angeli); nelle sue conseguenze; mentre per quanto riguarda le considerazioni provenienti dalla *via pulchritudinis* di stampo biblico e teologico-magisteriale, cfr. F. MANZI, *La Bellezza e l'esperienza «estetica» di Maria «colmata di Grazia»*, in *Theotokos* 13 (2005), pp. 99-146; S.M. PERRILLA, «Quella Bellezza inconsueta che ha nome Maria». *Il contributo del magistero di Giovanni Paolo II, ibidem*, pp. 275-401.

²³⁴ Cfr. S. CECCIONI, *L'Immacolata concezione*. Breve storia del dogma, PAMI, Città del Vaticano 2003; S. DE FIORES, *Immacolata*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 1, pp. 845-862.

zione eterna del Padre, che l'ha preservata dal peccato in vista dei meriti del Figlio, così la vittoria sulla morte, realizzata dal Risorto come segno manifestativo della sua vittoria sul peccato, viene a risplendere in lei [...] L'idea era stata certo preparata nella tradizione vivente della fede ecclesiale²³⁵.

Nella storia dei due dogmi moderni, infatti, la Chiesa cattolico-romana, nel trattare la concezione immacolata di Maria, edotta dalla Parola, dallo Spirito di verità e dalla Tradizione, ha riletto e interpretato la persona di Maria di Nazaret a partire da una «lettura protologica»; così come, nel definire e poi approfondire la sua gloriosa assunzione in anima e corpo al cielo, è tornata a proporre un'interpretazione in chiave escatologica²³⁶; la Dichiarazione di Seattle, invece, tenendo conto delle prospettive della «chiave escatologica» in ordine alla *ri-recezione* dell'evento mariano, ha proposto che questa preceda e inglobi, alla luce della Pasqua dell'Agnello, quella protologica. Non si dirà mai abbastanza che la Pasqua è la prima chiave di lettura anche della questione mariana: la risurrezione di Gesù Cristo, fra l'altro, è sempre stata l'epicentro della riflessione teologica e di fede sulla persona, sul ruolo e sul significato di Maria di Nazaret. Il biblista del *Marianum* Aristide M. Serra, nei suoi studi esegetico-mariani, è a tale riguardo uno dei più convincenti e convinti sostenitori di questo percorso pasquale dell'indagine biblica e teologica del mistero sulla Madre di Gesù. Infatti, egli scrive:

La riflessione teologica sull'incarnazione del Verbo nel grembo di Maria deve partire dalla Pasqua. La Pasqua, infatti, illumina il Natale, e il Natale si comprende se proiettato

²³⁵ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., p. 135.

²³⁶ La lettura dei due asserti mariani in chiave protologica ed escatologica era già stata proposta da J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del Regno*. Sintesi di mariologia, LEV, Città del Vaticano 1997, pp. 261-286.

nella Pasqua. Non è questo un gioco di parole. È al contrario, un postulato deducibile dagli scritti del Nuovo Testamento, segnatamente i Vangeli²³⁷.

A conclusione dell'aspetto della ri-recezione dei due asseriti, protologico, per l'Immacolata, escatologico, per l'Assunzione, la Dichiarazione di Seattle ritiene che anglicani e cattolici insieme possano affermare che il loro contenuto «non è contrario all'insegnamento della Scrittura, e può essere compreso solo alla luce della Scrittura»²³⁸. In ambito cattolico, inoltre, proprio in concomitanza del 150° del dogma del 1854, non sono mancati approfondimenti di matrice biblica, trinitaria, charitologica, ecumenica, antropologica, femminista / femminile, magisteriale, di *via pulchritudinis*, e tutti asseriscono un aspetto: *l'Immacolata è opus solius Gratiae*. Ne sono esempio i lavori del Simposio Mariologico Internazionale tenuto al *Marianum* dedicato, appunto, all'Immacolata²³⁹.

Le teologie delle Chiese e delle confessioni cristiane sono chiamate a scrutare e ad approfondire insieme il grande mistero dell'Immacolata e dell'Assunzione, che declina, protologicamente ed escatologicamente, l'amore e l'inaudita prossimità e generosità del Dio tre volte santo all'uomo creato a immagine del Figlio, di cui Maria è la prima beneficiata e l'icona somigliantissima. Nelle già note difficoltà e speranze concernenti il dialogo ecumenico in questo specifico ambito, che passa da una *differente recezione* (Ortodossia orientale)²⁴⁰ a una *non recezione* (Riforma pro-

²³⁷ A. SERRA, *Maria e la pienezza del tempo*, Paoline, Milano 1999, pp. 119-120.

²³⁸ MGSC, n. 59, p. 137.

²³⁹ Cfr. AA. VV., *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, cit.; cfr. in tal senso il contributo di M. PONCE CUÉLLAR, *Opus solius gratiae: la concepción inmaculada de María don absoluto de Dios, obra de toda la Trinidad* (*ibidem*, pp. 309-338).

²⁴⁰ Anche a motivo di alcune differenze relative alla nozione di peccato originale, gli Ortodossi non onorano la Vergine come *concepta immacolata*, ma come

testante)²⁴¹ dei dogmi mariani moderni, a tutt'oggi si distinguono: *elementi di unità, elementi di divisione, prospettive di un più ampio consenso*²⁴². In questi ultimi anni, il dialogo fra i teologi delle diverse confessioni sul tema mariano e mariologico è certamente stato proficuo, e progressivamente fra le Chiese si va facendo strada la convinzione della necessità di incontrarsi, di dialogare e di ritrovare una certa unità nell'accogliere, nel recepire e nel proporre alle generazioni cristiane postmoderne, nella verità dell'Unitrino e nell'impegno per la *Chiesa una*, un comune *sentire* sulla Madre del Signore che eviti derive perniciose e dinieghi sterili²⁴³. Basterà convincersi, come osserva il Gruppo di Dombes, che i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione gloriosa

per quanto imponenti possano sembrare, non vogliono in alcun modo sottrarre Maria al destino della condizione umana.

Achranotos (immacolata) e *Panaghia* (tuttasanta); altre riserve di ordine biblico, ecclesiologicalo, antropologico e redentivo sono elencate in A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, cit., pp. 104-133, specialmente le pp. 128-133; mentre per l'Assunzione, cfr. *ibidem*, pp. 147-152. Per quanto riguarda la concezione della Madre di Dio il teologo russo ortodosso, facendo eco a tante voci di teologi ortodossi contemporanei, scrive: «Se la Vergine di Nazaret è stata scelta per essere la piena di grazia, la serva del Signore, la Madre del Signore, la donna, la nuova Eva, la Madre dei viventi, la sua concezione e parimenti la sua nascita non sono state che provvidenziali e rientrano nel piano della salvezza. In quanto tali, sono state certamente oggetto di un'abbondante effusione di grazia. Questa effusione ha reso Maria un essere a parte? L'ha resa colei che è stata e resta piena di grazia, colei che ha trovato grazia presso Dio. [...] Il resto è mistero. La Chiesa ha potuto parlare di questi misteri soltanto con le feste dell'8 dicembre e dell'8 settembre. La pietà popolare ha elaborato scritti apocrifi. Il resto è silenzio!» (*ibidem*, pp. 132-133).

²⁴¹ Scrive a tal riguardo il teologo valdese Paolo Ricca: «Con i due dogmi dell'immacolata concezione e dell'assunzione corporea in cielo (in analogia a quella di Gesù), Maria è diventata oggetto di *fede*: non più dunque solo oggetto di pietà, di devozione, di imitazione, ma di fede [...]. Nel cattolicesimo romano Maria non è più solamente *modello* di fede ma *oggetto* di fede. Dalla Maria credente si è passati alla Maria *creduta* [...]. Valuto questa transizione *negativamente*» (P. RICCA, *La teologia evangelica e Maria*, in P. RICCA / G. TOURN, *Gli evangelici e Maria*, cit., p. 30).

²⁴² Cfr. B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., pp. 142-149.

²⁴³ Cfr. A.M. CAZZOLARO, *La Madre di Dio nel dialogo ecumenico: convergenze e divergenze*, cit., pp. 391-461; J. WICKS, *The Virgin Mary in recent ecumenical dialogues*, cit., pp. 25-57.

Al contrario vogliono manifestare in Maria la riuscita del disegno di salvezza di Dio per l'umanità intera, della quale essa presenta un'anticipazione²⁴⁴.

Da parte della teologia cattolica, invece, basterà applicare con sapienza il principio della «gerarchia delle verità» (cfr. *Unitatis redintegratio*, 11) messo in opera dal Concilio Vaticano II²⁴⁵, non pretendendo troppo dai *partners* non cattolici, i quali, prima di aderire o di proporre un possibile o diverso *consenso* o *recezione*, devono essere messi in grado di essere rassicurati, di comprendere e di convincersi innanzitutto che la «mariologia non è la parte centrale del Cattolicesimo, ma è un punto di cristallizzazione per verità fondamentali della cristologia e della dottrina sulla grazia, dell'ecclesiologia e dell'escatologia»²⁴⁶.

In sintesi, dalla Dichiarazione di Seattle si evince quanto segue: il dogma efesino della maternità divino-verginale di Maria e gli asserti successivi dell'Assunzione e dell'Immacolata Concezione di Maria, seppur con le note differenze, distinzioni e limiti palesati, sono «in consonanza con la Scrittura». Essi declinano un fatto storico-salvifico il cui significato è assai rilevante per le Chiese cristiane e per ogni singolo credente in Cristo: la persona integrale e la vicenda esistenziale e teologale di Maria di Nazaret è stata «sin

²⁴⁴ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., p. 18. Cfr. anche J. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *La Asunción de María como paradigma de escatología cristiana*, in *Ephemerides Mariologicae* 51 (2000), pp. 249-271; S.M. PERRELLA, *Il dogma dell'Immacolata Concezione: in dialogo con la Riforma protestante. Il servizio ecumenico del «Groupe des Dombes»*, cit., pp. 389-428; J.C.R. GARCÍA PAREDES, *El dogma de la Inmaculada Concepción. Encarnación, Creación y escatología*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004), pp. 461-488.

²⁴⁵ Su tale argomento cfr. le presentazioni offerte da W. HENN, *Gerarchia delle verità*, in R. FISICHELLA (ED.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, cit., pp. 453-456; T. STRANSKY, *Gerarchia delle verità*, in G. CERETI / A. FILIPPI / L. SARTORI (EDD.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 563-564; B. SESBOÛÉ, *Hierarchie des vérités et doctrine mariale dans le dialogue œcuménique*, in AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, cit., pp. 421-446.

²⁴⁶ G. SOLI, *Storia dei dogmi mariani*, cit., p. 416.

dagli inizi» avvolta e guidata dalla gloria della grazia, e che in vista di ciò ella non va mai pensata disgiunta un solo istante dalla singolare relazione di grazia, di fede e di destino con il Figlio-Signore (*ri-recezione teologica*).

A livello generale ed ecumenico, e non solo nell'ambito mariologico, inoltre, a

partire dalle differenze come servizio, ciò che è importante è ri-comprendere che il dogma come fenomeno del linguaggio esprime un processo aperto di appropriazione e di trasformazione. Qui sta la sua storicità, quale dinamismo ininterrotto dell'andare sempre oltre che, mentre «relativizza il nostro approccio alla verità»²⁴⁷, lo innesta nella sua funzione di ri-scoprimiento comunitario della verità della rivelazione, la cui donazione di senso si affianca, anche criticamente, con il cammino della storia²⁴⁸.

In tal senso, la correlazione dei principi del *nexus mysteriorum* e della *hierarchia veritatum* esprime la consapevolezza teologico-magisteriale che i dogmi rinviano ad un orizzonte che li sostiene nella sua alterità sempre critica, espressa nella verità cristologico-trinitaria fondamentale in cui tutti gli asserti ecclesiali, quindi, anche quelli mariologici del primo e del secondo millennio, inevitabilmente convergono.

*d. Per una «ri-recezione» ecumenica:
il ruolo dell'autorità ecclesiale*

Nei nn. 60-63 la Dichiarazione di Seattle affronta la delicata e spinosa questione della recezione, stavolta «giuridi-

²⁴⁷ Y. CONGAR, *Un tentativo di sintesi cattolica*, in *Concilium* 27 (1981) n. 8, p. 141; cfr. l'intero studio alle pp. 137-158.

²⁴⁸ C. DOTIOL, *Contenuto, forma e tipologia del consenso in relazione ai dogmi mariani*, in AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, cit., pp. 419-420; cfr. l'intero assunto alle pp. 399-420; cfr. anche G. BRUNI, *Grammatica dell'ecumenismo*, cit., pp. 225-229.

co-disciplinare», di dogmi «divinamente rivelati e vincolanti la fede», definiti *ex cathedra* dal Vescovo di Roma²⁴⁹, quindi da una Chiesa «parziale» e non, come da Tradizione indivisa, da un Concilio ecumenico, come anche della proposta di una loro non obbligatoria recezione. I precedenti documenti ecumenico-mariani del 1990 (*L'unico Mediatore, i santi e Maria*) e del 1997-1998 (*Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*) si sono interessati a tale problematica; ma su questo versante i nodi sono ancora irrisolti²⁵⁰.

1) Il ministero del Vescovo di Roma

Gli interlocutori anglicani dell'ARCIC sanno bene che le difficoltà sono riconducibili alla forma dogmatico-ministeriale e giuridica dell'insegnamento cattolico²⁵¹; d'altra parte, essi ritengono che il contesto specifico e le formulazioni precise delle definizioni prese in esame e le stesse obiezioni suscitate nei loro riguardi vanno collocate all'interno della *forma mentis* dell'epoca²⁵²; così le espressioni adoperate quali *a Deo revelata* (rivelato da Dio) e *divinitus revelatum* (divinamente rivelato) trasudano la teologia della rivelazione del tempo debitrice della costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (1869-1870)²⁵³. Queste espressioni oggi dovrebbero, invece, essere comprese alla luce della costitu-

²⁴⁹ A tal riguardo così si esprime il documento anglicano-cattolico: «Siamo d'accordo che non si può richiedere di credere come articolo di fede nulla che non sia rivelato da Dio. La domanda che tuttavia sorge, per gli anglicani, è se tali dottrine riguardanti Maria siano rivelate da Dio in modo tale da dover essere ritenute come materia di fede» (MGSC, n. 60, pp. 137-138).

²⁵⁰ Cfr. S.M. PERRELLA, «*Non temere di prendere con te Maria*» (Mt 1,20), cit., pp. 161-166.

²⁵¹ Cfr. F. ARDUSSO / G. COLOMBO, *Magistero*, in AA. VV., *Teologia. I Dizionari*, cit., pp. 865-893.

²⁵² Cfr. MGSC, n. 61, p. 138.

²⁵³ Cfr. C. GRECO, *La Rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 201-210: «L'essenza della Rivelazione secondo la dottrina del Concilio Vaticano I».

zione dogmatica *Dei Verbum* del Vaticano II (1965), con particolare riguardo al ruolo centrale della Scrittura nella recezione e nella trasmissione della rivelazione²⁵⁴. Pertanto, scrive la componente cattolica dell'ARCIC nella Dichiarazione di Seattle,

quando la Chiesa cattolica romana afferma che una verità è «rivelata da Dio», non intende in alcun modo proporre una nuova rivelazione. Piuttosto, le definizioni sono comprese nel senso di una testimonianza resa a ciò che è stato rivelato sin dal principio. Le Scritture rendono a tale rivelazione una testimonianza normativa (cfr. *Il dono e l'autorità*, n. 19) [...] Ne *Il dono e l'autorità* la Commissione ha cercato di illustrare attraverso quale metodo questo insegnamento autoritativo possa sorgere, e ha indicato come punto-chiave la necessità che sia conforme alla Scrittura, un aspetto che rimane di primaria importanza per gli anglicani allo stesso modo che per i cattolici²⁵⁵.

Come ricorda il Concilio Vaticano II, la sacra Scrittura rimane sempre *norma normans* della Tradizione ecclesiale, ricevendo e trasmettendo essa stessa la Parola di Dio attraverso i secoli (cfr. *Dei Verbum*, 7-10). Per quanto riguarda il tipo di autorità con cui i dogmi moderni sono stati promulgati dal Vescovo di Roma, gli anglicani dell'ARCIC, citando il n. 30 del documento *Autorità nella Chiesa II*, hanno fatto notare che un insegnamento definito indipendente-

²⁵⁴ Cfr. CCC, nn. 74-133; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 6-24; M. CIMOSA, *Testo biblico e dinamismo della Tradizione*, in AA. VV., «Ubi Petrus ibi Ecclesia». Sui sentieri del Vaticano II, LAS, Roma 2007, pp. 193-206; G. LORIZIO, *Teologia della Rivelazione e «pensiero rivelativo» a partire dalla «Dei Verbum»*, in *Lateranum* 83 (2007) pp. 15-37.

²⁵⁵ MGSC, n. 61, p. 138. Non può sfuggire, a tale riguardo, un'osservazione di G. Söll: «Poiché il concetto di "Revelatio", per amore dei dogmi mariani, non può essere usato equivocamente, dev'essere osservato anche qui il principio secondo cui la Rivelazione si è conclusa con Cristo, nonostante le incertezze del verbo "rivelare" presso alcuni testimoni della Tradizione» (G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., p. 379).

mente da un Concilio ecumenico non può avere valore definitivo, vincolante e universale, in quanto «soltanto l'assenso di un Concilio ecumenico, il cui insegnamento sia secondo le Scritture, dimostra con la massima sicurezza che si sono verificate le condizioni necessarie perché un insegnamento sia *de fide*»²⁵⁶. I cattolici dell'ARCIC, invece, hanno fatto notare che la condizione necessaria in base alla quale il Papa possa dichiarare *de fide* una determinata dottrina è che sia creduta dai fedeli (*sensus fidelium*) in consonanza con la Scrittura e la Tradizione apostolica²⁵⁷. Infatti, le due asserzioni dogmatiche del 1854 e del 1950, che «diedero voce al consenso di fede presente tra i fedeli in comunione col vescovo di Roma», furono «ri-affermate dal Concilio Vaticano II»²⁵⁸.

Dal punto di vista dell'anglicanesimo ufficiale – e non solo! – risulta, comunque, difficile comprendere e accettare il fatto che per i cattolici²⁵⁹ i dogmi, per essere tali, debbano aver bisogno di essere proclamati dall'autorità magisteriale e infallibile del Vescovo di Roma, un'infallibilità asserita dal Concilio Vaticano I²⁶⁰, prontamente contestata

²⁵⁶ MGSC, n. 62, p. 139.

²⁵⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO I, *Pastor aeternus*, cap. 4, in H. DENZINGER / P. HÜNERMANN (EDD.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, cit., nn. 3069-3070, pp. 1068-1071.

²⁵⁸ MGSC, n. 62, p. 139.

²⁵⁹ MGSC, n. 62, pp. 138-139; da parte cattolica, per la presentazione della tematica riguardante il *munus docendi* e universale del Vescovo di Roma, cfr. LG 22, 25, pp. 164-169, 172-177; *Codex Juris Canonici*, Unione Editori Cattolici Italiani, Roma 1984², canoni 747-755 (testo promulgato da Giovanni Paolo II nel 1983); *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 2005, vol. 12, canoni 595-606 (testo promulgato da Giovanni Paolo II nel 1990; per una panoramica ermeneutica sui testi legislativi, cfr. L. GEROSA, *L'interpretazione della Legge nella Chiesa*, Eupress, Lugano 2001); CCC, nn. 74-100 («La trasmissione della Rivelazione divina»); F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*, cit., 37-50.

²⁶⁰ La costituzione *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I (1869-1870) sancisce due asseriti dogmatici: il primato universale di giurisdizione del Romano Pontefice su tutta la Chiesa cattolica e l'infalibilità personale del Pontefice nelle definizioni *ex cathedra* in temi di fede e di morale. Ancora oggi si discute tra gli studiosi se Pio IX abbia considerato fin dall'inizio la definizione dell'infalibilità del magistero pontificio come scopo fondamentale, se non addirittura principale, del Concilio, o se ciò

dai non cattolici ma anche dai cattolici²⁶¹. In merito alla questione dell'infalibilità del magistero, vari teologi anglicani hanno sollevato serie obiezioni a quanto afferma il documento dell'ARCIC, che ne *Il dono dell'autorità (Autorità nella Chiesa III)* del 1998, commentando la tematica dell'esercizio dell'autorità nell'insegnamento, scrive:

In circostanze specifiche, coloro che rivestono questo ministero di supervisione (*episkope*), assistiti dallo Spirito Santo, possono giungere insieme a un giudizio che, essendo fedele alla Scrittura e coerente con la Tradizione apostolica, è preservato dall'errore. Mediante tale giudizio, che è espressione rinnovata dell'unico «sì» di Dio in Gesù Cristo, la Chiesa è custodita nella verità così che essa possa continuare ad offrire il suo «Amen» alla gloria di Dio. Questo è ciò che si intende quando si afferma che la Chiesa può insegnare infallibilmente²⁶².

A tale affermazione, in taluni autorevoli ambienti anglicani si è risposto seccamente e inequivocabilmente: «Rifiutiamo ogni affermazione sull'infalibilità del *magisterium* sia

sia fuori discussione. Il Vaticano I, comunque, dopo essersi occupato di Dio creatore, della Rivelazione, della fede e della relazione tra fede e religione, si volse ufficialmente all'argomento più scabroso: l'infalibilità del Papa, che divenne il tema dominante (cfr. U. BETTI, *La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1961; G. CALABRESE, *L'infalibilità del Papa: un annuncio umano della rivelazione in uno sviluppo storico-culturale*, in *Ricerche Teologiche* 10 [1999], pp. 209-254). Da una parte la preparazione del Concilio non avvenne nel segno dell'infalibilità, o anche solo del primato ma, piuttosto, si situò nell'ambito generale del *Syllabus*, ovvero della difesa dagli errori moderni (cfr. K. SCHATZ, *Il primato del Papa*. La sua storia, dalle origini ai nostri giorni, Queriniana Brescia 1996, pp. 198-233; molto critico sulla pretesa pontificia di guidare la società, determinare svolte culturali in senso conservatore e vincere la battaglia con la secolarizzazione in Occidente è il volume di R. LILL, *Il potere dei Papi*. Dall'età moderna a oggi, Laterza, Roma-Bari 2008, specialmente le pp. 57-93).

²⁶¹ Di qui, ad esempio, lo scisma dei «vecchio-cattolici» guidati da Ignazio von Döllinger. A tale riguardo si ricorda un volume tacciato di «deficit scientifico», ma che ha fatto scalpore all'epoca della sua pubblicazione: A.B. HASLER, *Come il Papa divenne infallibile*. Retrosceca del Vaticano I, Claudiana, Torino 1982.

²⁶² ARCIC, *Il dono dell'autorità*, n. 42, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 7, n. 46, p. 27.

della Chiesa sia del ministero episcopale»²⁶³. Uno dei motivi di tale rifiuto sarebbe legato, tra l'altro, alla convinzione che sia la costituzione *Pastor aeternus*²⁶⁴, sia il dogma mariano del 1854 siano stati causati anche da una preponderante motivazione di natura «politico-ecclesiale» interna al cattolicesimo, piuttosto che da autentiche ragioni teologiche. A tal riguardo, l'arcivescovo anglicano John Flack, qualche tempo prima della pubblicazione della Dichiarazione di Seattle, ha scritto:

Gli storici della Chiesa anglicana hanno teso a vedere la promulgazione di questa dottrina come atto sia politico, che teologico. La pubblicazione della bolla papale *Ineffabilis Deus* di Papa Pio IX nel 1854 giunse in un periodo durante il quale egli aveva perso gli Stati Pontifici ed aveva cessato di essere un sovrano temporale. Pio IX [...] aveva bisogno di rafforzare la sua autorità spirituale sull'intera chiesa, e la promulgazione di una dottrina nuova e popolare gli stava a pennello. Questo forse è un modo scorretto di vedere Pio IX, ma è quello attuale di molti storici. Sono passati 150 anni da quando ciò è accaduto, e non sapremo mai la verità²⁶⁵.

²⁶³ ANGLICAN STUDIES CENTER / THE EPISCOPAL ANGLICAN CHURCH OF BRASIL, *Report on the Document «The Gift of Authority»*, in *The Anglican Theological Review* 87 (2005), p. 296.

²⁶⁴ L'iniziativa della definizione sull'infallibilità del Romano Pontefice, infatti, non partì direttamente dal Papa o dalla Curia romana, ma da un piccolo gruppo di vescovi sotto la guida del vescovo Senestrey di Ratisbona e dell'arcivescovo Manning di Westminster (cfr. R. AUBERT, *Il Concilio Vaticano I*, in AA. VV., *Storia della Chiesa. Il Pontificato di Pio IX*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, vol. XXI/2, pp. 477-561, specialmente le pp. 518-549). Manning (1808-1892) era di religione anglicana, ma quando Pio IX il 29 settembre 1850 ristabilì la gerarchia cattolica in Inghilterra ponendovi a capo il cardinale Wiseman, si «convertì» al cattolicesimo. Dopo aver collaborato strettamente con Wiseman, nel 1865 gli successe come arcivescovo di Westminster, occupando questa sede episcopale fino alla morte. Amico personale di papa Mastai Ferretti, apologeta del *Sillabo*, avversario di Acton e Newman, fu nel medesimo tempo un convinto interventista sul terreno sociale e filantropico (cfr. D. NEWSOME, *The convert cardinals: John Henry Newman and Henry Edward Manning*, Murrey, London 1993).

²⁶⁵ J. FLACK, *Un punto di vista anglicano sull'Immacolata Concezione della Vergine Maria*, in AA. VV., *L'Immacolata Madre di Dio nel Seicento*, cit., p. 182; cfr. l'intero intervento alle pp. 179-182. Ultimamente, prima della pubblicazione della Dichia-

L'insinuazione non è né originale, né nuova. Infatti, è stato scritto che il dogma mariano fu un atto politico di Pio IX e che un filo rosso collega la bolla definitiva del 8 dicembre 1854 con la promulgazione, avvenuta dieci anni più tardi, dell'enciclica *Quanta cura* e dell'annesso *Syllabus* (8 dicembre 1864)²⁶⁶. L'insinuazione costituisce una forzatura indebita, senza riscontri documentari. Più semplicemente, invece, bisogna convenire che Pio IX si accinse a definire la dottrina dell'Immacolata per due motivi:

- anzitutto, perché tale dottrina, dopo secoli di controversie e lacerazioni, era ritenuta matura nella Chiesa catto-

razione anglicano-cattolica, il medesimo autore scriveva: «Una sfida particolare per gli anglicani [...] è considerare Maria non solo come una giovane madre con un bambino, ma in se stessa. Durante gli ultimi quattro secoli gli anglicani hanno principalmente considerato Maria come parte della storia di Gesù Bambino. Hanno dimenticato Maria come madre più anziana: Maria alle nozze di Cana, Maria ai piedi della croce, Maria il giorno di Pasqua. È per questo motivo che la maggioranza degli anglicani fraintende la dottrina dell'Immacolata Concezione. Essi la vedono come parte della storia del Natale, e quindi suppongono che i cattolici stiano parlando dell'Immacolata Concezione di Gesù piuttosto che dell'Immacolata Concezione di Maria» (J. FLACK, *Un punto di vista anglicano sull'Immacolata Concezione della Vergine Maria*, in D. VALENTINI (ED.), *In cammino verso l'unità dei cristiani. Bilancio ecumenico a 40 anni dall'«Unitatis Redintegratio»*, LAS, Roma 2005, pp. 180-181; cfr. l'intero articolo alle pp. 179-183).

²⁶⁶ Cfr., per esempio, quanto scrive lo storico Daniele Menozzi, che afferma che il «nuovo culto [...] diventava un canale fondamentale per diffondere tra i cattolici l'opposizione all'autonoma definizione da parte degli uomini delle regole del consorzio civile» (D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, in AA. VV., *Storia del cristianesimo*. L'età contemporanea, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 161). È difficile parlare di «nuovo culto» in riferimento a una espressione di pietà liturgica esplicitamente approvata da Sisto IV nel 1477 con la bolla *Cum praeexcelsa*. Ma, in un certo senso, l'intervento di papa Mastai Ferretti può dirsi «politico» perché accogliendo un suggerimento del beato Antonio Rosmini-Serbati, ecclesiastico «progressista» e anche uomo di sincera pietà, il Pontefice decise di non procedere da solo, ma di consultare tutti i vescovi dell'*Urbe* e dell'*Orbe* cattolico per conoscere il loro parere sulla questione: ne risultò un momento di alta comunione ecclesiale, una specie di «Concilio scritto», il cui esito positivo confortò Pio IX nel suo orientamento. E fu anche «politico» perché il dogma del 1854 suscitò nella *polis* ecclesiale una ripresa degli studi teologici. Sulla questione della «politicizzazione» delle devozioni in chiave antimoderna, cfr. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, cit., pp. 161-166; F. DE GIORGI, *Forme spirituali, forme simboliche, forme politiche. La devozione al S. Cuore*, in *Rivista di Storia della Chiesa Italiana* 48 (1994), pp. 365-459; S.M. PERRELLA, *Teologia e pietà mariana ai tempi del beato Pio IX. Per una memoria del secolo dell'Immacolata*, in *Marianum* 63 (2001), pp. 196-201.

lica al punto che scuole teologiche tradizionalmente contrarie al «privilegio immaculista» avevano mutato parere ed erano pronte ad accogliere un eventuale atto definitorio²⁶⁷;

- poi perché egli, fin da giovane, per la sua forte pietà mariana, lo aveva desiderato ardentemente²⁶⁸.

Infatti, dopo l'ascesa al pontificato, ancora nel periodo cosiddetto «liberale» della sua attività, il 1 giugno 1848 Pio IX avviò l'*iter* della definizione, istituendo «una Consulta di valenti Teologi, i quali si occupino seriamente nell'esaminare il gravissimo argomento sull'Immacolata Concezione della gran Madre di Dio Maria Santissima»²⁶⁹. L'*Iter* fu laboriosissimo e terminò l'8 dicembre 1854 con la solenne proclamazione del dogma mariano. La maturazione del tempo e della dottrina, l'amore profondo alla Santa Vergine e il sapiente ascolto del Popolo di Dio – vescovi, presbiteri, fedeli – sono alla base della definizione dogmatica. Circa l'attualità del dogma in generale e dell'Immacolata Concezione in particolare, Angelo Amato, teologo e arcivescovo segretario emerito della Congregazione per la Dottrina della Fede, osserva:

C'è da rilevare al riguardo che il dogma, pur utilizzando il linguaggio disponibile del tempo, esprime la perenne dottrina della Chiesa non «aristotelice» ma «piscatorie», cioè con un linguaggio semplice e pastorale non legato a particolari e sempre caduchi sistemi di pensiero. Per questo il magistero della Chiesa ha di continuo ribadito la perenne validità dei

²⁶⁷ Cfr. A.M. ANDALORO, *Il p. Mariano Spada OP e l'attività da lui svolta per la definizione dell'Immacolata Concezione*, in *AA. VV., Virgo Immaculata*, cit., vol. 6, pp. 187-200; S. CECCHIN, *La definizione dogmatica della Immacolata Concezione di Pio IX (1854)*, cit., pp. 411-412.

²⁶⁸ Cfr. A. PEDRINI, *Le componenti della spiritualità di Pio IX desunte dalla Positio*, in *Pio IX 18 (1989)*, pp. 3-43, in particolare le pp. 24-25.

²⁶⁹ V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'immacolato concepimento di Maria Santissima*. Atti e documenti, Tipografia Vaticana, Roma 1904, vol. 1, p. 1.

dogmi, come guide e argini sicuri per far fluire nella storia l'acqua limpida della verità rivelata²⁷⁰.

2) Il dogma e il suo sviluppo

L'atto dogmatico del 1854, come quello del 1950, rappresenta, rispetto al primo millennio della Chiesa conciliare e indivisa, un nuovo modello di sviluppo della storia dei dogmi²⁷¹. A tale proposito, lo storico dei dogmi Georg Söll osserva giustamente che

le due definizioni dogmatiche hanno fatto valere una motivazione decisionale del tutto nuova nella storia dei dogmi, e precisamente non più l'eresia quale causa prima, come anteriormente al 1854, ma la dinamica della fede interna della Chiesa; e così pure, come fattori di sviluppo dei dogmi, il senso della fede e il «factum Ecclesiae». Tuttavia fu parimenti chiaro che entrambe le definizioni dogmatiche, nella situazione storico-spirituale degli ultimi due secoli, avevano e hanno da svolgere una particolare funzione teologica e religiosa [...]. Nonostante tutti i contrasti contro l'allargamento del patrimonio dottrinale vincolante mediante questi due nuovi dogmi, la storia dei risultati che ne sono derivati dimostra che hanno avuto un influsso fruttuoso sull'autocoscienza della Chiesa e sulla vita religiosa del cattolicesimo²⁷².

Sulla delicata questione della recezione dei «dogmi moderni» in ambito ecumenico si era soffermato il Gruppo di Dombes nel suo studio-proposta di mariologia. Infatti,

²⁷⁰ A. AMATO, *L'Immacolata Concezione: dogma secondario e facoltativo?*, in AA. VV., *Signum magnum apparuit in caelo. L'Immacolata, segno della Bellezza e dell'Amore di Dio*, cit., pp. 244-245; cfr. l'intero assunto alle pp. 241-252.

²⁷¹ Cfr. G.A. AIELLO, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*, Città Nuova, Roma 1979; IDEM., *Dogmi*, in S. DE FIORES / S. MEO (EDD.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 484-499.

²⁷² G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., p. 357.

esso considera i due dogmi sanciti dall'autorità magisteriale di Pio IX e di Pio XII come verità impegnanti *solo* l'identità e il credo confessionale della Chiesa di Roma e, quindi, almeno nella loro forma giuridica ed ecclesiologicala (si potrebbero accettare in futuro *solo* i loro contenuti teologici e simbolici, ma non la dottrina vincolante), non possono essere considerati essenziali e vincolanti la fede comune della auspicata e futura *Chiesa una*²⁷³. I protestanti del Gruppo di Dombes, inoltre, «ritengono da parte loro che un ritorno alla piena comunione che mantenesse da ciascuna parte una libertà rispettosa del *partner* può assolutamente essere preso in considerazione»²⁷⁴.

Per il magistero e la teologia cattolica, il dogma solennemente definito dalla legittima autorità – il Vescovo di Roma o un Concilio Ecumenico da lui presieduto, in comunione con l'episcopato universale –, oltre a declinare una verità tratta dalla divina Rivelazione, declina un fatto ecclesiologicalo non secondario, nel senso che con esso la Chiesa si dice «definitivamente cosciente della propria fede e con ciò la riconosce come permanentemente obbligatoria»²⁷⁵. Nel dogma – cattolicamente inteso – si trova una *componente dottrinale* e una *componente disciplinare* (giuridica), fondate sul potere di legare e sciogliere (cfr. Mt 16,19)²⁷⁶. Nel passato si è insistito sulla seconda componente, ma oggi si avverte l'esigenza di integrare ogni dogma nell'insieme di tutti i dogmi (prestando attenzione al principio della «gerarchia delle verità») e l'insieme dei dogmi nella totalità della dottrina e della vita ecclesiali (*paradosis*)²⁷⁷. Nello stes-

²⁷³ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel discgno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 325-326, pp. 162-163.

²⁷⁴ *Ibidem*, n. 326, p. 163.

²⁷⁵ W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, p. 33.

²⁷⁶ Cfr. CCC, nn. 85-90, 100; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 16; E.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*. Una fedeltà creativa, cit., pp. 42-47.

²⁷⁷ Cfr. W. KASPER, *Dogma / Sviluppo dei dogmi*, in P. EICHER (ED.), *Enciclopedia Teologica*, cit., pp. 215-228.

so tempo si ha la convinzione che «ogni dogma ecclesiastico non è mai soltanto conclusione di una discussione, ma sempre anche un nuovo inizio»²⁷⁸. Ogni verità definita dall'autorità della Chiesa, infine, ha un «fine antropologico» (*nostra salutis causa*), una «dimensione omologetica» (*confessione*), una «prospettiva dossologica» (*lode*), una «indicazione escatologica» (*speranza nel futuro eterno*)²⁷⁹.

Per il cattolicesimo, inoltre, le verità mariane proposte dalla Chiesa attraverso il magistero solenne o ordinario²⁸⁰, sorgono e si fondano sulla Parola di Dio (letta e interpretata nella sua globalità alla luce dello Spirito e della Tradizione)²⁸¹ e nel mistero pasquale di Cristo²⁸², rivelatore del

²⁷⁸ W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, cit., p. 35.

²⁷⁹ Cfr. C. VAGAGGINI, *Teologia*, in G. BARBAGLIO / S. DIANICH (EDD.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1977, p. 1699.

²⁸⁰ Secondo la dottrina cattolico-romana, il magistero dei pastori è al servizio della Parola e della stessa *Paradosis Ecclesiae*: «L'ufficio d'interpretare autenticamente (*authentice*) la Parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al magistero vivo della Chiesa (*soli vivo Ecclesiae magisterio*), la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum* 10, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 1, n. 887, pp. 498-499).

²⁸¹ Il magistero, evidentemente, non giudica la Parola di Dio, ma le sue interpretazioni. A questo proposito, ciò che scrive il biblista Giuseppe Segalla in relazione alle interpretazioni bibliche, vale anche per la Tradizione: accanto alle interpretazioni autentiche, vi possono essere quelle «parassitarie, interessate, che strumentalizzano [la Parola di Dio] in funzioni di identità ambigue (classi privilegiate) e non in vista di un'identità ecclesiale, che si configura sulla memoria autentica di Gesù, consegnata nel NT e sempre critica nei confronti della storia, anche di quella della Chiesa» (G. SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Elle Di Ci, Torino 2006, p. 13). La possibilità di interpretazioni erronee della Parola di Dio è un dato di fatto, contro cui mette in guardia la stessa Scrittura. Il magistero ha il compito di custodire, difendere, proclamare, annunciare il e *depositum fidei* ricevuto. Il termine (in greco *diathèche*) è di origine paolina (cfr. 1Tm 6,20: *depositum custodi*; 2Tm 1,12: *depositum... servare*; 2Tm 1,14: *bonum depositum custodi*; cfr. C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Paideia, Brescia 1994, vol. 2, pp. 301-305). La difesa della fede, anche nei suoi aspetti dottrinali, non è solo un aspetto tardivo che appare negli ultimi testi neotestamentari (lettere pastorali, 2Pt, Gd), ma è già presente fin dai primi scritti.

²⁸² Sulle verità mariane definite o insegnate dal magistero ordinario della Chiesa ed approfondite nel tempo dalla teologia, cfr. le sintesi compiute da PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, Memoria Presenza Speranza, cit., nn. 38-52, pp. 49-80; G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica*, cit., pp. 581-619; L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, cit., pp. 81-133; J.C.R. GARCIA PARFDES, «Verdad sobre Maria» y definiciones dogmaticas. *Claves para interpretar los dogmas marianos*, in *Ephemerides Mariologicae* 42 (1992), pp. 97-113.

Dio unitrino²⁸³. Già questa collocazione di Maria di Nazaret nell'alveo fondamentale della fede, perché vocata dal Padre a divenire la Madre del suo Figlio per mezzo dello Spirito, esprime la consapevolezza nella comunità dell'importanza e della singolarità creaturale, teologica, ecclesiale, escatologica e simbolica di Maria²⁸⁴. A questo riguardo, il recente documento ecumenico tedesco *Communio Sanctorum*, del gennaio 2000, vede in tale prospettiva e senso le due asserzioni dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria, che devono essere comprese come espressione della lode per quanto la Grazia divina ha operato nell'esistenza della Madre e Serva del Signore²⁸⁵:

Ciò non significa che in esse non siano contenute asserzioni oggettive, ma certo che queste hanno un orientamento profondamente dossologico: esse sono lode della pura grazia di Dio. Ci si può quindi chiedere se, per l'unità della fede, sia

²⁸³ A questo riguardo, va sottolineato che l'agente della trasmissione di verità della Scrittura è tutto il corpo ecclesiale, che è il soggetto della conservazione, dell'esercizio e della confessione della fede trasmessa (cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum* 10, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 1, nn. 886-888, pp. 498-501; LG 12, pp. 145-147; C. GRECO, *La Rivelazione*, cit., pp. 223-230). Soltanto a partire da queste coordinate è possibile parlare del magistero della Chiesa e quindi del dogma, che è una delle sue espressioni più qualificate ed importanti. Il dogma, in quanto affermazione di fede, è, in definitiva, la risposta della Chiesa alla Rivelazione divina. In realtà, osserva Ladaria, «anche nella Scrittura è presente l'elemento della risposta umana alla Rivelazione, anch'essa è testimonianza di fede. [...] Non soltanto la *fides quae* ha a che vedere con la nozione di dogma, ma anche la *fides qua*. [...] D'altra parte un'affermazione dogmatica pretende, pur con tutti i limiti propri del linguaggio umano (DS 806), di dire la verità, di affermare qualcosa su di una realtà determinata, in questo caso sull'essere di Dio e sulla salvezza umana; non è la semplice espressione di uno stato soggettivo di colui che la enuncia e la confessa. Le affermazioni dogmatiche, in quanto interpretazioni della verità rivelata e sempre in relazione a questa, ci mostrano la via che conduce alla comprensione di ciò che si riferisce alla Rivelazione» (L.F. LADARIA, *Che cos'è un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, p. 109; cfr. l'intero intervento alle pp. 97-119; si veda anche: J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 109-142).

²⁸⁴ Cfr. B. FORTE, *La Parola della fede*, cit., pp. 113-121.

²⁸⁵ Non si può non rinviare allo studio della presbitera anglicana S. BUTLER, *The Immaculate Conception in Anglican-Roman Catholic Dialogue*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004), pp. 447-460.

necessario che la teologia della Riforma faccia propri questi dogmi mariani, nel momento in cui essa, d'altra parte, fosse pronta a riconoscere che si tratta di proposizioni che sono fondamentalmente in accordo con la rivelazione²⁸⁶.

3) Le condizioni per una autentica comunione tra le Chiese

Ritornando alla Dichiarazione di Seattle, un'attenzione particolare è rivolta alla questione se l'accettazione dei due asserti cattolici sia condizione per una futura ripresa della piena comunione fra Chiesa cattolica romana e Comunione anglicana. Per i cattolici dell'ARCIC «è difficile immaginare una situazione in cui l'accettazione di determinate dottrine sarebbe richiesta ad alcuni e non ad altri»²⁸⁷. Anche su questa questione il Gruppo di Dombes si era espresso asserendo che i due asserti dogmatici riguardano «solo la Chiesa romana che li ha formulati»²⁸⁸; appare, inoltre, insufficiente proporre ai protestanti di non ritenerli contrari al Vangelo solo perché non attestati esplicitamente dalla Scrittura²⁸⁹; per non parlare, allo stato attuale delle cose, della proposta non percorribile della loro «facoltativa recezione» in vista di una piena comunione fra le Chiese cristiane²⁹⁰. Quest'ultimo auspicio-proposta, criticato da alcuni teologi cattolici²⁹¹ e con-

²⁸⁶ GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA DIREZIONE DELLA CHIESA EVANGELICA LUTERANA UNITA DI GERMANIA, *Communio Sanctorum*. La Chiesa e la comunione dei santi, Morcelliana, Brescia 2003, n. 265, p. 136; in questo testo, nei nn. 253-268 e alle pp. 132-137, viene esposta una *summula* mariologica a forte caratura ecumenica («La venerazione di Maria, la Madre del Signore»).

²⁸⁷ MGSC, n. 63, p. 139.

²⁸⁸ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., n. 296, p. 148.

²⁸⁹ Cfr. *ibidem*, n. 298, p. 150; n. 326, p. 163.

²⁹⁰ Cfr. *ibidem*, n. 299, p. 150.

²⁹¹ Cfr. C. MILITELLO, *La Madre di Dio, ragione di contrasto tra le Chiese? Il dibattito oggi aperto*, in *Vita Pastorale* 86 (1998) n. 5, p. 65; S.M. PERRELLA, *Maria di Na-*

siderato da Alfonso Langella come una sorta di «compromesso ecclesiologico» *inconcludente*²⁹², lascia perplesso anche il teologo ortodosso Traian Valdmann, che si chiede:

Ma come si può realizzare l'unità della Chiesa senza l'unità di fede? Se all'interno della Chiesa una non esiste l'unità di fede, l'unità ecclesiale non è reale. L'anatema di Pio IX incluso nella definizione del 1854 è chiaro: chi pensa diversamente da quanto definito, «conosca o sappia di essere condannato dal suo proprio giudizio, di aver fatto naufragio nella fede, di essersi separato dall'unità della Chiesa» (Denz., n. 2804). *L'anatema rende il dogma obbligatorio per tutta la Chiesa e perciò non permette la facoltatività*. Non si capisce bene come i protestanti del Gruppo di Dombes, dopo aver detto che «non possono accogliere l'Immacolata concezione e l'Assunzione di Maria», affermano che accettano che i loro fratelli cattolici li considerino dogmi di fede²⁹³.

zareth nel mistero di Cristo e della Chiesa tra il Vaticano II e la Tertio millennio adveniente (1959-1998), in *Marianum* 60 (1998), pp. 518-522; IDEM, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, cit., pp. 159-163.

²⁹² Con questa proposta di «conversione delle Chiese», esse «dovrebbero incontrarsi cedendo ciascuna qualcosa all'altra: se questo è legittimo in politica e in democrazia, è, invece, impossibile nella questione della verità» (A. LANGELLA, *La ricezione critica del Documento di Dombes. Valori e limiti*, in *Marianum* 63 [2000], p. 341).

²⁹³ T. VALDMAN, *Per la comprensione della Chiesa nella comprensione di Maria*, in *Ambrosius* 75 (1999), p. 199. Nella prospettiva dell'Ortodossia, la questione dogmatica è strettamente legata al tema del *consensus Patrum*, nel senso che i Padri della Chiesa sono ritenuti «*testes veritatis* e criterio della Tradizione nell'unità della loro testimonianza oppure quando la loro teologia diventa decisione e linguaggio conciliare (concili ecumenici, in particolare) o anche quando i loro testi (ad es., lettere) diventano per decisione conciliare norme canoniche della Chiesa (è successo con Basilio il Grande, Gregorio Nisseno e altri). Di qui l'importanza del tema del *consensus Patrum* per la teologia orientale: "Si deve concepire qui come tradizione il consenso dei Padri (*consensus patrum*) su verità soltanto dogmatiche; tale consenso spesso e in molti luoghi è messo in evidenza e mostrato nelle loro opere con chiarezza. Esso costituisce sicuro criterio della sacra Tradizione, anche se non è sempre necessaria la concordia aritmetica e il consenso di tutti quanti i Padri per la dichiarazione di una qualche verità". Di qui l'importanza di conservare la fedeltà alla fede dei Padri così come si è espressa infallibilmente nei Concili ecumenici e particolarmente nei simboli di fede conciliari. Tale fedeltà, però, non va vista semplicemente come fedeltà ai testi; è piuttosto pensata come fedeltà prima di tutto alla *struttura conciliare* della Chiesa dei Padri, che trova nei Concili ecumenici la sua espressione più alta» (B. PETRÀ, *La Chiesa dei Padri*, cit., p. 30; cfr. anche Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa*, EDB, Bologna 2003,

A tale riguardo, la presa di posizione della Dichiarazione di Seattle appare alquanto «sfuggente», irenica, nel senso che opta decisamente per una *soluzione teologica* e non per una di tipo ecumenico-giuridico. Infatti il testo dell'ARCIC così recita:

Gli *anglicani* hanno domandato se tra le condizioni di un futuro ristabilimento della piena comunione sarà loro richiesto di accettare le definizioni del 1854 e del 1950. I *cattolici* giudicano difficile immaginare un ristabilimento della comunione nel quale l'accettazione di determinate dottrine sarebbe richiesta agli uni e non agli altri. Nell'affrontare questi problemi, siamo stati memori del fatto che «una conseguenza della nostra separazione è stata la tendenza sia degli anglicani sia dei cattolici di esagerare l'importanza dei dogmi mariani in sé, a spese di altre verità più strettamente correlate con i fondamenti della fede cristiana» (*Autorità nella Chiesa II*, n. 30: EO 1/132). Gli anglicani e i cattolici concordano sul fatto che le dottrine dell'assunzione e dell'immacolata concezione di Maria devono essere comprese alla luce di una verità più centrale, quella della sua identità di *Theotokos*, che a sua volta dipende dall'incarnazione²⁹⁴.

Concordando con la proposta di comprendere i due assunti dogmatici del tempo moderno alla luce della verità cristologica e della correlativa maternità divina, va ricordato che gli orizzonti e le motivazioni storiche, pastorali e teologiche sono alquanto diverse. Tuttavia, rimane intatta la questione della *recezione* totale, parziale o non recezione di un dogma autorevolmente, ecclesialmente e giuridicamente definito.

Dinanzi a questa situazione non facile, bisognerà trova-

pp. 89-97). Giovanni Paolo II nel 1992 nel n. 6 dell'allocuzione commemorativa del XVI centenario del Concilio plenario di Capua (382), a proposito dell'inalterabilità del dogma della maternità verginale di Maria ha fatto ricorso al tema del *consensus Patrum* (cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 85 [1993], p. 666).

²⁹⁴ MGSC, n. 63, p. 139.

re, comunque, una via di uscita, che forse si potrebbe intravedere nella riflessione-proposta del Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, Walter Kasper²⁹⁵, ispirata a precedenti soluzioni, seppure germinali e criticate, presentate qualche anno addietro dai teologi Heinrich Fries e Karl Rahner (nel campo della dottrina di fede, nessuna «Chiesa parziale» può respingere con decisione e sul piano della professione di fede una proposizione, che in un'altra Chiesa è dogma vincolante: idea della «tolleranza gnoseologica»²⁹⁶) e ad altri teologi circa le diverse «tipologie di consenso» sulle dottrine ecclesiali in vista di una *Chiesa una*²⁹⁷. Il cardinale Kasper rileva come in tale questione il

modello di una unità in una diversità riconciliata è molto importante per la teologia ecumenica sia per quanto riguarda il fine del lavoro ecumenico e sia per quanto riguarda il suo metodo. Esso, poiché non mira a un consenso completo, è spesso detto *modello della convergenza*, un modello il quale si contenta in molti casi di stabilire delle analogie e delle equivalenze che esprimono una intenzione comune, un modello che supera le differenze senza poterle eliminare fino a raggiungere un pieno consenso. La *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* è sotto questo aspetto – pur con tutti i suoi lati deboli – un modello tutto sommato riuscito, che ci dice quale forma una simile unità nella multiformità riconciliata può assumere²⁹⁸.

Sulla questione dell'immacolata concezione e dell'assunzione corporea di Maria, oltre alla fonte primaria e alla pro-

²⁹⁵ Cfr. W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in *Studia Moralia* 40 (2002), pp. 31-36.

²⁹⁶ Cfr. H. FRIES / K. RAHNER, *Unione delle Chiese possibilità reale*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 36-67; la tesi si trova a p. 36.

²⁹⁷ Cfr. W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, cit., p. 31, nota 55, che raccoglie un'indispensabile bibliografia sulle varie tipologie di «consenso».

²⁹⁸ *Ibidem*, pp. 35-36.

spettiva cristologica, la Dichiarazione di Seattle aggiunge quella escatologica, che permette di comprendere e di accogliere quanto tra le due confessioni è condiviso circa Maria nell'economia salvifica. Quindi, aggiunge, una «tale ri-recezione significherebbe che l'insegnamento e le devozioni mariane nelle nostre rispettive comunità, comprese le differenze di accenti, sarebbero visti come un'autentica espressione del credo cristiano»²⁹⁹. Nella nota esplicativa, la Dichiarazione di Seattle fa poi un'importante affermazione da non tralasciare, in quanto non priva di conseguenze:

In tali circostanze, l'esplicita accettazione della formulazione esatta delle definizioni del 1854 e del 1950 potrebbe essere richiesta a credenti che non erano in comunione con Roma nel momento in cui quelle proposizioni vennero definite. Di contro, gli anglicani dovrebbero accettare che quelle definizioni sono una legittima espressione della fede cattolica, e devono essere rispettate come tali, anche se da loro formulazioni del genere non sono state utilizzate. Vi sono, negli accordi ecumenici, esempi in cui ciò che uno dei partner ha definito *de fide* può essere espresso dall'altro *partner* in modo diverso³⁰⁰.

Osserva con una punta polemica a questo riguardo un recensore cattolico, Angelo Maffei:

Su questo punto il documento anglicano-cattolico è abbastanza deludente. Solo una nota (n. 63, nota 13) menziona la possibilità che vi sia un accordo nella sostanza, senza che sia richiesta l'accettazione della formula utilizzata nelle definizioni dell'altra Chiesa, in analogia con quanto è accaduto negli accordi cristologici tra Chiesa cattolica e le antiche Chiese orientali e nell'accordo tra cattolici e luterani sulla dottrina della

²⁹⁹ MGSC, n. 63, p. 1490.

³⁰⁰ MGSC, n. 62, nota 13, p. 140.

giustificazione³⁰¹. Proprio questi precedenti potevano offrire indicazioni utili per chiarire la relazione tra il consenso ecumenico e le formulazioni dogmatiche vigenti nelle Chiese. Se infatti il modello ha funzionato riguardo ad aspetti centrali della fede cristiana quali sono la cristologia e la soteriologia, si può immaginare applicabile anche alla dottrina su Maria³⁰².

c. *Per una «ri-recezione» ecumenica:
Maria nel mysterium Ecclesiae*

Non solo la *grazia* divina e la *speranza* escatologica, ma anche la *Chiesa* di Gesù Cristo, unica ma purtroppo divisa, è un tema cardine del cristianesimo³⁰³. A uno sguardo veloce la Chiesa appare come una società religiosa, come altre società religiose; in ogni religione, esistita o esistente, si trovano sempre, più o meno sviluppati, questi tre elementi: dottrine da credere, doveri da compiere e riti da osservare in onore della divinità. Si ritrovano anche nella Chiesa, ma essa è ben oltre: è una comunità di santi, ma dolorosamente e purtroppo concretamente, è allo stesso tempo una comunità di peccatori, bisognosa continuamen-

³⁰¹ «Il termine “consenso” può essere utilizzato in diversi sensi. Da un lato, può indicare l'accordo che caratterizza una comunità particolare: le convinzioni fondamentali, gli atteggiamenti e i comportamenti comuni dei membri di quella comunità, la cui validità non è generalmente messa in questione. Dall'altro, la parola può significare un accordo raggiunto sotto forma di un'intesa o dichiarazione comune. [...] I due sensi del termine “consenso” sono intimamente correlati e in rapporto di reciproca interazione. Senza l'accordo preliminare della comunità (*consentire*) è inconcepibile qualsiasi accordo specifico o dichiarazione. Per converso, le interpretazioni e le dichiarazioni espressamente formulate possono contribuire a rafforzare e rendere più profondo il consenso di base della comunità, e forse anche a indirizzarlo» (L. VISCHER, *Consenso*, cit., p. 265). Su questa questione di grande portata ecumenica, cfr. i recenti studi di P. HOLC, «*Consenso differenziato*» come categoria fondamentale nei dialoghi ecumenici, in AA. VV., *Sapere teologico e unità della fede*, cit., pp. 434-450; S.M. PERRELLA, «*Non temere di prendere con te Maria*» (Mt 1,20), cit., pp. 51-56; G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*. Approcci. Documenti. Prospettive, cit., pp. 564-567.

³⁰² A. MAFFEIS, *Figlia della Parola*, cit., p. 366.

³⁰³ Cfr. S. DIANICHI, *Chiesa*, in AA. VV., *Teologia*. I Dizionari, cit., pp. 199-234.

te di perdono e di misericordia da parte di Dio e di conversione da parte di ciascuno. Per chi possiede il dono della fede e osserva la Chiesa con questa *specie di sesto senso*, la comunità dei discepoli del Crocifisso-Risorto è ciò che non è nessun'altra società in genere e in specie: è un grande *Mistero*³⁰⁴. Essa è mistero, perché è sacramento di Cristo, l'espressione visibile e stabile della salvezza, così come Cristo è il sacramento del Padre; è mistero, perché lo Spirito Santo continuamente la conferma, l'assiste e la guida nel suo pellegrinaggio verso l'approdo escatologico-trinitario. Essa è al tempo stesso *Ecclesia de Trinitate* ed *Ecclesia ex hominibus*; un'assemblea, una comunità, un popolo che confessa, ascolta, celebra, ringrazia, vive la comunione fra i suoi e accoglie la missione evangelizzatrice, sacramentale e salvifica trasmessale dal suo Signore e Fondatore, Gesù Cristo³⁰⁵. In quanto *mistero, comunione e missione* la Chiesa riproduce analogicamente i due misteri principali della fede³⁰⁶: l'evento dell'incarnazione del Verbo generato dallo Spirito e dalla Vergine³⁰⁷; il mistero ineffabile e concreto

³⁰⁴ Nel Nuovo Testamento, complessivamente il termine *Ekklesia* compare circa 109 volte: 62 nel *corpus paulinum*, 20 volte negli Atti degli Apostoli e nell'Apocalisse, 3 volte in Matteo e nella terza lettera di Giovanni, 1 volta nella lettera di Giacomo; il termine risulta assente in Marco, Luca e Giovanni. La ragione potrebbe essere individuata nel fatto che il termine *Ekklesia* designa soprattutto il costituirsi della comunità attorno al mistero pasquale del Signore. Mentre *Ekklesia*, in senso universale o generale, senza referenza a un luogo o a una riunione concreta appare 19 volte, di cui 17 in san Paolo; cfr. ad esempio Mt 16,18; At 20,28; 1Cor 10,32; 12,28; Gal 1,13; Fil 1,22; 3,10.21; 5,23-32; Col 1,18.24... Si noti che nelle lettere deuteropaoline il significato di "Chiesa" assume pure dimensioni che sorpassano la terra e il cielo (cfr. H. SCHIJER *Il tempo della Chiesa*, EDB, Bologna 1981, pp. 255-297; 481-493; D. MUÑOZ LEON, "Ekklesia" y "Ekklesial" en el Nuevo Testamento, in COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et diversité dans l'Église*. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres, LEV, Città del Vaticano 1989, pp. 113-116).

³⁰⁵ Cfr. CCC, nn. 748-962; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 147-195.

³⁰⁶ Cfr. M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*. Manuale di ecclesiologia, EDB, Bologna 1997; J. WERBICK, *La Chiesa*. Un progetto ecclesiologico per lo studio e la prassi, Queriniana, Brescia 1998.

³⁰⁷ In questo senso la Chiesa è come *l'incarnazione permanente del Figlio di Dio* (Möhlner), *il Cristus praesens* (Tillich), *il Cristo in mezzo a noi* (Newman), *il Cristo dif-*

della comunione del Dio trinitario³⁰⁸, perché la Chiesa viene dalla Trinità³⁰⁹. Infatti,

la Chiesa è l'«Ecclesia de Trinitate». La preposizione latina «de» evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è «a partire» da questa unità tra ipostasi divine che si prolunga «l'unificazione» del popolo; unificandosi, questo partecipa a un'altra Unità; tanto che per San Cipriano l'unità della Chiesa non è più intellegibile senza quella della Trinità [...]. Da questa celebrazione del «soli Deo gloria» in rapporto all'origine della Chiesa deriva anzitutto che, se la Chiesa è «mistero», gloria dell'Eterno nascosta e rivelata sotto i segni della storia, ad essa bisogna avvicinarsi con spirito di stupore e di meraviglia, sapendo discernere i segni di Dio nel tempo degli uomini. In secondo luogo, in quanto viene «dall'alto», la Chiesa è «grazia», dono che non si inventa, né si riproduce, ma si riceve [...]. Infine, se la Chiesa nasce dal movimento della discesa e dell'accondiscendenza divina, essa sarà non meno il popolo della «compagnia» della vita e della fede [...]. L'unità della Chiesa si edifica tanto più, quanto più la Chiesa è attiva ed operante nel servizio della causa dell'uomo e della sua causa universale³¹⁰.

fuso (Bossuet), *il Christus totus* (s. Agostino), il «completamento di colui che si completa in tutti in ogni maniera» (Ef 1,22).

³⁰⁸ Scriveva Henri de Lubac: «Dio non ci ha creati perché dimorassimo nei confini della natura, né perché vivessimo una vicenda solitaria; ci ha creati per essere introdotti insieme alla sua vita trinitaria. Gesù Cristo si è offerto in sacrificio perché noi non formassimo più che una cosa sola in questa unità delle persone divine. Questa deve essere la "ricapitolazione", la "rigenerazione" e la "consumazione" di tutto; e tutto ciò che si allontana da questa meta finale è un richiamo ingannatore. Ora c'è un luogo in cui, fin da questa terra, incomincia questa riunione di tutti nella Trinità. C'è una Famiglia di Dio, misteriosa estensione della Trinità nel tempo, che non soltanto ci prepara a questa vita unitaria e ce ne dà la sicura garanzia, ma ce ne fa già partecipi. Unica società pienamente "aperta", essa è la sola che sia all'altezza della nostra intima aspirazione e nella quale noi possiamo attingere finalmente a tutte le dimensioni. *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*: tale è la Chiesa. Essa è piena della Trinità» (H. DE LUBAC, *Il volto della Chiesa*, Paoline, Roma 1963, pp. 292-293).

³⁰⁹ Cfr. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, cit.

³¹⁰ *Ibidem*, pp. 60-70.

Asserire che la Chiesa partecipi in modo particolare del Mistero del Dio Unitrino e che, analogicamente, essa stessa sia parte del grande Mistero svelatoci da Cristo e che la sua comunità, universale e particolare, perpetua, serva e sia finalizzata alla causa di Dio e alla causa dell'umanità, significa asserire che essa, nel volere e nell'opera di Cristo, è *primizia del Regno*³¹¹. Anche la Vergine è *primizia del Regno* cronologicamente e assiologicamente rispetto alla Chiesa, come ne è il suo membro eccellente, la sua bella icona escatologica³¹². La Madre di Gesù, sorta anche lei dal *seno della Trinità*, è colei che continuamente addita l'*Oriente Lumen*, cioè Gesù, che sorge ogni giorno nella storia per ridare speranza, luce e vita che non tramonta, in attesa della sua gloria. Da parte sua, lo stesso Signore sulla Croce ha additato in Maria sua madre il dono e la presenza da accogliere nell'esperienza credente quale suo supremo dono d'amore³¹³. In continuità dinamica con l'esegesi sapienziale-spirituale della Tradizione patristica e liturgica³¹⁴, con l'esegesi scientifica di molti autori contemporanei³¹⁵, si riafferma un

³¹¹ Cfr. G.B. MONDIN, *La Chiesa primizia del regno*. Trattato di ecclesiologia, EDB, Bologna 1986, pp. 144-148.

³¹² B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, cit., pp. 363-369: «Maria, "icona" escatologica della Chiesa».

³¹³ Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria e la Chiesa nel cristocentrismo trinitario del Concilio Vaticano II e in Giovanni Paolo II*, in *Miles Immaculatae* 43 (2007), pp. 61-114.

³¹⁴ Cfr. a tale proposito: E.M. TONIOLLO, *Gv 19,25-27 nel pensiero dei Padri*, in *Theotokos* 7 (1999) n. 2, pp. 339-386; G. GHARIB, *Maria presso la croce nella liturgia bizantina*, *ibidem*, pp. 387-416; P. SORCI, *Maria presso la croce nella liturgia romana*, *ibidem*, pp. 417-448.

³¹⁵ La maggior parte degli esegeti riconosce il carattere simbolico della figura del "discepolo amato" (cfr. A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce*. Saggio di mariologia giovannea. Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991, pp. 79-121; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., pp. 229-251; F. MANNS, *Esegesi di Gv 19,25-27*, in *Theotokos* 7 [1999] n. 2, pp. 319-324). A questo proposito scriveva Rudolf Bultmann: «La madre di Gesù, che persevera ai piedi della croce, rappresenta il giudeo-cristianesimo che supera lo *shock* della croce. Il pagano-cristianesimo, rappresentato dal discepolo amato, viene sollecitato ad accettare e venerare il giudeo-cristianesimo come sua madre, poiché è nato da lui; a quest'ultimo viene chiesto di sentirsi "in casa propria" in mezzo al pagano-cristianesimo» (R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1968 p. 521).

dato posseduto dalla coscienza credente: la maternità spirituale ed esemplare di Maria non è una maternità *inventata*, ma è un servizio costante ch'ella esplica nei riguardi dei discepoli, perché *stabilito* da Gesù come suo *testamento* pasquale. Quindi essi, che devono rimanere tali fino a che lo stesso Gesù ritornerà nella sua Parusia (cfr. Gv 21,22-23), *devono* (perché è volontà del Signore) filialmente, teologalmente ed esistenzialmente accogliere la Vergine nella propria esperienza credente; da parte sua, la Vergine gloriosa nella comunione dei santi di Dio, è sempre amorevolmente e maternamente sollecita nei riguardi dei redenti dall'figlio suo (cfr. *Lumen gentium*, 60-62), e ciò grazie alla sua mediazione *in Cristo e nello Spirito Santo*³¹⁶.

Nella quarta parte, nei nn. 64-75 (*D. Maria nella vita della Chiesa*)³¹⁷, la Dichiarazione di Seattle dedica la propria attenzione al rapporto e alla devozione di anglicani e cattolici nei riguardi della *Theotokos*. Nella religiosità vissuta i primi amano scorgere in lei la discepola esemplare che ha fatto di se stessa un servizio d'amore a Dio, mentre nei secondi è prevalso lo sguardo filiale di coloro che sono consapevoli dell'importante e permanente ruolo materno che Maria riveste nella storia della salvezza. Infatti, uno

degli esiti del nostro studio è la consapevolezza dei differenti modi in cui l'esempio di Maria che sperimenta la grazia di Dio è stato assunto nella vita tradizionale delle nostre tradizioni. Mentre entrambe le tradizioni hanno riconosciuto il

Un altro biblista tedesco, Rudolf Schnackenburg, nel suo *Das Johannesevangelium* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, vol. 3, pp. 452-456) parte dal dato simbolico della figura del «discepolo amato», che considera personaggio storico come altri personaggi tipici del quarto Vangelo (Nicodemo, la Samaritana, Tommaso), facendo riferimento al noto saggio esegetico di E. KRAFFT, *Die Personen in Johannesevangelium*, in *Evangelische Theologie* 16 (1956), pp. 18-38.

³¹⁶ Cfr. B. BARTOSIK, *Modelli interpretativi della partecipazione di Maria SS. alla missione mediatrice dello Spirito Santo*, in *Miles Immaculatae* 43 (2007), pp. 461-513.

³¹⁷ Cfr. MGSC, nn. 64-75, pp. 140-147.

suo particolare posto nella comunione dei santi, sono state diverse le sottolineature che hanno segnato il modo in cui abbiamo sperimentato il suo ministero. Gli anglicani sono tendenzialmente partiti dalla riflessione sull'esempio biblico, che descrive Maria come ispirazione e modello della sequela. I cattolici hanno dato maggiore evidenza al ministero permanente di Maria nell'economia della grazia e nella comunione dei santi³¹⁸.

La Dichiarazione anglicano-cattolica con conoscenza dei fatti asserisce come nessuna «di queste due caratterizzazioni generiche rende piena giustizia alla ricchezza e varietà dell'una e dell'altra tradizione, e il XX secolo è stato testimone di una particolare convergenza, poiché molti anglicani sono stati attirati verso una più attiva devozione a Maria, e i cattolici hanno nuovamente scoperto le radici scritturistiche di questa devozione»³¹⁹. Una base condivisa, più evidente dagli sviluppi recenti in entrambe le Chiese, è data dalla Scrittura e dalla Tradizione, che esaltano Maria «come il più pieno esempio umano della vita della grazia» e, dunque, come colei alla quale i cristiani sono chiamati ad unirsi «come a quella che effettivamente non è morta, ma veramente vive in Cristo»³²⁰. Consapevoli entrambi che la Madre di Gesù occupa un posto speciale nella *historia salutis*, i cristiani anglicani e cattolici, hanno condiviso e condividono, seppur con accenti, tempi e modi diversi, la preghiera di lode a Maria o esprimono l'unione con lei nella comunione dei santi durante la prece eucaristica: «Ciascuno di questi modi di comprendere Maria nella lode e nella preghiera appartiene – scrive la Dichiarazione di Seattle – al nostro patrimonio comune, così come il riconosci-

³¹⁸ MGSC, n. 65, p. 141.

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ *Ibidem*.

mento del suo statuto unico di *Theotokos*, che le assegna un posto proprio nella comunione dei santi»³²¹.

All'interno dell'anglicanesimo non mancano, però, ambienti e persone che non vedono di buon occhio questo «recupero mariano e mariologico» che sa tanto di resa incondizionata al cattolicesimo, specie in un momento di crisi; tanto che i progressi in campo ecumenico, annota un anglicano inserito nella tradizione filo cattolica, «sono visti come puramente permissivi (“noi intendiamo permettere agli anglocattolici di credere e di fare ciò che vogliono perché essi ci lascino credere e fare ciò che noi vogliamo”), [e] allora tali progressi rappresentano veramente una illusione, e anche pericolosa. Per quelli di noi, della tradizione filo cattolica, che ancora restiamo (ma non senza difficoltà) in seno all'anglicanesimo, il continuo impegno per il discernimento è doloroso e insieme difficile»³²².

1) Cristo unico mediatore e la cooperazione dei giustificati

Al centro della specificità del cristianesimo rispetto alle altre religioni e, quindi, al fondamento dell'identità di ogni credente nel Dio Trino, sta la mediazione salvifica e definitiva di Gesù Cristo, Figlio di Dio e Dio stesso, Figlio della Vergine e uomo stesso. Cristo è per l'umanità più di un semplice intermediario: infatti, è nel profondo del suo esse-

³²¹ MGSC, n. 66, p. 142; cfr. R. GREENACRE, *La Vergine Maria nei testi liturgici della Comunione anglicana*, in *Rivista Liturgica* 85 (1998), pp. 221-240: il rinascete interesse dottrinale, liturgico e popolare si deve a diversi fattori quali il mutato clima ecumenico; l'importante contributo dell'«Associazione ecumenica della beata Vergine» (fondata nel 1967); l'importanza del recupero dell'antico santuario della Madonna di Walsingham, luogo di pellegrinaggi per anglicani, ortodossi e cattolici; la rinascita dell'arte e della musica sacra che ha riproposto la Vergine allo sguardo e all'ascolto dei fedeli anglicani; il movimento femminista che ha portato alcuni circoli non raggiunti dal risveglio religioso della Chiesa Alta (*Highb Church*) a un accresciuto interesse nei confronti della persona della *Mater Domini*.

³²² *Ibidem*, p. 240.

re che egli è diventato, mediante il suo venire nel mondo in obbedienza oblativa, il vero mediatore di Dio e degli uomini, il vero centro della storia continuamente alla ricerca di senso, di Vangelo, di riscatto, di sicura meta escatologica³²³. Tra gli scritti del Nuovo Testamento, la lettera agli Ebrei ha sviluppato maggiormente il tema della mediazione di Cristo³²⁴. Nella lettera così si parla dell'agire divino che si compie nella beata passione del Figlio di Dio:

Ed era ben giusto che colui, per il quale e dal quale sono tutte le cose, volendo portare molti figli alla gloria, rendesse perfetto mediante la sofferenza il capo che li ha guidati alla salvezza. Infatti, colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine; per questo non si vergogna di chiamarli fratelli (Eb 2,10-11)³²⁵.

La confessione di fede di 1Tm 2,5 aveva già precisato: è nella sua umanità che Gesù, il Figlio, è mediatore; è nella sua umanità che l'uomo può essere riconciliato, giustificato e unito a Dio. Cristo è veramente in grado di condurre alla salvezza coloro che si lasciano condurre da lui (cfr. Eb 2,10; 6,20; 5,9): è divenuto il Mediatore per eccellenza, il perfetto Sommo Sacerdote. Scrive a tal riguardo il biblista August Strobel:

Avendo dato ottima prova di sé nel servizio agli uomini che devono essere *condotti* alla gloria, Gesù è stato reso perfetto (innalzato) come loro «capofila» e «autore della salvezza». Dio dunque non ha scelto tale strada per capriccio, ma perché essa era congeniale alla sua divinità rispetto agli uomini.

³²³ Cfr. A. AMATO, *Gesù Cristo, centro della storia*, in *La Rivista del Clero Italiano* 87 (2006), pp. 178-189.

³²⁴ Cfr. A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997, pp. 38-50.

³²⁵ Cfr. A. VANHOYE, *Gesù Cristo il Mediatore nella lettera agli Ebrei*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.

L'autore di *Eb* sa che Dio «rende perfetto» qualcuno solo per l'obbedienza e il servizio, perché la sua parola si presenta come un'esigenza etica che coinvolge tutta la vita e come chiamata morale rivolta alla persona. In base a tale riflessione appare dubbioso l'intento di vedere nel v. 11 un *teologumeno* gnostico (la cosiddetta dottrina della *syngeneia*)³²⁶.

Con la sua risurrezione e ascensione al cielo, Gesù *ritorna* dal Padre trasformato nel suo essere per sempre, stando per l'eternità presso il Trono celeste, cioè presso il Padre; ma Gesù è anche più di chiunque altro solidale con tutti gli uomini in qualsiasi situazione essi si trovano, capace di comprenderli, di aiutarli, e di intercedere in loro favore (cfr. *Eb* 2,17-18). Gesù glorificato dona e comunica il suo Spirito, che fin dalla sua nascita temporale era in lui (cfr. *Lc* 1,35) e in pienezza (cfr. *Lc* 4,1.18); anzi lo Spirito è il mediatore fra Dio e l'umanità di Gesù nell'incarnazione del Figlio³²⁷. Ma durante il suo ministero pubblico l'opera della Terza Persona, da Cristo stesso svelata e poi donata, era limitata ai contatti che Gesù aveva con le persone che lo accostavano (cfr. ad esempio, *Mt* 12,18), ed era per forza di cose «parziale» (i discepoli non erano ancora incorporati in Cristo). Occorreva, quindi, che l'umanità di Gesù fosse glorificata (cfr. *Gv* 7,39). Nella risurrezione che trasforma quest'umanità, *lo Spirito Santo viene come liberato* e può «effondersi su ogni carne» (*At* 2,17), mentre Gesù, non più condizionato dai limiti umano-terrestri, è di conseguenza presente a tutti e ciascuno, sino alla Parusia come mediatore universale. Infine, comunicato ai redenti da Cristo risorto, lo Spirito può unire il credente all'umanità di

³²⁶ A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, cit., p. 49. Si veda, inoltre, il recente studio esegetico di F. MANZI, *Interpretazione innovatrice ed efficacia salvifica del sacrificio di Cristo nella Lettera agli Ebrei*, in *La Scuola Cattolica* 137 (2009), pp. 5-33.

³²⁷ Cfr. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 2001^o, pp. 351-355.

Gesù, rendendo quest'ultimo presente in ognuno, e in essa inserire l'uomo / donna nel rapporto filiale con Dio, nella vita della beata Trinità. Questo è ciò che da sempre insegna la Chiesa, la quale non smette mai di avere e di indicare il suo centro in Gesù Cristo. Infatti:

La Chiesa così confessa che Gesù è inscindibilmente vero Dio e vero uomo. Egli è veramente il Figlio di Dio che si è fatto uomo, nostro fratello, senza con ciò cessare d'essere Dio, nostro Signore: «Id quod fuit remansit et quod non fuit assumpsit – Rimane quel che era e quel che non era assunto», canta la liturgia romana. E la liturgia di san Giovanni Crisostomo proclama e canta: «O Figlio unigenito e Verbo di Dio, tu, che sei immortale, per la nostra salvezza ti sei degnato d'incarnarti nel seno della santa Madre di Dio e sempre Vergine Maria; tu, che senza mutamento sei diventato uomo e sei stato crocifisso, o Cristo Dio, tu, che con la tua morte hai sconfitto la morte, tu che sei uno della Santa Trinità, glorificato con il Padre e lo Spirito Santo, salvaci!»³²⁸.

Se il Figlio di Dio e il Figlio di Maria è contemporaneamente Figlio eterno e umanato, come confessa la fede cristiana³²⁹, egli è il *Mistero* stesso donatoci dal Padre, per cui è giusto che venga accolto e proclamato quale *centro del senso salvifico della nostra storia*: in lui convergono *protologia ed escatologia*. Predestinato dal Padre come *Mediatore* perfetto e universale sin dal principio, Gesù Cristo estende la potenza salvifica del suo essere e del suo agire come *Redentore* fino al compimento, alla *Parusia*, che avviene nella pienezza dei tempi escatologici (cfr. Ef 1,10)³³⁰.

³²⁸ CCC, n. 469.

³²⁹ Cfr. CCC, nn. 464-477: «Vero Dio e vero uomo».

³³⁰ Cfr. a tale proposito: J. AUER, *Gesù il Salvatore*. Cristologia, Cittadella Editrice, Assisi 1993, vol. 4/1, pp. 70-90; AA. VV., *Redenzione, salvezza*, in L. COENEN / E. BEYREUTHER / H. BIETENHARD (EDD.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1991⁴, pp. 1494-1513.

Dal punto di vista *biblico* il termine *redenzione* significa sciogliere, liberare (*lyō*), come anche riscattare (*lytron*), trarre fuori, salvare, proteggere da una situazione di pericolo, opera compiuta da una figura salvatrice (*sōtēr*). L'Antico Testamento concepisce la redenzione come liberazione dalle necessità di carattere materiale (cfr. Gdc 15,18ss; 1Sam 10,19), come liberazione del popolo dalla schiavitù d'Egitto (cfr. Es 14,13ss; 15,2) e dall'esilio (cfr. Is 45,17; 46,13), come anche dal peccato (cfr. Is 38,17; Ger 31,34; Ez 18,21ss). La redenzione si concretizza nell'idea che Dio *riscatta, rinfianca* il suo popolo dalla schiavitù (cfr. Dt 15,15) e lo *acquista* in proprietà (cfr. Es 19,5). Il Nuovo Testamento parla in maniera analoga della redenzione, ma sottolinea che essa è stata compiuta da Cristo per mezzo del suo mistero pasquale (cfr. Rm 4,25; 5,10; 1Cor 15,17); la redenzione significa riscatto o purificazione dalla colpa (cfr. 1Cor 6,11; Ef 5,25-26; Eb 2,17-18) per mezzo del sangue di Cristo (cfr. Rm 3,24ss; Ef 1,14; 1Pt 1,18ss); con ciò il redento diventa proprietà di Cristo (cfr. Tt 2,14; Eb 9,12. 15) ed il patto viene concluso in una nuova maniera (cfr. Eb 12,24; 13,20ss). Cristo ha operato la redenzione del mondo (Gal 1,4) dalla maledizione della legge (cfr. Gal 4,5), dall'ira di Dio (cfr. 1Ts 1,10), da ogni tipo di ingiustizia (cfr. Tt 2,14), dal servizio del peccato (cfr. Rm 6,16ss), e questo anche come amore che trasforma il cuore umano (cfr. Mc 7,21-23; Rm 5,5; 1Gv 4,9-10) e che porta una nuova Alleanza di amicizia con Dio (cfr. Mc 14,24; 1Cor 11,25); la redenzione riguarda l'uomo non solo nella sua anima, essa si compie anche nel suo corpo (cfr. Rm 8,23)³³¹.

³³¹ Nel Nuovo Testamento il termine «mediatore» (*mesitēs*), non è mai espressamente riferito a Gesù; nonostante ciò, i titoli cristologici rimandano sicuramente al significato sotteso al termine (cfr. F. MANZI, *Gesù Cristo: il Mediatore storico-salvifico definitivo. Alcuni appunti teologico-biblici per una cristologia dei Vangeli*, in G. BOF [ED], *Gesù di Nazaret... Figlio di Adamo Figlio di Dio*, Paoline, Milano 2000, pp. 71-121).

Dal punto di vista *teologico*, la *redenzione* è operata da Dio e si fonda nella sua bontà, perdono e fedeltà, epifanizzate nell'evento dell'incarnazione, passione, morte, resurrezione, ascensione di Cristo e dal dono che egli ha fatto del suo Spirito; essa coinvolge la totalità dell'uomo, del mondo e del cosmo come creazione di Dio. Non tutte le dimensioni della *perdizione* e della *salvezza* sono sempre insieme: c'è un'evoluzione, un cambiamento, un compimento. Quindi, la redenzione va intesa come *liberazione storica*; come *misericordia e perdono*; come *rinnovamento escatologico definitivo*³³². La *salvezza*, invece, è l'ultimo stadio della redenzione: essa è, infatti, il completamento, in Cristo e nello Spirito, del progetto salvifico del Padre nella *parusia*³³³; essa sostanzialmente significa che, pur restando ancora molti mali (per esempio: la malattia, la sofferenza, la privazione, il limite, il peccato, le imperfezioni, la violenza, la lotta, la morte, la mancanza di pace tra gli uomini, i popoli, le confessioni religiose, etc.), nonostante il Regno di Dio sia già venuto in Cristo, la fine di questi stessi mali è decisa. Quello che conta è preparare la strada alla salvezza, perché l'uomo non la può raggiungere con le proprie forze; tuttavia, vi può concorrere nella fede, nella speranza e nella confidenza nel Dio di Cristo, che nello Spirito e nella Chiesa lo chiama, senza nessun merito, a cooperare³³⁴.

Eternità e temporalità, immutabilità e divenire storico, non sono *diacronici* o susseguenti, bensì sono *sincronici* nel Figlio eterno, primo ed ultimo, alfa e omega, inizio e fine

³³² Nel CCC, la redenzione è connessa alla salvezza, ma ha delle specificità: cfr. la voce nell'*Indice Tematico* (cfr. CCC, p. 760).

³³³ Il CCC propone diverse connotazioni della salvezza: anche qui cfr. la voce corrispondente nell'*Indice Tematico* (cfr. *ibidem*, p. 761).

³³⁴ Cfr. H. KESSLER, *Redenzione / Soteriologia*, in P. EICHER (ED.), *Enciclopedia Teologica*, cit., pp. 827-837; G. IAMMARRONE, *Salvezza*, in AA. VV., *Teologia. I Dizionari*, cit., pp. 1438-1461.

(cfr. Ap 1,17; 22,13)³³⁵. Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre (cfr. Fil 2,11) e quindi, con il teologo luterano (Oscar Cullmann, si può tranquillamente asserire che Gesù di Nazaret sia veramente il «portatore della sovranità di Dio sul tempo»³³⁶. Si tratta di una sovranità benefica, salvifica, deificante, necessaria per entrare nella salvezza, che nel suo fondo consiste nella cristificazione e deificazione. La pienezza di potenza, sapienza e amore che il *Logos* possiede come «Creatore» (insieme con il Padre e con lo Spirito) diventa efficace nell'opera di redenzione del Verbo incarnato dallo Spirito e dalla Vergine Madre³³⁷. Così si comprende che quanto si pregava un tempo nella liturgia,

deve essere affermato partendo dalla creatura: *mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*: hai creato tutto in modo mirabile, ed è ancor più mirabile quanto hai fatto nell'opera di redenzione. Anche il detto di Ambrosio sulla *felix miseria* del peccato che ci ha procurato una gloria ancor più grande per mezzo di Gesù Cristo, appare ora in una luce nuova. La meditazione sul mistero del peccato ci conduce quindi ad una meditazione ancor più profonda del mistero della croce³³⁸.

Per quanto riguarda il *perché* della redenzione / salvezza di Cristo, così sentenzia l'apostolo Paolo: «Come per la disobbedienza di uno solo tutti gli altri divennero peccato-

³³⁵ Particolarmente i titoli cristologici di «primo ed ultimo», desunti da Is 44,6, e che l'Agnello si attribuisce in Ap 1,17 al pari di Dio, sono indicativi della sua assoluta e salvifica mediazione cosmica (cfr. R. BAUCKHAN, *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994, pp. 72-76).

³³⁶ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo, Paideia, Brescia 1974, p. 96.

³³⁷ Per una teologia della redenzione / mediazione di Cristo, intesa nel suo fondamento ontologico come liberazione dal peccato, dalla morte e dal demonio, come «sviluppo morale», come aspetto personale dell'opera di Cristo, comprendendo quest'ultima come compimento e perfezionamento della redenzione, cfr. J. AUER, *Gesù il Salvatore*. Soteriologia Mariologia, cit., vol. 4/2, pp. 240-311.

³³⁸ *Ibidem*, p. 311.

ri, così anche per l'obbedienza di uno solo gli altri diverranno giusti» (Rm 5,19)³³⁹. Dunque, se è vero che l'opera di salvezza del Figlio di Dio si estende a tutti gli uomini e a tutta l'umanità di ieri, di oggi e di sempre, e se è altrettanto vero che per volere dello stesso Dio, la Vergine Maria è colei che ha donato, nella fede e nella carne, questo Redentore all'umanità in qualità di madre verginale, non si può non dedurre legittimamente che Maria possiede anche un *ruolo* in tale opera, e che da questa opera ella stessa, come sancisce il dogma della sua concezione immacolata e come ritiene la tradizione teologica francescana e kolbiana in modo particolare³⁴⁰, è stata redenta in modo mirabile e poi costituita dal Cristo stesso, *pro nobis*, sua *socia in opere redemptionis*³⁴¹.

2) Maria, cooperatrice di salvezza in Cristo e nello Spirito nel *mysterium Ecclesiae*

Il Concilio Vaticano II nel capitolo mariano del *De Ecclesia* (cfr. LG 60-62), ribadendo a chiare lettere la centralità soteriologica del Verbo incarnato fondata sulla divina Rivelazione, sulla sua stessa Parola e sulle sacre Scritture, ha anche asserito che «l'unica mediazione del

³³⁹ Circa questo difficile brano, almeno dal punto di vista biblico, scrive l'esegeta Heinrich Schlier: «Al v. 19b si menziona ancora una volta la δικαιοσύνη quale effetto dell'opera di Cristo, in quanto si dice che, in virtù dell'obbedienza di uno solo, i molti vennero resi giusti. Stante il parallelismo con 19a [...] non si può naturalmente voler dire che i "molti" saranno (giuridicamente) considerati o dichiarati giusti, secondo l'uso linguistico che ha paralleli ellenistici (anche 3 Mach. 1,2; 3,5). Infatti per cagione del fallo di Adamo i suoi discendenti non furono dichiarati peccatori, ma divennero peccatori. Così i "molti", gli uomini nel loro complesso, in virtù dell'obbedienza di Cristo non saranno dichiarati giusti, bensì diverranno giusti» (H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, cit., p. 297; l'intero assunto biblico va letto in tutto il parallelismo Adamo-Cristo proposto in Rm 5,12-21 [cfr. *ibidem*, pp. 270-303]).

³⁴⁰ Cfr. F. YOON, *San Massimiliano Kolbe cultore francescano della mariologia*, in *Miles Immaculatae* 41 (2005), pp. 345-404, specialmente le pp. 380-403.

³⁴¹ Cfr. J. AUER, *Gesù il Salvatore. Soteriologia Mariologia*, cit., vol. 4/2, pp. 644-679: «Maria nell'opera salvifica di Cristo e nella storia dell'umanità».

Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione, che è partecipazione dell'unica fonte (*unica mediatio Redemptoris non excludit, sed suscitatur apud creaturas participatam ex unico fonte cooperationem*)»³⁴². È sempre da approfondire il contenuto di questa «mediazione partecipata», che deve restare normata dal principio dell'unica mediazione di Cristo, come ha ricordato Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris missio*: «Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari»³⁴³. Risulterebbero, tuttavia, contrarie alla fede cristiana e cattolica quelle proposte di soluzione, che prospettassero un agire salvifico di Dio al di fuori dell'unica mediazione di Cristo. Dinanzi a certe riduzioni estrinseciste della mediazione del Verbo incarnato, crocifisso, risorto e asceso presso il Padre nello Spirito, il biblista e cardinale Albert Vanhoye, nella breve conclusione del suo studio sulla Lettera agli Ebrei, ricorda come

più importante del titolo greco *mesitēs* – che si potrebbe intendere in diversi sensi – è il contenuto nuovo, le cui spiegazioni dell'Autore riempiono questo termine. Non si tratta mai, in effetti, della nozione corrente di mediatore, compreso come un intermediario incaricato di fare la navetta tra due parti in lite, per informarsi delle loro rispettive posizioni, sfor-

³⁴² LG 62, pp. 248-249.

³⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio* 5, lettera enciclica del 12 luglio 1990, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 12, n. 562, pp. 458-459; i nn. 4-11 del primo capitolo dell'enciclica, significativamente intitolato *Iesus Christus unicus Salvator* (cfr. *ibidem*, nn. 557-572, pp. 454-471), sono suddivisi in modo tale da poter essere considerati una sorta di *summula* dottrinale di natura soteriologica: nn. 5-6 («Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» [Gv 14,6]); nn. 7-8 («La fede in Cristo è una proposta alla libertà dell'uomo»); n. 9 («La Chiesa segno e strumento di salvezza»); n. 10 («La salvezza è offerta a tutti»); n. 11 («Noi non possiamo tacere» [At 4,20]).

zarsi di concluderle a concessioni reciproche e stabilire finalmente un accordo³⁴⁴.

Prendendo le distanze da questa riduzione estrinsecista della mediazione del Figlio di Dio, il biblista Vanhoye individua nella Lettera agli Ebrei una concezione *inglobante* di tale opera mediatrice: la nuova Alleanza non è frutto di una negoziazione tra gli uomini e Dio, bensì di un *dono* unilaterale e gratuito offerto da Dio alle creature peccatrici mediante suo Figlio. Egli, che è «Dio con Dio» e «uomo con gli uomini», è stato «perfezionato» nella sua umanità (cfr. Eb 2,10; 5,9; 7,28; 9,11; 12,2), per mezzo della sua passione e della sua morte in croce. È stato così costituito dal Padre, «mediante lo Spirito eterno» (Eb 9,14), sommo sacerdote – cioè mediatore – per l'eternità dei beni salvifici definitivi (cfr. Eb 9,11). In Cristo, «mediante lo Spirito eterno» (Eb 9,14), è quindi possibile comprendere, accogliere e proporre ai cristiani e alle Chiese, nell'ambito della «varia cooperazione delle creature»³⁴⁵, la mediazione materna e partecipata della

³⁴⁴ A. VANHOYE, *Gesù Cristo il Mediatore nella lettera agli Ebrei*, cit., pp. 65-266.

³⁴⁵ Karl Rahner sosteneva che in Cristo tutti sono mediatori (*mediatio per homines*), sottolineando la *dimensione cristo-antropologica* della cooperazione salvifica. Secondo la prospettiva rahneriana, esiste, quindi, una solidarietà salvifica di tutte le persone umane, che viene assunta e portata a perfezione dal Cristo, vero Dio e vero uomo, mediatore definitivo. Essa, inoltre, è il presupposto della mediazione mariana, che non può essere presentata come un'eccezione, ma piuttosto come un caso evidente ed eloquente della condizione creaturale, strutturata in modo che ognuno comunichi con l'altro/a e, divenuto credente e redento, medi a tutti l'azione provvidente del Padre, la redenzione operata dal Figlio e la cooperazione santificatrice del Pneuma divino (cfr. K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1960, vol. 3, pp. 256-276: «Il mediatore unico e le molte mediazioni»). Sotto questo versante, lo scomparso teologo italiano Luigi Sartori († 2007) amava sottolineare che la mediazione cristologica non esclude né de-attiva i giustificati, perché possiede una *singularità inclusiva e solidale*: «La sua mediazione, per essere *pro nobis*, esige di esprimersi *in nobis* e *cum nobis*; coinvolgente, assumente, ricapitolativa, promotiva. Sublimazione assoluta della *solidarietà*. Solidarietà: ecco il nome nuovo della salvezza, del sacerdozio, della mediazione di Cristo» (L. SARTORI, «*In persona Christi*», in «*persona Ecclesiae*». *Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa*, in AA. VV., *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della Chiesa*, Messaggero, Padova 1991, p. 80; cfr. l'intero intervento alle pp. 72-98).

Theotokos / Mater Domini, Ancilla Domini, Socia Redemptoris e Mater viventium (cfr. Gen 3,20)³⁴⁶.

Non fa, quindi, meraviglia che un tema che occupa un posto di rilievo nella teologia cattolica ed ecumenica sia quello della *mediazione* di Maria³⁴⁷. Anche stavolta si è fronte di fronte a un termine abbondantemente utilizzato in rapporto alla Vergine, sia prima che dopo il Concilio Vaticano II³⁴⁸.

α) L'apporto di Giovanni Paolo II: la *Redemptoris Mater*

Recentemente e autorevolmente, in ambito cattolico, nella *terza parte* dell'enciclica *Redemptoris Mater* (1987) Giovanni Paolo II ha approfondito gli aspetti riguardanti il rapporto tra Maria e la Chiesa³⁴⁹, sulla scia di ciò che è stato fatto nella costituzione conciliare *Lumen gentium* (1964) e nell'esortazione apostolica di Paolo VI *Marialis cultus* (1974), in modo da completare l'insegnamento conciliare attraverso la proposta di un'applicazione concreta della presenza e della funzione materna di Maria. Il Vaticano II ha dato a Maria di Nazaret una prospettiva teologica più ampia in merito al suo ruolo nella storia della salvezza; in seguito al Concilio, il tema della *mediazione mariana* si è aperto pian piano verso tematiche e prospetti-

³⁴⁶ Sulla congruità e valenza teologico-soteriologica di questi titoli mariani, cfr. I.M. CALABUIG, *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, cit., pp. 190-234.

³⁴⁷ Cfr. S.M. PERRELLA, *Quanta est nobis via? Maria Madre di Gesù e la ricerca dell'unità perduta*, cit., pp. 190-203.

³⁴⁸ Cfr. M. HAUKE, *Maria, «Meditrice di tutte le grazie»*. La mediazione universale di Maria nell'opera teologica e pastorale del cardinale Mercier, Eupress, Lugano 2005; G.M. ROSCHINI, *Maria Santissima nella storia della salvezza*, cit., vol. 2, pp. 111-252; P. PARROTTA, *La cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini*, Eupress, Lugano 2002.

³⁴⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 38-50, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 10, nn. 1375-1413, pp. 1000-1037; S.M. MEO, *La «mediazione materna» di Maria nell'enciclica «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1989), pp. 145-170.

ve dottrinali nuove, come annotava il mariologo Salvatore Meo († 1990), il quale aggiungeva che ancora mancava uno studio mirato e ad ampio raggio sul ruolo di Maria nella *historia salutis*, secondo le «dimensioni ecclesiale, storico-sociologica e antropologica»³⁵⁰. Nel 1985 Ignacio M. Calabuig si poneva diversi interrogativi, riguardanti la *mediazione mariana*, che nel tempo hanno ricevuto svariate risposte, non del tutto esaurienti, sia dalla teologia, sia dal magistero contemporaneo³⁵¹.

La mediazione materna è uno dei capisaldi dell'insegnamento espresso da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Mater*, con la quale approfondisce quanto già espresso in *Lumen gentium*, 62, dove si attesta che la maternità di Maria perdura nell'economia della grazia fino al «perpetuo coronamento di tutti gli eletti»³⁵². Mentre nella *Lumen gentium* non si parla specificatamente di mediazione, ma di una particolare «funzione materna» o «subordinata» della Vergine, nella *Redemptoris Mater* viene fatto ricorso sistematicamente alla parola *mediazione* e sulla stessa linea del Concilio viene messa in relazione di dipendenza con l'unica mediazione di Cristo, da cui deriva quella

³⁵⁰ S.M. MEO, *Le tematiche teologiche attuali intorno alla funzione materna di Maria verso gli uomini*, cit., p. 45.

³⁵¹ Cfr. I.M. CALABUIG, *Un dossier inedito: gli studi di due commissioni pontificie sulla definibilità della mediazione universale di Maria*, in *Marianum* 47 (1985), pp. 10-11: «Quali sono le componenti specifiche della mediazione della Vergine? In che cosa si distingue formalmente dalla maternità spirituale? Il suo ambito è più vasto o più ridotto di quello della corredenzione? Come si situa la mediazione della Vergine in rapporto alla sua *presenza operante* nella vita della Chiesa, conseguente la sua attuale condizione gloriosa e pasquale dopo l'Assunzione? La mediazione della Vergine è della stessa natura, se pur di grado diverso e di ambito più vasto di quella dei Santi?». L'editoriale di padre Calabuig trae origine dalla pubblicazione dei lavori di due Commissioni teologiche, una spagnola e l'altra belga, istituite da Pio XI (1922-1939), nel 1922 per studiare la questione della mediazione universale di Maria e della sua definibilità (cfr. *ibidem*, pp. 42-174); manca il testo della terza Commissione, quella romana, che rimane ancora inedita (cfr. G.M. BESUTTI, *La mediazione di Maria secondo gli studi di due Commissioni istituite da Pio XI*, *ibidem*, pp. 37-41).

³⁵² Cfr. S.M. MEO, *Le tematiche teologiche attuali intorno alla funzione di Maria verso gli uomini*, cit., pp. 35-67.

materna di Maria nell'economia della redenzione del genere umano. Questo aspetto teologico, che desta ancora perplessità o critiche, specie in campo protestante³⁵³ e si trova tuttora al centro del dibattito ecumenico, fa sì che la *Redemptoris Mater* si riallacci continuamente alla dottrina del Vaticano II, apportandole maggiori approfondimenti, con l'utilizzo di recenti studi e interpretazioni esegetiche e teologiche³⁵⁴.

Nell'enciclica il Papa ha insegnato, in continuità dinamica con la dottrina conciliare, che la mediazione di Maria:

- è *mediazione in Cristo*, seppur subordinata, ed è di per sé «speciale e straordinaria» (*Redemptoris Mater*, 38); *eccezionale* (cfr. *Redemptoris Mater*, 39), *universale*, perché «partecipa, nel suo carattere subordinato, all'universalità della mediazione del Redentore» (*Redemptoris Mater*, 40); *perenne*, in quanto si prolunga, intensificata, dopo la sua assunzione alla gloria celeste;

- è partecipazione all'unica mediazione di Cristo, unica *fonte* di ogni mediazione delle creature (cfr. *Redemptoris Mater*, 38);

- è *strettamente legata al servizio* della maternità di Gesù Cristo, mediatore universale presso Dio in favore dell'umanità (cfr. *Redemptoris Mater*, 38)³⁵⁵.

A tale proposito, Salvatore M. Meo commentava il lavoro compiuto da Giovanni Paolo II nell'enciclica mariana del 1987, ponendo l'accento sulla fedeltà del Pontefice nei

³⁵³ Cfr. D. TOMASETTO, *Maria e il concetto di mediazione*, in AA. VV., *Maria nostra sorella*, cit., pp. 89-101.

³⁵⁴ Cfr. A. SERRA, *Le fonti bibliche della «Redemptoris Mater»*, in AA. VV., *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali*, PAMI, Roma 1988, pp. 71-87; IDEM, *Fondamenti biblici e acquisizioni esegetiche nei documenti di Giovanni Paolo II*, cit., pp. 109-134.

³⁵⁵ S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, cit., pp. 466-488.

confronti dell'insegnamento conciliare, per mezzo del quale è stato possibile dare maggiori contenuti e nuove terminologie all'opera di Maria nella storia della salvezza, grazie e «attraverso un'acuta riflessione ispirata alla sacra Scrittura»³⁵⁶. Tra l'utilizzo di nuove terminologie può essere messo in evidenza il termine di *mediazione materna* per riferirsi all'espressione conciliare di «funzione subordinata» della Madre del Salvatore, ben spiegata e arricchita di contenuti dottrinali, ma pur sempre connessa e dipendente dall'unica e universale mediazione di Cristo. Partendo da questa «espressione nuova», il «Santo Padre delinea la natura, il fondamento, i limiti della cooperazione speciale e straordinaria della Serva del Signore alla persona e all'opera salvifica di Cristo, sia nella vita storica sia nella comunione dei Santi»³⁵⁷. Salvatore M. Meo conclude con un commento personale:

Il titolo *mediazione materna*, pur esprimendo i contenuti di locuzioni affini, espressi nell'enciclica, quali *maternità nuova*, *cooperazione materna*, *presenza materna*, rimane il più significativo per designare l'azione di Maria nella storia della salvezza³⁵⁸.

Il titolo *Mediatrice* viene, quindi, posto in primo piano da Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Mater*, a differenza della *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, nonostante si tratti pur sempre di una mediazione subordinata all'unica mediazione di Cristo³⁵⁹ e di una mediazione specificatamente materna che la Vergine opera³⁶⁰ «in Cristo» e

³⁵⁶ S.M. MEO, *La «mediazione materna» di Maria nell'enciclica «Redemptoris Mater»*, cit., pp. 165-167.

³⁵⁷ *Ibidem*, pp. 165-167.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 166.

³⁵⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 38, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 10, nn. 1375-1376, pp. 1000-1003.

³⁶⁰ Cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*. Saggi di teologia, cit., pp. 179-259.

«nello Spirito»³⁶¹ a vantaggio della Chiesa e delle creature. Tale ruolo subordinato e partecipato all'opera di Gesù Mediatore, insegna Giovanni Paolo II, «è sostenuto dallo Spirito Santo, che, come adombrò la Vergine Maria dando in lei inizio alla maternità divina, così ne sostiene di continuo la sollecitudine verso i fratelli del Figlio suo»³⁶². Per quanto riguarda la dimensione pneumatologica della mediazione mariana, il teologo polacco Grzegorz Bartosik, sulla base dell'*input* della dottrina di san Massimiliano M. Kolbe († 1941)³⁶³, sintetizzando il pensiero di teologi *pre* e *post* Vaticano II, dello stesso Karol Wojtyła / Giovanni Paolo II, così riassume la questione:

Le analisi effettuate permettono di constatare che in effetti l'unione Maria / Paraclito è il fondamento sul quale si basa l'interpretazione pneumatologica della mediazione mariana. L'intera missione mediatrice di Maria riceve la sua potenza da Cristo e dallo Spirito Santo, al quale pure è intimamente unita. Il peso e il senso fondamentale di tale unione sta nei quattro eventi pneumatologici riferiti alla Vergine santa: la concezione immacolata, l'Incarnazione, la morte in croce di Gesù, la Pen-

³⁶¹ Cfr. G. BARTOSIK, *Modelli interpretativi della partecipazione di Maria SS. alla missione mediatrice dello Spirito Santo*, cit., pp. 461-513.

³⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 38, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 10, nn. 1375-1376, pp. 1000-1003. Con ciò papa Wojtyła ha introdotto un nuovo elemento nella dottrina sulla mediazione mariana, che ha sollecitato la riflessione dei teologi: sul modo di armonizzare l'azione mediatrice dello Spirito con quella della Vergine (cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 269-274; G. CUMERLATO, «*Ecce Ancilla Domini*». La mediazione materna di Maria come *diakonia* della Madre di Gesù, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 2004 [estratto della tesi di laurea], pp. 33-36).

³⁶³ Cfr. G. BARTOSIK, *Rapporto fra lo Spirito santo e Maria come principio della mediazione mariana negli ultimi scritti (1935-1941) di san Massimiliano Maria Kolbe*, in *Miles Immaculatae* 27 (1991) pp. 244-268; A.M. POMPEI, *Elementi fondamentali della visione teologica di San Massimiliano M. Kolbe*, in AA. VV., *Massimiliano M. Kolbe nel suo tempo e oggi*. Approccio interdisciplinare alla personalità e agli scritti, C.I.M.I., Roma 2003, pp. 227-145; S.M. PERRILLIA, *L'Immacolata icona dell'essere cristiano. Il contributo degli scritti di S. Massimiliano M. Kolbe*, *ibidem*, pp. 289-371, specialmente le pp. 356-361; I.M. CALABUIG, «*San Massimiliano M. Kolbe nel suo tempo e oggi. Riflessioni conclusive*, *ibidem*, pp. 635-684, in particolare le pp. 650-656.

tecoste. In forza di questa unione la mediazione di Maria diviene «mediazione attraverso la partecipazione alla missione dello Spirito-Mediatore»³⁶⁴.

Il Pontefice, nell'approfondire la diaconia materna della Vergine nella salvezza di Cristo, ha appositamente bandito dal suo linguaggio, in linea in questo col Concilio Vaticano II, ogni espressione controversa che possa indurre a errore o a fraintendimenti³⁶⁵. Ciò che conta è che la persona di Maria, vista secondo la prospettiva storica, teologica, antropologica, caritologica, storico-salvifica, ministeriale, simbolica ed escatologica, rientra nei temi di viva attualità al centro di numerosi e diversificati dibattiti nell'odierno mondo culturale, teologico ed ecumenico, come presenza viva e operante nella comunione dei santi dell'Unitrino, a servizio del Regno, per il popolo cristiano e per l'intera umanità³⁶⁶.

Infine, sono stati recentemente pubblicati gli atti del XIX Colloquio Internazionale di Mariologia, celebrato dal 13 al 15 luglio 2006 a Ossimo Inferiore, Valle Camonica (BS), indetto dall'Associazione Mariologica Internazionale, dal titolo: *Cristo unico mediatore e Maria cooperatrice di salvezza*³⁶⁷. In tale assise è emerso come, grazie all'ecclesiologia e alla mariologia conciliare e postconciliare, congruamente pastorale e intelligentemente ecumenica, nella riflessione teologica si propone un dato da approfondire ulteriormente: *tra Maria e la Chiesa sussiste in ordine al tema soteriolo-*

³⁶⁴ G. BARTOSIK, *Modelli interpretativi della partecipazione di Maria SS. alla missione mediatrice dello Spirito Santo*, cit., p. 513.

³⁶⁵ Cfr. L. DIEZ MERINO, *Terminología preconciliar [Vat. 2º] en torno a la Corredención mariana en los documentos pontificios*, cit., pp. 49-77; per la storia, la terminologia e i contenuti della «corredenzione» mariana nella dottrina e nella teologia pre e post Vaticano II, cfr., invece, B. GHERARDINI, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Vivere In, Roma 1998.

³⁶⁶ Cfr. il numero monografico di AA. VV., *La cooperación de María a la salvación*, in *Ephemerides Mariologicae* 55 (2005), pp. 371-466.

³⁶⁷ Cfr. AA. VV., *In Cristo unico Mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, AMI, Roma 2008.

gico una stretta relazione e complementarità «in» Cristo e «nello» Spirito; entrambe, inoltre, costituiscono un unico mistero e un'unica diaconia materna in ordine al disegno antropologico-salvifico dell'alleanza nella Trinità. Quindi, ciò che si dice per la Chiesa, fatte le debite differenze, vale anche per la Madre di Gesù³⁶⁸. Infatti, aveva scritto precedentemente Stefano De Fiores:

Essendo Maria membro della Chiesa, comunità credente vivificata dallo Spirito, la sua cooperazione alla salvezza dell'umanità è *analogica* e *dipende* dalla cooperazione della Chiesa alla salvezza [...]. La Chiesa (e Maria ne fa parte) è bisognosa di salvezza, è salvata, ma insieme è resa *salvatrice in Cristo*, perché è suo compito far nascere Cristo nei credenti. Maria, restando pienamente ed esclusivamente persona umana, è immagine dell'umanità salvata e rinnovata³⁶⁹.

Durante il Colloquio Internazionale, l'ecclesiologo cattolico dell'Università Lateranense di Roma Adriano Garuti, prematuramente scomparso († 2008), a conclusione della sua relazione, sulla base della dottrina cattolica, tradizionale e recente, con forza ha asserito:

«Generata» da Maria, a sua volta la Chiesa, è anch'essa «sacramento» di salvezza (LG, 1), da Cristo stesso costituita come «mistero salvifico» (cfr. CDF, *Dominus Iesus*, 16), e compie un'opera di mediazione, però sempre attraverso la mediazione di Maria, che ne diventa il modello sia quanto alla verginità che

³⁶⁸ Cfr. G. CANOBBIO, *L'azione di Dio «in tutti e per mezzo di tutti» (Ef 4,6) e la cooperazione di Maria*, in AA. VV., *In Cristo unico Mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, cit., pp. 21-33; G. HAMMANN, *È possibile una partecipazione di Maria all'unica mediazione di Cristo? Prospettiva evangelica*, *ibidem*, pp. 35-44; N. CAPIZZA, *Cristo unico mediatore e il senso della partecipazione di Maria all'opera salvifica*, *ibidem*, pp. 47-58; A. GARUTI, *Azione sacramentale della Chiesa e presenza materna di Maria nell'opera della salvezza*, *ibidem*, pp. 59-70; S. DE FIORES, *Come presentare oggi Maria cooperatrice di salvezza*, *ibidem*, pp. 71-99 (con ampia bibliografia alle pp. 98-99).

³⁶⁹ S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, cit., pp. 523-524, il corsivo è nostro.

quanto alla maternità stessa. Riandando al titolo del mio intervento, possiamo concludere che effettivamente l'*azione sacramentale* della Chiesa si svolge in connessione con la presenza materna di Maria nell'opera della salvezza. Nei diversi momenti della vita e della missione della Chiesa, Maria non è soltanto modello cui essa deve ispirarsi, ma è anche Colei che con la sua mediazione rende efficace la maternità della Chiesa stessa³⁷⁰.

La mediazione storica e celeste di Maria non *sgorga* e non *dipende* da quella della Chiesa (sia il Concilio Vaticano II che Paolo VI e Giovanni Paolo II la fanno *sgorgare*, *discendere* e *dipendere* da Cristo mediatore eccellente di Alleanza e, anche se il pensiero non è del tutto sviluppato compiutamente, nel tempo di Cristo e in quello della Chiesa, anche dall'opera dello Spirito)³⁷¹; certamente la Vergine, *virgo ecclesia facta*³⁷², e la Chiesa, *ministra redemptionis*, hanno a cuore e si impegnano, in modi, in ambiti e in situazioni diverse, a cooperare *in*, *sub* e *con* Cristo e *nello* Spirito, alla redenzione-salvezza-deificazione dell'umanità mediante il compimento dell'alleanza di Dio con l'umanità³⁷³.

³⁷⁰ A. GARUTI, *Azione sacramentale della Chiesa e presenza materna di Maria nell'opera della salvezza*, in AA. VV., *In Cristo unico Mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, cit., pp. 69-70.

³⁷¹ Cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, cit., pp. 434-445.

³⁷² L'espressione è di san Francesco d'Assisi († 1226): «Ave Domina, sancta Regina, sancta Dei Genitrix Maria, quae es *virgo ecclesia facta* et electa a sanctissimo Patre de caelo, quam consecravit cum sanctissimo dilecto Filio suo et Spiritu sancto Paraclito, in qua fuit et est omnis plenitudo gratiae et omne bonum ...» (FRANCESCO D'ASSISI, *Salutatio Mariae Virginis*, in *Scritti di san Francesco d'Assisi*, Messaggero, Padova 1981, p. 549; per alcuni commenti sull'espressione mariana, cfr. L. AGO, *La «Salutatio Beatæ Mariæ Virginis» di San Francesco di Assisi*, Monfortane, Roma 1998, pp. 168-181; J. SCHNEIDER, *Virgo ecclesia facta*. La presenza di Maria nel crocifisso di San Damiano e nell'Officium Passionis di San Francesco d'Assisi, Porziuncola, Assisi 2003, pp. 101-136, specialmente le pp. 108-114).

³⁷³ Una recente tesi di laurea indaga sul *munus* materno ecclesiale e mariano alla luce dell'Alleanza; tale *munus* materno viene esaminato per cogliere e proporre la fecondità del *matris munus* nella *Ecclesia Mater* (cfr. J. KOLZOWSKI, *Il matris munus nella Ecclesia Mater*. La maternità in relazione all'Alleanza, Università Lateranense, Roma 2006, pp. 37-82: «Il *matris munus* di Maria e della Chiesa»).

In questa comune *solidarietà salvifica* che unisce Maria e la Chiesa, e qui sono calzanti le riflessioni di Karl Rahner³⁷⁴, non è pensabile alcun «*solipsismo salvifico*»³⁷⁵.

La cooperazione di Maria è, quindi, *primizia* di quella della Chiesa madre, un servizio che ha, però, aspetti assolutamente *singolari*³⁷⁶ e *universali*³⁷⁷. Per cui osservava con ragione il teologo Alois Müller († 1979):

Nella cooperazione alla redenzione nel senso ecclesiale è però da riconoscere a Maria un *ruolo universale*. La sua fecondità ecclesiale si unisce alla sua pienezza di grazia. La sua pienezza di grazia si unisce con la sua maternità divina. *Come è universale Cristo redentore, così la grazia di Maria è universalmente fruttuosa per i redenti* – «*mater nobis in ordine gratiae extitit*» – afferma il Vaticano II (*Lumen gentium*, 61) – ma appunto sul piano del tutto diverso, per l'aspetto della cooperazione di membro della Chiesa con Cristo³⁷⁸.

Anche in questo caso, la Chiesa dei redenti e dei cercatori della grazia divina impara dalla Serva del Signore, la cooperatrice del Salvatore, a cooperare, perché l'universale *munus* salvifico di Cristo sia riconosciuto, accolto e richiesto³⁷⁹.

³⁷⁴ Cfr. K. RAHNER, *Nuovi saggi*, cit., vol. 3, pp. 257-276.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 261.

³⁷⁶ Cfr. LG, 61, pp. 246-247; I.M. CALABUIG, *Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di «Maria corredentrica, mediatrice, avvocat»*, in *Marianum* 61 (1999), p. 155.

³⁷⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, 40: «La cooperazione di Maria partecipa, nel suo carattere subordinato, all'universalità della mediazione del Redentore, unico mediatore» (in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 10, n. 1381, pp. 1008-1009).

³⁷⁸ A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, in AA. VV., *Mysterium salutis*, cit., vol. 6, pp. 631-632.

³⁷⁹ S.M. PERRELLA, *Maria cooperatrice di salvezza nel Concilio Vaticano II e nella «Redemptoris Mater» di Giovanni Paolo II*, in AA. VV., *In Cristo unico Mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, cit., pp. 102-162, specialmente le pp. 127-162.

β) La preghiera a e con Maria: le diverse tradizioni ecclesiali

I nn. 67-70 della Dichiarazione di Seattle contengono un paragrafo denso di problematiche teologiche e pastorali sulle quali i cristiani delle diverse confessioni hanno posizioni assai diverse: si tratta delle spinose questioni della *mediazione* e dell'*intercessione* della Vergine e dei santi di Dio³⁸⁰, che fanno parte del magistero ordinario della Chiesa cattolica romana³⁸¹. Nella Dichiarazione di Seattle, dopo aver richiamato la tradizione culturale e dossologica comune che assegna alla Vergine un posto speciale nella tradizione orante comune ad anglicani e cattolici³⁸², si ricorda come la prassi dei credenti di chiedere l'intercessione della *Theotokos* presso il suo Figlio divino si diffuse rapidamente a seguito del Concilio di Efeso. Tale consuetudine, che trova la sua testimonianza nell'*Ave Maria*, preghiera che ingloba sia la salvezza angelica che l'eulogio di Elisabetta (cfr. Lc 1,28.42)³⁸³, è

³⁸⁰ Cfr. MGSC, nn. 67-70, pp. 142-145.

³⁸¹ A tal riguardo, afferma con chiarezza il n. 263 del CCC, «possiamo e dobbiamo pregarli di intercedere per noi e per il mondo intero». Sull'*invocazione dei santi e Maria* si riscontrano le maggiori divisioni tra le Chiese; per i cattolici questa è considerata un'antica consuetudine (cfr. PAOLO VI, *Sollemnis professio fidei* 30, in *Acta Apostolicae Sedis* 60 [1968] p. 445; CCC, n. 962).

³⁸² Cfr. MGSC, n. 66, p. 142.

³⁸³ L'*Ave Maria*, con le sue due parti biblica ed ecclesiale, ha una storia lunga e complessa; essa è iniziata, per così dire, con la redazione del Vangelo secondo Luca e si è conclusa, come ha giustamente annotato la Dichiarazione di Seattle, da un punto di vista liturgico-giuridico, con la decisione di Pio V. Tuttavia, a parte il valore canonico, la preghiera mariana, in forma sostanzialmente uguale, si trova già nei testi del secolo XV. La parte biblica fu utilizzata per prima nel culto ecclesiale proprio nella sua espressione più alta: la celebrazione dell'Eucaristia. Almeno fin dal secolo VI figura nell'*Anafora di san Giacomo* (rito siriano) e nell'*Anafora di san Marco* (rito alessandrino), in ambedue con una significativa aggiunta: «[...] benedetto è il frutto del tuo ventre, perché hai generato il Salvatore delle anime nostre». Anche nella liturgia romana l'*Ave Maria* entrò relativamente presto: nel *Liber antiphonarius*, il cui ordinamento essenziale risale a Gregorio Magno († 604), è usata nella IV Domenica di Avvento quale antifona all'offertorio. Nella liturgia ambrosiana, poi, figura quale antifona *ad confractorium* per la celebrazione eucaristica della stessa domenica prenatalizia. Così in Oriente e in Occidente il saluto angelico alla Madre di Cristo acquista progressivamente rilievo sia nella pietà liturgica della Chiesa, sia in quella del popolo cristiano (cfr. I.M. CALABUIG, *Ave Maria*. Lode e supplica alla Madre di Dio,

stata utilizzata sin dal V secolo senza l'aggiunta dell'intercessione, che appare nel XV secolo venendo poi inserita da Pio V nel *Breviario romano* del 1568. I riformatori inglesi, e non solo, hanno criticato questa e forme simili, nel timore che il ricorso all'intercessione della Vergine Maria e dei santi mettesse in discussione l'inderogabile asserto cristologico-soteriologico dell'*unus Mediator*. La Riforma protestante ha escluso categoricamente il ruolo intercessorio delle creature, seppure giustificate, tanto da rifiutare

la dottrina romana riguardante [...] l'invocazione dei santi in quanto «non trova alcun fondamento e giustificazione nella Scrittura» ma [...] «è piuttosto contraria alla parola di Dio» (Articolo XXII: *CFCC* 2058)³⁸⁴.

La Dichiarazione di Seattle, nel contempo ricorda come sia nella dottrina cattolica del Concilio di Trento³⁸⁵, sia nella rinnovata dottrina del Concilio Vaticano II³⁸⁶, la plurisecolare prassi di chiedere mediante la preghiera il patrocinio materno della Vergine e dei santi per mezzo del Figlio, sia cosa buona e utile³⁸⁷. A tal riguardo, sarà utile riportare quanto insegna il *Catechismo della Chiesa Cattolica* promulgato da Giovanni Paolo II nel 1992. Nella parte che tratta della celebrazione sacramentale del mistero pasquale, ci si attarda sulla Vergine per la sua presenza nel mistero della comunione dei Santi³⁸⁸; nella parte quarta, dedicata alla

Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2000; T.F. OSSANNA, *L'Ave Maria*. Storia, contenuti, problemi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002).

³⁸⁴ MGSC, n. 67, p. 142.

³⁸⁵ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus*, 3 dicembre 1563, in H. DENZINGER / P. HÜNERMANN (EDD.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, cit., n. 1821, pp. 742-743.

³⁸⁶ Cfr. LG 60-62, pp. 244-249.

³⁸⁷ Cfr. MGSC, n. 67, pp. 142-143.

³⁸⁸ Cfr. CCC, nn. 1172; 1187; 1195; 1370; 1477.

«preghiera cristiana», ci si sofferma, invece, su Maria in quanto il «Figlio di Dio diventato Figlio della Vergine ha imparato a pregare secondo il suo cuore d'uomo. Lo apprende da sua Madre, che serbava nel suo cuore tutte «le grandi cose» fatte dall'Onnipotente»³⁸⁹. La Vergine Maria viene, poi, contemplata nella sua esemplare capacità di donna di fede in preghiera e in offerta generosa di tutto il suo essere a Dio³⁹⁰, mostrandosi quale «Madre dei viventi» che prega il suo Figlio e Signore per le necessità degli uomini. Il *Catechismo* sottolinea, inoltre, come il suo «*Fiat* è la preghiera cristiana»³⁹¹, per poi rimarcare il valore della preghiera fatta in comunione con la Santa Madre di Dio³⁹². In questo ambito si trova anche una spiegazione della preghiera evangelica dell'*Ave Maria*³⁹³. Il *Catechismo* ribadisce come ogni preghiera, sull'esempio e nel «nome» del Signore Gesù, deve principalmente essere rivolta al Padre, e come tale atto personale ed ecclesiale è sostenuto e reso comunionale dallo Spirito Santo³⁹⁴; tuttavia

Maria è l'Orante perfetta, figura della Chiesa. Quando la preghiamo, con lei aderiamo al Disegno del Padre che manda il Figlio suo per salvare tutti gli uomini. Come il discepolo ama-

³⁸⁹ *Ibidem*, n. 2599. Le formule di preghiera sono il segno della pietà cristiana; ora *pietà liturgica*, solenne e ufficiale della Chiesa; ora *pietà privata*, semplice e immediata del credente. «La preghiera è l'elevazione dell'anima a Dio o la domanda a Dio di beni conformi alla sua volontà. Essa è sempre dono di Dio che viene ad incontrare l'uomo. La preghiera cristiana è relazione personale e viva dei figli di Dio con il loro Padre infinitamente buono, con il Figlio suo Gesù e con lo Spirito Santo che abita nel loro cuore» (*Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 534).

³⁹⁰ Cfr. CCC, nn. 2617-2619; 2622; M.G. MASCIARELLI, *La Credente: il pellegrinaggio di fede di Maria nel «Catechismo della Chiesa Cattolica»*, in AA. VV. *Planus. Quaderno di Studi*, Istituto Teologico Abuzzese-Molisano, Pescara 2007, pp. 109-135.

³⁹¹ CCC, n. 2617.

³⁹² Cfr. *ibidem*, nn. 2673-2675. «Per la sua singolare cooperazione all'azione dello Spirito Santo, la Chiesa ama pregare Maria e pregare con Maria, l'Orante perfetta, per magnificare e invocare il Signore con Lei. Maria, in effetti, ci «mostra la via» che è Suo Figlio, l'unico Mediatore» (CCC, n. 562).

³⁹³ Cfr. CCC, nn. 2676-2678.

³⁹⁴ Cfr. CCC, nn. 2559-2672; 2680.

to, prendiamo con noi (Gv 19,27) la Madre di Gesù diventata la Madre di tutti i viventi. *Possiamo pregare con lei e pregarla*³⁹⁵. [Per cui] in forza della sua singolare cooperazione all'opera dello Spirito Santo, *la Chiesa ama pregare in comunione con la Vergine Maria, per magnificare con lei le grandi cose che Dio in lei ha fatto e per affidarle suppliche e lodi*³⁹⁶.

La Dichiarazione di Seattle riconosce che, seppur sia stata certamente riconfermata la principalità dell'assunto paolino dell'*unus Mediator*, allo stesso tempo è stata confermata nel magistero e nella teologia l'antica consuetudine di invocare la protezione della Madre di Cristo, chiarendo e collocando l'azione subordinata della Vergine non «a fianco», ma entro l'unica azione del suo Figlio. La Dichiarazione non fa alcun riferimento alla dottrina della *mediazione materna* presente nella terza parte dell'enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II; ha preferito rifarsi alla sobria ed autorevole dottrina del Concilio Vaticano II. Appare assai improbabile, comunque, che i membri dell'ARCIC, sia cattolici, sia anglicani, non conoscessero tale insegnamento, ma hanno preferito non menzionarlo, non proporlo e non «criticarlo»; eppure nella Dichiarazione si è fatto riferimento alla esortazione apostolica *Marialis cultus* (ottimo documento anche dal punto di vista di sensibilità ecumenica, ma che dal punto di vista della criteriologia ermeneutica è giuridicamente «inferiore» a una lettera enciclica, che di solito è di natura dottrinale)³⁹⁷

³⁹⁵ CCC, n. 2679.

³⁹⁶ CCC, n. 2682.

³⁹⁷ Dato che è difficile per i non addetti ai lavori distinguere, tra i documenti ecclesiali del Papa, fra costituzione dogmatica, costituzione apostolica, lettera enciclica, esortazione apostolica, bolla, breve, *motu proprio*, decretali, ecc., e quindi discernere il valore, la portata e la finalità giuridica, ecclesiale e teologica, cfr. U. BELLOCCHI, *Tutte le encicliche e i principali documenti Pontifici emanati dal 1740*. Benedetto XIV (1740-1758), LEV, Città del Vaticano 1993, vol. I, pp. 7-25: «Introduzione. I documenti dei Papi»; F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*, cit., pp. 9-36; E. CATTANEO, *Trasmettere la fede*, cit., pp. 262-263: «Criteriologia per i documenti del magistero».

su un argomento, quello della mediazione, che è tematica peculiare dell'enciclica di papa Wojtyła del 1987³⁹⁸.

γ) La cooperazione mariana: un aspetto dimenticato?

Sempre per quando riguarda la questione della mediazione mariana partecipata dall'Unico Mediatore Cristo, non si può fare a meno di annotare come la Dichiarazione dell'ARCIC non si sia soffermata adeguatamente sul tema specifico della *cooperazione mariana*³⁹⁹, espressione e tema molto importanti dal punto di vista teologico ed ecumenico, visto che il Vaticano II lo ha preferito e promosso rispetto ad altri⁴⁰⁰; tale importanza non è sfuggita, invece, sia al documento cattolico-luterano statunitense *The One Mediator, the saints, and Mary*⁴⁰¹, sia allo studio di mariologia ecumenica *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi* del Gruppo di Dombes⁴⁰². La contestazione protestante della mediazione di Maria si basa sul fatto che tale *munus* non è direttamente riscontrabile nel Nuovo Testamento, e che tale *mediazione e maternità escatologica* sono proprie dello Spirito Santo. Il supporto di tale obiezione

³⁹⁸ Scrive Angelo Amato: «Ci sembra importante la rivalutazione, da lui fatta nella terza parte dell'enciclica *Redemptoris Mater*, del titolo "mediatrice" – che nel Concilio era equiparato ad altri – come qualifica preminente dell'associazione efficace di Maria al mistero della redenzione» (A. AMATO, *Il magistero mariano di Giovanni Paolo II nel quadro del magistero conciliare e postconciliare*, in AA. VV., *Il magistero mariano di Giovanni Paolo II*, cit., p. 93; cfr. l'intero intervento alle pp. 79-107).

³⁹⁹ È il rilievo mosso dal teologo cattolico P. GAMBERINI, *Maria e la «ri-recezione» ecumenica: un accordo tra cattolici e anglicani*, cit., p. 127.

⁴⁰⁰ Cfr. C. PÉREZ TORO, *La cooperación de María a la obra del Redentor en el «boy» de la Iglesia*, s. e., Roma 2005, pp. 281-514 (si tratta di uno studio accurato sia dal punto di vista storico, sia teologico ed ecumenico).

⁴⁰¹ Cfr. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI USA, *The One Mediator, the saints, and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, nn. 3127-3132, pp. 1132-1136 (punto di vista luterano); nn. 3139-3148, pp. 1140-1145 (punto di vista cattolico).

⁴⁰² Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 207-227, pp. 104-116.

è la dottrina protestante di uno *stato di sonno* fra la morte e la resurrezione. Maria, pur nella comunione dei santi, non è ancora *risorta*, ma *riposa* in Dio; quindi, non può esserci una maternità spirituale escatologica di lei⁴⁰³; i cattolici, invece, credono che Maria, la *Mater Domini*, sia la glorificata, l'assunta in cielo in anima e corpo, che intercede in vario modo e operosamente *pro nobis*. Commentando la Dichiarazione di Seattle, l'obiezione protestante è stata tenuta presente sia dall'anglicana Sarah Jane Boss⁴⁰⁴, sia dal cattolico Jared Wicks, i quali, tenendo in debito conto la rigorista concezione protestante della mediazione di Gesù, ricordano che essa non è in grado di riconoscere uno spazio attivo alla creatura nell'evento di salvezza, per cui la concezione *inclusiva* cattolica è del tutto improponibile.

– L'apporto del Gruppo di Dombes

Scrivo a tal riguardo il Gruppo di Dombes: «Uno dei punti principali del contenzioso dottrinale tra protestanti e cattolici su Maria concerne l'affermazione cattolica secondo la quale ella ha “cooperato” alla salvezza dell'umanità. Una simile convinzione sembra in effetti attentare alla principale affermazione della Riforma»⁴⁰⁵. La ragione di tale consolidata e reiterata ritrosia, osserva il Gruppo lionese, sta nel fatto che «il termine “cooperazione” è sospettato di veicolare l'idea di una collaborazione se non di uguaglianza, perlomeno dello stesso ordine tra Cristo e Maria per la

⁴⁰³ Cfr. E. COURTH, *La tensione ecumenica della «Redemptoris Mater»*, in AA.VV., *Redemptoris Mater*, cit., pp. 167-172.

⁴⁰⁴ Cfr. S.J. BOSS, *Making sense of Mary*, in *The Tablet*, 21 maggio 2005, p. 7; J. WICKS, *Tra la Scrittura e la prospettiva escatologica*, cit., nn. 314-318, pp. 178-180: «Il ruolo di Maria come partecipazione in Cristo».

⁴⁰⁵ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., n. 207, p. 104.

nostra salvezza»⁴⁰⁶. Dombes si segnala per aver proposto una «via conciliativa», o meglio «riconciliativa» della questione, nel senso che il termine «cooperazione» dopo essere stato sottoposto a una sorta di processo di purificazione e di chiarificazione, viene letto e interpretato alla luce dell'Alleanza in cui ogni giustificato, e quindi anche Maria, è chiamato, vocato, sollecitato a dare una propria risposta, ad assumersi una responsabilità, donata per grazia, in ordine alla partecipazione alla redenzione di Cristo. In tale questione viene in soccorso il pensiero di san Paolo che aiuta a meglio comprendere il giusto senso del termine «cooperazione» interpretandolo nell'ottica della «nuova cooperazione suscitata dalla grazia della giustificazione», che è la *cooperazione dei ministri* di Dio (cfr. 1Cor 3,8)⁴⁰⁷. In definitiva il servizio umano e mariano alla salvezza, afferma il Gruppo lionese, sgorga dal beneplacito del Dio trinitario. Per cui la

«cooperazione» di Maria è il frutto di un'iniziativa del Padre che guarda «l'umiltà della sua serva» (Lc 1,48). È anche frutto della kenosi del Figlio che «si è spogliato e abbassato» (cfr. Fil 2,7-8) per dare all'umanità la possibilità di rispondere. È infine il frutto dell'azione dello Spirito che ne dispone il cuore all'obbedienza. Questo accade nel momento del fiat di Maria⁴⁰⁸.

Ma il Gruppo lionese *limita* la cooperazione di Maria all'evento storico-messianico di Gesù, mediante la fede, l'obbedienza, la maternità messianica e le opere connesse al suo essere Serva del Signore⁴⁰⁹. La dottrina cattolica del Concilio

⁴⁰⁶ *Ibidem*, n. 208, p. 105; cfr. anche i nn. 208-209, pp. 105-107, che illustrano la posizione protestante; e i nn. 210-213, pp. 107-109, che presentano la posizione cattolica sulla questione.

⁴⁰⁷ Cfr. *ibidem*, nn. 214-227, pp. 109-116.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, n. 215, p. 110.

⁴⁰⁹ Cfr. *ibidem*, n. 226, p. 116.

Vaticano II, di Paolo VI e di Giovanni Paolo II, invece, estende la *cooperatio Mariae* sia alla fase storica, sia a quella celeste. Tale diaconia è svolta sempre in subordinazione e come atto obbedenziale al Dio trinitario, ed è anche espressione della sua maternità spirituale e solidale verso i redenti dal Figlio e tutti coloro che abbisognano della misericordia divina: l'intera umanità⁴¹⁰. Dopo il Vaticano II, infatti, il cattolicesimo ha approfondito il tema della cooperazione mariana in ambito soteriologico rilevando che tale diaconia della Madre di Gesù si realizza:

1) con la sua obbedienza alla Trinità nell'accoglienza del figlio (*aspetto cristologico-trinitario*);

2) con la sua maternità spirituale nei confronti della Chiesa (*aspetto ecclesiologico*);

3) con la sua presenza esemplare nei confronti dell'umanità, in modo speciale della donna (*aspetto antropologico-femminile*);

4) con il suo influsso nella trasformazione della storia e della cultura (*aspetto prassico-culturale*)⁴¹¹.

– L'apporto dell'anglicano John Macquarrie

Il teologo anglicano John Macquarrie⁴¹², che dopo il Vaticano II ha studiato la dottrina cattolica sulla mediazio-

⁴¹⁰ Cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*. Saggi di teologia, cit., pp. 463-479.

⁴¹¹ Cfr. A. AMATO, *Gesù salvatore unico, definitivo, universale, e la cooperazione di Maria alla salvezza. Problematiche nuove di una «questio» antica*, in AA. VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, cit., pp. 387-427, specialmente le pp. 419-427.

⁴¹² Nato a Refentfrew, Scozia, nel 1919 in una famiglia presbiteriana; dal 1953 al 1962 professore di teologia sistematica all'Union Theological Seminary di New York. Durante questo periodo fu ammesso nella Comunione anglicana e nel 1965 fu ordinato presbitero. Eletto nel 1969 Lady Margaret Professor of Divinity all'università di Oxford, iniziò la sua docenza nel 1970 continuandola fino al 1986, in cui divenne professore emerito.

ne mariana⁴¹³, a proposito del ruolo dell'umanità all'opera della salvezza si chiede se si tratti di un ruolo *meramente passivo* (come asseriscono da sempre i protestanti) o *in qualche modo attivo* (come asseriscono da sempre i cattolico-romani). Karl Barth, ad esempio, presenta – egli dice – un'umanità così decaduta e corrotta dal peccato da essere incapace di compiere il bene: solo la grazia la può redimere. L'uomo non vi apporterebbe alcun contributo. È talmente assoluta la gratuità della grazia divina di Cristo da escludere ogni cooperazione da parte della creatura e ogni suo benché minimo coinvolgimento. Così secondo Barth, riassunto dal teologo anglicano,

la redenzione è un atto oggettivo, già finito fuori di noi, senza di noi, anche contro di noi [...]. La redenzione non si deve considerare come un processo permanente al quale noi prendiamo parte, ma come un atto di Dio fatto una volta per sempre prima che noi fossimo nati⁴¹⁴.

Il teologo anglicano nota che Barth tratta l'umanità come le pecore del Vangelo o come le marionette, e non come esseri umani, icone del Figlio del Dio vivente, dotati per creazione di libertà e responsabilità⁴¹⁵. Se il grande teologo evangelico avesse ragione, non ci sarebbe stato bisogno nemmeno dell'Incarnazione del Figlio di Dio; sarebbe bastato il decreto eterno della nostra predestinazione alla salvezza da parte di Dio, indipendentemente da, e qualche volta contro, la nostra volontà. Barth, osserva John Macquarrie, non concede mai l'iniziativa del bene all'uomo. L'iniziativa compete solo a Dio. D'altra parte, questo fu

⁴¹³ Cfr. J. MACQUARRIE, *Mary for All Christians*, Eerdmans, Grand Rapids 1990, pp. 99-114.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁴¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 104-105.

anche il pensiero di Martin Lutero, che vide nella dottrina giudaica una contrapposizione netta tra il giudaismo, come religione dell'obbedienza alla Legge in cui la salvezza era frutto delle opere dell'uomo, e il cristianesimo, come religione della libertà della grazia in cui la salvezza è opera della croce di Cristo ed è un dono indipendente dai nostri meriti o demeriti. La recente indagine biblica protestante trova questa semplificazione non del tutto corrispondente al pensiero dell'Apostolo, dal momento che la giustificazione per fede non sarebbe la tesi dominante in Paolo. Fede ed opere son ben bilanciate anche in San Paolo, oltre che nel giudaismo a lui contemporaneo⁴¹⁶. L'aspirazione del Riformatore era polemica nei riguardi del cattolicesimo romano, considerato rappresentante del giudaismo legalistico, mentre la Riforma assumeva il ruolo di religione della Grazia.

Per John Macquarrie, invece, «è l'insieme della grazia divina e della risposta umana che è così meravigliosamente esemplificato in Maria»⁴¹⁷. La Vergine non solo è la «piena di grazia», ma anche colei che ha cooperato all'opera della salvezza; del resto lo stesso Apostolo delle genti avverte i cristiani di Filippi: «Operate la vostra salvezza con timore e tremore. È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni» (Fil 2,12-13). Da ciò sembrerebbe emergere la cooperazione della creatura alla salvezza. Infatti, l'Apostolo chiama i cristiani *cooperatori* di Dio: «E poiché siamo suoi collaboratori, vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio» (2Cor 6,1). L'interpretazione di questi brani neotestamentari, e di altri ancora, è incompatibile con la dottrina della *sola Gratia*. Il

⁴¹⁶ Cfr. W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, SPCK, London 1960, pp. 141-222; E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, SCM Press, London 1977, p. 97.

⁴¹⁷ J. MACQUARRIE, *Mary for All Christians*, cit., p. 108.

testo greco usa il termine *synergountes*, che significa proprio cooperazione, sinergismo tra la creatura giustificata e Dio nell'opera salvifica, per cui la salvezza non è interamente fuori dell'intervento dell'uomo, anche se il peso maggiore e spesso l'iniziativa spetta assolutamente a Dio⁴¹⁸. A questo punto Macquarrie ricorda, come correttivo alle affermazioni unilaterali di Paolo sulla grazia, la lettera di Giacomo, che Martin Lutero voleva espungere dal canone neotestamentario: «Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo?» (Gc 2,14). Dinanzi all'exasperazione della *sola Gratia* di Lutero, lo stesso Melantone († 1560) si sentiva a disagio: come poteva la persona umana essere passiva di fronte alla grazia, senza esercitare la sua libertà e fare le sue scelte⁴¹⁹? Macquarrie afferma, quindi, che la dottrina della *sola Gratia* costituisca una vera minaccia alla considerazione biblica dell'essere umano creato a immagine di Dio, e quindi libero e capace di rispondere a Dio e di servirlo nel

⁴¹⁸ Cfr. H.H. ESSER, *Grazia*, in L. COENEN / E. BEYREUTHER / H. BIETENHAFER (EDD.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, cit., pp. 814-823.

⁴¹⁹ Cfr. J. MACQUARRIE, *Mary for All Christians*, p. 112. Per una riflessione aggiornata su questa importante particella esclusiva cara al protestantesimo, cfr. E. JÜNGER, *Il Vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana*, cit., pp. 177-201, dove a tal riguardo il teologo evangelico allievo di Karl Barth scrive: «La divergenza confessionale nella concezione della grazia si manifesta più chiara nella dottrina cattolica secondo cui la grazia è attiva nell'uomo *come carità* e il peccatore è giustificato soltanto per mezzo dell'attività caritativa della grazia. Questo dovrebbe in ogni caso essere il senso del canone 11 del Decreto tridentino sulla giustificazione, che commina l'anatema a colui che "afferma che gli uomini sono giustificati o per la sola imputazione della giustizia di Cristo, o con la sola remissione dei peccati, senza la grazia e la carità che è diffusa nei loro cuori mediante lo Spirito Santo [...] e inabita in essi; o anche che la grazia, con cui siamo giustificati, è solo favore di Dio" (DH 1561). L'e contenuto nell'espressione "la grazia e la carità" fu imposto dai tomisti contro gli scotisti, che volevano addirittura identificare la grazia e la carità con uno (*scu*). Ma il singolare grammaticalmente sorprendente dei predicati è *diffusa (diffundatur)* e *inabita (inbaerent)* mostra che la grazia e la carità sono in fondo concepite come un unico *habitus infusus*. Qui la grazia non è grazia senza la carità che porta l'uomo all'azione. Ma non è allora un "principio di prestazione (*Leistungsprinzip*) cristianizzato (G. Ebeling) quello che viene considerato come grazia?" (*ibidem*, pp. 199-200). Dal punto di vista dottrinale e teologico cattolico, cfr. CCC, nn. 1987-2011 (giustificazione-grazia-merito); F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., pp. 413-415.

l'opera della creazione⁴²⁰. «Questa visione piena di speranza dell'umanità – afferma con convinzione il teologo anglicano – è impersonata da Maria, la quale deve essere vista in due contesti, in quello ecclesiologico, e in quello cristologico»⁴²¹.

La Santa Vergine deve essere vista anzitutto nel contesto del mistero della Chiesa, di cui è membro eminente e paradigmatico; la Chiesa nella sua essenza non è affatto passiva, ma coopera attivamente con Dio nella missione, nella predicazione e nei sacramenti, attuando una funzione mediatrice dipendente da Cristo, unico mediatore. Ora la Madre del Signore, personificando la Chiesa, esercita anch'essa *in modo analogico* la funzione mediatrice della Chiesa. Il teologo Macquarrie si riferisce ai dati biblici della presenza di Maria sotto la Croce (cfr. Gv 19,25-27) e nella preghiera con gli Apostoli nel Cenacolo in attesa del Pneuma divino (cfr. At 1,14). In secondo luogo la Vergine deve essere vista nel contesto assiale del mistero del Verbo incarnato. Anche in questo contesto sarebbe appropriato parlare di «corredenzione» – espressione mai adoperata dopo il Vaticano II in nessun documento magisteriale pontificio di valore autentico, anche se si trovano espressioni corrispondenti meno problematiche⁴²² –: «Da questo punto di vista il suo contributo fu unico e per sua stessa natura non può essere condiviso da nessun altro essere»⁴²³. La Vergine, cioè, divenne *Theotokos*. La sua accettazione libera fu indi-

⁴²⁰ Sulla presunta ma più volte asserita antropologia negativa del protestantesimo a motivo del *servo arbitrio*, cfr. le considerazioni del teologo e pastore valdese S. ROSTAGNO, *La teologia protestante*, in E. GENRE / S. ROSTAGNO / G. TOURN, *Le Chiese della Riforma*. Storia, teologia, prassi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 58-60.

⁴²¹ J. MACQUARRIE, *Mary for All Christians*, cit., p. 112.

⁴²² Cfr. I.M. CALABUIG, *Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di «Maria corredentrica, mediatrice, avvocata»*, cit., pp. 143-158; A. ESCUDERO CABELLO, *Approcci attuali e proposte teologiche sul tema della cooperazione mariana*, in *Marianum* 61 (1999), pp. 177-211.

⁴²³ J. MACQUARRIE, *Mary for All Christians*, cit., p. 114.

spensabile per l'ingresso del Verbo nel mondo e per l'intera sua opera salvifica e per la stessa nascita della Chiesa: «Così Maria non solo è nella Chiesa e della Chiesa; è anche prima della Chiesa, così come si vede dal titolo di Madre della Chiesa»⁴²⁴. Il teologo anglicano, empaticamente vicino alle posizioni teologiche del suo confratello E.L. Mascall, così termina il suo intervento sulla soteriologia mariana cattolica: «Sebbene il Vaticano II non abbia in realtà fatto uso della parola *Corredemptrix*, non penso che si potrebbe trovare una spiegazione del significato dell'espressione migliore di quanto si trova»⁴²⁵ in LG, 56. Macquarrie asserisce che il titolo *Corredemptrix* «non dovrebbe essere né gonfiato né definito come dogma, ma esso contiene verità importanti concernenti sia Maria sia tutti i cristiani»⁴²⁶.

– La dimensione pneumatologica dell'intercessione dei santi e Maria

La Dichiarazione di Seattle nei nn. 68-69, a riguardo dell'*intercessione mariana*, riflette sull'incorporazione dei ministeri ecclesiali, radicati nella mediazione «in» Cristo, nell'applicare la salvezza ai giustificati⁴²⁷. La sacra Scrittura è chiara sulla necessità per i discepoli di Gesù della preghiera, e della preghiera a Dio reciproca e solidale, che esprime il mutuo sostegno reso possibile dal Pneuma divi-

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 114.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 114.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 114. Per la storia del controverso titolo mariano, cfr. l'ancor valido studio di R. LAURENTIN, *Le titre Corédemptrice. Étude historique*, in *Marianum* 13 (1951), pp. 395-452; mentre per i suoi contenuti teologici che non attentano al primato del Mediatore, va semplicemente detto che Cristo non è Corredentore, ma divin Redentore (cfr. J. GALOT, *Maria corredentrice. Controversie e problemi dottrinali*, in *La Civiltà Cattolica* 145 [1994] n. 3, pp. 213-225). Per quanto riguarda la ricorrente richiesta della definizione dogmatica della corredenzione, cfr. A. AMATO, *Verso un altro dogma mariano?*, in *Marianum* 58 (1996), pp. 229-232.

⁴²⁷ Cfr. MGSC., nn. 68-69, pp. 143-144.

no. L'estensione naturale di queste invocazioni ai santi dell'aldilà, diversamente dal parere della teologia e della tradizione protestante⁴²⁸, «non va inclusa come estranea alla Scrittura cristiana anche se le Scritture non la insegnano direttamente tra le componenti necessarie della vita in Cristo»⁴²⁹. Naturalmente queste invocazioni che richiedono l'intercessione dei santi e della stessa Vergine Maria non mettono in ombra il fatto che l'aiuto dai credenti cercato proviene dal Padre, mediante il Figlio sommo sacerdote e nello Spirito Santo avvocato e consolatore dei pellegrini del Regno: non si dimentica né si accantona la *dimensione trinitaria dell'intercessione dei santi e Maria*. La Dichiarazione anglicano-cattolica asserisce senza tentennamenti,

⁴²⁸ Sebbene non esplicitamente ordinata dalla Scrittura, pregare i santi di Dio non è pratica disdicevole o proibita; anzi, affermano i cattolici del Gruppo statunitense luterano-cattolico, essa «sembra essere una legittima estensione della pratica, approvata dalla Bibbia, di chiedere l'intercessione di coloro che vivono sulla terra (per esempio Rm 15,30-32; 2Cor 1,11; Col 4,3) e del valore particolare che la Scrittura attribuisce alla preghiera dei giusti (Gc 5,16)» (GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI USA, *The One Mediator, the saints and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, n. 3166, p. 1152); per i protestanti, invece, questa pratica non ha fondamento nella Bibbia, non è né ordinata, né raccomandata dalla Scrittura, e tanto meno promette alcun beneficio a chi richiede tale intercessione. Inoltre, tale «invocazione riconosce ai santi un onore e un potere che appartengono a Dio solo, [...] essa pone in ombra la parola di Cristo, e [...] trasferisce alla creatura la fiducia che deve essere posta in Dio solo» (*ibidem*, n. 3169, p. 1153). Il Gruppo di Dombes, invece, a questo riguardo afferma che «secondo la tradizione antica, non si pregano Maria né i santi. [...] il contenzioso tra cattolici e protestanti rimane a proposito della preghiera a Maria come preghiera attraverso Maria, cioè l'invocazione rivolta a Maria affinché interceda in nostro favore presso Dio» (GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., n. 277, p. 140; cfr. anche le pp. 20-21 sulla «devozione mariana» e il n. 115, di p. 72). Va qui riportato un testo luterano citato precedentemente dal Gruppo di Dombes: «Lutero non condanna la possibilità di un'invocazione dei santi (cioè i membri della Chiesa invisibile, viventi e morti); rifiuta invece l'idea di una mediazione dei morti ottenuta con la preghiera» (*ibidem*, n. 60, p. 50). Va, infine, annotato che nell'indice analitico del CCC, l'espressione «invocazione» è usata in rapporto alla SS.ma Trinità (cfr. *ibidem*, n. 1278); allo Spirito Santo (cfr. *ibidem*, n. 1333); a Gesù Cristo (cfr. *ibidem*, nn. 2665; 2667-2668); a Dio (cfr. *ibidem*, nn. 431; 1105; 2154; 2807); si tratta persino dell'invocazione delle forze occulte (cfr. *ibidem*, n. 2117); quindi, almeno dal punto di vista formale, l'espressione indica quasi esclusivamente l'invocazione del credente e della Chiesa al Dio Trinitario. Cfr. S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (Mt 1,20), cit., pp. 103-119 («Cooperazione e mediazione salvifica della Madre del Signore»); pp. 187-201 («"Inabilità" dell'intercessione dei santi e Maria?»).

⁴²⁹ Cfr. MGSC, n. 70, p. 144; i corsivi sono nostri.

chiedere ai nostri fratelli e sorelle, sulla terra e nel cielo, di pregare per noi non contesta l'unica opera di mediazione di Cristo, ma è piuttosto un mezzo attraverso il quale, *in e attraverso* lo Spirito, il suo potere può essere manifestato⁴³⁰.

Il cattolico vede in tale contesto rafforzata la presenza e la dimensione operativa dell'altro Consolatore, che è lo Spirito del Padre e del Figlio. Si tratta della *dimensione pneumatologica dell'intercessione-mediazione*, che non è ancora del tutto recepita dagli stessi fedeli cattolici, anche a motivo dell'*afasia pneumatologica* non del tutto superata che per molto tempo ha colpito il cristianesimo occidentale. Infatti, fino a qualche tempo fa, nella teologia e nella prassi del cattolicesimo, si poteva osservare un fenomeno strano: l'oblio, l'afasia, il silenzio sullo Spirito Santo⁴³¹; eppure egli è la terza Persona di Dio, il dono pasquale più importante del Verbo incarnato, Colui che nella Chiesa e mediante l'Eucaristia e i sacramenti rende presente e attiva la persona e l'opera salvifica del Verbo incarnato, crocifisso, risorto e glorificato⁴³². Egli, inoltre, rende efficace il servizio della Discepola-Maestra Maria nell'esperienza spirituale del credente battezzato-crismato. L'itinerario cristiano, infatti, parte *da Cristo*, centro vivo della fede e del kerigma, *in lui* incontra la Vergine, la Chiesa e il mondo e *con lui* vive in comunione con il Padre nella luce dello Spirito⁴³³.

Il numero 68 della Dichiarazione anglicano-cattolica, inoltre, su questo punto delicato dell'intercessione segna

⁴³⁰ Cfr. MGSC, n. 68, p. 143.

⁴³¹ Cfr. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, EDB, Bologna 1987, pp. 11-26; G. CANOBBIO, *La riscoperta dello Spirito Santo. Per un bilancio della recente pneumatologia*, in *La Rivista del Clero Italiano* 78 (1997), pp. 103-122.

⁴³² Cfr. CCC, nn. 954-962; Y. CONGAR, *La Parola e il Soffio*, Borla, Roma 1985; Y. SPITERIS, *Il ruolo della pneumatologia nella tradizione orientale*, in *Antonianum* 73 (1998), pp. 505-533.

⁴³³ Cfr. S. DE FIORES, *Spirito Santo*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, pp. 1491-1529.

un'altra non lieve diversità tra *anglicanesimo* (almeno quello rappresentato in seno all'ARCIC, dove forse gli evangelici non sono la maggioranza) e *protestantesimo luterano*. Infatti, per i protestanti l'intercessione è connessa con la cooperazione del giustificato alla salvezza del mondo; e questa è rigorosamente intesa quale *risposta storica* dei «viventi in Cristo» compiuta mediante l'offerta per amore delle sofferenze e delle opere compiute nella fede durante la loro vita⁴³⁴. Evidentemente, in questa teologia non c'è spazio per i contenuti cattolico-ortodossi dell'intercessione di Maria e dei santi, in quanto – come osserva e afferma il documento *The One Mediator, the saints, and Mary*, uno dei testi di riferimento del Gruppo di Dombes – «Cristo prega per noi come i santi in terra e forse in cielo»⁴³⁵. È proprio questa indeterminatezza voluta e ripetuta, questo mettere in «forse» il servizio celeste dei giustificati-santificati dal Mediatore divino-umano, Gesù di Nazaret, che costituisce uno dei nodi ecumenici ancora insoluti⁴³⁶. Tale indeterminatezza si riscontra anche nella proposta del Gruppo di Dombes, in quanto non appare chiaro l'esercizio del servizio celeste che, per beneplacito divino, attuano coloro che sono stati giustificati e glorificati da Dio, e che sono ormai parte del santo popolo regale e sacerdotale (cfr. 1Pt 2,9) insediato presso il trono dell'Eterna Trinità. I santi sono entrati definitivamente nel santuario del cielo per unire la loro voce supplice a quella di Cristo, sommo ed eterno redentore, mediatore, sacer-

⁴³⁴ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 223-224, pp. 114-115.

⁴³⁵ GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI USA, *The One Mediator, the saints and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, n. 3178, pp. 1157-1158; cfr. la distinzione e la chiarificazione compiuta tra «santi in generale» e «santi defunti» (cfr. *ibidem*, nn. 121-142, pp. 1173-1188).

⁴³⁶ «Noi luterani ammettiamo che gli angeli e "forse" i santi pregano per noi» (*ibidem*, n. 3349, p. 1258).

dote sempre vivo per intercedere in nostro favore (cfr. Eb 7,25; 9,29; Rm 8,34; 1Gv 2,1)⁴³⁷.

In ogni caso, la Dichiarazione di Seattle non dimentica di richiamare anche qui i principi orientatori dell'intero documento. Per cui «qualsiasi concezione di invocazione che oscuri l'economia trinitaria della grazia e della speranza va respinto, in quanto non consonante con le Scritture o con le antiche tradizioni comuni»⁴³⁸.

δ) Il «ministero proprio» di Maria

Nei nn. 71-75, la Dichiarazione di Seattle si sofferma su «*Il ministero proprio di Maria*»⁴³⁹, ove si asserisce con convinzione come la Madre di Gesù, figura della tenerezza e della compassione divina⁴⁴⁰, «ha un *ministero* proprio di assistenza attraverso la sua attiva preghiera»⁴⁴¹; ministero nella e per la storia dell'umanità, nella vicenda del singolo credente e nella Chiesa dei discepoli riconosciuto dal popolo cristiano. Un ministero materno, asserisce il docu-

⁴³⁷ Per la Chiesa cattolico-romana, la *communio sanctorum* designa, fra l'altro, «la comunione delle "persone sante" (*sancti*) nel Cristo che è "morto per tutti", in modo che quanto ognuno fa o soffre *in e per* Cristo porta frutto per tutti» (CCC, n. 961). Lo stesso sussidio afferma: «Noi crediamo alla comunione di tutti i fedeli di Cristo, di coloro che sono pellegrini su questa terra, dei defunti che compiono la loro purificazione e dei beati del cielo; tutti insieme formano una sola Chiesa; noi crediamo che in questa comunione l'amore misericordioso di Dio e dei suoi santi ascolta costantemente le nostre preghiere» (*ibidem*, n. 962; cfr. l'intero assunto dottrinale nei nn. 946-962: «La comunione dei santi»). Su tale tematica, che fra le Chiese e nelle teologie è esposta al rischio di essere oggetto di interpretazioni assai diverse, se non contraddittorie, cfr. il tentativo ecumenico approntato dal GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA DIREZIONE DELLA CHIESA EVANGELICA LUTERANA UNITA IN GERMANIA, *Communio Sanctorum*, cit., nn. 1-268, pp. 43-137; cfr. anche la presentazione del documento compiuta da A. MAFFEIS, *Introduzione*, *ibidem*, pp. 15-33).

⁴³⁸ MGSC, n. 70, p. 145.

⁴³⁹ Cfr. MGSC, n. 71-75, pp. 145-147.

⁴⁴⁰ La tematica è più volte trattata sia nella *teologia* che nella *dottrina* di Joseph Ratzinger / Benedetto XVI, come mostra il saggio della teologa salesiana M. FARINA, *Maria riflesso della tenerezza di Dio nella prospettiva di Benedetto XVI*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 46 (2008) pp. 42-63.

⁴⁴¹ MGSC, n. 71, p. 145.

mento anglicano-cattolico, «che in primo luogo è attestato dai racconti evangelici»⁴⁴², che è fatto di empatica solidarietà con gli uomini e le donne di tutti i tempi, i luoghi e le condizioni, che può essere sorgente di conforto spirituale e che resta sempre al servizio del ministero di Gesù Signore, un ministero materno che è radicato e descritto dalla stessa Scrittura e nello stesso servizio materno generosamente prestato al Dio incarnato ed evangelizzatore, specie a Cana di Galilea (cfr. Gv 2,1-12)⁴⁴³ e sotto la Croce (cfr. Gv 19,25-27)⁴⁴⁴. I credenti, inoltre, meditando le parole del *testamentum Domini* (cfr. Gv 19,27),

possono udire l'invito ad avere a cuore Maria come la «madre di tutti i fedeli»: lei avrà cura di loro come ha avuto cura di suo figlio nel momento del bisogno. Sentendo chiamare Eva

⁴⁴² MGSC, n. 72, p. 145.

⁴⁴³ Il brano delle nozze si potrebbe ritenere una sintesi anticipata di tutta la vita del Messia e, per una serie di temi che si svilupperanno nel resto dell'opera giovannea, la dinamica stessa dell'intera *historia salutis*; insomma, una sorta di *Tutto nel frammento*! La pericope di Cana, inserita in una posizione strategica all'inizio del quarto Vangelo, è un testo-chiave, ovviamente non solo per la comprensione della figura della Madre di Gesù, ma prima e più in generale per penetrare nel vangelo secondo Giovanni, per intenderne il messaggio recondito ed accedere alla sua straordinaria cristologia. La Madre di Gesù, inoltre, con il suo intervento entra nella manifestazione di Gesù, che costituisce il significato essenziale dell'episodio. In tale epifania cristologica Maria assume un ruolo di mediazione – simile a quello di Mosè – a vantaggio dei servi del Signore e della loro fedeltà all'Alleanza (cfr. AA. VV., *Le Nozze di Cana*, in *Theotokos* 7 [1999], pp. 3-236; AA. VV., *Le nozze di Cana*, in *Communio* 37 [2006], n. 1, pp. 5-83; A. SERRA, *Maria a Cana, icona della misericordia che previene*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 46 [2008], pp. 26-41).

⁴⁴⁴ Per una lettura esegetica e teologica, cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., pp. 227-251; A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce*, cit., pp. 79-127; AA. VV., *La Madre di Gesù presso la Croce*, in *Theotokos* 7 (1999), pp. 319-611; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., pp. 303-324. Nella storia dell'interpretazione del brano giovanneo si è passati da un orientamento, che coglieva nelle parole di Gesù la preoccupazione filiale nei riguardi della Madre lasciata priva di qualsiasi sostegno, a quello mistico-simbolico, che evidenzia la maternità spirituale di Maria. Al primo orientamento, prevalente nell'esegesi patristica antica, è sottesa sia l'idea della verginità perpetua di Maria che, dopo Gesù, non avrebbe avuto altri figli, sia quella di fornire un esempio morale valido per tutti i credenti. L'altro orientamento, prevalente a partire dall'esegesi medievale ma già presente in Ambrogio da Milano, vede in Gv 19,25-27 la proclamazione della maternità spirituale della Vergine nei riguardi di tutti i futuri discepoli di Gesù (cfr. E.M. TONIOLO, *Gv 19,25-27 nel pensiero dei Padri*, cit., pp. 339-386).

«la madre di tutti i viventi» (Gen 3,20), possono giungere a vedere in Maria la madre della nuova umanità, attiva nell'orientare tutti a Cristo [...] Siamo d'accordo che, sebbene sia necessario usare cautela allorché si attinge a queste rappresentazioni, è appropriato applicarle a Maria, in quanto è un modo in cui onorare il rapporto proprio che ella ha con suo figlio, e l'efficacia in lei dell'opera della redenzione⁴⁴⁵.

L'efficacia di Maria nell'opera della salvezza di Cristo viene descritta con significative espressioni quali «maternità verso gli uomini», «madre di tutti i fedeli», «madre di tutti i viventi», «madre della nuova umanità»; esse vengono, inoltre, riconosciute *appropriate* dalla Dichiarazione di Seattle per connotare tale materna diaconia; in effetti esse declinano e concretizzano l'autodesignazione di Maria quale «serva del Signore» (cfr. Lc 1,38.48). Si tratta di un titolo biblico, autodefinizione della Vergine che, dinanzi al Signore, si proclama sua «serva», riallacciandosi alla più pura spiritualità di Israele, il quale, nel suo insieme, si riteneva «servo del Signore» (cfr. Is 41,8-10), una spiritualità che fu incarnata in modo eminente da Gesù. Infatti, l'atteggiamento di servizio di Gesù per e tra gli uomini e verso i suoi discepoli e discepole, è una dimostrazione dell'amore di Dio e dell'autentica umanità, così com'è voluta dallo stesso Unitrino. «Io sto in mezzo a voi come colui che serve» (Lc 22,27; cfr. Gv 13,1-15); «il figlio dell'uomo è venuto non per essere servito, ma per servire» (Mt 20,28). L'esempio di Gesù (cfr. Gv 13,15) contiene un invito perenne alla diaconia per i «suoi» (cfr. Lc 22,26; Mt 20,26; 1Pt 4,10; 1Gv 3,16). Osserva a tal riguardo il biblista K. Hess:

Paolo estende ulteriormente il concetto di diaconia, definendo l'intera opera salvifica come *diakonía* di Dio in Cristo

⁴⁴⁵ MGSC, n. 72, p. 146.

per e tra gli uomini, amministrata prima di tutto dagli apostoli. Già nell'AT esisteva una *diakonía* di Dio; però essa si presentava nella forma della legge, e quindi della morte, della dannazione (cfr. 2Cor 3,7.9). Ma in Cristo si è manifestato il «servizio» dello Spirito, il servizio della giustizia, della riconciliazione (2Cor 3,8.9) affidato all'apostolo che, come inviato di Cristo, proclama: «Lasciatevi riconciliare con Dio» (2Cor 5,20; cfr. tutto il contesto 5,18-20). Il vocabolo *diakonía* arriva perfino a fungere da espressione tecnica per indicare l'opera di evangelizzazione (Rm 11,13; 2Cor 4,1; 6,3; cfr. 2Tm 4,5). Oltre a ciò, l'intera comunità cristiana è un organismo di servizio all'interno del mondo (Ef 4,1-16), un organismo che si edifica con i suoi membri, i «servitori», e che è totalmente proteso verso il Signore che viene⁴⁴⁶.

Di questo solidale, carismatico, sacramentale ed escatologico *organismo*, che è la Chiesa dei discepoli e delle discepole, della terra e del cielo, Maria di Nazaret è parte integrante ed attiva.

– La Madre di Gesù, *Ancilla et Ministra*

La Madre del Signore è anche la «Serva del Signore»; la maternità e il servizio sono due tratti inscindibili che danno senso e consistenza alla persona e al ruolo di Maria di Nazaret. Il Vaticano II ha ben evidenziato questo aspetto, quando ha voluto illustrare il servizio di Maria alla persona e all'opera del Figlio redentore ritenendolo quale cooperazione alla salvezza del genere umano (cfr. *Lumen gentium*, 56 e 61). Nonostante la sua origine biblica e la sua ricchezza teologica, il titolo *Serva del Signore* era poco usato prima del Vaticano II per designare la Vergine e la sua funzione nella storia della sal-

⁴⁴⁶ K. HESS, *Servire*, in L. COENEN / E. BEYREUTHER / H. BIETENHARD (EDD.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, cit., pp. 1723-1724.

vezza. Tale titolo era, infatti, utilizzato con un intendimento ascetico (magnificare l'umiltà della Vergine e additarla come esempio di vita), ma non con una finalità strettamente teologica (indicare lo spessore teologale ed esemplare, nonché il suo *munus salutiferum*). Ciò spiega anche la riluttanza di alcuni padri conciliari verso l'adozione di tale titolo. È il caso, per esempio, di mons. Placido Cambiaghi che, intervenendo in aula il 16 settembre 1964 esprese il parere sull'inadeguatezza dell'appellativo per esprimere correttamente l'ufficio della Vergine nell'opera della redenzione:

«De Maria ut ancilla Domini Redemptoris». Hic titulus nimis restrictivus est. In textu ipso qui sequitur Maria vocatur Mater Dei et hominum [...] generosa socia⁴⁴⁷.

La commissione dottrinale del Concilio Vaticano II respinse le perplessità dei padri conciliari e mantenne nella *de Beata* il titolo lucano:

Ut titulus accuratim textui paragraphi respondeat, ita exprimitur: «De Maria *ancilla Domini*, in opere redemptionis et sanctificationis»⁴⁴⁸.

La valorizzazione teologale e soteriologica del titolo neotestamentario è oramai diventata una forma connotativa che esplicita il mistero e il servizio della *Theotokos*⁴⁴⁹. Infatti, nei

⁴⁴⁷ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1973, vol. III, pars I, p. 471; cfr. anche l'intervento di mons. Corrado Mingo, arcivescovo di Monreale: «titulus "De Maria ut ancilla Domini Redemptoris" non videtur idoneus: quia B. Mariae Virginis officium circumscribit; in textu enim ea vocatur "Mater Dei", "Mater hominum", "Generosa socia"» (*ibidem*, vol. III, pars I, p. 465).

⁴⁴⁸ *Ibidem*, vol. III, pars IV, pp. 28-29; cfr. S.M. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antepreparatoria del Concilio Vaticano II*, Marianum, Roma 1994, pp. 215-217.

⁴⁴⁹ Cfr. S.M. MEO, *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei Concili ecumenici*, in AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre*. La maternità

riguardi dell'autodenominazione *Ancilla Domini*, a livello magisteriale basti citare la costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II appena richiamata, le esortazioni apostoliche di Paolo VI *Signum magnum* e *Marialis cultus*, nonché alcuni formulari della *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, solo per fare alcuni esempi autorevoli⁴⁵⁰.

Maria, serva del Signore (*doûlē Kyriou*)⁴⁵¹, nell'ambito soteriologico non si sostituisce, né rivaleggia con i protagonisti divini, ma serve, manifesta, addita con l'esempio della sua perfetta redenzione / salvezza e prepara con la sua molteplice mediazione / intercessione⁴⁵² il credente a ricevere la salvezza veniente dall'*unus Mediator* (cfr. 1Tm 2,5-6)⁴⁵³ e

salvifica di Maria e le cristologie contemporanee. Atti del III Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1980), Marianum, Roma 1981, pp. 217-224.

⁴⁵⁰ Cfr. I.M. CALABUIG, *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, cit., pp. 216-220.

⁴⁵¹ Il termine e *doûlē Kyriou* ricorre unicamente negli scritti lucani ben tre volte (di cui due applicate alla Madre di Gesù): Lc 1,38, 48; At 2,18 (cfr. E. PERETTO, *Serva*, in S. DE FIORES / S. MEO [EDD.], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 1285-1293; E.G. MORI, *Figlia di Sion e Serva del Signore*. Nella Bibbia, nel Vaticano II, nel postconcilio, EDB, Bologna 1988, pp. 295-309; K. HESS, *Servire*, cit., pp. 1720-1737).

⁴⁵² La mediazione di Maria ha influssi non solo per la dimensione escatologica ma anche per quanto riguarda la dimensione storica, antropologica ed ecclesiale, come ha giustamente rilevato S.M. Meo nella fase della seconda *receptio* della dottrina mariana del Concilio Vaticano II: L'«apporto che lei dà agli uomini, con la sua cooperazione all'azione efficace del Salvatore [...] si estende a tutte quelle forme di promozione antropologica, sociale ed ecclesiale che portano l'uomo a realizzarsi integralmente come figlio di Dio, e la Chiesa a concretizzarsi come popolo e famiglia di Dio» (S.M. MEO, *Le tematiche teologiche attuali intorno alla funzione materna di Maria verso gli uomini*, cit., p. 52; cfr. l'intero assunto alle pp. 35-67). Concetti ben sviluppati e approfonditi nella proposta di «mariologia sociale» recentemente approntata da C.M. BOFF, *Mariologia sociale*, cit., pp. 9-50: «Introduzione: Problematica e metodologia». Il teologo brasiliano coglie l'occasione per dimostrare, tra l'altro, il potere mobilitante e la grande capacità di Maria «donna agonica» a risvegliare nei cristiani l'audacia di «stare sulla breccia» a favore del Regno della giustizia e della pace (cfr. Ez 22,30), diventando altresì, in una società sempre più egocentrica, fermento di liberazione integrale in seno alla storia umana (cfr. *ibidem*, 433-530: «Dogmi mariani: loro rilevanza sociopolitica»; pp. 533-689: «Pietà popolare mariana: sua dimensione socio liberatrice»). Tale dimensione agonica è patrimonio del Nuovo Testamento, specie della tradizione paolina, e riguarda la caratura dell'esistenza credente intesa come pubblica *martyria* (cfr. ANONIMO, *Lo sport: una parabola dell'esistenza*. Editoriale, in *La Rivista del Clero Italiano* 89 [2008] pp. 483-487).

⁴⁵³ Cfr. F. MANZA, *Gesù Cristo: il Mediatore storico-salvifico definitivo nei vangeli sinottici e nel vangelo secondo Giovanni. Spunti teologico-biblici per una cristologia dei vangeli*, in *La Scuola Cattolica* 127 (1999), pp. 663-734.

dal suo Spirito di santificazione⁴⁵⁴, per volontà del Padre delle misericordie⁴⁵⁵. A tal riguardo è utile annotare la densità e congruità dell'accezione *diakonía* per illustrare il servizio soteriologico di Maria all'opera di Cristo Salvatore e a quella dello Spirito Santo. Nel 2004, Guido Cumerlato, nella sua tesi di laurea in teologia dal titolo *Ancilla Domini*⁴⁵⁶, ispirato da uno studio di Cettina Militello che colloca la missione della Madre di Dio all'interno dell'unica ministerialità ecclesiale di cui parla 1Cor 12,4-6⁴⁵⁷, ha interpretato la «mediazione materna» di Maria nella prospettiva della *diakonía*; tale servizio, prima di

designare un preciso ministero in connessione con gli episcopi (Fil 1,1; 1Tm 3,8-13; cfr. At 6,1-6), indica l'atteggiamento fondamentale di Cristo e dei discepoli: «Il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve (*o ēgouímenos ōs diakonōn*). [...] Eppure io sono in mezzo a voi come colui che serve (*egō dē en mēsō ymōn eimi ōs o diakonōn*)» (Lc 22,26-27). Anzi, secondo Mc 10,45 e Mt 20,28, servire (*diakonéin*) «non soltanto designa ogni attività caritativa verso il prossimo, ma viene inteso come compimento di un sacrificio completo, come dono della vita, dono che dal suo canto è l'essenza stessa del servire, dell'esistere per gli altri in vita e in morte». E *diakonía* indica «ogni attività importante per l'edificazione della comunità». Nessuna difficoltà di applicare tale termine all'attività mediatrice di Maria, se non forse l'uso attuale di riservare in primo luogo la parola «diacono» al ministero ordinato⁴⁵⁸.

⁴⁵⁴ Cfr. S.M. PERRELLA, *Cristo, lo Spirito e Maria nella «economia salutis»*, in IDEM, *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno. Una questione attuale*, in AA. VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, cit., pp. 565-573.

⁴⁵⁵ Cfr. F. MORAGLIA, *Rivelazione, fede e mistero di Dio «Padre delle misericordie»*, in AA. VV., *Dio Padre misericordioso*, Marietti, Genova 1998, pp. 181-209.

⁴⁵⁶ G. CUMERLATO, *«Ecce Ancilla Domini»*, cit.

⁴⁵⁷ Cfr. C. MILITELLO, *Maria e la diaconia della donna nella Chiesa*, in AA. VV., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, cit., pp. 117-183.

⁴⁵⁸ S. DE FIORES, *Mediatrice*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, p. 1119.

La diaconia, il servizio, il ministero di Maria alla salvezza di Dio esige che sostiamo, seppur brevemente, sull'espressione *ministerium/ministra*, cari alla tradizione liturgica e magisteriale del cattolicesimo romano, e utilizzati sovente in contesto mariologico a caratura soteriologica per connotare il *munus* della *Ancilla Domini*⁴⁵⁹. A tal riguardo Ignacio M. Calabuig osserva:

In questi testi *ministerium* è senza dubbio sinonimo di *servitium*. Tuttavia il termine *ministerium* sembra aggiungere al concetto espresso con il termine *servitium* una nota di stabilità e di organicità: *ministerium* designa un *servitium* reso in modo stabile, che rientra in un disegno organico, frutto di una decisione che si proietta verso il futuro in modo totalizzante. In altri termini: in questi testi *ministerium* sembra indicare un *servitium* che implica *munus*. Riallacciandosi a testi patristico-medievali e alla terminologia di Paolo VI, la liturgia romana postconciliare ha rimesso in uso, con efficaci espressioni, il termine *ministra* applicato alla Vergine proprio per indicare il suo «servizio» all'opera della redenzione. Si hanno così titoli quali «*salvificae dispensationis ministra*», «*pietatis ministra*», «*redemptionis ministra*»⁴⁶¹.

Maria, *ancilla Domini*, *ministra pietatis*, prima sulla terra e poi ora in cielo, svolge il compito (*munus*) che Dio nella sua pietà e carità verso tutti noi le ha assegnato in Cristo per lui e sotto di lui, nello Spirito Santo, nella Chiesa, anch'essa partecipe del *munus* salvifico per via della Parola e dei Sacramenti⁴⁶¹. Tale diaconia della Vergine, dei santi e

⁴⁵⁹ I.M. CALABUIG, *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, cit., pp. 217-220.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, pp. 218-219.

⁴⁶¹ Cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, cit., pp. 82-89: «La Chiesa è il luogo in cui la salvezza, che Cristo ha per noi acquistato, viene additata e annunciata a ogni essere umano. In senso proprio la Chiesa è manifestazione, annuncio, mediazione efficace del disegno primordiale del Padre di ricapitolare in Cristo il cosmo e ogni realtà in esso contenuta» (*ibidem*, p. 88).

dal suo Spirito di santificazione⁴⁵⁴, per volontà del Padre delle misericordie⁴⁵⁵. A tal riguardo è utile annotare la densità e congruità dell'accezione *diakonía* per illustrare il servizio soteriologico di Maria all'opera di Cristo Salvatore e a quella dello Spirito Santo. Nel 2004, Guido Cumerlato, nella sua tesi di laurea in teologia dal titolo *Ancilla Domini*⁴⁵⁶, ispirato da uno studio di Cettina Militello che colloca la missione della Madre di Dio all'interno dell'unica ministerialità ecclesiale di cui parla 1Cor 12,4-6⁴⁵⁷, ha interpretato la «mediazione materna» di Maria nella prospettiva della *diakonía*; tale servizio, prima di

designare un preciso ministero in connessione con gli episcopi (Fil 1,1; 1Tm 3,8-13; cfr. At 6,1-6), indica l'atteggiamento fondamentale di Cristo e dei discepoli: «Il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve (*o ēgouímenos ōs diakonōn*). [...] Eppure io sono in mezzo a voi come colui che serve (*egō dē en mēsō ymōn eimi ōs o diakonōn*)» (Lc 22,26-27). Anzi, secondo Mc 10,45 e Mt 20,28, servire (*diakonéin*) «non soltanto designa ogni attività caritativa verso il prossimo, ma viene inteso come compimento di un sacrificio completo, come dono della vita, dono che dal suo canto è l'essenza stessa del servire, dell'esistere per gli altri in vita e in morte». E *diakonía* indica «ogni attività importante per l'edificazione della comunità». Nessuna difficoltà di applicare tale termine all'attività mediatrice di Maria, se non forse l'uso attuale di riservare in primo luogo la parola «diacono» al ministero ordinato⁴⁵⁸.

⁴⁵⁴ Cfr. S.M. PERRELLA, *Cristo, lo Spirito e Maria nella «economia salutis»*, in IDEM, *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno. Una questione attuale*, in AA. VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, cit., pp. 565-573.

⁴⁵⁵ Cfr. F. MORAGLIA, *Rivelazione, fede e mistero di Dio «Padre delle misericordie»*, in AA. VV., *Dio Padre misericordioso*, Marietti, Genova 1998, pp. 181-209.

⁴⁵⁶ G. CUMERLATO, *«Ecce Ancilla Domini»*, cit.

⁴⁵⁷ Cfr. C. MILITELLO, *Maria e la diaconia della donna nella Chiesa*, in AA. VV., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, cit., pp. 117-183.

⁴⁵⁸ S. DE FIORES, *Mediatrice*, in IDEM, *Maria. Nuovissimo Dizionario*, cit., vol. 2, p. 1119.

La diaconia, il servizio, il ministero di Maria alla salvezza di Dio esige che sostiamo, seppur brevemente, sull'espressione *ministerium/ministra*, cari alla tradizione liturgica e magisteriale del cattolicesimo romano, e utilizzati sovente in contesto mariologico a caratura soteriologica per connotare il *munus* della *Ancilla Domini*⁴⁵⁹. A tal riguardo Ignacio M. Calabuig osserva:

In questi testi *ministerium* è senza dubbio sinonimo di *servitium*. Tuttavia il termine *ministerium* sembra aggiungere al concetto espresso con il termine *servitium* una nota di stabilità e di organicità: *ministerium* designa un *servitium* reso in modo stabile, che rientra in un disegno organico, frutto di una decisione che si proietta verso il futuro in modo totalizzante. In altri termini: in questi testi *ministerium* sembra indicare un *servitium* che implica *munus*. Riallacciandosi a testi patristico-medievali e alla terminologia di Paolo VI, la liturgia romana postconciliare ha rimesso in uso, con efficaci espressioni, il termine *ministra* applicato alla Vergine proprio per indicare il suo «servizio» all'opera della redenzione. Si hanno così titoli quali «*salvificae dispensationis ministra*», «*pietatis ministra*», «*redemptionis ministra*»⁴⁶⁰.

Maria, *ancilla Domini*, *ministra pietatis*, prima sulla terra e poi ora in cielo, svolge il compito (*munus*) che Dio nella sua pietà e carità verso tutti noi le ha assegnato in Cristo per lui e sotto di lui, nello Spirito Santo, nella Chiesa, anch'essa partecipe del *munus* salvifico per via della Parola e dei Sacramenti⁴⁶¹. Tale diaconia della Vergine, dei santi e

⁴⁵⁹ I.M. CALABUIG, *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, cit., pp. 217-220.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, pp. 218-219.

⁴⁶¹ Cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, cit., pp. 82-89: «La Chiesa è il luogo in cui la salvezza, che Cristo ha per noi acquistato, viene additata e annunciata a ogni essere umano. In senso proprio la Chiesa è manifestazione, annuncio, mediazione efficace del disegno primordiale del Padre di ricapitolare in Cristo il cosmo e ogni realtà in esso contenuta» (*ibidem*, p. 88).

della Chiesa, che congiunge nella Carità divina tutti gli eletti in Cristo, unisce solidarmente tutti i membri della *communio sanctorum storica ed escatologica*⁴⁶²; cioè unisce la famiglia dei redenti ancora pellegrini sulla terra, coloro che sono passati da questa vita al Padre e vengono purificati nel sangue dell'Agnello e, infine, gli altri che già godono della visione di Dio nella sua maestà infinita: tutti, però, sebbene in grado e modo diverso, comunicano nella stessa carità di Dio e del prossimo esprimendo il loro grazie a gloria all'Altissimo (cfr. LG, 49)⁴⁶³. Così la comunione dei santi di Dio, suscitata e sostenuta dallo Spirito del Padre e del Figlio ed espressa nella carità e solidarietà tra i membri, viene a congiungersi con i *giusti* impegnati a escatologizzare la storia dell'umanità e con quelli che hanno già, per *sola Gratia*, compiuto il loro esodo senza ritorno, vivono ora nella preghiera e nella gioia eterna. La preghiera d'intercessione storica ed escatologica si svolge in Dio rivolgendosi nello Spirito per il Figlio al Padre:

È in questo movimento trinitario che la preghiera fa sperimentare la «comunione dei santi», il vincolo profondissimo, cioè, che lega nello Spirito Santo non solo la Chiesa pellegrina a quella celeste, ma anche nel tempo presente l'intercessione degli uni a favore della sofferenza e del cammino degli altri: l'affidarsi alla Tutta Santa, la Vergine Madre Maria, il rivolgersi ai «santi», il chiedere l'aiuto della preghiera altrui e l'offrire con generosità la propria, lungi dal distrarre dalla contemplazione di Dio e dalla celebrazione della sua gloria, immettono più profondamente in esse⁴⁶⁴.

⁴⁶² Cfr. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, cit., pp. 198-200; C. MILITELLO, *La Chiesa «il Corpo crismato»*, cit., pp. 362-372.

⁴⁶³ Sui *Novissimi*, talvolta sottoposti a negazione o a sottovalutazione, cfr. CCC, nn. 1020-1060: «Credo la vita eterna»; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 207-216; G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, cit., pp. 288-338.

⁴⁶⁴ B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, cit., p. 200.

– Maria «figura della tenerezza e della compassione»

Nell'illustrare il ministero materno di Maria sgorgato dal suo essere madre e serva solidale del Dio incarnato, che volontariamente si sottopone al dolore, alla sofferenza e alla morte di croce, la Dichiarazione di Seattle ricorda come i

quadri che ritraggono Maria ai piedi della croce, e quelli che tradizionalmente la raffigurano mentre riceve tra le braccia il corpo crocifisso di Gesù (la *Pietà*), evocano l'unicità della sofferenza di una madre alla morte del Figlio. Anglicani e cattolici sono ugualmente attratti dalla *madre di Cristo, figura della tenerezza e della compassione*⁴⁶⁵.

Sarà, quindi, utile sostare sul tema antropologico, teologico, salvifico e mariologico della *compassio Virginis*, sgorgato e legato alla divina compassione e misericordia del Dio svelatoci *sub contrario* da Gesù Cristo⁴⁶⁶. La compassione non è sentimentalismo ridicolo e inconcludente⁴⁶⁷, come erroneamente riteneva il filosofo Friedrich Nietzsche («in un uomo della conoscenza, la compassione è quasi ridicola, come lo sarebbero, in un Ciclope, delle mani deli-

⁴⁶⁵ MGSC, n. 71, p. 146.

⁴⁶⁶ Cfr. AA. VV., *Misericordia; Compassione*, in L. COENEN / E. BEYREUTHER / H. BIETENHARD (EDD.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, cit., pp. 1002-1012; G. TALIERCIO, *Cristo cuore del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, pp. 41-48; A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei Vangeli nel loro contesto lessicale*, EDB, Bologna 2006.

⁴⁶⁷ Cfr. S. PALUMBIERI, «*Misericors Homo*». Una modalità d'essere dell'«*homo sapiens*», in *Salesianum* 64 (2002), pp. 355-374, nel quale l'autore ricorda come nella storia del pensiero universale il tema della *compassione* sia stato costante, come approfondimento e giustificazione del bisogno di soccorso nell'angustia, o come messa a fuoco della *struttura antropologica* o della *condizione soteriologica*. Sarà utile anche la lettura di R. MANCINI, *La fragilità forte. Compassione e misericordia nella filosofia contemporanea*, in AA. VV., *La categoria teologica della compassione. Presenza e incidenza nella riflessione su Maria di Nazaret. Atti del XV Simposio Mariologico Internazionale* (Roma, 4-7 ottobre 2005), Marianum, Roma 2007, pp. 7-23; C. DOTOLIO, *Ambiguità e forza della categoria di «compassio» in teologia e mariologia. ibidem*, pp. 25-45.

della Chiesa, che congiunge nella Carità divina tutti gli eletti in Cristo, unisce solidarmente tutti i membri della *communio sanctorum storica ed escatologica*⁴⁶²; cioè unisce la famiglia dei redenti ancora pellegrini sulla terra, coloro che sono passati da questa vita al Padre e vengono purificati nel sangue dell'Agnello e, infine, gli altri che già godono della visione di Dio nella sua maestà infinita: tutti, però, sebbene in grado e modo diverso, comunicano nella stessa carità di Dio e del prossimo esprimendo il loro grazie a gloria all'Altissimo (cfr. LG, 49)⁴⁶³. Così la comunione dei santi di Dio, suscitata e sostenuta dallo Spirito del Padre e del Figlio ed espressa nella carità e solidarietà tra i membri, viene a congiungersi con i *giusti* impegnati a escatologizzare la storia dell'umanità e con quelli che hanno già, per *sola Gratia*, compiuto il loro esodo senza ritorno, vivono ora nella preghiera e nella gioia eterna. La preghiera d'intercessione storica ed escatologica si svolge in Dio rivolgendosi nello Spirito per il Figlio al Padre:

È in questo movimento trinitario che la preghiera fa sperimentare la «comunione dei santi», il vincolo profondissimo, cioè, che lega nello Spirito Santo non solo la Chiesa pellegrina a quella celeste, ma anche nel tempo presente l'intercessione degli uni a favore della sofferenza e del cammino degli altri: l'affidarsi alla Tutta Santa, la Vergine Madre Maria, il rivolgersi ai «santi», il chiedere l'aiuto della preghiera altrui e l'offrire con generosità la propria, lungi dal distrarre dalla contemplazione di Dio e dalla celebrazione della sua gloria, immettono più profondamente in esse⁴⁶⁴.

⁴⁶² Cfr. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, cit., pp. 198-200; C. MILITELLO, *La Chiesa «il Corpo crismato»*, cit., pp. 362-372.

⁴⁶³ Sui *Novissimi*, talvolta sottoposti a negazione o a sottovalutazione, cfr. CCC, nn. 1020-1060: «Credo la vita eterna»; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 207-216; G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, cit., pp. 288-338.

⁴⁶⁴ B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, cit., p. 200.

– Maria «figura della tenerezza e della compassione»

Nell'illustrare il ministero materno di Maria sgorgato dal suo essere madre e serva solidale del Dio incarnato, che volontariamente si sottopone al dolore, alla sofferenza e alla morte di croce, la Dichiarazione di Seattle ricorda come i

quadri che ritraggono Maria ai piedi della croce, e quelli che tradizionalmente la raffigurano mentre riceve tra le braccia il corpo crocifisso di Gesù (la *Pietà*), evocano l'unicità della sofferenza di una madre alla morte del Figlio. Anglicani e cattolici sono ugualmente attratti dalla *madre di Cristo, figura della tenerezza e della compassione*⁴⁶⁵.

Sarà, quindi, utile sostare sul tema antropologico, teologico, salvifico e mariologico della *compassio Virginis*, sgorgato e legato alla divina compassione e misericordia del Dio svelatoci *sub contrario* da Gesù Cristo⁴⁶⁶. La compassione non è sentimentalismo ridicolo e inconcludente⁴⁶⁷, come erroneamente riteneva il filosofo Friedrich Nietzsche («in un uomo della conoscenza, la compassione è quasi ridicola, come lo sarebbero, in un Ciclope, delle mani deli-

⁴⁶⁵ MGSC, n. 71, p. 146.

⁴⁶⁶ Cfr. AA. VV., *Misericordia; Compassione*, in L. COENEN / E. BEYREUTHER / H. BIETENHARD (EDD.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, cit., pp. 1002-1012; G. TALIERCIO, *Cristo cuore del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, pp. 41-48; A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù*. I verba affectuum dei Vangeli nel loro contesto lessicale, EDB, Bologna 2006.

⁴⁶⁷ Cfr. S. PALUMBIERI, «*Misericors Homo*». Una modalità d'essere dell'«*homo sapiens*», in *Salesianum* 64 (2002), pp. 355-374, nel quale l'autore ricorda come nella storia del pensiero universale il tema della *compassione* sia stato costante, come approfondimento e giustificazione del bisogno di soccorso nell'angustia, o come messa a fuoco della *struttura antropologica* o della *condizione soteriologica*. Sarà utile anche la lettura di R. MANCINI, *La fragilità forte. Compassione e misericordia nella filosofia contemporanea*, in AA. VV., *La categoria teologica della compassione. Presenza e incidenza nella riflessione su Maria di Nazaret*. Atti del XV Simposio Mariologico Internazionale (Roma, 4-7 ottobre 2005), Marianum, Roma 2007, pp. 7-23; C. DOTOLIO, *Ambiguità e forza della categoria di «compassione» in teologia e mariologia, ibidem*, pp. 25-45.

cate»)⁴⁶⁸, per cui giustamente gli ha replicato – oltre un secolo dopo – il teologo cattolico Johann Baptist Metz: «Forse ciò che Friedrich Nietzsche così intensamente disprezzava nel cristianesimo, è proprio ciò che i cristiani oggi – in considerazione del nostro mondo pluralistico – avrebbero da testimoniare per prima cosa, passione per chi soffre come espressione della loro passione per Dio»⁴⁶⁹.

Maria, edotta da Dio, dall'evento messianico del Figlio e dalla sua singolare sensibilità antropologica, anch'essa ha volto e volge il suo *sguardo compassionevole* verso i bisogni degli uomini. La *compassio Mariae* si fonda e viene attestata da tre brani tratti dalla tradizione neotestamentaria:

• *l'episodio lucano della Visitazione* (cfr. Lc 1,39-45), che conclude il dittico dell'Annunciazione (cfr. Lc 1,26-38), ponendo a confronto il Battista con Gesù. Non si tratta di una conclusione formale introdotta per ragioni di struttura narrativa, ma è una conclusione vera, una tappa significativa della manifestazione dell'evento salvifico del Messia escatologico. I verbi dell'annunciazione erano al *passato*, in questo racconto sono invece al *futuro*, poiché l'evento è finalmente compiuto⁴⁷⁰. La notizia non si è chiusa nell'animo della Vergine, ma inizia a farsi pubblica e riconosciuta, qualificando così l'episodio come compimento e riconoscimento; la maternità straordinaria di Elisabetta addita e prepara un evento ancora più importante e di grande caratura salvifica, vale a dire la maternità verginale con cui, secondo la promessa isaiana (cfr. Is 7,14), il Signore Dio offre al mondo il segno definitivo e caro del suo concreto amore misericorde, l'Emmanuele, Dio-con-noi, salvatore del suo

⁴⁶⁸ F. NIETZSCHE, *Di là dal bene e dal male*, Mursia, Milano 1977. aforisma 171, p. 96.

⁴⁶⁹ J.B. METZ, *Il cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture*, in *Studia Patavina* 48 (2001), p. 267.

⁴⁷⁰ Cfr. AA. VV., *La Madre del mio Signore*, in *Theotokos* 5 (1997), pp. 3-241.

popolo. In tale ricco contesto non si può non sottolineare che «il *motivo della solidarietà* – pur non essendo esplicito nel racconto lucano – è addotto molto spesso nella storia dell'interpretazione del testo, fino ai nostri giorni. Indubbiamente tale motivazione sottolinea un valore antropologico ed evangelico – al quale è molto sensibile il nostro tempo –, ma non sembra la ragione vera, dal punto di vista esegetico, del viaggio della Vergine»⁴⁷¹.

• La *narrazione teofanico-messianica delle nozze di Cana* (cfr. Gv 2,1-12) viene inserita dal quarto Evangelista in posizione strategica all'inizio del quarto Vangelo in quanto particolarmente densa di riflessione teologica e di simbolismo cristologico⁴⁷². In tale contesto di rivelazione messianica, all'inizio *scomoda* per la Madre a motivo di una sorta di «dialogo fra gli opposti» (cfr. Gv 2,3-4), la Madre del Messia, forte della sua fiducia nei confronti del progetto salvifico e dell'ora imminente della rivelazione del Messia promesso, mossa a compassione «provoca» nel Figlio il *primo* e il *prototipo* dei segni del Regno. Nel racconto delle nozze di Cana si ha il primo testo evangelico sull'*ora di Gesù* («ora» annunciata, ma non ancora venuta); grazie a questa «ora incipiente», questa diventa e si esplicita anche come *ora della Donna*! La Madre di Gesù, infatti, col suo *intervento* entra nella manifestazione messianica di Gesù, che costituisce il significato essenziale del racconto giovan-

⁴⁷¹ A. VALENTINI, *Editoriale a Lc 1,39-45, ibidem*, p. 5. Osserva una biblista: «Il Dio nascosto in Maria si rivela nella carità della madre. La testimonianza della carità è una forma particolarmente efficace di portare il "Dio sconosciuto" (cfr. At 17,23) a coloro che lo attendono. Maria, la vergine della visitazione, è modello luminoso della Chiesa che svela il volto di Dio non solo con l'annuncio e l'insegnamento, ma per mezzo dell'amore, del servizio, della solidarietà verso chi ha bisogno» (M. KO HA I'ONG, *Lectio divina su Lc 1,39-45, ibidem*, p. 182). Per altre letture-interpretazioni dell'episodio lucano che presenta Maria mentre cammina tra i monti in fretta (*cum festinatione*, che anticipa la sollecita marcia dei pastori *festinantes* a Betlemme [cfr. Lc 1,39; Lc 2,16]), cfr. G.P. DI NICOLA, *Maria ed Elisabetta, ibidem*, pp. 121-135.

⁴⁷² Cfr. AA. VV., *Le Nozze di Cana*, cit.; A. WÉNIN, *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2004, pp. 212-220.

neo. In rapporto alla rivelazione ecclesiale presente nei testi dell'*Ora* quando ella dà alla luce il Figlio (Gv 16,21-22), della «madre» e della «donna» presso la croce nel drammatico avveramento dell'«ora» (Gv 19,25-27), del «segno» profetico della «donna» (Maria / Chiesa) di Ap 12, questa piezza di rivelazione su Maria «madre di Gesù» e «donna» ha il suo principio nel racconto nuziale di Cana, in riferimento all'*Ora* di Gesù e in riferimento al primo e archetipo dei segni del Regno che egli opera nel banchetto delle nozze, dopo l'intervento della Madre con l'esortazione a compiere tutto quanto egli dirà e comanderà⁴⁷³. L'evento di Cana di Galilea, oltre a rivelare e a manifestare su sollecitazione della Madre, serva della redenzione⁴⁷⁴, la messianicità trascendente di Gesù, svela anche lo spessore antropologico e profetico di Maria; infatti, nella sua parola a Gesù «Non hanno più vino» (Gv 2,3), si può rilevare, senza forzare il testo biblico, come la Madre di Gesù scorga il bisogno prima e in modo più penetrante di tutti gli altri, giungendo al punto focale con l'intelligenza del cuore e con sapiente intuizione femminile. A questo contesto può essere applicato il detto proverbiale del *Piccolo principe*: «Non si vede bene che col cuore; l'essenziale è invisibile agli occhi»⁴⁷⁵. Osserva il

⁴⁷³ Cfr. G. FERRARO, *Gesù e la Madre alle nozze di Cana. Studio esegetico di Gr 2,1-11*, in *Theotokos* 7 (1999), pp. 9-40.

⁴⁷⁴ «Maria, pur non avendo compreso quale fosse esattamente l'intenzione di Gesù, si rimette tuttavia alla sua volontà e dice ai servi del banchetto: "Qualunque cosa vi dica, fatela" (Gv 2,5). Sovente queste parole sono messe in relazione con l'avviso che il Faraone ripeteva agli egiziani afflitti dalla carestia: "Andate da Giuseppe. Quanto egli vi dirà, fatelo" (Gen 41,55). Non è da escludere, almeno in via remota, tale accostamento. Però è molto più probabile che il consiglio dato da Maria ai servi di Cana echeggi le parole con le quali l'intero popolo d'Israele accoglieva il dono della *Torah* ai piedi del Sinai, promettendo a Mosè: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo" (Es 19,8) [...]. Proprio questo avviene a Cana. In presenza del Cristo Messia, nuovo Mosè, fiorisce sulle labbra di Maria l'espressione di fede che era tipica di tutto il popolo eletto in ordine all'Alleanza [...]. Trasmettendo quell'invito, ella ricorda ai servi la consegna essenziale per prendere parte alla mensa della Nuova Alleanza» (A. SERRA, *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*, Paoline, Milano 1993, pp. 85-88).

⁴⁷⁵ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Il Piccolo Principe*, Bompiani, Milano 1992^{es}, p. 98.

cardinale Carlo Maria Martini, la Madre del Signore «vede l'insieme, ha il colpo d'occhio e capisce che cosa di essenziale sta succedendo e che cosa di essenziale sta mancando. Questo è lo spirito contemplativo di Maria, il suo dono della sintesi, la capacità di attendere alle cose particolari»⁴⁷⁶; Maria vede ciò che c'è e ciò che manca; possiede lo sguardo ardente della carità profetica e provvidente: ha imparato dal Figlio!

• *L'evento della Crocifissione del Figlio di Dio e di Maria* (cfr. Gv 19,25-27). Si tratta di una scena inserita nel cuore del mistero pasquale di Gesù Cristo⁴⁷⁷. L'importanza di questo episodio, «che offre al lettore ricchezze teologiche straordinarie, con la teologia del giardino, dell'*Aqedah*, della regalità di Gesù, e soprattutto la teologia dell'ora della rivelazione dell'amore del Padre»⁴⁷⁸, emerge, inoltre, dalla densità del brano, dal contesto dell'«ora» di Cristo e dal suo rapporto con il fatto messianico di Cana di Galilea. In questa scena, «l'antropologia teologica, che oggi pone preferenzialmente l'uomo al centro della riflessione, nel cammino di fede della Vergine, dall'Annunciazione fino alla Croce, vede l'immagine più alta della fede ecclesiale e personale, fede messa a dura prova durante tutto il percorso, ma in modo singolare sul Golgota»⁴⁷⁹. In questo stesso episodio, comunque, si intravede un grande ed attuale insegnamento in ordine alla solidarietà e alla compassione per l'uomo e la donna prostrati nella sofferenza o nel bisogno; infatti, l'intima

connessione tra Gesù confitto nel legno e la Madre, che sta in piedi sotto il patibolo, la loro ineffabile comunione nel dolo-

⁴⁷⁶ C.M. MARTINI, *La donna nel suo popolo*. Il cammino di Maria con gli uomini e le donne di tutti i tempi, Ancora, Milano 1984, p. 32.

⁴⁷⁷ Cfr. AA. VV., *La Madre di Gesù presso la Croce*, cit., pp. 319-611.

⁴⁷⁸ F. MANN, *Esgesi di Gv 19,25-27*, cit., p. 327; cfr. lo studio alle pp. 325-338.

⁴⁷⁹ E.M. TONIOLO, *Gv 19,25-27 nel pensiero dei Padri*, cit., p. 341.

neo. In rapporto alla rivelazione ecclesiale presente nei testi dell'*Ora* quando ella dà alla luce il Figlio (Gv 16,21-22), della «madre» e della «donna» presso la croce nel drammatico avveramento dell'«ora» (Gv 19,25-27), del «segno» profetico della «donna» (Maria / Chiesa) di Ap 12, questa pienezza di rivelazione su Maria «madre di Gesù» e «donna» ha il suo principio nel racconto nuziale di Cana, in riferimento all'*Ora* di Gesù e in riferimento al primo e archetipo dei segni del Regno che egli opera nel banchetto delle nozze, dopo l'intervento della Madre con l'esortazione a compiere tutto quanto egli dirà e comanderà⁴⁷³. L'evento di Cana di Galilea, oltre a rivelare e a manifestare su sollecitazione della Madre, serva della redenzione⁴⁷⁴, la messianicità trascendente di Gesù, svela anche lo spessore antropologico e profetico di Maria; infatti, nella sua parola a Gesù «Non hanno più vino» (Gv 2,3), si può rilevare, senza forzare il testo biblico, come la Madre di Gesù scorga il bisogno prima e in modo più penetrante di tutti gli altri, giungendo al punto focale con l'intelligenza del cuore e con sapiente intuizione femminile. A questo contesto può essere applicato il detto proverbiale del *Piccolo principe*: «Non si vede bene che col cuore; l'essenziale è invisibile agli occhi»⁴⁷⁵. Osserva il

⁴⁷³ Cfr. G. FERRARO, *Gesù e la Madre alle nozze di Cana. Studio esegetico di Gv 2,1-11*, in *Theotokos* 7 (1999), pp. 9-40.

⁴⁷⁴ «Maria, pur non avendo compreso quale fosse esattamente l'intenzione di Gesù, si rimette tuttavia alla sua volontà e dice ai servi del banchetto: "Qualunque cosa vi dica, fatela" (Gv 2,5). Sovente queste parole sono messe in relazione con l'avviso che il Faraone ripeteva agli egiziani afflitti dalla carestia: "Andate da Giuseppe. Quanto egli vi dirà, fatelo" (Gen 41,55). Non è da escludere, almeno in via remota, tale accostamento. Però è molto più probabile che il consiglio dato da Maria ai servi di Cana echeggi le parole con le quali l'intero popolo d'Israele accoglieva il dono della *Torah* ai piedi del Sinai, promettendo a Mosè: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo" (Es 19,8) [...]. Proprio questo avviene a Cana. In presenza del Cristo Messia, nuovo Mosè, fiorisce sulle labbra di Maria l'espressione di fede che era tipica di tutto il popolo eletto in ordine all'Alleanza [...]. Trasmettendo quell'invito, ella ricorda ai servi la consegna essenziale per prendere parte alla mensa della Nuova Alleanza» (A. SFERRA, *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*, Paoline, Milano 1993, pp. 85-88).

⁴⁷⁵ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Il Piccolo Principe*, Bompiani, Milano 1992², p. 98.

cardinale Carlo Maria Martini, la Madre del Signore «vede l'insieme, ha il colpo d'occhio e capisce che cosa di essenziale sta succedendo e che cosa di essenziale sta mancando. Questo è lo spirito contemplativo di Maria, il suo dono della sintesi, la capacità di attendere alle cose particolari»⁴⁷⁶; Maria vede ciò che c'è e ciò che manca; possiede lo sguardo ardente della carità profetica e provvidente: ha imparato dal Figlio!

• *L'evento della Crocifissione del Figlio di Dio e di Maria* (cfr. Gv 19,25-27). Si tratta di una scena inserita nel cuore del mistero pasquale di Gesù Cristo⁴⁷⁷. L'importanza di questo episodio, «che offre al lettore ricchezze teologiche straordinarie, con la teologia del giardino, dell'*Aqedah*, della regalità di Gesù, e soprattutto la teologia dell'ora della rivelazione dell'amore del Padre»⁴⁷⁸, emerge, inoltre, dalla densità del brano, dal contesto dell'«ora» di Cristo e dal suo rapporto con il fatto messianico di Cana di Galilea. In questa scena, «l'antropologia teologica, che oggi pone preferenzialmente l'uomo al centro della riflessione, nel cammino di fede della Vergine, dall'Annunciazione fino alla Croce, vede l'immagine più alta della fede ecclesiale e personale, fede messa a dura prova durante tutto il percorso, ma in modo singolare sul Golgota»⁴⁷⁹. In questo stesso episodio, comunque, si intravede un grande ed attuale insegnamento in ordine alla solidarietà e alla compassione per l'uomo e la donna prostrati nella sofferenza o nel bisogno; infatti, l'intima

connessione tra Gesù confitto nel legno e la Madre, che sta in piedi sotto il patibolo, la loro ineffabile comunione nel dolo-

⁴⁷⁶ C.M. MARTINI, *La donna nel suo popolo*. Il cammino di Maria con gli uomini e le donne di tutti i tempi, Ancora, Milano 1984, p. 32.

⁴⁷⁷ Cfr. AA. VV., *La Madre di Gesù presso la Croce*, cit., pp. 319-611.

⁴⁷⁸ F. MANNS, *Esegesi di Gv 19,25-27*, cit., p. 327; cfr. lo studio alle pp. 325-338.

⁴⁷⁹ E.M. TONIOLO, *Gv 19,25-27 nel pensiero dei Padri*, cit., p. 341.

re, prefigura già e avvia la misteriosa ma reale solidarietà che lega ogni creatura che soffre nella speranza, ogni malato che continua a credere, ogni uomo che, pur tormentato, non cessa d'amare il Signore, al Redentore crocifisso, e lo rende partecipe della sua opera di salvezza⁴⁸⁰.

La Madre Addolorata⁴⁸¹ e il Dio sofferente⁴⁸², in questa epifania *sub contrario*, ma evangelica, della maestà e della gloria del Dio incarnato, testimoniano un amore che oltrepassa il proprio dolore per occuparsi solo di chi si ama e di chi si perdona. Scrive Paola Barigelli Calcari:

Si intuisce in quest'ultimo insegnamento di Gesù un'enorme proposta di liberazione e di maturazione del potenziale vitale: non fermarti al dolore della croce, vai avanti nella vita ed occupati di chi ti sta accanto. Abbi cura dell'altro come una madre del figlio e come un figlio della madre. Gesù indica il suo desiderio più profondo alle persone a lui più care. A noi oggi sembra quasi suggerire la strada per vincere la tragicità del momento. Crea solidarietà, vinci il male con il bene. Offri aiuto, sostegno, comprensione, compassione, ascolto. Dall'alto della croce Gesù offre la speranza e la pace⁴⁸³.

Lo sguardo colmo di amore, di perdono e di *compassio* di Gesù Cristo si è posato con dolcezza e tenerezza dalla croce sulla Madre e sul discepolo, entrambi icone della Chiesa, che da quel momento sono divenuti indivisibile volontà, potenza e profezia di un *servizio*, di uno *sguardo* e di un *testamento* che vanno ben oltre i mondani oriz-

⁴⁸⁰ G. BIFFI, *Sul Calvario la prima Pasqua della Madonna*, in *Avvenire* del 10 aprile 1999, p. 18.

⁴⁸¹ Cfr. A. SERRA, *L'Addolorata. Una icona da rivisitare?*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004), pp. 215-254.

⁴⁸² Cfr. G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005.

⁴⁸³ P. BARIGELLI CALCARI, *Educare al valore cristiano della sofferenza*, in *Theotokos* 7 (1999), p. 506.

zonti⁴⁸⁴. Nel suo *Messaggio* dell'8 settembre 2004, al XVII Colloquio Internazionale di Mariologia, celebrato nella città di Rovigo⁴⁸⁵, Giovanni Paolo II ha richiamato l'attenzione verso la tematica dello sguardo della Madre di Gesù, uno *sguardo* esperto, attento e polisemico, che sa adorare e scrutare il Mistero di Dio nell'*hodie* eterno e contemporaneamente rivolto maternamente agli eventi lieti e tristi della vicenda umana. Essendo la Madre ora glorificata, scrive il Papa nel suo *Messaggio*,

gli occhi di Maria fissano innanzitutto la Santissima Trinità, nel mistero di ineffabile amore che unisce indissolubilmente le tre Persone divine. Contemplando il Padre, il Verbo e lo Spirito santo, la Vergine si sente come proiettata verso l'umanità per esercitare nei confronti di ogni essere umano la materna missione affidatale dal Figlio crocifisso (cfr. Gv 19,25-27). Maria veglia sul mondo, dove i suoi figli, protesi verso la patria beata, percorrono il cammino della fede fra non pochi pericoli e affanni (cfr. LG, 62). La Vergine Santa si rende presente, quale madre premurosa «nel cammino-pellegrinaggio ecclesiale attraverso lo spazio e il tempo, e ancor più attraverso la storia delle anime» (*Redemptoris Mater*, 25). Al suo sguardo materno non sfugge nessuna situazione della Chiesa, di ogni singolo fedele e dell'intera famiglia umana. Commemorando l'incoronazione dell'immagine dell'Addolorata, si è naturalmente portati a soffermarsi in modo speciale sullo «sguardo» che la Vergine, presente sul Calvario, volge verso Cristo Crocifisso, che, dall'alto della Croce, la invita ad aprire il suo cuore materno al discepolo amato: «Donna, ecco tuo figlio» (Gv 19,26). In quel momento, dopo aver condiviso la passione del-

⁴⁸⁴ Cfr. A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce*, cit., pp. 79-122; M. BORDONI, *La Madre di Gesù presso la Croce e il «principio mariano» della Chiesa*, in *Theotokos* 7 (1999), pp. 449-470; E.M. RONCHI, *Bibbia e pietà mariana*. Presenze di Maria nella Scrittura, Queriniana, Brescia 2002, pp. 102-117.

⁴⁸⁵ Cfr. i relativi atti: AA. VV., *Lo sguardo di Maria sul mondo contemporaneo*. AMI, Roma 2005.

l'Unigenito, la Madre di Dio diventa Madre di Giovanni, Madre dell'intero genere umano (cfr. Gv 19,26-27)⁴⁸⁶.

La Madre del Crocifisso-Risorto, che nella sua vita terrena è stata edotta e costituita dal Figlio nel suo servizio d'amore materno per l'umanità (cfr. Gv 19,26), ora nella gloria del cielo, in adorazione e in comunione coll'Unitrino, condivide e partecipa allo *sguardo divino* che continua ad essere provvidenza, perdono e bontà. Assunta al cielo, Maria, madre e sorella universale, è partecipe dell'operosa *memoria amante* di Dio; per questo è stata costituita da Cristo, sacramento dell'amore, madre compassionevole dell'umanità⁴⁸⁷. La Madre di Gesù oltre ad essere singolare testimone e beneficiaria dell'amore appassionato di Dio per gli uomini, è nel contempo colei che si «appella a un cuore intenerito e commosso, che risponda all'amore con l'amore [...]». Maria non chiama alla conversione presentando la durezza del Giudice, ma la misericordia ferita, il

⁴⁸⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Allo sguardo materno di Maria non sfugge nessuna situazione della Chiesa*. Messaggio al vescovo di Adria-Rovigo mons. Lucio Soravito De Franceschi in occasione del XVII Colloquio Internazionale di Mariologia, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., vol., XXVII/2, pp. 220-221. Sulla figura del «discepolo amato», icona della Chiesa che accoglie la Madre del Signore come «dono» pasquale del Crocifisso, cfr. S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 807-816.

⁴⁸⁷ Il tema della *compassio* ha trovato nella letteratura vetero e neotestamentaria, come nelle filosofie e tradizioni religiose delle diverse epoche storiche, una precisa collocazione e interpretazione. Anche la teologia cristiana, seppur con una certa univocità di significato e spesso associandola a termini come *benevolenza* e *misericordia*, ha ripreso e declinato la categoria della *compassione*. In modo particolare la mariologia, percorrendo nuovi sentieri di ricerca e di approfondimento, può rintracciare nella complessa e variegata realtà della *compassio* una chiave di lettura importante per comprendere e soprattutto *ri-dire* oggi il significato e il ruolo della Madre di Gesù nella storia della salvezza e all'interno delle vicende degli uomini e delle donne (cfr. AA. VV., *La compassio de Maria*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 [2004], pp. 185-291). Il dolore e la compassione della Madre di Gesù per la sua associazione al mistero del dolore del Figlio e dei suoi figli sono contemplati, alla luce della rivelazione biblica e della pietà ecclesiale, per esempio, sia dalla tradizione teologica dell'Ordine dei Servi (cfr. H.M. MOONS, *Con Maria accanto alla Croce*. Lettera del Priore Generale dei frati Servi di Maria, del 9 agosto 1992, nn. 13-18, in *Marianum* 55 [1993], pp. 351-355), che dall'esercizio di pietà popolare della «Via Matris» (cfr. C.I.I.O.S., *Via Matris dolorosae*. Celebrazione del cammino di dolore della Vergine, Curia Generalis OSM, Romae 1997).

cuore appassionato e colmo di tenerezza del nostro Dio»⁴⁸⁸. Su questo versante fa bene pensare come Maria, «la faccia che a Cristo più somiglia»⁴⁸⁹, esce da se stessa per assumere, farsi carico della storia e delle speranze di chi soffre, nel corpo e nello spirito; sulle orme del Figlio, ella si china sulla povertà di quanti si allontanano dalla via del Vangelo. Rimeditare la sua compassione, intrisa di fede e di accettazione di Dio che «si è fatto povero» per noi (cfr. 2Cor 8,9), rinvigorisce la serena certezza che il Signore Gesù infondeva nei suoi discepoli e discepole, quando assicurava loro: «Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il suo Regno» (Lc 12,32).

Non solo la Vergine si appella a noi per lasciarci convertire al cuore buono e compassionevole del Dio vivente, vera mediazione materna per un mondo e una umanità riconciliata e affratellata, ma lei stessa si mostra esemplare e attuale modello di tale compassione. Infatti, osserva Cettina Militello, *l'Imago Dei*,

con la dialettica dell'adeguazione all'immagine nel dinamismo della somiglianza, tocca anche Maria. E, come ci insegnano i Padri, è proprio la libertà la componente più significativa dell'immagine. Dio ci pone in essere capaci di rispondere alla sua interpellanza senza obbligarci all'assenso [...] Maria è modello di una comunità consumata dalla passione per Dio e per il mondo intero, [...] soggettualità debole a cui Dio confida il proprio progetto. Donna che consola, che accompagna, che si lascia inabitare da Dio e cosmizzare dal suo Spirito⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ B. FORTE, *Presentazione*, in C.M. MARTINI, *Maria soffre ancora*, Gribaudi, Torino 1997, p. 7. Il volume raccoglie le meditazioni di Martini in occasione del pellegrinaggio nazionale italiano del 1996 al Santuario de La Salette, in Francia, nell'ambito delle celebrazioni del 150° anniversario dell'omonima apparizione mariana (1846).

⁴⁸⁹ DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Paradiso*, XXXII 85. A cura di Natalino Sapegno e Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1967, p. 1178.

⁴⁹⁰ C. MILITELLO, *La categoria teologica della compassione e il rinnovamento della mariologia*, in AA. VV., *La categoria teologica della compassione*, cit., pp. 316-317; cfr. l'intero intervento alle pp. 299-316.

Con tutto ciò la Madre di Gesù, sorella nostra e universale, mostra tutta la coerenza della sua *ministerialità*, come ha asserito e mostrato la Dichiarazione di Seattle nei nn. 71-75⁴⁹¹.

– La presenza molteplice di Maria:
il «caso serio» delle apparizioni

Il documento anglicano-cattolico osserva e asserisce che del ministero materno della Madre del Figlio di Dio, sperimentato e cercato dal popolo cristiano anche mediante pratiche devozionali diverse, di natura regionale e culturale, fa parte anche la promozione sociale e politica degli oppressi⁴⁹² e una maggiore giustizia verso le donne, così come vengono richiamate nel canto del *Magnificat*⁴⁹³. È in tale contesto che la Dichiarazione di Seattle ritiene utile la scelta di richiamare brevemente, seppur con molta circospezione e prudenza, il tema *mariofanico*⁴⁹⁴, con la menzione del documento della Congregazione per la Dottrina della Fede su «Il Messaggio di Fatima» (2000)⁴⁹⁵, che esorta al giusto

⁴⁹¹ Cfr. MGSC, nn. 71-75, pp. 145-147.

⁴⁹² Cfr. C.M. BOFF, *Mariologia sociale*, cit., pp. 29-50.

⁴⁹³ Cfr. MGSC, nn. 73-75, pp. 145-147; sulla questione della donna nella Scrittura, nella Chiesa e nella società, cfr. AA. VV., *La Donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile*, Eupress F'ILH, Lugano 2006; S.M. PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, cit., pp. 277-293; H. HARBECKE, *Maria e la/e donna/e. Linee mariologiche in Joseph Ratzinger / Benedetto XVI nel dialogo con il pensiero femminista della differenza*, in *Concilium* 44 (2008) n. 4, pp. 769-782.

⁴⁹⁴ Un'altra questione molto dibattuta nella teologia moderna e contemporanea è quella della risposta corretta alle cosiddette «rivelazioni private»; questione magistralmente e sinteticamente presentata dal teologo e cardinale A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 275-279; egli inserisce la tematica appositamente titolata «La fede nelle rivelazioni private», nel denso capitolo dedicato a chiarire e ad approfondire «La natura e l'oggetto della fede» (cfr. *ibidem*, pp. 255-280).

⁴⁹⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 2004, vol. 19, nn. 974-1021, pp. 524-569. Il documento pubblicato il 26 giugno 2000, oltre al contenuto delle tre parti del *segreto*, comprende: la presentazione e l'inquadramento storico scritti dall'allora arcivescovo segretario della Congregazione, Tarcisio Bertone; una lettera che Giovanni Paolo II scrisse a suor Lucia, in data 19 aprile 2000; le parole dette a Fatima dal card.

discernimento nel soppesare la veridicità e il valore di ciascuna delle cosiddette «rivelazioni private». Non stupisce tale menzione in un documento ecumenico, visto che anche il documento statunitense luterano-cattolico del 1990⁴⁹⁶ e lo stesso studio del Gruppo di Dombes vi hanno dedicato un'attenzione più che adeguata⁴⁹⁷, avendo presente che tale questione è da sempre un tema caldo del cattolicesimo non solo popolare⁴⁹⁸. La Dichiarazione ecumenica anglicano-cattolica scrive perciò a tale riguardo:

Le folle che si radunano in determinati luoghi in cui si crede che sia apparsa Maria ci dicono che tali apparizioni costituiscono una parte importante di questa devozione, e sono fonte di conforto spirituale. C'è bisogno di un attento discernimento nel soppesare il valore spirituale di ciascuna presunta apparizione⁴⁹⁹.

Angelo Sodano, allora segretario di Stato, al termine della Messa pontificia del 13 maggio 2000; il commento teologico dell'allora cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Joseph Ratzinger.

⁴⁹⁶ Cfr. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI USA, *The One Mediator, the saints, and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, n. 3283, pp. 1226-1227; nn. 3326-3331, pp. 1247-1250.

⁴⁹⁷ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 308-312, pp. 154-156.

⁴⁹⁸ Cfr. CCC, n. 67; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 10; K. RAHNER, *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza. Con Introduzione di Gianni Colzani*, Vita e Pensiero, Milano 1995²; G. MUCCI, *Rivelazioni private e apparizioni*, Elle Di Ci / La Civiltà Cattolica, Torino / Roma 2000; AA. VV., *Vraies et fausses Apparitions dans l'Église*, Lethielleux / Bellarmin, Paris / Montréal 1976; S. BARNAY, *Les Apparitions de la Vierge*, Cerf, Paris 1992; J. BOUFLET / PH. BOUTRY, *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, Marietti, Genova 1999; D.A. FOLEY, *Il libro delle apparizioni mariane. Influenze e significato nella storia dell'uomo e della Chiesa*, Gribaudi, Milano 2004; S.M. PIRRELLA, *Le apparizioni mariane. «Dono» per la fede, «sfida» per la ragione*, San Paolo, Ciniello Balsamo 2007.

⁴⁹⁹ MGSC, n. 73, p. 146. Si ha, comunque, l'impressione che nella Dichiarazione di Seattle (come negli altri testi ecumenici da cui dipende e a cui si ispira) le marionerie vengano confinate nell'ambito esclusivo della devozione o della pietà popolare mariana del cattolicesimo. Se, da un lato, tale scelta manifesta un significativo passo in avanti nella comune comprensione e comunione, perché si prende atto che esse appartengono al vissuto ecclesiale come realtà legittima, d'altro lato l'orizzonte ermeneutico-teologico va ulteriormente ampliato, come cercheremo di mostrare nel corso dell'analisi che segue.

Con tutto ciò la Madre di Gesù, sorella nostra e universale, mostra tutta la coerenza della sua *ministerialità*, come ha asserito e mostrato la Dichiarazione di Seattle nei nn. 71-75⁴⁹¹.

– La presenza molteplice di Maria:
il «caso serio» delle apparizioni

Il documento anglicano-cattolico osserva e asserisce che del ministero materno della Madre del Figlio di Dio, sperimentato e cercato dal popolo cristiano anche mediante pratiche devozionali diverse, di natura regionale e culturale, fa parte anche la promozione sociale e politica degli oppressi⁴⁹² e una maggiore giustizia verso le donne, così come vengono richiamate nel canto del *Magnificat*⁴⁹³. È in tale contesto che la Dichiarazione di Seattle ritiene utile la scelta di richiamare brevemente, seppur con molta circospezione e prudenza, il tema *mariofanico*⁴⁹⁴, con la menzione del documento della Congregazione per la Dottrina della Fede su «Il Messaggio di Fatima» (2000)⁴⁹⁵, che esorta al giusto

⁴⁹¹ Cfr. MGSC, nn. 71-75, pp. 145-147.

⁴⁹² Cfr. C.M. BOFF, *Mariologia sociale*, cit., pp. 29-50.

⁴⁹³ Cfr. MGSC, nn. 73-75, pp. 145-147; sulla questione della donna nella Scrittura, nella Chiesa e nella società, cfr. AA. VV., *La Donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile*, Eupress F'ILH, Lugano 2006; S.M. PIRRELLA, *Ecco tua Madre (Cv 19,27)*, cit., pp. 277-293; H. HARBECKE, *Maria e la/e donna/e. Linee mariologiche in Joseph Ratzinger / Benedetto XVI nel dialogo con il pensiero femminista della differenza*, in *Concilium* 44 (2008) n. 4, pp. 769-782.

⁴⁹⁴ Un'altra questione molto dibattuta nella teologia moderna e contemporanea è quella della risposta corretta alle cosiddette «rivelazioni private»; questione magistralmente e sinteticamente presentata dal teologo e cardinale A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 275-279; egli inserisce la tematica appositamente titolata «La fede nelle rivelazioni private», nel denso capitolo dedicato a chiarire e ad approfondire «La natura e l'oggetto della fede» (cfr. *ibidem*, pp. 255-280).

⁴⁹⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 2004, vol. 19, nn. 974-1021, pp. 524-569. Il documento pubblicato il 26 giugno 2000, oltre al contenuto delle tre parti del *segreto*, comprende: la presentazione e l'inquadramento storico scritti dall'allora arcivescovo segretario della Congregazione, Tarcisio Bertone; una lettera che Giovanni Paolo II scrisse a suor Lucia, in data 19 aprile 2000; le parole dette a Fatima dal card.

discernimento nel soppesare la veridicità e il valore di ciascuna delle cosiddette «rivelazioni private». Non stupisce tale menzione in un documento ecumenico, visto che anche il documento statunitense luterano-cattolico del 1990⁴⁹⁶ e lo stesso studio del Gruppo di Dombes vi hanno dedicato un'attenzione più che adeguata⁴⁹⁷, avendo presente che tale questione è da sempre un tema caldo del cattolicesimo non solo popolare⁴⁹⁸. La Dichiarazione ecumenica anglicano-cattolica scrive perciò a tale riguardo:

Le folle che si radunano in determinati luoghi in cui si crede che sia apparsa Maria ci dicono che tali apparizioni costituiscono una parte importante di questa devozione, e sono fonte di conforto spirituale. C'è bisogno di un attento discernimento nel soppesare il valore spirituale di ciascuna presunta apparizione⁴⁹⁹.

Angelo Sodano, allora segretario di Stato, al termine della Messa pontificia del 13 maggio 2000; il commento teologico dell'allora cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Joseph Ratzinger.

⁴⁹⁶ Cfr. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI USA, *The One Mediator, the saints, and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 4, n. 3283, pp. 1226-1227; nn. 3326-3331, pp. 1247-1250.

⁴⁹⁷ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 308-312, pp. 154-156.

⁴⁹⁸ Cfr. CCC, n. 67; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 10; K. RAHNER, *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza. Con Introduzione di Gianni Colzani*, Vita e Pensiero, Milano 1995²; G. MUCCI, *Rivelazioni private e apparizioni*, Elle Di Ci / La Civiltà Cattolica, Torino / Roma 2000; AA. VV., *Vraies et fausses Apparitions dans l'Eglise*, Lethielleux / Bellarmin, Paris / Montréal 1976; S. BARNAY, *Les Apparitions de la Vierge*, Cerf, Paris 1992; J. BOUFLET / PH. BOUTRY, *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, Marietti, Genova 1999; D.A. FOLEY, *Il libro delle apparizioni mariane. Influenze e significato nella storia dell'uomo e della Chiesa*, Gribaudi, Milano 2004; S.M. PERRELLA, *Le apparizioni mariane. «Dono» per la fede, «sfida» per la ragione*, San Paolo, Ciniello Balsamo 2007.

⁴⁹⁹ MGSC, n. 73, p. 146. Si ha, comunque, l'impressione che nella Dichiarazione di Seattle (come negli altri testi ecumenici da cui dipende e a cui si ispira) le marionarie vengano confinate nell'ambito esclusivo della devozione o della pietà popolare mariana del cattolicesimo. Se, da un lato, tale scelta manifesta un significativo passo in avanti nella comune comprensione e comunione, perché si prende atto che esse appartengono al vissuto ecclesiale come realtà legittima, d'altro lato l'orizzonte ermeneutico-teologico va ulteriormente ampliato, come cercheremo di mostrare nel corso dell'analisi che segue.

È importante su questo versante ricordare come la genuina fede cristiana sia fondata sulla divina Rivelazione di Dio in Gesù Cristo, un evento salvifico di *parole e segni* che va accolto, celebrato e vissuto nella fede ecclesiale e personale⁵⁰⁰. Sul piano del discernimento teologico e pastorale, inoltre, va ribadito che la *Rivelazione pubblica*, intesa come evento storico dell'autocomunicazione proveniente dal disegno provvidente e salvifico dell'Unitrino⁵⁰¹, svoltosi economicamente sia nel «tempo della promessa» veterotestamentaria d'Israele, sia nel «tempo del compimento» neotestamentario di Gesù e degli Apostoli, è al tempo stesso rivelazione cosmica, storica ed escatologica, per cui a essa spetta un primato assiologico e un'adesione teologale indubitabile e inflessibile: è stata data una volta per tutte «*propter nos homines et propter nostram salutem*»⁵⁰²! Per quanto riguarda le apparizioni e le visioni, che appartengono alle cosiddette «rivelazioni private»⁵⁰³, Karl Rahner chiarisce che cosa siano rispetto alla Rivelazione pubblica⁵⁰⁴, specificandone anche la funzione:

Le rivelazioni private (o *particolari*) non possono essere messe sullo stesso piano della Rivelazione fondatrice divina data dal Cristo, riportata nella Scrittura e trasmessa dalla tradizione della Chiesa. Esse non sono nemmeno superflue ripetizioni ce-

⁵⁰⁰ Cfr. A. RESTREPO SIERRA, *La Revelación según René Latourelle*, Gregoriana, Roma 2000; R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 2002^s, pp. 287-358; P. PIZZUTO, *La teologia della Rivelazione di Jean Daniélou*. Influsso su *Dei Verbum* e valore attuale, Gregoriana, Roma 2003.

⁵⁰¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum* nn. 2, 4, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 1, nn. 873, 875-876, pp. 479, 481-485.

⁵⁰² Cfr. CCC, nn. 50-73; cfr. in proposito H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1964, pp. 61-63; G. LORIZIO, *Rivelazione*, in AA.VV., *Teologia*. I Dizionari, cit., pp. 1336-1376.

⁵⁰³ Cfr. CCC, n. 67.

⁵⁰⁴ Il teologo coreano Augustinus Suh, a riguardo della formula tradizionale di «rivelazione privata», opta per quella di «rivelazione speciale», sia in rapporto alla finalità, sia all'efficacia del fenomeno suddetto (cfr. A. SUH, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, ESD, Bologna 2000, p. 265).

lesti di tale Rivelazione pubblica oppure un aiuto intellettuale per conoscere qualcosa che fondamentalmente potrebbe essere anche conosciuto senza quest'aiuto. Poiché ciò che in una determinata situazione esprime la volontà di Dio, non si lascia deviare dall'aspetto logico dei principi generali del dogma oppure dalla morale neanche col sostegno delle analisi delle situazioni esistenti. [...]. Le *rivelazioni private* sono nella loro natura un imperativo di condotta, un comando, di come dovrebbe agire la cristianità di fronte a una determinata situazione storica. Non sono delle nuove enunciazioni che ci vengono offerte dal soprannaturale, ma *un nuovo comando*⁵⁰⁵.

A causa dell'odierna pervasività mediatica, sembra diventato impossibile richiamare precisazioni teologiche di primaria importanza, ricordando per esempio che, per quanto concerne le apparizioni

L.J. Suenens cita e commenta le prescrizioni del *De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738) di Benedetto XIV con queste parole: «Per quanto riguarda l'approvazione delle rivelazioni private da parte della Chiesa, bisogna sapere che questa approvazione è soltanto un permesso concesso, dopo attento esame, in vista dell'utilità dei fedeli. A queste rivelazioni private debitamente approvate non si deve e non si può dare un consenso di fede cattolica. Ad esse è dovuto un consenso di fede umana secondo le regole della prudenza, che fanno apparire quelle rivelazioni come probabili e pienamente credibili. [...] Ne consegue che si può affermare la propria adesione alle rivelazioni private senza compromettere l'integralità della fede cattolica, a condizione di farlo con la dovuta modestia, senza arbitrio né disprezzo»⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ Testo riportato da G. HIERZENBERGER / O. NEDOMANSKY, *Dizionario cronologico delle apparizioni della Madonna*, Piemme, Casale Monferrato 2004, p. 11.

⁵⁰⁶ P.A. GRAMAGLIA, *L'equivoco di Medjugorje. Apparizioni mariane o fenomeni di medianità?*, Claudiana, Torino 1987, p. 8; cfr. anche J. STERN, *L'examen canonique des apparitions mariales selon Benoît XIV*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculo XVII-XVIII*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1987, vol. 5, pp. 341-363.

L'autorità che decide sull'autenticità delle apparizioni è quella ecclesiastica: cioè il Vescovo locale, la Conferenza Episcopale e, in ultima istanza per casi particolari, la Santa Sede⁵⁰⁷. Oggi, quando si parla di apparizioni, quasi automaticamente ci si riferisce, talora con fastidio, talora con indebito entusiasmo, alle «apparizioni» della Madre del Signore. Di fronte a tutte queste manifestazioni, che si sono moltiplicate a dismisura nel XX secolo, la Chiesa cattolica ha assunto un atteggiamento cauto e riflessivo, arrivando a pochissimi riconoscimenti canonici ufficiali. Le apparizioni costituiscono un argomento sempre attuale e suscitano sempre vivo interesse tra persone di ogni estrazione sociale e cultura; esse, inoltre, sono ancora oggi *donum* per la fede e *sfida* per la ragione⁵⁰⁸. Il *magistero* e la prassi canonica della Chiesa cattolica davanti a fenomeni apparizionistici, cioè a «rivelazioni private», discerne, opera e decide sulla veridicità o meno dei fatti asseriti facendo ricorso ad una triplice criteriologia:

1) il *criterio positivo*, secondo cui «consta la trascendenza» (*constat de supernaturalitate*);

2) il *criterio attendista*, secondo cui «non consta la trascendenza» (*non constat de supernaturalitate*);

3) il *criterio negativo*, secondo cui «consta la non trascendenza» (*constat de non supernaturalitate*)⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ Cfr. G. MUCCI, *Rivelazioni private e apparizioni*, cit., pp. 9-19; A. SUH, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, cit., pp. 29-53.

⁵⁰⁸ Cfr. S.M. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, cit., pp. 175-194.

⁵⁰⁹ Sul procedimento canonico da attuare per il discernimento e per la decisione circa la veridicità o meno dei fenomeni soprannaturali (apparizioni, visioni, ecc.), la Congregazione per la Dottrina della Fede ha redatto il 25 febbraio 1978 un documento *ad interim* e *sub secreto*, da utilizzare dalle autorità ecclesiastiche competenti; per quanto riguarda la criteriologia da seguire nel procedimento, il dicastero vaticano stabilisce sette criteri: *informazione sufficiente, ortodossia, trasparenza, segni, salute e patologia dei veggenti, frutti, giudizio della Chiesa*. Il documento è stato pubblicato – senza autorizzazione – in traduzione italiana da J. BOUFLET / PH. BOUTRY, *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, cit., pp. 448-451. Cfr. anche S.M. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, cit., pp. 112-115.

Una volta verificate anche tramite i criteri di credibilità, comunque le manifestazioni straordinarie consentono libertà di adesione, in quanto la fede si presta solo alla Rivelazione pubblica di Dio, conclusa con la morte dell'ultimo degli Apostoli⁵¹⁰. In ogni caso, le *vere mariofanie*, quelle che hanno avuto il *placet* delle competenti autorità ecclesiali, declinano in modo proprio la presenza materna e la missione evangelica della Vergine nella storia della Chiesa, dei popoli e del singolo uomo-donna: una presenza e missione che consistono nell'aiutare tutti a trovare nell'itinerario di fede nel Signore Gesù la via verso la casa del Padre. Il mariologo René Laurentin, prima di raccomandare ai suoi lettori di imparare a comprendere e rispettare coloro che non sono facilmente «inclinati» alle apparizioni, commenta che nessuno è obbligato a credere che la Vergine è apparsa a La Salette, a Lourdes, a Fatima, etc. Chi lo negasse, sarebbe temerario, ma non potrebbe essere condannato⁵¹¹. Nonostante il poco credito dato dalla critica teologica alle apparizioni, esse sono sempre state presenti e costanti nel fatto cristiano, rivestendo anche un carattere di vera e propria *attualità del sacro*⁵¹². Per quanto riguarda le note «apparizioni mariane» di Medjugorje, fenomeno insolito per la sua ultraventennale persistenza e che suscita stupore e grande interesse, e sul quale si getta, talvolta aprioristicamente, *credito*⁵¹³ e *discredito*⁵¹⁴, esso

⁵¹⁰ Cfr. G.M. BESUTTI, *Le apparizioni della Madonna. La procedura di valutazione*, in *Rivista del Clero Italiano* 67 (1986), pp. 52-60; L.M. DE CANDIDO, *Manifestazioni straordinarie per il bene del popolo di Dio*, in *Crederci Oggi* 24 (2004) n. 4, pp. 77-89.

⁵¹¹ «La Chiesa ammette che un cristiano non è obbligato a credere alle apparizioni ufficialmente riconosciute, se egli ha delle serie ragioni per dubitarne» (R. LAURENTIN, *Ancora su Medjugorje*, Queriniana, Brescia 1985, p. 55).

⁵¹² Molto importante è a questo riguardo lo studio di S. DE FIORES, *Le apparizioni all'incrocio degli studi teologico-interdisciplinari: stato della questione dell'odierna riflessione culturale*, in AA.VV., *Fenomenologia e teologia das aparições*, Santuário de Fátima 1998, pp. 27-63.

⁵¹³ Cfr., per esempio, A. SOCCI, *Mistero Medjugorje*, Piemme, Casale Monferrato 2006.

⁵¹⁴ M. CORVAGLIA, *Medjugorje: è tutto falso*, Anteprima, Torino 2007.

è tuttora *sub iudice* da parte dell'autorità competente, ma va registrata la continua attenzione di fedeli, di curiosi, dei *mass-media*⁵¹⁵.

Nel XX secolo sovente la Chiesa, i Papi e i fedeli si sono rivolti fiduciosi alla Madre di Gesù, vera *regina pacis*⁵¹⁶, per essere salvati, confortati, sostenuti nell'ora delle tenebre⁵¹⁷. In questo tempo si moltiplicano non solo le apparizioni mariane, ma vista la temperie del momento, ci si affida, ci si consacra alla Vergine, Madre dal cuore immacolato, rifugio dei miseri, avvocata degli uomini⁵¹⁸. Alcuni autori, come K. Rahner, H.U. von Balthasar, R. Latourelle, J.H. Nicolas, G. Colzani ed altri, scorgono nelle apparizioni mariane funzioni in ordine alla vita e alla missione della Chiesa; di esse vanno rilevate, infatti, la funzione apologetica, carismatico-

⁵¹⁵ Cfr. R. LAURENTIN, *La Vergine appare a Medjugorje?*, Queriniana, Brescia 1991, pp. 6-9; G. HIERZENBERGER / O. NEDOMANSKY, *Dizionario cronologico delle apparizioni della Madonna*, cit., pp. 378-385; L. RUPČIĆ / V. NUJIC, *Ancora una volta la verità su Medjugorje in occasione della pubblicazione di «Ogledalo Prave» dell'Ordinariato Episcopale di Mostar*, K. Krešimir, Zagabria 2003. Recentemente ho diretto una tesi di specializzazione in teologia redatta da I. TURUDIĆ, *Le «Apparizioni» di Medjugorje alla luce di alcuni interventi ecclesiastici (1981-1998)*, elaborato per il conseguimento della Licenza in Teologia con specializzazione in Mariologia, Pontificia Facoltà Teologica «Marianum», Roma Anno Accademico 2005-2006, 2 voll. (testo e appendice documentaria); ho anche condiretto con il professor Andrea Milano un'altra tesi di laurea: C. FERRARO, *Le mariofanie*. Contestate, acclamate, ricercate. Il discusso «caso Medjugorje» e il significato delle apparizioni mariane nell'attuale tempo postmoderno, Università degli Studi di Napoli «Federico II», Facoltà di Lettere e Filosofia, Tesi di Laurea in Storia del Cristianesimo, Napoli 2008. Su licenza dell'attuale arcivescovo segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, mons. Angelo Amato, la Conferenza Episcopale Toscana ha portato alla conoscenza dei fedeli l'omelia del 15 giugno 2006 del vescovo diocesano di Mostar, nel cui comprensorio si trova Medjugorje, circa i presunti fatti mariofanici che il presule destituisce di ogni fondamento (cfr. *Nuovo Bollettino Diocesano. Edizione di Firenze* 8 [2007], pp. 50-52); rimane, comunque, chiaro che la presa di posizione ufficiale dell'autorità ecclesiastica è ancora quella redatta nel 1990 dalla Conferenza Episcopale Jugoslava nel cosiddetto «Documento di Zara», attestata sulla posizione attendista del «non costa la trascendenza».

⁵¹⁶ Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Regina pacis nel secolo del «male»*, cit., pp. 515-561.

⁵¹⁷ Cfr. A. SUI, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, cit., pp. 242-248; A. GRASSO, *La Vergine Maria e la pace nel magistero di Paolo VI (1963-1978)*, PAMI, Città del Vaticano 2008.

⁵¹⁸ Cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, cit., pp. 279-296.

profetica, pastorale e socio-liberante⁵¹⁹. Le apparizioni mariane hanno dato origine a *santuari* noti e meno noti, grandi e piccoli, vere *domus Mariae* che chiamano folle di *pellegrini* per un'esperienza di grazia, di riconciliazione, di incontro con Cristo eucaristia, di fraternità e solidarietà con ammalati nel corpo e nello spirito, per esprimere con atti di pietà popolare amore, invocazione e ringraziamento⁵²⁰.

Le apparizioni di Maria, prima adoratrice della Trinità, prima evangelizzata e prima evangelizzatrice⁵²¹, vergine della Visitazione (cfr. Lc 1,39-45), madre dei discepoli e della Chiesa (cfr. Gv 19,25-27), orante misericordiosa presso il trono della Trinità⁵²², non possono non richiamare, per essere genuine e congrue, il valore e la necessità della preghiera, di cui lei è in Cristo maestra ed educatrice sempre attuale⁵²³. L'interpretazione più abituale, sia sul piano umano, sia religioso, di solito riduce la preghiera alla mera richiesta; mentre essa è soprattutto accoglienza, adorazione, lode, colloquio, rapporto e servizio al Dio Unitrino⁵²⁴. La

⁵¹⁹ Cfr. A. SUII, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, cit., pp. 167-252; C.M. BOFF, *Mariologia sociale*, cit., pp. 574-689: «Potenziale socio-liberatore delle apparizioni mariane».

⁵²⁰ Cfr. G.M. BESUTTI, *Santuari*, in S. DE FIORES / S. MEO (EDD.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 1253-1272; S. ROSSO, *Pellegrinaggi*, *ibidem*, pp. 1080-1107; G. AGOSTINO, *Pietà popolare*, *ibidem*, pp. 1111-1122; E.M. BEDONT, *Devozione popolare, santuari, pellegrinaggi*, in *Crede Oggi* 24 (2004) n. 4, pp. 61-75; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, cit., nn. 183-207, pp. 153-173: «La venerazione per la Santa Madre del Signore»; nn. 261-287, pp. 221-244: «Santuari e pellegrinaggi».

⁵²¹ PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi* 82, esortazione apostolica dell'8 dicembre 1975, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 1982¹², vol. 5, p. 1125.

⁵²² Cfr. F. MUZUMANGA MA-MUBIMBI, *Fondements trinitaires des apparitions de la Mère de Dieu. Étude systématique à partir de l'anthropologie africaine*, in *Ephemerides Mariologicae* 53 (2003), pp. 241-282.

⁵²³ Cfr. PAOLO VI, *Marialis cultus* 16-23. Esortazione apostolica del 2 febbraio 1974, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 5, pp. 64-75; I.M. CALABURG, *Introduzione alla lettura della «Marialis cultus»*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculo XX*. A Concilio Vaticano II usque ad nostros dies, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 1998, vol. 1, pp. 67-95.

⁵²⁴ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 534-598. Si vedano in proposito: AA. VV., *La Preghiera*, Città Nuova, Roma 1991; J. CASTELIANO CERVERA, *Preghiera e liturgia*, in AA. VV., *Liturgia*. I Dizionari, cit., pp. 1492-1511.

preghiera – lo mostrano bene la Bibbia, la storia della Chiesa e l'esperienza personale di ciascun credente – è l'esperienza più ricca dell'uomo, ove egli fa esperienza di Dio e, si passi l'espressione, Dio fa esperienza dell'uomo⁵²⁵. Queste manifestazioni non amplificano la Rivelazione data con la sacra Scrittura alla Chiesa, ma piuttosto la rendono attuale in un dato tempo: aiutano la Chiesa, rafforzano la fede e approfondiscono la coscienza e la necessità della salvezza negli uomini. Le apparizioni appartengono alla *categoria delle grazie donate gratuitamente* «dal Cielo» e talvolta prescindono dallo stato di grazia di chi le riceve⁵²⁶.

Le apparizioni di *protagonisti del Cielo* e della fede interpellano l'uomo e la donna della contemporaneità; li interpellano nella loro ragione e, se la possiedono, nella loro fede, nella loro ecclesialità e speranza. L'evoluzione del mondo, scriveva il martire evangelico tedesco Dietrich Bonhoeffer († 1945), è «pervenuta ai nostri giorni a un tale livello che l'uomo ha appreso a trovare una soluzione a tutti i problemi che lo interessano senza ricorrere alla "ipotesi Dio"»⁵²⁷. Tornare senza pregiudizi a tale *ipotesi* non irrazionale, è una *sfida* per la ragione e il *motivo* della fede, da cui le mariofanie non sono affatto escluse, perché, secondo un attento osservatore dei nostri giorni postmoderni intrisi di irriducibile relativismo culturale, pratico e religioso, esse «risentono certamente l'atmosfera di rarefazione spirituale dei nostri giorni, e forse possono rappresentare l'altra faccia dell'apostasia silenziosa di molti cristiani, una risposta all'anoressia metafisica del nostro tempo»⁵²⁸. Maria di Na-

⁵²⁵ Cfr. AA. VV., «*Pregate incessantemente*» (1Tes 5,17), in *Studi Ecumenici* 25 (2007) n. 3, pp. 335-457.

⁵²⁶ Cfr. G.P. PAOLUCCI, *Apparizioni*, in L. BORRIELLO (ED.), *Dizionario di Mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, pp. 146-147.

⁵²⁷ D. BONHOEFFER, *L'ora della tentazione*, Queriniana, Brescia 1971, p. 15.

⁵²⁸ M. FOSATTI, *Le nuove apparizioni. Dove e come appare oggi la Madonna*, Mondadori, Milano 2002, p. 45.

zaret, nostra sorella in umanità, pensata dall'Eterno come madre verginale e messianica del suo Figlio, quale modello del credente e icona escatologica della Comunità dei discepoli, per pura grazia di Dio onnipotente è stata preservata dal possedere il drammatico e comune *codice di fallibilità*⁵²⁹ – cioè ha ricevuto la guarigione delle radici del peccato *in primo instanti suae conceptionis*⁵³⁰ – venendo quindi dotata di un particolare *codice di santità e di bellezza* che le ha permesso nella sua esistenza di servizio al Cristo e al Regno di essere sempre in santa comunione con Dio. Maria, dunque, è l'esordio della nostra redenzione in Cristo, e per la santità di storia e di vita è stata definita dalla tradizione ecclesiale *forma disciplinae Christi*, ovvero «codice di santità, di quella che in Gesù ha trovato la sua più alta espressione perché in lui, il Santo dei Santi, la santità stessa è divenuta una di noi»⁵³¹.

Le mariofanie, per usare un'espressione cara a J.B. Bossuet († 1704), pur facendo parte dell'*impenetrabile politica del cielo*⁵³², sono in definitiva la dimostrazione che nella comunione dei Santi di Dio, la Madre di Gesù, la sorella universale, la madre dei viventi, non cessa di amarci e di interessarsi al bene degli uomini, perché essi, oltre ad essere perdonati, santificati e salvati dall'Amore di Dio, sappiano essere, come lei, in virtù dello Spirito, della fede e della carità che promana dalla fede nel Dio trinitario, *sorgente di vera carità*⁵³³. Vista la densità e la congruità teologica, spi-

⁵²⁹ Cfr. AA. VV., *Il peccato originale: un codice di fallibilità*, cit.

⁵³⁰ Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Il dramma del peccato originale nella letteratura teologica contemporanea*, cit., pp. 317-333.

⁵³¹ G. BRUNI, *Chiamati alla santità sulle orme di Maria*, cit., p. 98; cfr. l'intero studio che propone la Vergine Madre quale codice di santità, di grazia, di fede, di rappresentatività (*ibidem*, pp. 89-105).

⁵³² Cfr. A. ODDONE, *Criteri per discernere le vere visioni e apparizioni soprannaturali*, in *La Civiltà Cattolica* 99 (1948) n. 2, p. 372.

⁵³³ Cfr. 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), pp. 51-153.

rituale, pastorale ed escatologica delle mariofanie, non sembra giusto confinarle nell'ambito esclusivo della devozione o della pietà mariana, come hanno fatto, ad esempio, sia il Gruppo di Dombes nel suo *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, sia la stessa Dichiarazione di Seattle nel suo *Maria: grazia e speranza in Cristo*, ma vanno inserite, invece, nell'ambito complessivo dell'economia salvifica. Esse sono, infatti, espressione non secondaria del «ministero proprio di assistenza», per usare l'espressione utilizzata dalla stessa Dichiarazione cattolico-aglicana⁵³⁴, che la Vergine glorificata compie in subordinazione e in sinergia con il Dio trinitario nella *communio sanctorum*, onde la creatura possa sentirsi amata, richiamata, consolata e spronata al bene nel difficile pellegrinaggio della fede verso l'*eschaton* eterno. Il Dio trinitario, inoltre, si inserisce nella storia del mondo con il contributo materno di Maria, e gli effetti positivi di tale *compresenza* benefica sono evidenti: le apparizioni mariane non sono dirette alla gloria della Vergine, ma sono finalizzate a irrobustire la fede nel Dio di Gesù Cristo e nella sua salvezza misericordiosa, promuovono la devozione a Cristo pane eucaristico volto a sfamare il bisogno di cibo per l'eternità, guidano alla conversione e al rafforzamento della vita cristiana-ecclesiale e in questo modo loro proprio influiscono sulla storia del mondo⁵³⁵. Scrive a ragione Stefano De Fiores:

Pare giunto il tempo di passare a un atteggiamento più sereno di fronte ad apparizioni o lacrimazioni. Tanto lo *scetticismo* ereditato da un razionalismo chiuso agli interventi di Dio nella storia, quanto l'entusiasmo *acritico* che si lascia coinvolgere fino al fanatismo devono cedere il passo a un discer-

⁵³⁴ Cfr. MGSC, n. 71, p. 145.

⁵³⁵ Cfr. S.M. PERRELLA, *Le mariofanie nell'oggi della Chiesa e del mondo. Ancora alcune annotazioni*, in *Miles Immaculatae* 44 (2008), pp. 435-489.

nimento nello Spirito. E qualora si manifesti il dito di Dio è legittimo e doveroso accogliere con l'obbedienza di fede i messaggi che egli ci rivolge, generalmente tramite la Madre di Gesù. Per non rischiare di sopravvalutare tali interventi particolari, si deve porre il massimo impegno da parte dei fedeli e degli operatori pastorali per scoprire l'intrinseca *relazionalità* delle apparizioni all'evento centrale della storia della salvezza, Cristo unico mediatore e salvatore universale⁵³⁶.

Il paragrafo del Documento anglicano-cattolico dedicato a «Il ministero proprio di Maria» (nn. 71-75), si conclude con un'asserzione assai importante che apre alla gioia e alla speranza: quando le due tradizioni confessano insieme l'unica mediazione di Cristo, che porta frutti nella vita della Chiesa, non si potrà considerare «divisiva per la comunione la prassi di chiedere a Maria e ai santi di pregare per noi»; e «poiché gli ostacoli del passato sono stati rimossi attraverso la chiarificazione della dottrina, la riforma liturgica e norme pratiche che sono in armonia con essa», i membri anglicani e cattolici dell'ARCIC sono convinti «che non permanga alcuna ragione teologica a sostegno della divisione ecclesiale su tali materie»⁵³⁷.

Il 150° anniversario delle apparizioni mariane di Lourdes (1858-2008) è stata l'occasione per concretizzare un pellegrinaggio «inedito»: il 24 settembre 2008, l'arcivescovo di Canterbury e diversi vescovi ed esponenti della Comunione anglicana, accompagnati dal card. Walter Kasper e da una nutrita delegazione di vescovi e teologi cattolici, hanno sostato presso la Grotta di Massabielle partecipando all'Eucaristia presieduta dal cardinale, durante la quale

⁵³⁶ S. DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 1, pp. 58-59. Si veda: S.M. PERRELLA, *Le Mariofanie*. Per una teologia delle apparizioni, Messaggero, Padova 2009.

⁵³⁷ MGSC, n. 75, p. 147.

nell'omelia si sono soffermati a meditare il brano evangelico della Visitazione (cfr. Lc 2,39-56)⁵³⁸. Il Primate anglicano ha asserito che Maria ci ricorda che la missione del cristiano non comincia con il trasmettere un messaggio con le parole, ma andando incontro al prossimo con Gesù nel cuore. A questo riguardo, la Vergine testimonia l'importanza primaria del *semplice portare Gesù*, ancor prima che vi siano parole o atti che lo mostrino e lo spieghino. Poi aggiunge:

La vera missione è pronta a lasciarsi sorprendere da Dio, «sorprendere dalla gioia» nella deliziosa espressione di C.S. Lewis. Elisabetta conosceva tutta la storia di Israele, sapeva in che modo stesse preparando la strada a Dio che veniva a visitare il suo popolo, eppure fu sorpresa, dentro una novità di vita e di intelligenza, allorché il bambino le sussultò nel grembo. I vicini, i maestri, il clero della parrocchia di Bernadette sapevano tutto ciò che ritenevano fosse necessario sapere sulla Madre di Dio, eppure ebbero bisogno di essere sorpresi da questa ragazzina incapace di esprimersi, inerme e insignificante, che aveva sussultato di gioia riconoscendo di aver incontrato Maria, come madre e sorella, portatrice del suo Signore e Redentore⁵³⁹.

Le mariofanie sorprendono credenti e non credenti, perché il Signore, per mezzo della Madre del suo Figlio (questo intuiscono e sperimentano nella beatitudine della fede e della visione gli umili veggenti come santa Bernadette), è sempre disposto a colmare di speranza e di gioia i nostri faticosi giorni, appagando il sincero anelito del cuore e destando la creatura a nuova vita.

⁵³⁸ R. WILLIAMS, «L'importanza primaria del semplice portare Gesù», in *30 Giorni* 26 (2008) n. 9, pp. 34-39.

⁵³⁹ *Ibidem*, pp. 38-39.

3) I punti nodali di un accordo per il progresso del consenso interecclesiale

Nelle *Conclusioni* della Dichiarazione anglicano-cattolico *Maria: grazia e speranza in Cristo*, si tracciano una serie di affermazioni comuni incentrate sul fatto:

1) «che ogni interpretazione del ruolo di Maria non deve oscurare l'unica mediazione di Cristo»;

2) che «ogni considerazione di Maria deve essere legata alle dottrine di Cristo e della Chiesa»;

3) che è «impossibile essere fedeli alla Scrittura senza dare degna attenzione alla persona di Maria»;

4) «che riconosciamo la beata vergine Maria come *Theotokos* [...] e dunque osserviamo le sue festività e le attribuiamo un posto d'onore tra i santi»;

5) «che Maria è stata preparata dalla grazia a essere la madre del Redentore, dal quale ella stessa fu redenta e accolta nella gloria»;

6) «che riconosciamo Maria come modello di santità, di fede e di obbedienza per tutti i cristiani»;

7) «che Maria può essere vista come una figura profetica della Chiesa»⁵⁴⁰.

La Dichiarazione di Seattle si conclude nel rilevare i «Progressi nell'accordo» riguardo a Maria, la dottrina e la prassi mariana fra le due Comunità ecclesiali⁵⁴¹; non è difficile prevedere che le affermazioni più coraggiose della Dichiarazione circa la conformità alla Scrittura del contenuto dei due dogmi moderni del 1854 e del 1950⁵⁴² susci-

⁵⁴⁰ MGSC, n. 76, pp. 147-148.

⁵⁴¹ Cfr. MGSC, nn. 78-80, pp. 149-150.

⁵⁴² «L'insegnamento riguardo a Maria nelle due definizioni dell'assunzione e dell'immacolata concezione, compreso all'interno del modello biblico dell'economia della spe-

teranno, come hanno già suscitato, reazioni critiche nella Comunione anglicana. Lo sviluppo del dibattito interecclesiale e interteologico permetterà, comunque, di individuare con maggiore chiarezza ed esattezza gli aspetti che appaiono problematici nella proposta avanzata dall'organismo paritetico ed ecumenico dell'ARCIC. Scrive a tal riguardo Angelo Maffei, esperto ecumenista cattolico:

Fin da ora è però possibile segnalare un problema che si presenta in forma sempre più acuta nel dialogo ecumenico contemporaneo. Gli interlocutori si trovano spesso a dover fare i conti con differenze profonde presenti all'interno delle comunità che rappresentano, così che talvolta la ricerca di una *formulazione condivisa* della propria posizione presenta difficoltà non minori di quelle incontrate dalla ricerca dell'accordo con le altre tradizioni ecclesiali. Per evitare la paralisi, il dialogo ecumenico deve avere il coraggio di avanzare proposte. Ma questo è solo un primo passo. Decisivo è il processo successivo di verifica della recepibilità di tali proposte e la crescita del consenso attorno ad esse, tra le Chiese e nelle Chiese⁵⁴³.

Ovviamente, le due Chiese, anglicana e cattolica, si sono ufficialmente riservate di studiare ulteriormente il testo e di valutarne appieno il contenuto. Nondimeno, con questa Dichiarazione mariologico-mariana è stato compiuto un passo di rilevanza concreta in vista di un'unità auspicabile e futura che oggi, a Dio piacendo (se gli uomini lo permetteranno!), appare meno lontana.

ranza e della grazia, può dirsi consonante con l'insegnamento delle Scritture e le antiche tradizioni comuni (n. 60); [...] tale accordo, qualora venisse accettato dalle nostre due comunioni, collocherebbe in un nuovo contesto ecumenico le questioni riguardo all'autorità che sorgono dalle due definizioni» (MGSC, n. 78, pp. 149-150).

⁵⁴³ A. MAFFEI, *Figlia della Parola. Il documento del dialogo anglicano-cattolico su Maria*, cit., p. 366.

PARTE TERZA

L'ECUMENISMO, CANTIERE APERTO
PER LA COSTRUZIONE DELLA «CHIESA UNA»:
IL CONTRIBUTO DELLA PASQUA DI GESÙ

teranno, come hanno già suscitato, reazioni critiche nella Comunione anglicana. Lo sviluppo del dibattito interecclesiale e interteologico permetterà, comunque, di individuare con maggiore chiarezza ed esattezza gli aspetti che appaiono problematici nella proposta avanzata dall'organismo paritetico ed ecumenico dell'ARCIC. Scrive a tal riguardo Angelo Maffei, esperto ecumenista cattolico:

Fin da ora è però possibile segnalare un problema che si presenta in forma sempre più acuta nel dialogo ecumenico contemporaneo. Gli interlocutori si trovano spesso a dover fare i conti con differenze profonde presenti all'interno delle comunità che rappresentano, così che talvolta la ricerca di una *formulazione condivisa* della propria posizione presenta difficoltà non minori di quelle incontrate dalla ricerca dell'accordo con le altre tradizioni ecclesiali. Per evitare la paralisi, il dialogo ecumenico deve avere il coraggio di avanzare proposte. Ma questo è solo un primo passo. Decisivo è il processo successivo di verifica della recepibilità di tali proposte e la crescita del consenso attorno ad esse, tra le Chiese e nelle Chiese⁵⁴³.

Ovviamente, le due Chiese, anglicana e cattolica, si sono ufficialmente riservate di studiare ulteriormente il testo e di valutarne appieno il contenuto. Nondimeno, con questa Dichiarazione mariologico-mariana è stato compiuto un passo di rilevanza concreta in vista di un'unità auspicabile e futura che oggi, a Dio piacendo (se gli uomini lo permetteranno!), appare meno lontana.

ranza e della grazia, può dirsi consonante con l'insegnamento delle Scritture e le antiche tradizioni comuni (n. 60); [...] tale accordo, qualora venisse accettato dalle nostre due comunioni, collocherebbe in un nuovo contesto ecumenico le questioni riguardo all'autorità che sorgono dalle due definizioni» (MGSC, n. 78, pp. 149-150).

⁵⁴³ A. MAFFEIS, *Figlia della Parola. Il documento del dialogo anglicano-cattolico su Maria*, cit., p. 366.

PARTE TERZA

L'ECUMENISMO, CANTIERE APERTO
PER LA COSTRUZIONE DELLA «CHIESA UNA»:
IL CONTRIBUTO DELLA PASQUA DI GESÙ

IL DOCUMENTO DI SEATTLE:
UNA BASE INNOVATIVA E SOLIDA
PER ULTERIORI SVILUPPI ECUMENICI

Con la pubblicazione della Dichiarazione anglicano-cattolica *Maria: grazia e speranza in Cristo*, non si può non lodare lo sforzo compiuto con tanta generosità e convinzione dai suoi redattori per aver utilizzato

prospettive nuove, in questo caso la prospettiva escatologica e paolina, per superare le controversie del passato, e il ricorrere a un linguaggio capace di esprimere la fede in modo attuale e convincente, che ha consentito di riscoprire con gioia una tradizione comune intorno a Maria forse troppo oscurata nell'epoca della controversia e offre nuovi motivi di riflessione non soltanto agli anglicani e ai cattolici, ma ai cristiani di tutte le Chiese che vivono nella speranza di un riavvicinamento e di una nuova fraternità effettiva fra tutti i discepoli del Signore¹.

¹ G. CERETI, «*Maria: grazia e speranza in Cristo*» il recente documento della Commissione internazionale anglicano-cattolica, cit., p. 196. La Dichiarazione di Seattle, come le altre proposte ecumeniche interecclesiali precedenti, risulta essere un importante e ulteriore invito al cattolicesimo a «liberarsi da ogni tentazione massimalista – a cui mi pare ci si è abbandonati nell'ultimo quarto di secolo – per scegliere, in mariologia, una posizione dichiaratamente "commisurata". Non tanto diretta a ridurre il ruolo e la presenza della Madre del Signore nel pensare riflesso e nel vissuto concreto del popolo cristiano; diretta piuttosto, in fedeltà al Concilio [Vaticano II], e alla migliore e fedele interpretazione di esso, a collocare il discorso di fede su Maria nell'ambito di ogni verità teologica» (C. MILITELLO, *La verità mariologica: alla ricerca di nuovi linguaggi*, in AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, cit., p. 447; cfr. l'intero studio-proposta alle pp. 447-480).

A commento della Dichiarazione, il canonico anglicano Nicholas Sagovsky ha scritto:

All'atto di redigere il documento, i membri dell'ARCIC hanno nettamente avvertito di essere giunti, con l'aiuto della teologia paolina, a una nuova comprensione del posto di Maria nella fede cristiana. Siamo dell'opinione che *Maria: grazia e speranza in Cristo* rappresenti un altro passo significativo sulla strada verso l'unità. Pensiamo che l'ARCIC stia indicando la direzione del cammino che ci sta davanti quando fa presente alle rispettive autorità che, sebbene esistano e indubbiamente continueranno a esistere delle diversità nella dottrina e nella comprensione di Maria, all'interno delle nostre comunioni e tra di esse, l'ampiezza di tali diversità non è tale da giustificare il permanere della separazione alla mensa eucaristica².

Nel percorso di conoscenza e di «recezione cattolica» della Dichiarazione di Seattle, si può ben affermare che i recensori interpellati e studiati hanno espresso parere molto favorevole alla Dichiarazione, anche se non hanno fatto mancare rilievi critici, che non inficiano la sostanza teologico-mariologica ed ecumenica di essa. A tal proposito, è utile riportare l'annotazione finale della recensione al documento fatta dal gesuita Paolo Gamberini su *La Civiltà Cattolica*:

È significativo che l'ARCIC II sia stata cauta nel precisare il tipo di accordo raggiunto in questo documento; piuttosto che parlare di *accordo sostanziale*, come aveva fatto espressamente l'ARCIC I, ci si limita ad affermare che si è giunti a un accordo che permette di far progredire il consenso riguardo a Maria (cfr. n. 78). Bisognerà, tuttavia, nella costituzione della terza Commissione internazionale (ARCIC III) tener molto

² N. SAGOVSKY, *Maria e il «metodo Arcic»*, cit., n. 269, p. 157.

più presente la variegata composizione della Commissione anglicana (anglo-cattolici, liberali ed evangelici), in modo tale che l'ala evangelica sia maggiormente rappresentata³.

I redattori anglicani e cattolici della Dichiarazione, comunque, si sono sempre dimostrati aperti a ricevere critiche, osservazioni e suggerimenti, sapendo che ogni testo non può mai essere esaustivo e non potrà mai accontentare tutti. La riprova sta nel fatto che le maggiori riserve vengano da parte anglicana, e più precisamente da quei settori e persone tradizionalmente ed empaticamente vicini alla sensibilità evangelica della Comunione anglicana. Infatti, il predicatore metodista D. Carter⁴, commentando il testo, riporta il giudizio di due riviste, appositamente scelte agli antipodi:

- da una parte vi è *New Directions*, una rivista tradizionale vicina al mondo cattolico, che, nonostante, la sua valutazione più che positiva, è ugualmente costretta a riconoscere la persistenza di quanto chiama *casual negativity* e cioè che la diffusione della devozione mariana sia un «marchio di vergogna sulla chiesa d'Inghilterra»⁵;

- dall'altra, la rivista *English Churchman*, che si spinge a dichiarare addirittura che «il documento dell'ARCIC accoglie dogmi mariani blasfemi», parlando di queste verità come «sciocche superstizioni» e spingendosi ad affermare che la stessa Madre di Gesù «sarebbe afflitta di dover ritenere che le persone non fossero soddisfatte della comunione con Cristo»⁶.

³ P. GAMBERINI, *Maria e la «ri-ricezione» ecumenica: un accordo tra cattolici ed anglicani*, cit., p. 127; cfr. anche ANGLICAN STUDIES CENTER - THE EPISCOPAL ANGLICAN CHURCH OF BRASIL, *Report on the Document «The Gift of Authority»*, cit., p. 294.

⁴ Cfr. D. CARTER, *Mary-Grace and Hope in Christ: some Reflections*, in *One in Christ* 41 (2006) n. 2, pp. 66-82.

⁵ *New Directions* 8 (2005) n. 121, p. 3, citato da D. CARTER, *Mary-Grace and Hope in Christ: some reflections*, cit., p. 67.

⁶ *English Churchman* 27 may / 3 June, citato in D. CARTER, *Mary-Grace and Hope in Christ: some reflections*, cit., p. 67.

Il disaccordo ci può sempre stare, ma l'acredine, gli insulti e la noiosa ripetizione di *slogans* frutto di pregiudizio e di ignoranza sono intollerabili da qualunque parte vengano. Rimane, comunque, una questione importante che non può essere ignorata dai pastori, dai responsabili e dai teologi di tutte le Chiese e Confessioni cristiane: bisogna gradualmente rendere partecipi e consapevoli *i fedeli* sui progressi, sugli accordi e sui nodi non ancora sciolti di quanto viene studiato e proposto, sia a livello di commissioni bilaterali, sia a livello ufficiale, altrimenti andrà avanti uno sterile *ecumenismo elitario* che certamente non serve alla causa della «Chiesa una»⁷.

Il dialogo ecumenico ha conosciuto una lunga stagione di reciproca incomprensione e di atteggiamento apologetico tra le varie Chiese e confessioni sino al Vaticano II; grazie ad esso e alla sua forza centrifuga, all'interno del cattolicesimo e all'esterno di esso, gradualmente si è riaperto uno spirito nuovo di ascolto, di riconciliazione e di confronto reciproco alla luce della Scrittura, trovando modo di «imparare gli uni dagli altri e gli uni con gli altri»⁸. Si può, perciò, asserire di essere ormai alla terza fase di questo faticoso, ma esaltante passaggio dall'*occultamento* al *risveglio*, dal *risveglio* all'*accoglienza*⁹. Tuttavia, per la spinosa questione mariologico-mariana le cose sono andate ben al di là delle più rosee previsioni, basti pensare al documento comune statunitense cattolico-luterano, del 1990, dal titolo *L'unico Mediatore, i santi e Maria*; e a quello del Gruppo di Dombes dal titolo *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi* del 1998, che costituisce

⁷ Cfr. T. VETRALI, *A che punto è l'ecumenismo*, in AA. VV., *La misura divina del dolore*, Pazzini Editore, Verucchio 2007, pp. 193-205; W. KASPER, *La teologia ecumenica: situazione attuale*, in D. VALENTINI (ED.), *In cammino verso l'unità dei cristiani. Bilancio ecumenico a 40 anni dall'«Unitatis Redintegratio»*, cit., pp. 261-278.

⁸ U. WILCKENS, *Maria, la Madre del Signore, nella visione evangelica*, cit., p. 118.

⁹ G. BRUNI, *Introduzione*, in AA. VV., *Maria, la Madre di nostro Signore*, cit., p. 5.

«il primo tentativo organico di una “mariologia ecumenica”»¹⁰. Questi documenti-studio hanno contribuito a incentivare dialoghi o scritti ecumenici su alcune riviste – senza dimenticare il già ricordato invito di Giovanni Paolo II nell’enciclica del 1995 *Ut unum sint* – nelle quali in generale si lasciano parlare non senza conseguenze i rappresentanti delle varie confessioni cristiane¹¹, unitamente a studi di teologi di area tradizionalmente *critica* o *apofatica* dal punto di vista mariologico¹².

Sempre più si prende coscienza che *la Madre del Signore è una verità non separante*, e, quindi, il rientro di Maria e della riflessione critica su di lei, fondata principalmente sulla Scrittura fra le Chiese e le Confessioni cristiane all’interno dell’unico Mistero costituisca «una bella schiarita nel cielo brumoso delle divisioni»¹³. L’ultimo frutto del servizio ecumenico che è la Dichiarazione anglicano-cattolica *Maria: grazia e speranza in Cristo* è proprio questo: senza nessuna volontà riconquistatrice romanocentrica, finalmente la Madre e Serva del Signore, l’icona splendida ed esemplare della creatura redenta, evangelizzata e glorificata dalla Grazia e dalla Parola, non può più essere considerata *mater divisionis*, ma in Cristo, nello Spirito e nell’unica Chiesa, *mater unitatis*¹⁴. In questi anni postconciliari e sicuramente ecumenici, nonostante qualche momento di stasi o di disincanto, la Madre di Gesù è sempre più vista e apprezzata dai cristiani per essere scoperta e ritenuta, secondo le

¹⁰ S.M. PERRELLA, *I temi mariani controversi nel dialogo con il protestantesimo. L’importante contributo del Gruppo di Dombes*, in *Miles Immaculatae* 39 (2003), p. 91.

¹¹ Cfr. S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, cit., p. 499, nota 14; cfr. anche le pp. 495-508: «Approccio ecumenico e interreligioso».

¹² Qui vengono ricordati due saggi in particolare: M. LEPLAY, *Le protestantisme et Marie. Une belle éclaircie*, Labor et Fides, Genève 2000; R. BERTALOT, *Ecco la serva del Signore*, cit.

¹³ S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*. Storia culturale della mariologia, cit., p. 499.

¹⁴ Cfr. I.M. CALABUIG, *Maria, «mater divisionis» o «mater unitatis»? A proposito di un libro di Salvatore M. Perrella*, in *Marianum* 67 (2005), pp. 229-257.

Scritture e secondo la Tradizione, *microcosmo della salvezza di Cristo; sintesi dell'intero progetto di grazia e di speranza* che il Dio trinitario ha disegnato per la sua famiglia umana; *Realsymbol* della Chiesa, stimolante presenza escatologica nella sua vita e nella sua missione¹⁵. Queste prospettive rendono Maria un *verbum abbreviatum*, una parola semplice e insieme onnicomprensiva del cristianesimo: un frammento umile in cui si riflette il tutto della grazia divina e il tutto della risposta della fede umana¹⁶. Una Maria così scrutata e proposta dal magistero e dalla teologia cattolica¹⁷, anche grazie agli *input* delle altre Chiese e Confessioni cristiane, non tradisce il dato della Rivelazione, non offusca il primato assiologico né dell'Unitrino, né dell'opera redentrice di Cristo, né si sottrae all'opera performatrice e salvifica dello Spirito, né è «altra» dalla comunione dei santi e dalla Chiesa dei giustificati dall'Amore; non smentisce nemmeno una storia bimillennaria di cordiale e filiale *amicizia*¹⁸; non impedisce ad alcuna Chiesa e ad alcun credente di onorarla e di amarla come la compagna di un esemplare itinerario teologale ed escatologico, come l'umi-

¹⁵ Cfr. S. DE FIORES, *Statuto epistemologico della mariologia*, in *Ephemerides Mariologicae* 49 (1999), pp. 307-332; S.M. PERRELLA, *Mariologia in dialogo con la scienza liturgica*, in AA. VV., *Liturgia: itinerari di ricerca*. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1997, pp. 367-437.

¹⁶ Cfr. E. JOINSON, *Vera nostra sorella*. Una teologia di Maria nella comunione dei santi, Queriniana, Brescia 2005; C. MILITELLO, *Maria nostra sorella*, in *Ephemerides Mariologicae* 55 (2005), pp. 269-284.

¹⁷ Cfr. A. AMATO, *Maria nell'insegnamento del magistero dal Concilio Vaticano II a oggi*, cit., pp. 437-472; S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, cit., pp. 337-551; S.M. PERRELLA, *Ecco tua Madre* (Cv 19,27), cit., pp. 73-476.

¹⁸ La categoria dell'amicizia è importante nel cristianesimo; nei Vangeli essa descrive il rapporto intimo e sincero fra Cristo e i discepoli, dei discepoli fra di loro, e – quando è provocatorio – fra l'uomo e Dio (cfr. CCC, nn. 142; 277; 355; 374; 396; 1023; 1030; 1395; 1468; 1829; 1939; 2347; 2359; H.CH. SCHMIDAUR, «*Amicitia Dei*». *Radice e contenuto sistematico della teologia classica dell'amicizia con Dio e il suo contributo all'identità cristiana*, in *Rivista Teologica di Lugano* 10 [2005], pp. 73-84). Benedetto XVI, assai sensibile alla questione ecumenica, adopera sovente l'espressione in questione per auspicare incontri fra le Chiese, le confessioni cristiane e le altre religioni basate sulla reciproca amicizia.

le e gloriosa Madre del Signore Gesù, che prega con e per noi, in ordine alla speranza escatologica.

1. Il progresso del dialogo cattolico-anglicano

Con la pubblicazione di *Maria: grazia e speranza in Cristo*, si potrebbe definire positivamente conclusa la seconda fase dei rapporti ufficiali tra cattolici ed anglicani, almeno nel dopo Vaticano II. La prima fase era stata inaugurata dal *Rapporto di Malta* (1968), su ispirazione di Paolo VI e dell'allora arcivescovo di Canterbury Michael Ramsey, per terminare nel 1981 con la pubblicazione del rapporto finale di ARCIC I: gli argomenti affrontati, nell'intento di favorire un impegno comune nella preghiera, nella testimonianza e nella missione, furono la dottrina sull'Eucaristia, il ministero e l'ordinazione e l'autorità nella Chiesa, su cui si giunse a quello che veniva definito *accordo sostanziale*. L'anno dopo, su mandato di Giovanni Paolo II e del nuovo primate anglicano Robert Runcie, nasceva ARCIC II, chiamata a proseguire sulla strada intrapresa, ad avviare a soluzione le differenze dottrinali permanenti, a verificare i nodi che ancora si frapponevano al riconoscimento reciproco dei ministeri e, infine, a indicare itinerari concreti in vista di una piena comunione tra le due Chiese. Infatti, il cardinale E. Cassidy, all'epoca presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, nel 1994 poté affermare che nelle questioni dell'Eucaristia e del ministero «al momento non (è) più necessario uno studio ulteriore». Nelle due fasi la Commissione aveva prodotto quattro 4 documenti: *La salvezza e la Chiesa* (1987); *La Chiesa come comunione* (1991); *Vivere in Cristo: la morale, la comunione e la Chiesa* (1994); *Il dono dell'autorità* (1998). Nel febbraio del 2004, dopo anni di studio e di redazione veni-

va pubblicato l'atteso testo mariologico, oggetto particolare del presente studio. Si tratta di un documento ecumenico che l'anglicano N. Sagovsky, nel presentarlo al pubblico inglese, così valutava:

Sia che gli accordi asseriti dall'ARCIC II, e in particolare l'accordo su Maria, vengano pienamente affermati dalle autorità delle due comunioni, sia che ciò non si verifichi, presi nel loro complesso essi manifestano una notevole convergenza tra teologi cattolici e anglicani su questioni che sono state dolorosamente divisive, e per lungo tempo. Oggi abbiamo fatto un significativo passo avanti sulla strada verso l'unità e questa è veramente una novità da celebrare¹⁹.

La Dichiarazione di Seattle fa ben sperare per il futuro dell'ecumenismo e deve essere considerata, comunque vada l'accoglienza e la recezione ufficiale nelle Chiese, un evento assai importante anche se ancora incompiuto; un evento significativo di passione e di servizio a Cristo unico Signore finalizzato, nell'ancora «diversa» compagnia della fede, a compiere finalmente i passi decisivi *ut unum simus*.

2. Il dialogo ecumenico e la «Chiesa una»

La Dichiarazione anglicano-cattolica di Seattle ha comunque e inevitabilmente lasciato sul campo dei problemi da risolvere. Su questo versante, infatti, bisognerà:

- avere maggior *parresia* nel distinguere tra *contenuto sostanziale*, per esempio in riferimento ai dogmi mariani mo-

¹⁹ N. SAGOVSKY, *Maria e il «metodo Arcic»*, cit., n. 263, p. 154; cfr. in tal senso l'intervento del Director of the Anglican Centre in Rome and Archbishop's Representative to the Holy See: R.J. FLAK, *Roman Catholic Anglican Dialogue: «Mary: Grace and Hope in Christ». Hermeneutics and Methodology*, in AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, cit., pp. 187-192.

derni, e *forma* di essi, sapendo riconoscere ed esprimere nelle varietà delle formulazioni il nocciolo della stessa fede;

- approfondire sempre più il tema del *consenso* alla verità distinguendo tra *verità fondativa e permanente* e *verità seconde e derivate*, che derivano dalla prima e alla quale rimandano;

- delineare e spiegare il processo attraverso cui *si perviene a definire una verità* (il «*come*»); con esso sono, infatti, in gioco il concetto cattolico-romano di dogma e il concetto di autorità ecclesiale in rapporto alla definizione, che rimangono fra i grandi nodi da sciogliere in ambito ecumenico;

- esplicitare le conseguenze ecclesologiche e profetiche di una mariologia autentica che sgorga dalla convergenza sinfonica delle «testimonianze» che compongono e animano l'unica «testimonianza» delle comunità cristiane, vale a dire la Scrittura, la Tradizione indivisa, le tradizioni particolari, la liturgia, il servizio pastorale proprio e specifico della successione apostolica, l'attenzione ai «*segni dei tempi*»²⁰.

Se è necessario e fondamentale avere coscienza dei problemi ancora aperti nel vasto «cantiere» del dialogo ecumenico, altrettanto necessaria e fondamentale sembra la declinazione dell'orizzonte ermeneutico nel quale leggere

²⁰ Cfr. G. BRUNI, *La Vergine Maria nei documenti ecumenici*, in AA. VV., *Il magistero mariano di Giovanni Paolo II*, cit., pp. 291-293; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, cit., nn. 23-37, pp. 28-48; nn. 68-70, pp. 112-116; GRUPPO DI DOMBES, «*Un solo Maestro*». *L'autorità dottrinale nella Chiesa*, EDB, Bologna 2006, nn. 422-487, pp. 167-194, ove al n. 438 si auspica e si scrive: «Dalla Chiesa cattolica ci aspettiamo che chiarisca, senza maggiorarli, i vari livelli di autorità dottrinale e disciplinare che rivestono i testi provenienti dal magistero romano e i vari gradi di impegno che essi richiedono da parte dei fedeli e cerchi di presentare più chiaramente la distinzione fra insegnamenti irreformabili e riformabili. Le chiediamo di praticare il principio della "gerarchia delle verità" all'interno del *corpus* della fede e di recepire maggiormente la nozione di ricezione che costituisce già una conversione al dialogo» (p. 175. Da ora in avanti il documento del Gruppo di Dombes verrà citato come USM, seguito dal numero del paragrafo in questione e dal numero di pagina della presente edizione utilizzata).

e comprendere questi stessi problemi. Come già ricordato, essi non possono essere affrontati solamente nella prospettiva degli addetti ai lavori: un ecumenismo elitario non serve alla causa della «Chiesa una». Qui di seguito verrà descritto brevemente questo orizzonte ermeneutico capace di illuminare e sostenere il dialogo ecumenico soprattutto in relazione alla persona e alla presenza della Madre del Signore nell'esperienza dei battezzati e delle comunità.

a. La «Chiesa una» per il mondo

La comunità cristiana non esiste solo per se stessa, ma è servizio permanente di testimonianza al Dio che si rivela nella storia e nelle vicende umane: la sua vocazione sull'esempio di Cristo è essenzialmente diaconia e missione, al cui centro c'è l'umanità concreta con le sue gioie, le sue frustrazioni, i suoi valori e disvalori, i suoi bisogni e le sue speranze. Scriveva a tal proposito Giovanni Paolo II:

Giunge a tutte le chiese, d'Oriente e d'Occidente, il grido degli uomini d'oggi che chiedono un senso per la loro vita. Noi vi percepiamo l'invocazione di chi cerca il Padre dimenticato e perduto (cfr. Lc 15,18-20; Gv 14,8). Le donne e gli uomini di oggi ci chiedono di indicare loro Cristo, che conosce il Padre e ce lo ha rivelato (cfr. Gv 8,55; 14,8-11). Lasciandoci interpellare dalle domande del mondo, ascoltandole con umiltà e tenerezza, in piena solidarietà con chi le esprime, noi siamo chiamati a mostrare con parole e gesti di oggi le immense ricchezze che le nostre chiese conservano nei forzieri delle loro tradizioni. Impariamo dal Signore stesso che lungo il cammino si fermava tra la gente, l'ascoltava, si commuoveva quando li vedeva «come pecore senza pastore» (Mt 9,36; cfr. Mc 6,34). Da lui dobbiamo apprendere quello sguardo d'amore con il quale riconciliava gli uomini con il Padre e con se stessi, comunican-

do loro quella forza che sola è in grado di sanare tutto l'uomo. Di fronte a questo appello le chiese d'Oriente e d'Occidente sono chiamate a concentrarsi sull'essenziale²¹.

La ragione profonda del dialogo ecumenico si iscrive in questa «pro-esistenza» sorgiva ed originaria della «Chiesa una», una «pro-esistenza» che è, per pura grazia, immagine e partecipazione del modo di essere dell'Unitrino che si rivela definitivamente e pienamente nell'evento Cristo. Essa non va circoscritta alla sfera delle intenzioni dei singoli o di alcune comunità, ma si concretizza nel plasmare le strutture che accompagnano e modellano la vita del popolo di Dio in cammino²². Proprio per questo essa costituisce la dimensione dell'essenzialità richiamata da Giovanni Paolo II sia come condizione, sia come finalità: condizione di possibilità del dialogo, dell'incontro e dell'accoglienza reciproca; finalità inscritta nel consenso e nella comunione rispettosi della manifestazione plurale della verità.

In questo cammino di concentrazione sull'essenzialità che è «pro-esistenza», la Madre del Signore è compagna affidabile ed esemplare. Afferma a questo riguardo il teologo Charles Morerod:

Dal punto di vista della mariologia, il Documento di Seattle mostra che la nostra visione della Vergine ha numerosi legami con la nostra visione della Chiesa e della vita cristiana. Questa solidarietà di Maria con i cristiani può aiutare a superare alcuni ostacoli ecumenici, ma essa mette anche in evidenza il ruolo centrale della mariologia in teologia: cambiare il

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Oriente lumen* 4, lettera apostolica del 2 maggio 1995, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 14, n. 2558, pp. 1476-1479.

²² Cf. E.F. FORTINO, *Il fine dell'ecumenismo*, in D. VALENTINI (ED.), *In cammino verso l'unità dei cristiani*, cit., pp. 225-237; G. CAREY, *The goal and method of ecumenism*, *ibidem*, pp. 239-248; A. BIRMELE, *Oecumenisme*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 987-990; IDEM, *Unité de l'Église*, *ibidem*, pp. 1457-1460.

modo di comprendere la Chiesa e la vita cristiana cambia anche la mariologia e viceversa²³.

La Madre del Signore è testimoniata in primo luogo dalla Scrittura proprio come donna «pro-esistente» non in virtù di una qualche autosufficienza umana, ma per dono dell'Unitrino, lungo la *peregrinatio fidei* che va dalla casa di Nazaret alla comunità apostolica riunita nel cenacolo il giorno della Pentecoste²⁴. Il riferimento alla testimonianza della Scrittura su Maria, nonostante l'opera della Dichiarazione di Seattle, rischia di essere ancora e comunque filtrato attraverso le opposte categorie del massimalismo e del minimalismo, così come pure dalle tendenze esegetiche particolari dei singoli, come delle comunità di appartenenza²⁵. Uno dei problemi impliciti nel dialogo con le tradizioni nate dalla Riforma è l'origine "apocrifa" di molte delle informazioni sull'inizio e sulla fine della vita della Madre del Signore e della loro variegata assunzione all'interno della comunità²⁶, particolarmente nella sua liturgia (prima in Oriente e poi in Occidente)²⁷. «Apocrifo» è un termine

²³ C. MOREROD, *La Vierge Marie entre Anglicans et Catholiques*, cit., p. 39.

²⁴ Cfr. MGSC, n. 76, pp. 147-148.

²⁵ Cfr. A. ESCUDERO CABELLO, *Ecumenismo e problemi mariologici. La Madre di Gesù tra consensi e divergenze e il criterio della «gerarchia delle verità»* (UR 11), in D. VALENTINI (ED.), *In cammino verso l'unità dei cristiani*, cit., pp. 147-177.

²⁶ «Il limite posto dalla canonizzazione ha fissato un "dopo" il periodo della fondazione e determinato un "accanto" il terreno di riferimento delle radici della fede: ha creato l'apocrifo» (Y. REDALJÉ, *Valore del confronto ecumenico per l'ermeneutica dei testi biblico-mariologici*, cit., p. 504). Cfr. E. NORELLI, *Maria negli apocrifi*, in C.M. PIASTRA (ED.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Sismel / Del Galluzzo, Firenze 2001, pp. 19-63; E. PERETTO, *Apocrifi*, in S. DE FIORES / S. MEO (EDD.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 106-125; IDEM, *La Vergine Maria nella primitiva letteratura apocrifa*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 41 (2005), pp. 230-316. Si vedano anche gli apporti congrui dal punto di vista esegetico e apocrifo da parte di: A. VALENTINI / A. SERRA, *Il modello biblico-narrativo*, in AA. VV., *Storia della mariologia*. Dal modello biblico al modello letterario, Città Nuova / Marianum, Roma 2009, vol. 1, pp. 27-140; E. NORELLI, *Modello apocrifo-narrativo*, *ibidem*, pp. 141-254.

²⁷ Cfr. I.M. CALABUIG, *Il culto di Maria in Oriente e in Occidente*, cit., pp. 265-310; C. GIRAUDDO, *La «Theotokos» nella tradizione anaforica d'Oriente e d'Occidente*, in *Theotokos* 16 (2008) n. 1, pp. 155-182.

abbastanza vago, che sembra sfuggire ad una definizione precisa, stabile e permanente nel campo della ricerca²⁸. Nel contesto della letteratura cristiana antica, all'interno di un periodo che va dal II al V secolo, «apocrifo» designa una grande varietà di generi e di forme letterarie, spesso interconnessi tra loro all'interno di una medesima opera. Si possono, comunque, individuare quattro forme tipologiche prevalenti:

- i vangeli (alcuni simili ai vangeli sinottici, come nel caso del *Vangelo di Pietro*, altri costruiti come collezioni di parole, *loghia*, di cui emblematico è il *Vangelo di Tommaso*);
- gli incontri del Risorto con alcuni dei discepoli e talvolta anche Maria (come nel caso della *Lettera degli apostoli*);
- i romanzi apostolici, ossia gli atti romanzati di un apostolo particolare (come nel caso dei *Viaggi di Pietro*, degli *Atti di Giovanni*);
- le apocalissi (centrate sul giudizio e sull'inferno, come nel caso dell'*Apocalisse di Pietro* o dell'*Apocalisse di Paolo*)²⁹.

Nella storia occidentale (anche in virtù delle prese di posizione dei Padri della Chiesa appartenenti a questo segmen-

²⁸ Cfr. E. JUNOD, «*Apocryphes du Nouveau Testament*»: *une appellation erronée et une collection artificielle*, in *Apocrypha* 3 (1992), pp. 17-46.

²⁹ Cfr. M. GEERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Brepols, Tournai 1992. I riferimenti culturali di queste opere, ed in particolare delle più antiche, sono differenti e fanno trasparire legami con comunità ebraiche, giudaico-cristiane, etnico-cristiane, alcuni circoli ecclesiastici sia orientali, sia occidentali, circoli eterodossi e manichei. I tratti comuni di queste opere sono il riferimento a fatti raccontati o evocati nei libri biblici; il situarsi a monte o a valle di tali fatti; l'essere centrati su personaggi che appaiono nei libri biblici; la scelta di un genere letterario apparentato a quelli degli scritti biblici. Cfr. E. JUNOD, *Apocryphes*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 90-91. Per quello che riguarda la possibilità e il valore dell'utilizzo del materiale apocrifo nell'ambito della ricerca sul Gesù storico, cfr. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*. Ripensare il Gesù storico. I. Le radici del problema e della persona, Queriniana, Brescia 2001, pp. 106-156.

to geo-culturale, a partire da Ireneo di Lione, e della condanna ecclesiastica che si è sviluppata a partire dal IV secolo), «apocrifo» è divenuto sinonimo di «falso»³⁰: si tratta, quindi, di una significazione semantica che inconsciamente continua ad allungare la sua ombra sui pronunciamenti dogmatici mariani della Chiesa romano-cattolica.

Ultimamente, la letteratura apocrifa ha conosciuto una sostanziale rivalutazione³¹, espressa in ambito cattolico con la distinzione tra opere apocrife ortodosse, espressione soprattutto della vita e della teologia delle comunità giudaico-cristiane e della loro dipendenza dalla *regula fidei*, ed opere apocrife eterodosse, espressione del mondo ebionita, ma soprattutto del variegato e magmatico arcipelago teo-filosofico dello gnosticismo³². A una lettura ispirata da un'opposizione radicale tra canone scritturistico e apocrifi (nei termini di «vero» e «falso»), tale rivalutazione potrebbe apparire quale una semplice mossa di «astuzia intellettuale», mentre invece essa costituisce un'esigenza ermeneutica di cui tenere conto, dal momento che contribuisce a «svelare» una visione sostanzialmente parziale della Rivelazione come evento e come Scrittura³³.

³⁰ Più variegato e possibilista era, invece, l'atteggiamento dei Padri della Chiesa orientale, i quali (a partire da Origene) non escludevano che detti autentici del Signore e vere tradizioni potessero essere presenti anche negli scritti «non canonici». Cfr. G. GORI, *Gli apocrifi e i Padri*, in A. QUACQUARELLI (ED.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 223-272; A.M. GIULIA, *Mariologia patristica*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 41 (2005), pp. 16-229.

³¹ Cfr. H. KOESTLER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM Press / Trinity Press, London / Philadelphia 1990; J.C.L. PICARD, *L'apocryphe à l'étroit: notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes bibliques*, in *Apocrypha* 1 (1990), pp. 69-117.

³² Cfr. E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifa dei primi tre secoli*, in *Theotokos* 9 (2001) n. 1, pp. 193-224; R. LAURENTIN, *Mythe et dogme dans les Apocryphes*, in *De primordiis cultus mariani*. Actus congressus mariologici-mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati, PAMI, Roma 1970, vol. 4, pp. 14-29; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, cit., n. 37, pp. 47-48.

³³ Come si vedrà più avanti, il vero nodo da sciogliere in campo ecumenico è più profondo rispetto ai problemi di formulazione linguistica o di tradizione cognitiva e disciplinare: esso riguarda il modo stesso di interpretare l'evento rivelativo. Detto in

Una visione parziale della Rivelazione come Evento e come Scrittura dimentica completamente il soggetto umano: esso è puramente passivo, attraversato da qualcosa di infinitamente più grande di lui e su cui egli non esercita alcun atto di interpretazione e di valutazione. In quanto assolutamente passivo, il soggetto umano deve scomparire per lasciare il posto alla parola rivelata da accogliere così com'è nella più assoluta obbedienza. In questo processo, la parola rivelata elimina ogni parola umana e afferma la sua autorità nella misura in cui la parola umana viene ridotta al silenzio: la Scrittura, allora, non sarebbe altro che questa paradossale eliminazione in atto della parola umana.

In realtà, la storia di Israele prima e della Chiesa poi si muove su una linea differente: esse testimoniano un dinamismo inverso rispetto a quello poc'anzi descritto. Anziché mettere a tacere la parola umana, la Parola divina continua a suscitarsela, proprio perché nella rivelazione il soggetto umano non è pura passività: egli viene coinvolto nella sua libertà, nella sua intelligenza, nella sua affettività, nella sua corporalità³⁴, nella sua storicità linguistica, culturale, cogni-

altre parole, le differenti tradizioni confessionali tradiscono non solo quello che è e deve essere una legittima manifestazione plurale della verità una nella contingenza della storia molteplice, ma anche modalità non pienamente compatibili tra loro di elaborazione del *che cosa* è la rivelazione dell'Unitrino nel tempo e nello spazio e del *come* essa avvenga. Cfr. S. WIEDENHOFER, *Rivelazione*, in P. ÉICHER (ED.), *I concetti fondamentali della teologia*, cit., vol. 2, pp. 644-664; J.Y. LACOSTE, *Révélation*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 1215-1222; K.H. NEUFELD / H. BOST, *Tradition*, *ibidem*, pp. 1404-1409; J. MOINGT, *Dio che viene all'uomo*, 1. Dal lutto allo svelamento di Dio, Queriniana, Brescia 2005.

³⁴ Il tema della corporalità e della differenziazione di genere sessuale come elementi imprescindibili del coinvolgimento dell'essere umano nel movimento di alleanza con l'Unitrino è richiamato da PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, cit., n. 29, pp. 36-39. Nel panorama esegetico-teologico questa esigenza è stata a suo modo ricordata dal complesso movimento della teologia femminista: cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 447-480 («Teologia femminista»); M. PERRONI, *L'approccio ermeneutico della teologia femminista ai testi biblico-mariologici*, in AA.VV., *L'ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariani*, cit., pp. 409-440.

tiva³⁵. L'esclusione non è l'unico carattere proprio della parola divina in quanto Scrittura: se la redazione del canone obbedisce alla necessità di distinguere ciò che è essenziale da ciò che non lo è³⁶, tale distinzione non è fatta per separare, ma per unire. Il canone biblico stesso è, infatti, un'unificazione rispettosa della diversità dei testi³⁷ che invita per sua natura a porre connessioni e relazioni non tra identici, ma tra diversi. Scrive a tale proposito il teologo valdese Yann Redalié:

Ora questa messa in rilievo della diversità costitutiva della Bibbia non coinvolge solo il piano della ricerca storico letteraria, ha valore teologico ed ermeneutico. La diversità è canonica. La testimonianza umana alla parola di Dio è plurale, pluralità credente però e non pluralismo incerto, come indica il processo di canonizzazione³⁸.

Il canone biblico può, dunque, essere considerato come una pluralità in connessione continua e sempre crescente,

³⁵ Un'esemplificazione di questa realtà è data dalla collocazione liturgica del *Targum* ebraico: la traduzione «in lingua corrente» è parte integrante ed essenziale della stessa Parola divina in quanto parola che rimane «parlante»; grazie alla sua «traducibilità» intrinseca, la parola divina proclamata nella celebrazione non è mai una parola isolata e separata, ma una parola sempre contestualizzata, una parola sempre presente, carica di *memoria* e piena di *futuro*, una parola «udibile» e, pertanto, capace di suscitare «responsabilità», ossia una risposta che abbraccia la totalità dell'uditore e della sua storia attuale.

³⁶ È questa, come si vedrà più avanti, una componente essenziale del *sensus fidei* in quanto evento e processo.

³⁷ In merito al canone neo testamentario, il teologo valdese Yann Redalié osserva giustamente: «La diversità è anche quella dei generi: oltre ai vangeli, l'epistolario, la storiografia, l'apocalisse; diversità poi dei modi espressivi e micro generi all'interno di ogni scritto. Inoltre la diversità non è solo nella raccolta dei testi, diversità vi è anche nel loro spessore storico. È merito dell'approccio storico critico avere messo in evidenza come la formazione dei testi NT e dei vangeli in particolare è frutto di una tradizione che raccoglie, trasmette, seleziona, modifica, corregge, collega in un racconto degli episodi isolati, seguendo anche delle traiettorie diverse (la tradizione sinottica nelle sue varianti, la scuola giovannea, l'opera di Luca, Paolo e la tradizione paolina)» (Y. REDALIÉ, *Valore del confronto ecumenico per l'ermeneutica dei testi biblico-mariologici*, cit., p. 505).

³⁸ *Ibidem*, p. 505; cfr. F. DUMAS / A. DUMAS, *Marie de Nazareth*, Labor et Fides, Genève 1989.

a partire da quello che è il suo evento fondante (vale a dire il mistero pasquale del Cristo, nucleo e oggetto del *kerigma*), teso a suscitare fuori di sé il medesimo dinamismo plurale e connettivo³⁹. Si tratta, quindi, di una parola *inclusiva*, che non può sussistere indipendentemente dal dinamismo plurale e connettivo che suscita sia dentro, sia fuori di sé. Le distanze e le differenze del canone al suo interno e tra ciò che è canonico e ciò che non lo è devono essere mantenute, ma non va dimenticata l'unità cui esse tendono, che consiste nel rendere testimonianza dell'incontro avvenuto una volta per tutte nella storia tra l'Unitrino e la comunità umana in Cristo e che avviene sempre là dove l'essere umano si consegna liberamente all'obbedienza della fede, aprendosi così a una sempre ulteriore conformabilità a quell'incontro e alle sue esigenze⁴⁰.

Posta questa necessaria premessa in relazione alla testimonianza della Scrittura su Maria⁴¹, si può affermare che, con il suo esemplare vissuto storico e teologale, la «giovene Donna e madre di Nazaret» contribuisce a conferire pienezza a tutte le aspirazioni dell'uomo / donna di ogni tempo, aspirazioni fondate, radicate nell'evento pasquale di Cristo. È necessario, dunque, che la mariolo-

³⁹ Da questo punto di vista, il canone si presenta come una *concretizzazione* del *sensus fidelium*, che è esso stesso una struttura di «alleanza», di connessioni sempre più profonde tra persone, fatti e significati, capaci di dare vita ad una «rete» il cui collante (linguistico e performativo) è una comunione differenziata (non fusionale, ossia dove ognuno conserva i suoi confini di identità e di essenza) che si fa testimonianza, annuncio, solidarietà e servizio in Cristo, con Cristo e per Cristo. L'inclusività differenziata che, nella logica del circolo ermeneutico, Scrittura canonica e *sensus fidelium* suscitano e si scambiano reciprocamente, è ripresa dal Concilio come categoria ermeneutica per descrivere la «collaborazione» o «cooperazione» dei credenti (e di Maria in modo suo proprio e singolare) all'opera della salvezza: cfr. LG, 62, pp. 246-249.

⁴⁰ La conseguenza naturale di questo dinamismo è l'elaborazione di un discorso mariano e mariologico in continuo stato di connessione e di sintesi: cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, cit., nn. 20-21, pp. 26-27.

⁴¹ Si tratta, in effetti, della premessa ermeneutica posta dal Concilio a fondamento della testimonianza scritturistica vetero e neotestamentaria su Maria: cfr. LG, 55, pp. 238-241.

gia del XXI secolo declini in modo congruo quegli aspetti e quelle sensibilità antropologiche inerenti Maria di Nazaret, microcosmo di relazioni⁴²: il suo essere *amica*⁴³, *sorella*, *compagna di fede*⁴⁴, di *preghiera*⁴⁵; di *compassione*⁴⁶; che ha vissuto e propone con la sua storia personale la dimensione fondamentale della persona umana, la libertà⁴⁷, che si è attuata nel consenso dato al momento dell'Incarnazione del Figlio di Dio (cfr. Lc 1,26-38), un *kairos* che, presentandoci la Serva del Signore come persona libera e liberatrice, può essere considerato come utile paradigma dell'antropologia cristiana⁴⁸. Il suo è stato un esemplare cammino segnato dalla verginità discepolata-

⁴² Cfr. P.L. DOMINGUEZ, *Maria, microcosmos de relaciones*, in *Ephemerides Mariologicae* 57 (2007), pp. 67-100; AA. VV., *Maria persona in relazione*, in *Theotokos* 15 (2007) n. 2, pp. 343-541; F. SCANZIANI, *La mariologia: disciplina in relazione. Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, in *Theotokos* 16 (2008), pp. 301-320; R. FINAMORE, *La dimensione ontologica ed esistenziale della relazione. Declinazioni in Maria di Nazaret*, *ibidem*, pp. 321-330.

⁴³ X. PIKAZA, *Amiga de Dios*. Mensaje mariano del Nuevo Testamento, San Pablo, Madrid 1996.

⁴⁴ Cfr. AA. VV., *La foi de Marie Mère du Rédempteur*, in *Études Mariales* 51 (1995), pp. 9-124.

⁴⁵ Cfr. M. MASINI, *Maria donna in preghiera*. In ascolto del mistero, Paoline, Milano 1984.

⁴⁶ Cfr. C. MILITELLO, *La categoria teologica della compassione e il rinnovamento della mariologia*, cit., pp. 299-317.

⁴⁷ Maria vive pienamente la duplice dimensione della libertà: *libertà da*, *libertà per*. La Madre di Gesù, infatti, appare liberata, per puro dono di grazia, e libera dalla schiavitù del peccato e, quindi, da ogni logica di autoreferenzialità e autosufficienza. Ciò le consente di fare della propria esistenza una «pro-esistenza» esemplare. A tale riguardo, Clodovis Maria Boff afferma: «La Vergine ha vissuto la libertà intesa come capacità di scegliere tra essere e non essere la madre messianica. Si intuisce nell'Annunciazione che Ella ha sperimentato il carattere drammatico della libertà [...]. Pertanto davanti alla parola divina, il cuore di Maria appare come l'abisso enigmatico da cui può sgorgare un sì luminoso quanto un duro no. Ella emerge qui come il prototipo dell'essere umano, in quanto sta davanti alla grazia, potendo accoglierla oppure rifiutarla. Ella è, infatti, il simbolo dell'umanità libera. Ed è proprio ciò che significa la persona: un essere relazionale che può decidere liberamente sulla sua vita e sul suo destino. A questo livello, Maria è pienamente persona» (C.M. BOFF, *Mariologia sociale*, cit., pp. 407-408).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 408. A tal proposito, il teologo cattolico Guido Cumerlato interpreta la diaconia materna della *Theotokos* nella prospettiva biblico-spirituale del «servizio», trovando nel *fiat* di Nazaret una sua chiave ermeneutica fondamentale: cfr. G. CUMERLATO, *Ecce ancilla Domini*, cit., pp. 345-492.

re, sigillata ai piedi della croce del suo Figlio-Signore (cfr. Gv 19,25-27) che diviene così anche per la Donna di Nazaret la cifra e la misura della «pro-esistenza» cui il suo Figlio chiama e che il suo Figlio dona nella potenza dello Spirito, a gloria del Padre⁴⁹. Proprio a motivo del suo essere autenticamente persona, dunque, Maria di Nazaret può essere considerata, «un simbolo di sintesi della proposta antropologica cristiana»⁵⁰. Infine, non si possono non coniugare le prospettive dell'antropologia «cattolica» con le istanze ecumeniche⁵¹. L'intercessione celeste di Maria non è un'attività isolata, ma avviene, per benedetto divino, nella *communio sanctorum*, per cui la possibilità della preghiera «a e attraverso Maria», si arricchisce della prospettiva, cara alle Chiese nate dalla Riforma e ad essa riferentesi, della preghiera «con e come Ma-

⁴⁹ «Gesù è senza dubbio l'archetipo supremo per l'uomo perché costituito dalla relazionalità in seno alla Trinità che si manifesta in un fascio di relazioni con gli esseri umani. Egli tuttavia è una *Persona divina* incarnata (è privo di una *persona umana* che comprometterebbe l'unità del suo essere) e in quanto tale è *paradigma trascendente*. Maria invece è una *persona umana*, quindi in grado di costituire un *modello categoriale* per le altre persone umane. In lei emergono le caratteristiche della sua persona, in particolare la sua *interiorità* e la sua *relazionalità*. Specialmente la Bibbia e la teologia cristiana hanno presentato Maria in relazione a Dio e ai membri della comunità, come pure in ordine alla sua funzione e missione a favore degli altri, infine è vista quale persona costituita essenzialmente dalla relazionalità [...] Da lei impariamo a realizzare la nostra vita come libertà che diviene e insieme come *pro-esistenza* in contesto di *solidarietà e relazionalità*» (S. DE FIORES, *Paradigma antropologico*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, pp. 1255, 1260; si rimanda ancora ad A. SERRA, *Uso della Scrittura nei documenti mariologici*, cit., pp. 73-76).

⁵⁰ A. AMATO, *Maria di Nazaret, paradigma dell'antropologia cristiana* in *Miles Immaculatae* 51 (2005), p. 43; cfr. l'intero studio alle pp. 37-62.

⁵¹ A livello operativo-teoretico è condivisibile la proposta teologica di De Fiores: «Si raccorda il discorso circa Maria con i *presupposti delle teologie confessionali* pervenendo a una interpretazione più accettabile della figura della Madre di Gesù. L'affermazione della libertà dell'uomo sotto l'azione prioritaria e trascendente della grazia facilita la comprensione di Maria come tipo non passivo della risposta di fede alla Parola. La concezione della "sola Scrittura", non nel senso di "isolata", spinge a scoprire la presenza viva di Maria sulla tradizione storica della Chiesa. Riservando a Cristo il ruolo fondante e normativo dell'esistenza cristiana, non è illegittimo riconoscere a Maria, nel contesto della "nube dei testimoni", un compito *illustrativo e tipico* dell'opera dell'Omnipotente. Nello stesso tempo, il discorso si sposta sui condizionamenti culturali onde appurare quanto essi neutralizzano o incarnano i contenuti evangelici circa Maria» (S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 256-257).

ria»⁵². Siamo, in effetti, gli uni per gli altri, tutti mediatori, per / in Cristo nello Spirito⁵³. Pensare in modo diverso equivarrebbe a considerare il Regno di Dio, la persona di Maria di Nazaret, la comunione dei santi, la Chiesa stessa come realtà isolate senza alcuna relazione o reciprocità soteriologiche⁵⁴.

Una «Chiesa una» che voglia quindi raccogliere le «domande del mondo, ascoltandole con umiltà e tenerezza, in piena solidarietà con chi le esprime», strutturandosi in maniera tale da «mostrare con parole e gesti di oggi le immense ricchezze che le nostre chiese conservano nei forzieri delle loro tradizioni» non ha nulla da temere facendo spazio al ministero e alla testimonianza di Maria e su Maria⁵⁵. La mariologia non è il tentativo di giustificare un unico modello di Chiesa a scapito di altri, ma è piuttosto il pungolo continuo per un'*Ecclesia semper reformanda* nella fedeltà all'essenziale: la fede operante nella carità in vista della speranza che ci attende nei cieli.

⁵² Cfr. S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (Mt 1,20), cit., pp. 189-190.

⁵³ La *mediatio in Christo* coinvolge tutti i redenti, *in primis* la Prima dei redenti, come hanno suggerito sia il teologo riformato H. Asmussen (*Maria die Mutter Gottes*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960, pp. 39-52), sia il Concilio Vaticano II in LG 60, pp. 244-246, sia, seppur implicitamente, Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Mater* 38 (in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 10, nn. 1375-1376, pp. 1001-1003). Tale mediazione in Cristo «deriva dal fatto incontrovertibile del primato di Cristo e del suo annuncio, per cui se Maria come madre precede cronologicamente il Figlio, dal punto di vista kerigmatico e teologico viene dopo Cristo e non si può comprendere che nel suo mistero. Per presentare il compito mediatore di Maria, si parte non da lei (secondo lo schema *per Mariam ad Iesum*), ma da Cristo unico mediatore» (S. DE FIORES, *Mediatrice*, in IDEM, *Maria*, Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, p. 1111).

⁵⁴ Cfr. K. RAHNER, *Maria*. Meditazioni, Herder / Morcelliana, Roma / Brescia 1979, pp. 117-118.

⁵⁵ «Dal punto di vista della collaborazione umana con la grazia divina, il testo sulla Vergine Maria può utilizzare assai facilmente testi precedenti dell'ARCIC per affermare che è proprio Dio a volere una risposta dall'uomo e a renderla possibile. Maria, allora, non è che un esempio eminente di ciò che tutti i cristiani sono chiamati a vivere. Il ruolo della Vergine non diminuisce la necessità della grazia ottenuta per mezzo di Cristo, ma ne manifesta il frutto. Questo frutto è una realtà abissale – la partecipazione alla vita divina – e ha delle conseguenze sull'agire cristiano» (C. MOREROD, *La Vierge Marie entre Anglicans et Catholiques*, cit., p. 30).

b. La «Chiesa una» per una politica della compassione
nella speranza del Regno

Uno degli apporti più innovativi della Dichiarazione di Seattle, più volte rilevato, consiste nell'assunzione dell'ermeneutica paolina che muove dall'escatologia alla protologia quale chiave di lettura dell'evento mariologico. Tale scelta è resa possibile anche grazie alle conseguenze della «rinascita escatologica» nell'ambito delle scienze teologiche. Ora, alcuni degli aspetti in cui si concretizzano le dinamiche inaugurate dalla «rinascita escatologica» sono indubbiamente presenti nei movimenti conosciuti sotto il nome di «teologia della speranza» e «teologia politica»⁵⁶. Nella loro poliedricità, questi due movimenti cercano di strutturare l'esistenza della Chiesa (ossia la sua *traditio*, tutto quello che la Chiesa è, crede, vive) a partire dal corpo sofferente reso «scoperto» (ossia tolto dall'occultamento) grazie alla resurrezione del Crocifisso⁵⁷. In altre parole, l'evento escatologico è paragonabile a una luce che illumina l'oscurità in cui il corpo e la sofferenza vengono relegati dalla società liquida, nichilista, in molti aspetti cinicamente globalizzata⁵⁸, che segna attualmente il cammino della post-modernità, restituendo così ad essi spazio e parola precedentemente negati⁵⁹. La «pro-esistenza» essenziale posta, per grazia, come fondamento della «Chiesa una», sgorga

⁵⁶ Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 297-320 («Teologia della speranza») e pp. 321-344 («Teologia politica»).

⁵⁷ «La teologia della croce altro non è che il rovescio della teologia cristiana della speranza» (J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1972, p. 11).

⁵⁸ Cfr. A. TONIOLO, *Unità della famiglia umana, compassione e solidarietà*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 1, pp. 83-96; C. MOLARI, *Nuova cattolicità: essere Chiesa nella globalizzazione*, *ibidem*, pp. 97-106; l'intero fascicolo è dedicato al tema attuale e complesso: *Globalizzazione e Chiesa*.

⁵⁹ In questo senso, l'ermeneutica escatologica può essere intesa come «protesta contro un pragmatismo della libertà moderna, che si è staccato dalla memoria del dolore e che sotto il profilo morale si acceca in maniera sempre crescente» (J.B. METZ, *Il cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture*, cit., p. 526).

precisamente in questo contesto corporale⁶⁰ e sofferente. Il grande esponente della «teologia politica» Johann Baptist Metz osserva provocatoriamente:

Il primo sguardo di Gesù non si rivolgeva al peccato dell'altro, ma all'altrui sofferenza. Il peccato per lui era anzitutto rifiuto della partecipazione al dolore dell'altro, era rinunzia a pensare oltre l'oscuro orizzonte della storia della propria sofferenza, era, come l'ha definito Agostino, il «ripiegamento del cuore su se stesso», una consegna al narcisismo latente della creatura [...]. Forse ciò che Friedrich Nietzsche così intensamente disprezzava nel cristianesimo, è proprio ciò che i cristiani oggi – in considerazione del nostro mondo pluralistico – avrebbero da testimoniare per prima cosa: compassione, passione per chi soffre come espressione della propria passione per Dio⁶¹.

Proprio queste osservazioni del teologo Metz fanno intravedere la necessità di una precisazione semantica. Com-

⁶⁰ «Una svolta teologica verso la corporeità consente di ricordare di nuovo ciò che è proprio, peculiare del cristianesimo, cioè che Dio si è fatto carne e che con questa incarnazione ha confermato e santificato l'essere carne di tutti noi [...]. Una teologia della corporeità diffida di ogni spiritualità astratta, che prescinde dal corpo, dalla vita, dalla terra e dalle relazioni sociali [...]. La mancanza di corporeità è mancanza d'amore. Dietro l'astrazione si cela l'insicurezza, la freddezza, il potere e la stanchezza. Una teologia della corporeità diffida di tutte quelle fantasie sull'aldilà, che si fanno a spese della persona qui e ora e della realizzazione del regno di Dio su questa terra. Essa s'impegna per un'attesa nell'aldilà, che cerca già qui una vita piena e totale, che cerca ampi spazi di vita per le donne e per gli uomini, e da questo lavoro acquista la speranza che niente ci può separare dalla vita e dall'amore di Dio [...] Essa si orienta sull'umanità di Gesù, sulla sua vita, il suo amore, la sua dedizione, la sua passione per le cose e le persone. Essa riscopre il Dio della Bibbia in molte immagini, che in parte restano ancora sconosciute nella tradizione biblica e postbiblica, e che ce la mostrano come partoriente, come donna amata, come vecchia, come sapienza, come sorgente, albero, luce. Essa riconosce che Dio piange con e in noi per la sua creazione distrutta e piange in essa. Essa riconosce Dio in molte esperienze umane, che ci ricordano che la vita comincia nel corpo della madre, che ha inizio in due e non da soli/e, e che la nostra vita corporea rappresenta la vita di Dio su questa terra» (E. MOLTSMANN-WENDEL, *Il mio corpo sono io. Nuove vie verso la corporeità*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 167, 168, 169).

⁶¹ J.B. METZ, *Il cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture*, cit., pp. 523-524, 530.

passione è un termine molto utilizzato nel discorso contemporaneo: il movimento della globalizzazione ne fa una forma di tolleranza a tutto campo, assimilabile e tendente all'indifferenza, senza alcun riferimento alla verità, giustificazione di qualsiasi atto umano segnato (o generato) dall'angoscia, dallo sconforto oppure dalla generosità. Per un simile orizzonte pratico ed ermeneutico, l'uomo e la donna compassionevoli sono coloro che rinunciano a valutare le situazioni e le esperienze, ritenendo la valutazione stessa un ostacolo sia alla comprensione di quel che è accaduto, accade o potrebbe accadere, che all'accettazione dei soggetti implicati. È, però, doveroso chiedersi se una tale pratica ermeneutica, priva di un riferimento a una istanza «terza» che medi sia la relazione, sia la conoscenza, sia realmente in grado di raggiungere il suo obiettivo, che è la promozione della vita e dell'esistenza. Di fatto, l'esclusione del riferimento morale dalla compassione porta ad una relazione incapace di tenere a giusta «distanza» i soggetti implicati. Nel momento in cui questa «distanza» viene meno, la relazione si incanala sul binario della fusionalità: essa serve a mascherare un io vacillante e sfaldato, incapace di assumersi attraverso l'alterità. Non è, perciò, in questo orizzonte che va compresa la semantica della compassione offerta dalla teologia della speranza e dalla teologia politica: in questi contesti, rispetto all'indifferenza indotta e sostenuta dalla relazione fusionale, essa è, piuttosto, una presa di coscienza di ciò che è intollerabile all'interno di un rapporto di alleanza. L'alleanza costituisce, precisamente, l'istanza «terza» capace di garantire l'incontro e la relazione perché, nella sua multidimensionalità, è referenza, norma, linguaggio, storia.

In una «pro-esistenza» che si fa compassione nell'alleanza oltre la paura e il disprezzo del corpo, e che in forza di ciò diviene vera forza su cui si modellano i doni, i carismi

e i ministeri ecclesiali, sulla scia dell'icona evangelica del «buon» samaritano⁶², ancora una volta non si può fare a meno di incontrare Maria, donna, madre, sorella, amica e compagna di fede: colei che può dilatare gli orizzonti e suscitare cammini di riconciliazione e di unità inaspettati⁶³. Scrive a questo proposito il teologo Fabrizio Maria Bosini:

«*Compassio*» come passione attiva nella libertà donata. Richeggia qui l'insistenza sulla necessità dell'applicazione, ora alla mariologia, del terzo perno dell'ermeneutica della teologia politica: la chiesa come istituzione di libertà critico-sociale della fede. Se, come dice Metz, ancora oggi il concetto di compassione (la stessa parola tedesca *Mitleid* risulta troppo parziale e impolitica!) suoni come vago sentimento moralizzante, è necessaria una vasta opera di rieducazione al senso politico e sociale di quella che per la teologia cristiana resta una virtù. In tal caso qual è il contributo della mariologia? Da un lato essa

⁶² «Criterio per la misura e per l'ampiezza è e resta il dolore altrui, proprio come colui che, nel racconto di Gesù, è caduto in mano dei briganti, e accanto al quale, in nome di un "interesse superiore", il sacerdote e il levita passano senza fermarsi. Chi dice "Dio", nel senso di Gesù, è preparato allo sconvolgimento delle proprie preconcette certezze da parte della sventura degli altri. Parlare di questo Dio significa dare voce al dolore altrui e deprecare di aver rinviato la responsabilità e rinnegato la solidarietà. Il ricorso alla sensibilità per il dolore, propria del messaggio biblico divino, così come alla *memoria passionis*, che le è collegata, non è per nulla caratterizzato da rassegnazione o evasione» (J.B. METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica* (1967-1997), Queriniana, Brescia 1998, p. 218; sull'argomento cfr. anche: G. MOREIRA, *Dalla compassione alla misericordia. Una spiritualità che umanizza*, LEV, Città del Vaticano 2003; H.J.M. NOUWEN / D.P. MCNEIL / D.A. MORRISON, *Compassione. Una riflessione sulla vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2004).

⁶³ «Gesù fu uno degli innumerevoli ebrei che hanno imboccato la via del martirio [...] Anche Maria rientra fra le innumerevoli madri ebree che piangono i loro figli crudelmente uccisi. Anche oggi, anche qui, conosco personalmente queste madri ebree, non solo quelle che hanno perduto i loro figli nel grande eccidio di massa in Europa, ma anche quelle che proprio qui, nella terra di Maria, piangono con dolore inestinguibile i loro figli, i loro figli maschi, che qui e ora hanno perduto la vita a causa dell'odio cieco contro gli ebrei. Penso che non sarebbe una così cattiva mariologia, se non si dimenticassero del tutto anche le sorelle di Maria secondo la carne [...]. Dai suoi dolori viene santificato il dolore umano. Se Maria è pensata in questo modo, questo sentimento oltrepassa tutte le barriere confessionali. Allora la memoria pura della madre di Gesù può cancellare almeno in parte la contaminazione dell'uomo moderno» (D. FLUSSER, *Il Cristianesimo. Una religione ebraica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 26-27).

non può rinunciare certo a rileggere e riproporre con occhi di fede «l'umanità nella sua pienezza» rappresentata dalla figura tipologica di Maria di Nazaret. D'altro lato essa deve tendere a riconoscere con coraggio le diverse e a volte pure apparentemente contraddittorie storie di passione e di compassione di donne e uomini che non rinunciano ma anzi anelano alla vera libertà, alla giustizia, alla comunione. In tal caso Maria non è un modello ideale, solo tipologico quindi, ma persona che ha percorso prima nella storia questo itinerario e che ancora oggi è sì «accanto», «intercede», «consola» ma soprattutto è «riconoscibile» nel volto di chi con fatica e passione si libera da / per [...]. La teologia politica della compassione per la mariologia non deve essere letta come una «smentita», bensì come una «sfida» che riconosce, però, ad essa – ripartendo sempre dalla figura evangelica di Maria – potenzialità nuove per un efficace ri-dire la fede e ri-dirsi in questa fede dove libertà, dono e responsabilità, diventano anch'esse cifra della compassione, ossia segno tangibile di una passione prima di tutto per chi soffre, quale espressione più grande della propria passione per Dio⁶⁴.

La rilettura dell'evento mariano in chiave escatologica, operata dalla Dichiarazione di Seattle, lungi quindi dall'essere un esercizio di «accademia» destinato a pochi specialisti nei settori della dogmatica e dell'esegesi, si rivela essere un evento pregno di conseguenze, come opportunamente ricorda il teologo Clodovis M. Boff, che scrive:

Al di là del contesto storico, più o meno drammatico, in cui i dogmi mariani sono stati dichiarati, vi è un'altra ragione, questa più profonda, per ricercare la rilevanza sociopolitica degli stessi per i giorni d'oggi. Ed è la loro dimensione soteriologi-

⁶⁴ F.M. BOSIN, «Ricordandosi della sua misericordia». *Ri-dire Maria alla luce di una teologia politica della compassione*, in AA. VV., *La categoria teologica della compassione*, cit., pp. 141-142. 143; cfr. l'intero studio alle pp. 109-144.

ca. Ciò significa che i dogmi mariani hanno un orientamento cristocentrico e, inoltre, una rilevanza antropocentrica: sono *propter Christum* e, come tutti i dogmi, sono *propter nos homines et propter nostram salutem* (per noi uomini e per la nostra salvezza). Di conseguenza, non si possono comprendere i dogmi mariani nell'ottica ristretta del «privilegio», per cui sarebbero grazie così singolari che farebbero riferimento esclusivo alla persona di Maria, e per nulla al fedele nella sua vita personale e meno ancora alla sua responsabilità sociale, non rimanendogli altro se non l'ammirazione e la lode. Non che si debba negare l'aspetto individuale e anche singolarissimo dei dogmi mariani, ma tale aspetto non deve essere separato dall'altro: la loro dimensione salvifica e, perciò, antropologica e, in quanto antropologica, anche sociale e politica⁶⁵.

c. La «Chiesa una» per la riscoperta della santità

Tra le obiezioni sollevate alla concezione immacolata di Maria fin dal primo istante della sua esistenza, una delle più ricorrenti consiste nel ritenere tale atto «separante»: esso, cioè, separerebbe la Madre del Signore dalla realtà umana, rendendola così non-solidale con i suoi fratelli e sorelle in umanità e, quindi, fuori dalla storia e dal tessuto delle relazioni che la costituiscono. Dato, poi, il legame che sussiste tra il discorso mariano e quello ecclesiologicalo⁶⁶, una Chiesa che si rispecchiasse (o volesse rispecchiarsi) in questo pro-

⁶⁵ C.M. BOFF, *Mariologia sociale*, cit., p. 436. «La storicità di Maria e la realtà della sua gloria e della sua sofferenza costituiscono il fondamento della sua venerazione presso i cristiani, mentre la tragedia di questa donna ebrea fa parte dell'ininterrotto destino di dolore del suo popolo, gli ebrei [...] Maria può essere intesa come figura simbolica della Chiesa e anche del suo popolo, ma con ciò non va dimenticato che è veramente esistita sulla terra questa donna, questa madre dei dolori. La *mater dolorosa* non è solo un concetto teologico o uno sconvolgente sentimento archetipo, ma innanzitutto una persona reale, esaltata dalla sua gioia e prostrata da una sofferenza indicibile» (D. FLUSSER, *Il Cristianesimo*. Una religione ebraica, cit., p. 17).

⁶⁶ Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria e la Chiesa nel cristocentrismo trinitario del Concilio Vaticano II e in Giovanni Paolo II*, in *Miles Immaculatae* 43 (2007) pp. 61-114.

cesso sarebbe «condannata» a vivere nella più stretta autoreferenzialità, cercando, coltivando e promuovendo uno stile autoritario e la richiesta di obbedienza incondizionata alle proprie direttive sia al suo interno che all'esterno: una Chiesa, insomma, molto lontana da quella «pro-esistenza» essenziale, modulata e strutturata dalla compassione escatologicamente donata nella rivelazione dell'Unitrino. La rilettura della Scrittura operata dal documento di Seattle è un tassello molto importante nell'approccio critico a queste obiezioni. Richiamando la prospettiva paolina dell'elezione escatologica in Cristo, essa permette di accostare la specificità biblica vetero e neotestamentaria del fatto della «separazione» e del suo significato⁶⁷. Essa diviene cifra simbolica della autocomprensione di Israele quale popolo «separato»⁶⁸, ossia popolo sacerdotale consegnato alla contingenza della storia e al mistero dell'iniquità umana come germe di «nuova creazione»⁶⁹, vera *ratio essendi* che trova

⁶⁷ La fonte di ispirazione è qui D. GONNEAUD, *Dans le sacerdoce d'Israël, le ministère de Jesus*, in *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998) n. 1, pp. 18-31; A. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, cit., pp. 175-229; S. DE FIORES, *Microstoria della salvezza*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, pp. 1143-1169. Molto importante in questo contesto è anche la posizione del già citato David Flusser, che vede nel paradossale binomio santità-sofferenza l'essenza dell'esistenza storico-teologica di Israele e il contesto nel quale ri-collocare la persona e la storia di Maria, madre di Gesù: cfr. D. FLUSSER, *Mary and Israel*, in D. FLUSSER / J. PELIKAN / J. LANG, *Mary. Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective*, Fortress Press, Philadelphia 1986, pp. 7-16.

⁶⁸ «Se l'elezione non è un privilegio aggiunto all'esistenza di Israele, essa allora è il principio stesso di questa esistenza. Di colpo, questa esistenza dice realmente qualcosa di Dio, porta il sigillo della sua libertà e non del suo capriccio. Separato dal mezzo delle nazioni, Israele lo è nella logica di un'azione creatrice che separa dall'interno, e non per giustapposizione o competizione [...]. Con la separazione di Israele è l'umanità che non può più divenire se stessa senza Israele, come, all'indomani del primo giorno del racconto della Genesi, il mare non può più essere se stesso senza la terra. In un certo senso, la separazione è infinitamente più radicale nella logica dell'interiorità (interno) che nella logica della giustapposizione, perché l'alterità concerne allora la stessa identità: come riconoscere che la separazione d'Israele è l'origine della sua stessa esistenza? In Israele, sacerdozio ed esistenza sono strettamente identici: negare il sacerdozio fondamentale di Israele è già cercare di sopprimere la sua esistenza» (D. GONNEAUD, *Dans le sacerdoce d'Israël, le ministère de Jesus*, cit., pp. 20-21).

⁶⁹ «Là dove le altre nazioni assumono la loro contingenza attraverso le loro culture, le loro tradizioni politiche, le loro istituzioni religiose, Israele ha visto tutte que-

nel Cristo la sua causa formale, materiale, esemplare e finale. Scrive, infatti, Didier Gonneaud:

Gesù è ebreo, pienamente ebreo grazie a Maria e al riconoscimento di Giuseppe, ma gli spetta di scegliere liberamente di essere tale. Il deserto di Gesù si radica così nel deserto dell'esodo: già costituito, per l'elezione, come popolo dell'alleanza, Israele ha dovuto divenirlo liberamente entrando all'interno di questa elezione [...]. Sacerdotale nella sua memoria come nel suo avvenire, questa storia è assunta da Gesù nel momento in cui sceglie di fare definitivamente corpo con il suo popolo. Nella logica più profonda delle scelte che strutturano il suo ministero, Gesù è allora donato al suo popolo così come questo è a sua volta donato all'umanità in quanto tale; questo dono passa per lo scontro con la contingenza più grande. Lungi dall'essere una sicurezza, il sacerdozio di Israele costituisce per Gesù il rischio di vedersi condotto come il suo popolo verso un medesimo ed identico luogo: là dove ciò che annienta l'uomo attacca anche Dio, là dove si congiungono il rifiuto di Dio e la negazione dell'uomo. In quanto ebreo, figlio di Israele, Gesù è così offerto e consegnato all'umanità, offerto e consegnato fino a dove la contingenza della storia può trasformarsi in violenza quando Dio vi rivela la sua presenza. Figlio di Israele, Gesù riceve da questa appartenenza, liberamente scelta insieme ai rischi che essa stessa rende possibili, una determinazione interna che rende universale il suo ministero. Dalla più grande particolarità (il

ste mediazioni crollare impietosamente l'una dopo l'altra. Non rimane che l'essenziale: il confronto diretto con la contingenza della storia come possibilità ed esigenza di acconsentire insieme a Dio e a se stesso. I profeti hanno lentamente e dolorosamente educato questa responsabilità che ha trasformato una sicurezza bellica e conquistatrice in coscienza sacerdotale. In mezzo alle nazioni, Israele porta il peso di un sacerdozio che passa per la contingenza della storia. Israele sa, e ora lo sa in modo definitivo, che la sua storia consegna la sua stessa esistenza al peccato degli uomini. Ma sa ancora di più che questa esistenza è donata a lui e insieme alle nazioni come segno di grazia. Più radicale del suo esercizio culturale, più profondo delle sue istituzioni, esiste così un sacerdozio di Israele nel seno della storia umana. In mezzo alle nazioni, Israele vive di una separazione che dice qualcosa di Dio, del suo perdono, della sua fedeltà all'umanità» (*ibidem*, p. 21).

ministero di Gesù si realizza in un dato spazio temporale, con le sue peripezie, i suoi tentennamenti, i suoi fallimenti e le sue vittorie) sgorga la più grande universalità: nell'elezione di Israele, il ministero di Gesù è donato alle nazioni. Nella sua Pasqua, Gesù porta a compimento il suo ministero attraverso un atto supremo che concerne totalmente e dall'interno la storia umana, poiché questo ministero conferma il sacerdozio di Israele nel momento stesso in cui diviene radicalmente nuovo a suo riguardo. Il ministero di Gesù rivela allora che al cuore di questo sacerdozio è all'opera un avvenire già donato: nelle notti multiformi della Shoah, la storia umana è promessa nella sua interezza alla Resurrezione⁷⁰.

Maria, donna ebrea e madre dell'ebreo Gesù⁷¹, confessato Signore dai cristiani, in quanto «separata-letta» è così consegnata fin dal primo istante della sua esistenza non ad un «altro» mondo rispetto a questo, all'interno di un movimento di de-solidarizzazione dall'umanità e dalla sua storia, ma è piuttosto affidata alla vocazione sacerdotale del suo popolo di cui il suo Figlio sarà il culmine sacerdotale ed escatologico⁷². Questa consegna appare già come una

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 29, 30-31.

⁷¹ Cfr. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., pp. 193-353; S. BEN CHORIM, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985; F. ROSSI DE GASPERIS, *Maria di Nazaret. Icona di Israele e della Chiesa*, Qiqajon, Magnano 1997; L. DIEZ MERINO, *La Madre de Jesús en los escritos cristológicos y neotestamentarios de algunos judíos modernos*, in *Estudios Marianos* 47 (1982) pp. 235-265; L. SESTIERI SCAZZOCCHIO, *Gli ebrei di fronte a Gesù*, in AA. VV., *Gesù ebreo. Provocazione e mistero*, in *Vita Monastica* 36 (1984) pp. 40-63; IDEM, *Maria, donna, sposa e madre ebrea*, in *Ephemerides Mariologicae* 44 (1994), pp. 45-65.

⁷² «Sostenuta da una fedeltà lungamente e dolorosamente maturata nel corso della storia, è come figlia di Israele che la Vergine è Immacolata Concezione: ella è anticipatamente recdenta nel consenso totale alla memoria vivente di Israele. Le dimensioni più profonde del sacerdozio di Israele appaiono così in una logica che non ha nulla della «produzione»: questa logica non è lineare, successiva e discorsiva, essa piuttosto concentra nel presente la totalità di una memoria e di una promessa. L'Immacolata Concezione non è una specie di mostruosità ontologica, un salvacondotto che annulla magicamente la temporalità: ella è la profondità di una grazia che sostiene il sacerdozio di Israele, dal momento che questo sacerdozio fonda una storia in forma di avvenire sempre già «promesso ad Abramo nostro padre» (Lc 1,54-55)» (D. GONNEAUD, *Dans le sacerdoce d'Israël, le ministère de Jésus*, cit., pp. 26-27).

vocazione al discepolato del Crocifisso che Giovanni Paolo II non esiterà a connotare, nella *Redemptoris Mater*, come oscurità nella fede. La santità che la «Chiesa una» vede riflessa e realizzata in modo singolare ed eminente in Maria e nella comunità di tutti i santi e le sante di Dio⁷³, non serve a celebrare una giustizia umana autosufficiente, paga di sé, delle sue possibilità e delle sue realizzazioni storiche. Essa è, piuttosto, indicazione di un «luogo» e di una «prassi» per la stessa Chiesa, che si vuole esplicitare con un'icona biblica femminile tuttora poco conosciuta: Rizpà, la cui storia è narrata in 2Sam 21,1-14⁷⁴.

Il «luogo» è costituito da una storia intrisa di violenza e menzogna strettamente interconnesse tra loro: il corpo e la carne umani sono umiliati e disonorati senza timore, dinanzi al plauso della comunità intera, e Dio viene invocato, se non come mandante, almeno come garante di questo procedimento. La «prassi» è quella di Rizpà, concubina del re sconfitto (Saul): un'azione nuova, non richiesta né immaginata, decisamente controcorrente rispetto alla soddisfazione dominante; un'azione che nasce dal silenzio e dal nulla in cui la concubina è stata gettata una volta eliminato il suo padrone; un'azione carica di femminilità e, nello stesso tempo, carica di valenza profetica; un'azione che va al di là dei legami familiari; un'azione piena di bellezza pasquale.

Allora Rizpà, figlia di Aià, prese il mantello di sacco e lo tese, fissandolo alla roccia, e stette là dal principio della mietitura dell'orzo finché dal cielo non cadde su di loro la pioggia. Essa

⁷³ Sulla santità di Maria icona della Chiesa santa, e sulla Chiesa dei santi, cfr. le osservazioni della teologa C. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, cit., pp. 349-372; come pure: S. DE FIORES, *Santa Maria*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, pp.1452-1489.

⁷⁴ Cfr. A. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, cit., pp. 60-69; PII. LEFEBVRE, *La Vierge au livre*, Marie et l'Ancien Testament, Cerf, Paris 2004, pp. 123-128 («Rizpà: Stabat mater [2Sam 21,1-14]»); IDEM, *Livres de Samuel et récits de la résurrection*. Le messie ressuscité «selon les Écritures», Cerf, Paris 2004, pp. 179-197 («Rizpà»).

non permise agli uccelli del cielo di posarsi su di essi di giorno e alle bestie selvatiche di accostarsi di notte (2Sam 21,10).

Questa donna, ridotta al ruolo di merce di scambio e di trofeo per i potenti, si erge contro gli idoli gemelli della ragione di Stato e del Dio sanguinario; prendendosi cura della carne e dei corpi, compie un gesto profetico che restituisce intatta la verità della creazione⁷⁵ e rende possibile il ritorno della fecondità sulla carestia. Dio, infatti, non concede la pioggia, perché gli sono state offerte vittime espiatorie: Egli feconda il suolo solo dopo che Rizpà ha dolorosamente celebrato la gloria dei corpi suppliziati; solo dopo che ella ha silenziosamente rivendicato gli onori dovuti ad una famiglia; solo dopo che ella è entrata fino in fondo nella vocazione sacerdotale di Israele. Scrive l'esegeta Aristide Serra:

Le connessioni tra Antico e Nuovo Testamento richiedono ovviamente ponderazione e cautela, pena di cadere nell'arbitrario. L'adesione ai testi e contesti per stabilire eventuali rapporti rimane il criterio referenziale di prim'ordine. In base a questa norma di fondo, è possibile riconoscere qualche tratto comune tra Rizpà e Maria, la Madre di Gesù? Probabilmente sì. Siamo infatti in presenza di due donne, di due madri associate entrambe in una passione di dolore e di fede per la morte dei loro figli [...]. In Gabaa, sul monte del Signore, la maternità di Rizpà allarga il suo raggio. Infatti, oltre ai suoi due figli Armonì e Merib-Bàal ella ha cura anche dei cinque figli di Mikal (o di Meràb). Sul Calvario, la maternità di Maria si estende a raggio ecumenico. Da madre di Gesù (il Figlio che

⁷⁵ Si noti come il versetto biblico riportato riassume le coordinate temporali e spaziali entro le quali, per via di «separazione», è organizzato il mondo creato: giorno e notte, terra e cielo, acqua versata dal cielo e piante spuntate dalla terra, uomini e bestie, inizio e fine di un ciclo naturale. La «separazione» che organizza (fa esistere) il mondo creato, la «separazione» che apre alla vita, viene garantita dalle azioni di Rizpà: lei stessa è germe della «nuova» creazione, quella che non viene meno alla fedeltà di Dio.

sta per morire) ella è costituita dal Figlio stesso madre di tutti i discepoli di Gesù, divenuti suoi «fratelli» a motivo della fede in lui (Gv 19,26-27; 20,17.18). Sul monte di Gabaon, Rizpà attende che dal cielo scenda la pioggia, principio di vita (2Sam 21,10). Veglia sulla loro «carne», lei datrice di «carne» in quanto mamma. Ogni figlio è come una «costruzione» effettuata nel grembo della madre. In un mondo foriero di morte, Rizpà diffonde germi di vita! Non si può passare accanto a un morto e fingere che niente sia successo. Proprio nel capitolo precedente (2Sam 20,12-13) il narratore aveva notato che l'esercito di Gioab continuava, indifferente, a passare per la strada dalla quale era stato rimosso il corpo esanime di Amasà. Ove prevalga la furia avida di sangue, è calpestata l'umanità. Non così Rizpà. Ella prende il suo posto accanto a dei corpi senza vita: tacito invito a rimanere anche noi accanto a lei. In effetti, questo sprazzo di umanità indusse Davide a dare degna sepoltura a Saul, col figlio Gionata e gli altri sette giustiziati a Gabaon. Le loro ossa furono radunate nel sepolcro di Kis, padre di Saul, a Zela, nel paese di Beniamino (2Sam 21,11-14). E a seguito di tale espressione di umana pietà, «Dio si mostrò placato verso il paese» (v. 14). Sul Golgota, in un giardino, è situato un sepolcro nuovo, nel quale è deposto Gesù, il Crocifisso (Gv 19,41-42). Da quella tomba, come da un grembo, Gesù rinasce-risuscita a vita nuova (Gv 20,9), quale nuovo Adamo nato al mondo inaugurato dalla Pasqua (cfr. Gv 16,21-22). Egli infonde in tutti il soffio dello Spirito, principio di una nuova creazione (Gv 20,20). L'Amore è più forte della morte⁷⁶!

⁷⁶ A. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, cit., pp. 65. 68-69. Per parte sua, l'esegeta francese Philippe Lefebvre osserva: «Se Dio è il Dio della vita, la morte "esiste" veramente? La morte può arrestare la vita? Si direbbe che le storie dell'antico Israele si accaniscono ad accumulare tutti i mezzi possibili che provano la morte del Messia, senza peraltro essere convinte di questa morte [...] La vittoria sulla morte non è un "coup de théâtre" finale, completamente inatteso. Pensarlo equivarrebbe ad affermare che la morte lotta ad armi pari con la vita che viene da Dio e anche che gli tiene testa in maniera plausibile. Ora non esiste in realtà altro che la vita donata da Dio. La morte può ben ottenebrare il nostro sguardo, far eclissare il risplendere della vita, offuscare l'orizzonte, ma non riesce veramente a convincere se veramente si conosce Dio come colui che dona la vita. L'Antico Testamento mi sembra una contestazione permanente della morte; è un permanente sguardo di incredulità: no, la morte non

d. *Il servizio dell'autorità nella «Chiesa una»*

Affrontando i nn. 60-63 della Dichiarazione di Seattle, era emersa la questione relativa alla delicata e spinosa questione della recezione, stavolta «giuridico-disciplinare», di dogmi «divinamente rivelati e vincolanti la fede», definiti *ex cathedra* dal Vescovo di Roma, quindi da una Chiesa «parziale» e non, come da Tradizione indivisa, da un Concilio ecumenico, come anche della proposta di una loro recezione non obbligatoria. Come già ricordato, anche i precedenti documenti ecumenico-mariani del 1990 (*L'unico Mediatore, i santi e Maria*) e del 1997-1998 (*Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*) si erano a loro volta interessati a tale problematica, ma occorre riconoscere con franchezza che, su questo versante, i nodi sono ancora da sciogliere⁷⁷.

In realtà, la questione relativa al dogma e alla sua recezione, così come pure la questione relativa all'autorità «capace» di definirlo, si pone all'interno di un orizzonte più fondamentale ancora, che tocca il nucleo stesso del fatto della rivelazione e le sue modalità di «accadimento» e di trasmissione. Proprio in virtù di questa collocazione, la questione dogmatica in genere e quella mariana in specie obbligano a una riflessione capace di affrontare il discorso sulla rivelazione, contestualizzandolo non solo in quella che può essere la storia della comunità credente al suo interno (la sua evoluzione, le sue tensioni, i rapporti tra le sue diverse

regna affatto» (PH. LEFEBVRE, *Crucifié, transpercé, enseveli, ou comment on traite un corps de messie*, in *La Vie Spirituelle* 735 [2000], p. 358; si legga l'intero articolo alle pp. 347-359).

⁷⁷ Cfr. S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (Mt 1,20), cit., pp. 161-166; C. MOREROD, *The question of the authority of the recent Marian dogmas*, in A. DENAUX / N. SAGOVSKY (EDD.), *Studying Mary. The Virgin Mary in Anglican and Roman Catholic Theology & Devotion*, T & T Clark, London / New York 2007, pp. 202-215.

componenti), ma anche in rapporto all'uomo post-moderno, al suo modo di percepirsi e di percepire la realtà. In altre parole, si tratta di entrare in quel percorso che papa Giovanni XXIII (1958-1963)⁷⁸, inaugurando il Concilio Vaticano II, così descriveva:

Al genere umano, oppresso da tante difficoltà, essa [la Chiesa], come già Pietro al povero, che gli chiedeva l'elemosina, dice: «Io non ho né oro né argento: ma ti do quello che ho: nel nome di Gesù Cristo Nazareno, levati e cammina» (At 3,6). La Chiesa, cioè, agli uomini di oggi non offre ricchezze caduche, non promette una felicità solo terrena, ma partecipa ad essi i beni della grazia divina, che, elevando gli uomini alla dignità di figli di Dio, sono validissima tutela ed aiuto per una vita più umana; apre la fonte della sua vivificante dottrina, che permette agli uomini illuminati dalla luce di Cristo di ben comprendere quel che essi realmente sono, la loro eccelsa dignità, il loro fine⁷⁹.

Recependo e rielaborando questo orientamento del Pontefice, il Concilio affronterà la questione dottrinale e dog-

⁷⁸ Su questa figura di Pontefice e sul suo operato, cfr. G. ALBERIGO, *Papa Giovanni (1881-1963)*, EDB, Bologna 2000; IDEM, *Dalla Laguna al Tevere*, Angelo Giuseppe Roncalli da san Marco a san Pietro, Il Mulino, Bologna 2000; F. TRANIELLO, *Giovanni XXIII, beato*, in *Enciclopedia dei Papi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, vol. 3, pp. 646-657.

⁷⁹ GIOVANNI XXIII, *Gaudet mater ecclesia*, discorso nella solenne apertura del Concilio, 11 ottobre 1962, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. I, n. 58, p. [47]. Nota a questo proposito Christoph Theobald: «Il fine ultimo di questa missione pastorale del concilio è l'unità di tutti i cristiani e di tutta la famiglia umana. Il discorso del Papa offre a questo punto un primo segno del triplice ecumenismo che sarà tanto caro a Paolo VI. Radicata nella *storia dell'umanità*, la dottrina cristiana non ha altro compito se non quello di trasformare questa umanità e di orientarla verso il suo fine escatologico [...]. *Gaudet mater ecclesia* dà una prima risposta con il suo modo di fare onore al contesto storico e di contestuare alla loro articolazione reciproca il "dogmatico" al di là di una falsa alternativa tra una dottrina avulsa dalla pastorale o di una pastorale senza dottrina: superando la distinzione tridentina tra *fides* e *mores* (dottrina e disciplina), il Papa insiste, insieme alla teologia moderna, sulla *forma* della fede cristiana, pur tuttavia facendola muovere dalla sua credibilità razionale (Vaticano I) verso il suo radicamento storico-pratico (Vaticano II)» (C. THEOBALD, *Il concilio e la forma pastorale della dottrina*, cit., pp. 422. 423).

matica all'interno di una ricomprensione (cristologica e trinitaria) «personalistico-relazionale» sia del fatto della rivelazione, sia della stessa comunità ecclesiale quale popolo di Dio in cammino, adorno di ministeri, carismi e servizi che lo rendano capace, nella sua totalità, di essere «segno e strumento» del Cristo che rivela l'uomo a se stesso, dando modo a chiunque di entrare a contatto vivificante e trasformativo con il suo mistero pasquale, testimoniato normativamente dalle Scritture vetero e neotestamentarie e attualizzato nella e dalla liturgia⁸⁰.

Descrivendo e commentando questo cammino ermeneutico conciliare, il teologo cattolico Bernard Sesboué, appartenente al Gruppo di Dombes, scrive:

L'economia della Rivelazione passa attraverso dei *gesti* e delle *parole* [...]. Si tratta qui proprio del «sacramento» fontale della rivelazione [...]. Questa rivelazione di tipo sacramentale si attua nella storia e passa attraverso dei gesti e delle parole umani. Un tempo si opponeva la rivelazione naturale compiuta attraverso degli atti alla rivelazione soprannaturale che si attuava attraverso delle parole. Una tale prospettiva mutila la pienezza della rivelazione divina. Questa insistenza corrisponde alla riscoperta all'epoca del concilio della teologia della storia della salvezza [...]. Il Cristo in persona, «parola sostanziale di Dio», è il culmine di questa rivelazione. Egli ne è ad un tempo il mediatore, il rivelatore, «il messaggero [e] il contenuto del messaggio»⁸¹ [...]. Definire la Rivelazione identificandola con la persona del Cristo le dà una portata completamente diversa che ricondurla ad una trasmissione di verità

⁸⁰ «Cristo, infatti, è morto per tutti (cfr. Rm 8,32) e la vocazione ultima dell'uomo è una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes* 23, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 1, n. 1389, pp. 812-813).

⁸¹ H. DE LUBAC, *La révélation divine*. Constitution dogmatique «Dei Verbum». Texte latin et traduction française par J.P. Torrell. Sous la direction de B.D. Dupuy, Cerf, Paris 1968, vol. 1, p. 182

[...]. Il Vaticano II riprende il punto di vista del Vaticano I sulle due forme della rivelazione, ma al posto di distinguere in modo astratto la loro duplicità, le presenta come articolate l'una all'altra in una unità concreta⁸², sin dall'origine della storia e nella prospettiva della creazione continua, presentata, nella prospettiva giovannea, come compiuta dal Verbo [...]. Questo riferimento al Verbo sottolinea, allora, la solidarietà tra creazione e salvezza: la creazione è il primo momento della salvezza allo stesso modo che la salvezza assume la forma di una nuova creazione [...]. In ogni tempo e in ogni luogo, attraverso la diversità delle situazioni, Dio «ebbe cura» del genere umano per condurlo verso un'unica salvezza: la vita eterna in Gesù Cristo. Questa affermazione non vale soltanto per la lunghissima e misteriosa epoca che si estende dalla creazione alla vocazione di Abramo, ma vale anche per tutti i popoli che oggi non hanno nessun legame con Abramo [...]. Questa concentrazione cristologica avvicina la dottrina della rivelazione a quella dell'incarnazione [...]. La rivelazione è innanzitutto e soprattutto una persona: Gesù, il Cristo, è la rivelazione assoluta di Dio su Dio e del suo disegno sull'uomo. Vi è dunque trascendenza della sua persona e della sua parola rispetto ad ogni altro discorso della Chiesa. La rivelazione non è un catalogo di verità, fossero pure organizzate; l'insieme delle verità è secondo e prende senso e riferimento a questa persona⁸³.

⁸² Cfr. J. RATZINGER, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in *Lexicon für Theologie und Kirche, Das zweite vatikanische Konzil*, II, Herder, Freiburg, p. 508.

⁸³ B. SESBOUË, *La comunicazione della Parola di Dio: Dei Verbum*, in AA. VV., *Storia dei dogmi*, cit., vol. 4, pp. 456. 457. 458. 459. 461. 467; cfr. l'intero studio alle pp. 449-491; cfr. anche il biblista G. SEGALLA, *Scrittura, Tradizione e tradizioni nel loro mutuo rapporto*, in *Studia Patavina* 55 (2008) n. 1, pp. 217-254, che tra l'altro afferma: «La dimensione storica e cristologica della rivelazione, che cambia il paradigma del Concilio di Trento del Vaticano I, permette di superare la concezione di un accostamento parallelo di Scrittura e Tradizione (et) in ordine alle verità da credere e la morale da osservare, per considerarne il loro rapporto all'interno della storia» (*ibidem*, p. 243). Cfr. anche PH. BORDEYNE / L. VILLEMEN (EDD.), *Vatican II et la théologie*. Perspectives pour le XXI^e siècle, Cerf, Paris 2006; A. MELLONI / CH. THEOBALD (EDD.), *Vatican II: un avenir oublié*, Bayard-Concilium, Paris 2005; O. RUSH, *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, Paulist Press, New York 2004.

Sulla base di questo dinamismo riproposto e promosso dal Vaticano II, qui di seguito viene presentata la nostra proposta sul modo in cui affrontare, nel dialogo ecumenico, il delicato aspetto della ricezione dogmatica in genere, in modo da illuminare di riflesso anche il percorso relativo alla Madre del Signore.

1) La Pasqua, culmine della Rivelazione e fonte dell'infettabile testimonianza ecclesiale di fede

Con il compimento del mistero pasquale del Signore Gesù, la Chiesa dei redenti, dei crismati, dei discepoli e dei testimoni ha acquistato nuova vita, una comunità di essere con il Cristo glorioso e con lo Spirito, che opera la salvezza mediante l'inclusione delle nostre umanità in quella del Signore risuscitato⁸⁴. Questa nuova vita pasquale della Chiesa trova la sua espressione caratteristica nella carità, diffusa nei nostri cuori dallo Spirito vivificante del Risorto (cfr. Rm 5,5). La carità di Cristo deve guidare, animare e sorreggere come norma deontologica i rapporti fra tutti i membri dell'unico Corpo mistico per evitare il più possibile aporie disdicevoli in ordine alla fede e alla testimonianza; quindi, è dovere soprattutto dei pastori presiedere in modo esemplare sulla base di tale carisma cristico-trinitario e pasquale. E questo perché in

quanto istituzione, la Chiesa è segno dell'incompletezza della nostra redenzione. La legge neotestamentaria, benché interiore e spirituale, deve sempre operare nella nostra carne. Il mondo materiale, la creatura, è là che «sporge il capo per osservare i primi raggi dell'adozione divina, poiché di là la redenzione s'irradierà su di esso» (F.X. Durrwell). Il punto in

⁸⁴ Cfr. P. SORCI, *Mistero Pasquale*, in *Liturgia*. I Dizionari, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 1234-1260.

cui il mondo è inchiodato alla croce e nel quale avviene questa trasformazione è essenzialmente l'uomo. Ora, nel Cristo morto e risorto, esso è già crocifisso (Gal 6,14), l'unità cosmica è realizzata (Col 1,20), e le potestà assoggettate. In noi, invece, tutto questo è compiuto solo nella misura della nostra morte e risurrezione e diventerà piena realtà solo nel giorno della risurrezione finale⁸⁵.

Fine ed essenza dell'autorità e del servizio magisteriale è, quindi, quello di far perseverare nella carità pasquale e nell'indefettibile verità di fede l'intera Chiesa, popolo di Dio, comunione gerarchica tra i *christifideles*, comunità escatologica⁸⁶. A questo riguardo, per la sacra Scrittura, la Chiesa è «colonna e sostegno della verità» (1Tm 3,15); luogo in cui la buona e sana dottrina viene custodita fedelmente e sapientemente (cfr. Tt 1,9; 2,1; 1Tm 1,10; 4,6; 2Tm 4,3) da quanti sono rivestiti dell'autorità di Cristo. La fede cristiana a sua volta, è la «conoscenza della verità» (Tt 1,1; 1Tm 2,4; 4,3; 2Tm 2,25; 3,7); a questa verità escatologica ci guida la Chiesa, e, in essa, per mezzo del ministero episcopale (*i pastori*) e in virtù della missione canonica (*i teologi*), alcuni suoi membri sono chiamati a condurre i credenti a un'adesione personale, convinta e totale, alla Verità che è il Dio trinitario

⁸⁵ I. SANNA, *Redenzione*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Genova 1977, vol. 3, p. 31: «La Pasqua e la Parusia: inizio e promessa»; cfr. l'intero intervento alle pp. 21-32.

⁸⁶ «In teologia l'*infallibilità* si colloca all'interno della *indefettibilità* della Chiesa. Essa, infatti, cesserebbe di essere il sacramento universale di salvezza se potesse errare in materia di fede, ingannarsi ed ingannare gli uomini nel suo insegnamento [...]. Docile alla guida dello Spirito, il suo Maestro interiore, la Chiesa è certa di potere sempre riconoscere il Signore Gesù, di "sapere" chi è Colui nel quale essa permane e di potere "dire" la verità su di lui. La Chiesa ha sempre avuto la consapevolezza di potere riconoscere infallibilmente la sua propria fede e di poterla esprimere in proposizioni che, nonostante i limiti del linguaggio umano, sono e rimangono vere ed esenti da errore [...]. L'*infallibilità* in quanto tale non si riferisce al carattere di completezza e di perfezione espressiva di una proposizione di fede ma piuttosto al suo carattere di "verità" e di non-erroneità» (M. SEMERARO, *Infallibilità*, in L. PACOMIO / V. MANCUSO (EDD.), *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, cit., pp. 526, 527).

rivelato da Cristo⁸⁷. Nella Chiesa sussistono sin dagli inizi la presenza e il servizio dei pastori e dei teologi. Questo servizio alla Parola e alla Chiesa mette in relazione reciproca la *teologia* e il *magistero*⁸⁸. Nel Medioevo i teologi e le facoltà di teologia delle grandi università erano anche accreditate ad esercitare un certo magistero; questa autorità derivava dalla qualità delle loro doti personali⁸⁹, così come, a quanto sembra, c'era un «carisma» del genere nel ruolo dei «maestri» nella comunità neotestamentaria (cfr. 1Cor 12,28; At 13,1). Il Concilio Vaticano II insegna che

i teologi sono inoltre invitati, nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, a sempre ricercare modi più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca, perché altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunziate, rimanendo pur sempre lo stesso il significato e il senso profondo⁹⁰.

Questa prospettiva conciliare viene ribadita e ripresa nel documento elaborato dalla Congregazione per la Dottrina

⁸⁷ Cfr. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Rationes magisterii cum theologia*, del 6 giugno 1976, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 5, nn. 2032-2053, pp. 1310-1325; F. ARDUSSO - G. COLOMBO, *Magistero*, cit., pp. 865-893; G. BOF, *Teologia*, in AA. VV., *Teologia*. I Dizionari, cit., pp. 1601-1674.

⁸⁸ Cfr. A. ANTÓN, *Magistero e teologia: dos funciones complementarias en la Iglesia*, in *Seminarium* 29 (1989), pp. 163-182.

⁸⁹ Una panoramica storica della questione viene proposta in M. SECKLER, *Teologia. Scienza Chiesa*. Saggi di teologia fondamentale, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 237-267, specialmente le pp. 243-247: «L'idea di una scienza teologica autonoma e la teoria dei due magisteri in Tommaso d'Aquino»; e le pp. 247-250: «L'errata via istituzionale della scienza: magistero delle facoltà e Chiesa dei professori».

⁹⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes* 62, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 1, n. 1527, pp. 894-897. Sui compiti attuali della teologia si è soffermato Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio* 92-99, del 14 settembre 1998, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 17, nn. 1371-1387, pp. 1064-1079: «Hodierna theologiae officia»; cfr. A. ALFES BELLO, *Le vie della conoscenza: filosofia, teologia, ricerca sapienziale (l'enciclica Fides et ratio - 14. IX. 1998)*, in AA. VV., *Giovanni Paolo II teologo*. Nel segno delle encicliche, Mondadori, Milano 2003, pp. 238-249; R. SCHREITER, *La teologia postmoderna e oltre in una Chiesa mondiale*, in AA. VV., *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 373-388.

della Fede nel 1990 sulla vocazione ecclesiale del teologo⁹¹. Nell'introduzione, l'allora cardinale Ratzinger scriveva:

Guardando l'articolazione del documento, si resterà colpiti dal fatto che all'inizio non abbiamo collocato il magistero, ma il tema della verità come dono di Dio al suo popolo: la verità della fede non è data al singolo isolato, ma Dio ha voluto con essa dare vita ad una storia e ad una comunità. La verità ha il suo luogo nel soggetto comunitario del Popolo di Dio, nella Chiesa. In secondo luogo viene presentata la vocazione del teologo. Solo successivamente si tratta del Magistero e della relazione reciproca fra i due. Ciò significa due cose: 1. La teologia non è semplicemente ed esclusivamente una funzione ausiliare del magistero; non deve limitarsi a raccogliere argomenti per quanto viene affermato dal magistero. In tal caso magistero e teologia si avvicinerebbero all'ideologia, per la quale si tratta solo di conquista e di mantenimento del potere. La teologia ha una sua origine propria [...]. Per quale aspetto la teologia si distingue dalla filosofia della religione e dalla scienza profana della religione? Per il fatto che la ragione umana sa di non essere lasciata a se stessa. La precede una Parola, che è certamente logica e ragionevole, ma che non trae origine da essa stessa, ma le fu donata e pertanto continuamente anche la supera. Questa rimane un compito, che noi in questa storia non esauriamo mai completamente. La teologia è una riflessione successiva su ciò che da Dio è stato precedentemente detto, perché da lui è stato precedentemente pensato. Se essa abbandona questo terreno solido si dissolve come teologia, ed è allora inevitabile lo sprofondamento nello scetticismo, lo sgretolamento dell'esistenza nel razionalismo e nell'irrazionalismo [...]. Si tratta dunque ultimamente di un problema antropologico: se religione e ragione non riescono a trovarsi nel giusto rapporto, allora la vita spirituale dell'uomo si disgre-

⁹¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione «Donum veritatis» sulla vocazione ecclesiale del teologo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

ga da una parte in un razionalismo piatto, tecnicistico, e dall'altra in un oscuro irrazionalismo [...]. È per questo che l'Istruzione colloca il tema teologia nel grande orizzonte della capacità di verità e della vera libertà dell'uomo [...]. In altre parole: la fede ha a che fare con la verità, e solo se l'uomo è capace di verità, si può anche dire che egli è chiamato alla libertà [...]. 2. Il documento tratta il problema della missione ecclesiale del teologo non a partire dal dualismo magistero-teologia, ma nel contesto della relazione triangolare: Popolo di Dio, quale portatore del senso della fede e come luogo a tutti comune dell'insieme della fede, magistero e teologi⁹².

Così, se nella tradizione cattolica il dogma e il servizio del magistero sono espressioni dell'infallibilità ecclesiale⁹³, specie del Vescovo di Roma⁹⁴, – un'infallibilità non fine a

⁹² J. RATZINGER, *Introduzione*, *ibidem*, pp. 10-11; cfr. l'intero assunto alle pp. 9-14. Sulle modalità proprie della teologia nel processo di comunicabilità-comunicazione della fede, cfr. *ibidem*, nn. 6-7; 10-11; 34.

⁹³ «L'infallibilità è una qualità spirituale della Chiesa e, a determinate condizioni, del Papa e del Collegio episcopale nell'esercizio del loro magistero autentico, in virtù del quale non è possibile che cadano in errore allorché si tratta della fede e della morale» (M. SEMERARO, *Infalibilità*, cit., p. 526; cfr. anche G. CALABRESE, *L'infalibilità del Papa: un annuncio umano della rivelazione in uno sviluppo storico-culturale*, in *Ricerche Teologiche* 10 [1999], pp. 209-254; S.M. PERRELLA, *Ecco tua Madre* [Gv 19,27], cit., pp. 64-72).

⁹⁴ *Scopo e ambito dell'infalibilità del magistero coincidono, essendo l'uno e l'altro costituiti dalla divina Rivelazione, per cui ai detentori di tale ministero ecclesiale spetta il dovere di custodirla, indagarla, spiegarla, difenderla e trasmetterla integralmente e fedelmente. Va anche fatta una distinzione circa l'oggetto primario e l'oggetto secondario del magistero infallibile della Chiesa. Il primo si estende alle verità formalmente rivelate; il secondo comprende quelle verità non rivelate, che sono però per intimo nesso necessariamente collegate con il deposito della Rivelazione, tanto che si possono ritenere come virtualmente contenute in esso e la loro negazione renderebbe impossibile la conservazione integrale o la difesa o la spiegazione delle verità di fede rivelata. Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Mysterium ecclesiae. Declaratio circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam*, 24 giugno 1973, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 1982¹², vol. 4, nn. 2564-2589, pp. 1660-1685; IDEM, *Professio fidei et iusurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 11, nn. 1190-1195, pp. 684-691; GIOVANNI PAOLO II, *Ad tuendam fidem*, motu proprio del 18 maggio 1998, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., Bologna 2000, vol. 17, nn. 801-807, pp. 508-517. Per una breve presentazione di questi documenti, cfr. G. MUCCI, *La competenza del magistero infallibile*, in *La Civiltà Cattolica* 139 [1988] n. 3, pp. 17-25; B. SESBOUË, *Il Vaticano II e la prova della «recezione»*, in AA. VV., *Storia**

se stessa in quanto struttura di potere, ma piuttosto un servizio ordinato all'infedeltà della totalità della comunità credente in quanto memoria, compagnia e profezia dell'evento pasquale nello scorrere della storia a beneficio dell'intera umanità – la tradizione riformata, per parte sua, non nega affatto che la comunità dei credenti sia infallibile nella testimonianza della fede⁹⁵. Scrive a tal proposito il Gruppo di Dombes nel suo recente documento sull'autorità dottrinale nella Chiesa:

Nel corso delle nostre discussioni abbiamo scoperto un importante accordo sulla concezione dello statuto della predicazione ufficiale nella Chiesa. La Chiesa è fondamentalmente infallibile nella testimonianza della fede e la predicazione è un luogo importante, «strategico», di esercizio dell'autorità dottrinale. I padri della Chiesa erano dei predicatori. La predicazione è un vangelo proclamato! Il credente accoglie la parola di Dio attraverso la parola della Chiesa. In un certo senso il predicatore fedele dice ai suoi ascoltatori *ciò che dice il Signore (haec dicit Dominus)*. Sarebbe auspicabile che le Chiese potessero esprimere insieme le condizioni concrete dell'esercizio della predicazione e dell'insegnamento, in modo che questo dato fosse pienamente rispettato⁹⁶.

dei dogmi, cit., vol. 4, pp. 528-544; IDEM, *Le magistère à l'épreuve. Autorité, vérité et liberté dans l'Église*, Desclée De Brouwer, Paris 2001; F. ARDUSSO / G. COLOMBO, *Magistero*, cit., pp. 885-886; J. FR. CHIRON, *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible de l'Église s'étend-elle sur des vérités non révélées?*, Cerf, Paris 1999. In relazione alla distinzione circa l'oggetto primario e l'oggetto secondario del magistero infallibile della Chiesa, il Gruppo di Dombes riconosce però l'esistenza di gravi questioni che non sono tuttora chiarite: cfr. USM, nn. 224-226, pp. 99-100.

⁹⁵ Cfr. E. HERMS, *Chiesa / Ecclesiologia. C. Comprensione evangelica*, in P. EICHER (ED.), *I concetti fondamentali della teologia*, cit., vol. 1, pp. 263-274.

⁹⁶ USM, n. 412, p. 163. Il Gruppo continua affermando: «Riguardo al problema dell'infallibilità, riconosciamo tra di noi una differenza di tradizione, di approccio e di sensibilità. La Chiesa cattolica sottolinea la sua dimensione puramente dottrinale – l'infallibilità di un'istanza dottrinale garantisce l'incranza di un enunciato – mentre le Chiese della Riforma l'affrontano in modo più esistenziale – l'idea di infallibilità coinvolge quella di impeccabilità che non può essere attribuita alla Chiesa. Comunque possiamo affermare insieme che ciò che c'è di peccaminoso nella Chiesa non mette in discussione la realtà del dono di Dio che la conserva nella verità. Gli

Se questa è la situazione «di fatto», occorre risalire alla causa originante di questa infallibilità riconosciuta alla Chiesa nell'esercizio della predicazione e dell'insegnamento: l'infalibilità della comunità credente nella proclamazione testimoniale della fede, sia nella tradizione cattolica, sia in quella riformata, deriva da quel particolare carisma battesimale che è il *sensus fidelium*. In ciò incoraggia e conforta, sulla scia della dottrina del Concilio Vaticano II⁹⁷, ancora una volta, il Gruppo di Dombes che a tale riguardo afferma:

Riconosciamo l'autorità dottrinale del *popolo cristiano* globalmente considerato. È ciò che la tradizione cristiana chiama *sensus fidelium* (senso dei fedeli) o *sensus fidei* (senso della fede). Il Concilio Vaticano II afferma, ad esempio, citando Agostino: «L'insieme dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dal Santo (cfr. 1Gv 2,20.27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà particolare mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” esprime il suo universale consenso in materia di fede e di morale»⁹⁸. Una dichiarazione dell'ARCIC parla nello stesso senso della “autorità cristiana”: «Quando i cristiani agiscono e parlano in questa maniera, gli uomini intravedono la parola, piena di autorità, di Cristo»⁹⁹.

abusi o i cattivi usi dell'autorità non mettono in discussione l'autorità come tale, ma fanno parte del peccato» (*ibidem*, n. 413, p. 163).

⁹⁷ S. Pié-Ninot, attuale docente di teologia fondamentale dell'Università Gregoriana, scrive: «La novità ecclesiologicala più significativa del Concilio Vaticano II sul magistero sta nel fatto, che, prima di affrontare il ministero episcopale di insegnamento, che tratta dell'infalibilità “nell'insegnare” (LG, 25), viene presentata l'infalibilità “nel credere”, grazie al “senso della fede dei fedeli” (*sensus fidei fidelium*), infalibilità che fa parte del capitolo precedente sul popolo di Dio (LG, 12). Ed è in questo contesto, che viene messa in luce la funzione attiva dei credenti – non già come sudditi, ma come soggetti attivi grazie al battesimo – nella strutturazione e nello sviluppo della fede» (S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, p. 527; cfr. l'intero assunto alle pp. 527-530: «a) Il “senso della fede dei fedeli” [*sensus fidei*]: il popolo di Dio soggetto dell'annuncio e dell'accoglienza della fede nella chiesa [LG,12]»).

⁹⁸ LG, 12, pp. 144-145.

⁹⁹ ARCIC, *Il dono dell'autorità [Autorità nella Chiesa I]*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 1, n. 68, p. 46.

Scriva Lutero: «Si tratta di un sacerdozio spirituale, comune a tutti i cristiani [...]. Cosicché ogni cristiano è istruito e ammaestrato personalmente da Dio (Is 54,13). E secondo Is 11,9: “La terra è piena della conoscenza di Dio, come le acque ricoprono il mare agitato”. Perciò Cristo ha potuto dire, secondo Gv 6,45: “Ed essi saranno tutti istruiti da Dio”, e tutti i dottori con il loro insegnamento devono essere sottomessi al giudizio degli ascoltatori»¹⁰⁰.

Differenti sono le possibili definizioni di questo carisma dello Spirito. Tra le tante, si riporta a livello esemplificativo quella proposta dal docente dell'Università Gregoriana di Roma Zoltán Alszeghy († 1991), che scriveva:

Il credente, inserito in Cristo come il tralcio nella vite, partecipa ai pensieri di Cristo (*nous*, 1Cor 2,16), ai sentimenti di Cristo (*ennoia*, 1Pt 4,1), e tutto ciò implica una struttura di persuasioni, apprezzamenti, attrazioni affettive, tendenze operative, ch'egli giudica validi perché testimoniati dallo Spirito come esigenza e modalità della sequela di Cristo. Quando il credente incontra realtà o dottrine estranee, egli le paragona con questa interiorità, e le giudica (1Cor 2,15) con un giudizio spontaneo, intuitivo ed analitico, portato ed accompagnato da forti elementi affettivi, come un postulato della vita di fede, o come compossibile con la fede, oppure come inconciliabile con essa. A mio parere, il senso della fede è proprio questa *capacità di riconoscere l'esperienza intima dell'adesione a Cristo e di giudicare tutto, in base a questa intelligenza*. In questa concezione ritroviamo tutti gli elementi della frase conciliare [LG, 12]. La partecipazione intima alla vita di Cristo costituisce l'essenza delle «cose spirituali». Il credente «sperimenta» una «intelligenza» del mistero a cui partecipa. Que-

¹⁰⁰ USM, n. 335, p. 136; per un'introduzione alla conoscenza dei maestri di fede più celebrati nella storia del cristianesimo, dalle origini ai nostri giorni, cfr. B. MCGINN, *I Dottori della Chiesa*. Trentatré uomini e donne che hanno dato forma al cristianesimo, Queriniana, Brescia 2002.

sta intelligenza è «intima», non è un ragionamento magari con l'aiuto di elementi estranei, ma è una intuizione essenziale, uno sguardo sulla realtà vissuta. In base a questa intuizione il credente giudica le possibili interpretazioni del mistero nonché la convenienza o conflittualità tra il mistero vissuto e compreso da una parte e, dall'altra, le realtà e le rispettive teorie che emergono dal di fuori¹⁰¹.

Il carisma battesimale del *sensus fidelium* va inteso quale ricerca incessante dell'esperienza della Pasqua di Cristo in quanto esso viene *suscitato* dal fatto e dal significato della Pasqua stessa e viene *donato* dallo Spirito al fine di rendere possibile ai credenti, nell'unica Chiesa di Cristo, una *risposta adeguata* a quest'ultima sia sul piano della prassi («luoghi» e comportamenti, nel senso illustrato precedentemente nel paragrafo 5.2.3), sia dei significati (consapevolezza dottrinale e morale, linguisticamente esprimibile e partecipabile). Tale risposta, peraltro, può essere *proposta* a tutti quale annuncio-testimonianza-esperienza di salvezza¹⁰².

Il *sensus fidelium* tende così, per il suo stesso dinamismo interno, a divenire *consensus Ecclesiae* su quanto deve essere ritenuto *indispensabile* alla costruzione storica di un'*autentica e piena* esperienza cristiana «pro-esistente» per il mondo. La dimensione comunitaria è essenziale alla natu-

¹⁰¹ Z. ALSZEGIHY, *Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico*, cit., p. 144.

¹⁰² Il ritorno al battesimo, che è di tutti i cristiani, è un passaggio obbligato e decisivo a livello ecumenico. «Tante volte noi confondiamo identità con identificazione, e allora concentriamo la nostra attenzione e il nostro sforzo in ciò che ci identifica, nel senso di ciò che ci distingue dagli altri. Ma noi sappiamo che ciò che ci distingue dagli altri, come cristiani e come chiese, non è mai il centro, il fulcro della vita cristiana; sono sempre realtà periferiche, perché il centro della vita cristiana è comune a tutti: il battesimo, la parola di Dio, il sacramento, l'eucarestia. Se noi cerchiamo la nostra identità concentrando la nostra attenzione su ciò che ci distingue, la nostra sarà sempre un'identità debole. Se vogliamo identificarci in ciò che gli altri non hanno, allora la nostra identità non sarà fondata sul battesimo o sul vangelo che hanno anche loro, e così costruiamo un'identità periferica e marginale, colorita chissà con quali colori affascinanti, ma che sarà sempre una identità debole» (L. VETRALLI, *A che punto è l'ecumenismo*, cit., p. 203).

ra stessa di un *carisma*; il carisma stesso indica l'ordinamento reciproco della persona alla comunità di persone e della comunità di persone alle persone credenti, reciproco ordinamento che si esprime in una relazione di unità nella differenza, dove l'uno non può sussistere senza l'altro, pena il dissolvimento di entrambi. In altre parole, il carisma ha una portata *ecclesiogenetica*, anche se tale

molteplicità di doni e carismi è stata poi lasciata piuttosto in ombra nel corso della storia, forse per un'esigenza d'ordine e di disciplina nella comunità, che portava ad affidare tutti i servizi al ministero ordinato, e che tendeva, anche per il prevalere di una filosofia e un'etica essenzialistica, che pensava più l'universale che il particolare, a irreggimentare tutti i carismi nei diversi «stati di vita» previsti dal diritto canonico¹⁰³.

I carismi sono doni divini finalizzati per loro natura alla comunità di fede. A tal proposito, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma: «Straordinari o semplici e umili, i carismi sono grazie dello Spirito Santo che, direttamente o indirettamente, hanno una utilità ecclesiale, ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo»¹⁰⁴. Come ripetutamente attestato dagli scritti neotestamentari, un'*autentica e piena esperienza cristiana* «pro-esistente» per il mondo nasce dalla Pasqua e lega indissolubilmente i credenti alla Pasqua, dal momento che l'essere cristiani dipende da essa e tende a

¹⁰³ G. CERETI, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, EDB, Bologna 1997, p. 107.

¹⁰⁴ CCC, n. 799; cfr. anche i nn. 91-93; 800-801; 951; 2003; cfr. anche: K. RAHNER, *Il carisma nella Chiesa*, in IDEM, *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1973, vol. 4, pp. 507-529; D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa*. Teologia e storia, Queriniana, Brescia 1982; H. CONZELMANN, *Charisma*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1988, vol. 15, pp. 606-616; V. SCIPPA, *I carismi per la vitalità della Chiesa. Studio esegetico su 1Cor 12-14; Rom 12,6-9; Ef 4,11-13; 1Pt 4,10-11*, in *Asprenas* 38 [1991] pp. 5-25; S. DIANICH / S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 291-296: «La Chiesa carismatica»).

essa in un dinamismo pneumatologico di trasformazione continua nel tempo della storia e nel tempo dell'eternità¹⁰⁵. Il *sensus fidelium* agisce sulla base della *somiglianza*: esso ricerca «luoghi esistenziali» che presentino una *somiglianza strutturale* con l'evento della morte-glorificazione del Cristo, culmine dell'intera Rivelazione divina¹⁰⁶, non ad essi estrinseca o giustapposta per arbitrio, ma situata piuttosto al livello del loro stesso esserci e offrirsi. Una volta percepita la *somiglianza strutturale* tra l'evento della Pasqua e il modo di esserci e di offrirsi di questi «luoghi esistenziali» che costituiscono la sorgente della vita della comunità dandole la sua forma storica, il *sensus fidelium* divenuto *consensus Ecclesiae*¹⁰⁷ tende ad *adeguarsi* a quanto ha trovato, ossia ad *esplicitarlo consapevolmente* sia sotto l'aspetto conoscitivo che morale (nella logica paolina del legame tra indicativo e imperativo della fede), e a *proporlo* di conseguenza a tutti, in gesti e parole, come parte integrante e necessaria dell'esperienza e dell'attesa della salvezza dell'Unitrino¹⁰⁸. Si può pertanto affermare che il *sensus fidelium* è infallibile / indefettibile in quanto *consensus Ecclesiae*, ossia in quanto processo continuo e mai interrotto di *ricerca per via di somiglianza, di adeguamento consapevolmente esplicitato, di proposta integrale dell'esperienza della*

¹⁰⁵ «La missione di Cristo e dello Spirito Santo si compie nella Chiesa, Corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo. Questa missione congiunta associa ormai i seguaci di Cristo alla sua comunione con il Padre nello Spirito Santo: lo Spirito *prepara* gli uomini, li previene con la sua grazia per attirarli a Cristo. *Manifesta* loro il Signore risorto, ricorda loro la sua parola, apre il loro spirito all'intelligenza della sua Morte e Resurrezione. *Rende* loro *presente* il Mistero di Cristo, soprattutto nell'Eucarestia, al fine di riconciliarli e di *metterli in comunione* con Dio perché portino "molto frutto" (Gv 15,5.8.16)» (CCC, n. 737; si vedano anche i nn. 1093-1109).

¹⁰⁶ *Ibidem*, n. 65.

¹⁰⁷ Cfr. D. VITALI, *Sensus fidelium*. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede, cit., pp. 273-317.

¹⁰⁸ «In questo modo la missione della Chiesa non si aggiunge e quella di Cristo e dello Spirito Santo, ma ne è il sacramento: con tutto il suo essere e in tutte le sue membra essa è inviata ad annunziare e testimoniare, attualizzare e diffondere il mistero della comunione della Santa Trinità» (CCC, n. 738a; cfr. anche i nn. 739-747).

Pasqua nella storia sotto la duplice modalità del «già e non ancora», attraverso gesti e parole rivolti al mondo in un costante dinamismo di «pro-esistenza». In altre parole, il *sensus fidelium-consensus Ecclesiae* così inteso può rendere ragione di quella infallibilità / indefettibilità che entrambe le tradizioni, quella cattolica e quella nata dalla Riforma, riconoscono essere una proprietà imprescindibile della comunità credente. Esso permette anche di situare e comprendere il servizio dell'autorità e la funzione del dogma nella Chiesa cattolica¹⁰⁹.

2) Il servizio pastorale e la consonanza al mistero pasquale

Il «luogo esistenziale» dove la Pasqua si rende presente come realtà, evento e storia di salvezza è la liturgia¹¹⁰, lo stesso “*sensus fidelium*” è un carisma legato alla liturgia battesimale-eucaristica e si presenta come un suo dono precipuo¹¹¹. L'apertura essenziale al divenire *consensus Ecclesiae* inscritta nel suo continuo e mai interrotto processo di

¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*, n. 889. Il teologo e vescovo Marcello Semeraro scrive a tale proposito: «Il Popolo di Dio ha ricevuto l'unzione dello Spirito, il quale suscita e sostiene nei fedeli il “senso della fede”. Si tratta di una attiva facoltà soprannaturale mediante la quale la totalità dei fedeli riconosce nella fede la Rivelazione trasmessa, discernendo il vero e il falso in questioni di fede, vi aderisce indefettibilmente e penetra in essa con retto giudizio applicandola al tempo stesso nella vita. Questo senso della fede opera interiormente in tutti i membri del Popolo di Dio, tanto nei vescovi quanto negli altri fedeli, portandoli insieme verso l'universale consenso della fede da credere e da applicare nella vita. Questa permanenza nella verità di tutta la Chiesa è collegata ad uno specifico organo di annuncio, di insegnamento e di interpretazione della Parola di Dio che è il magistero di coloro che ne hanno ricevuto da Cristo uno specifico mandato» (M. SEMERARO, *Infallibilità*, cit., p. 526).

¹¹⁰ «In questa comunicazione sacramentale del Mistero di Cristo, lo Spirito Santo agisce allo stesso modo che negli altri tempi dell'Economia della salvezza: egli prepara la Chiesa ad incontrare il suo Signore; ricorda e manifesta Cristo alla fede dell'assemblea; rende presente e attualizza il Mistero di Cristo per mezzo della sua potenza trasformatrice; infine, lo Spirito di comunione unisce la Chiesa alla vita e alla missione di Cristo» (CCC, n. 1092). Cfr. A.M. TRIACCA, *Catechismo della Chiesa Cattolica e Liturgia*, in AA. VV., *Liturgia*. I Dizionari, cit., pp. 339-361; A. GERHARDS, *Liturgia*, in P. EICHER (ED.), *I concetti fondamentali della teologia*, cit., vol. 2, pp. 644-661.

¹¹¹ Cfr. CCC, n. 1091.

ricerca per via di somiglianza, di adeguamento consapevolmente esplicitato, di proposta integrale dell'esperienza della Pasqua nella storia sotto la duplice modalità del «già e non ancora», attraverso gesti e parole rivolti al mondo in un costante dinamismo di «pro-esistenza», implica la consonanza di quanto trovato con la realtà battesimale-eucaristica celebrata e vissuta nella liturgia¹¹². L'accertamento, la proclamazione e l'insegnamento di questa consonanza tra il mistero pasquale del Signore e quello che il *sensus fidelium-consensus Ecclesiae* trovano nel loro ininterrotto cammino di ricerca costituiscono il servizio (*diakonia*) specifico di coloro che presiedono la celebrazione, i pastori¹¹³. Il *depositum fidei*¹¹⁴ loro affidato nella linea della successione apostolica¹¹⁵ è, infatti, la parola evangelica *celebrata liturgicamente* nella e dalla comunità storicamente situata nello spazio-tempo culturale.

L'insistenza sul contesto *celebrativo liturgico* quale ambiente proprio della comunicazione della parola evangelica e scritturistica in quanto Parola di Dio, è intimamente legato alla ricomprensione (cristologica e trinitaria) «personalistico-relazionale» del fatto della Rivelazione operata dal Concilio Vaticano II¹¹⁶.

¹¹² Cfr. USM, n. 244, p. 108; n. 308, p. 125; n. 312, p. 126.

¹¹³ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, cit., pp. 390-453: «Il ministero episcopale della comunione ecclesiale»; pp. 454-584: «Il ministero petrino e la revisione del suo esercizio (*Ut unum sint* 95)».

¹¹⁴ Cfr. J. WICKS, *Deposito della fede*, in R. FISICHELLA (ED.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, cit., pp. 297-310.

¹¹⁵ Cfr. CCC, nn. 77-79.

¹¹⁶ A tal riguardo, non si può non tener conto anche a livello ecumenico di quanto Gilles Routhier, noto studioso dell'assise conciliare, ravvisa nella rinnovata attenzione rivolta all'ermeneutica dei testi del Vaticano II, da lui definita non a caso come promettente e rischiosa nello stesso tempo: «È *promettente* perché, nel momento in cui l'esperienza del Concilio si allontana sempre più da noi, essa ha ciò che il Concilio ci ha lasciato, principalmente i suoi testi. Questo ritorno è *rischioso* se serve come pretesto per ridurre i testi del Concilio ad una massa di enunciati particolari, autonomi rispetto al loro contesto letterario, indipendenti dal loro atto di enunciazione, staccati dal loro mondo di riferimento, troncati dalla tradizione che li porta, indipendenti dal loro *stile*, enunciati particolari che potrebbero essere messi in contraddi-

Scrive, infatti, Karl Rahner:

La Rivelazione è quell'evento di salvezza nel quale Dio partecipa se stesso alla persona spirituale e libera, e in modo tale che il soggetto immediato di questa partecipazione è la comunità che appunto da quell'atto viene fondata, e in quanto questa autopartecipazione di Dio ha raggiunto il suo stadio escatologico, definitivo¹¹⁷.

La liturgia è appunto il «luogo paradigmatico» dell'autocomunicazione dell'Unitrino che vuole associare l'umanità e l'intera creazione alla *traditio-redditio* della vita pasquale del Risorto. In altre parole, l'esperienza liturgica è esperienza del Cristo che associa a sé, nello Spirito, la sua Chiesa nella sua totalità sostanziale (che comprende la comunità dei santi nella gloria e la comunità pellegrinante nella storia verso la patria eterna), per la *traditio-redditio* della vita crocifissa e risorta ricevuta dal Padre, che costituisce il culto autentico «nello Spirito e nella verità»¹¹⁸.

zione gli uni con gli altri. In questo lavoro di interpretazione, non si è al riparo da certe manipolazioni; soprattutto la nostra lettura dei testi del Vaticano II, mette in opera un metodo d'analisi dei testi, sviluppato specialmente nel quadro della neoscolastica, cioè in un quadro intellettuale che è in fondo estraneo ai testi conciliari che si offrono alla nostra interpretazione. Col rischio evidente di pervertirne il senso: non si può interpretare un insegnamento che non è formulato in termini giuridici o nel quadro delle categorie scolastiche, applicandogli un metodo di analisi che non è omogeneo al suo oggetto» (G. ROUTHIER, *Il Vaticano II come stile*, in *La Scuola Cattolica* 136 [2008], p. 32; cfr. l'intero intervento alle pp. 5-32).

¹¹⁷ K. RAHNER, *Dogma*, in IDEM (ED.), *Sacramentum mundi*. Enciclopedia teologica, Morcelliana, Brescia 1975, vol. 3, coll. 294-302; sulla lunghezza d'onda del pensiero rahneriano si pone il teologo J.Y. LACOSTE, *Connaissance de Dieu*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 306-308.

¹¹⁸ Cfr. CCC, n. 796; J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia*, in R. FISICHELLA (ED.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, cit., pp. 583-584; S. MARSILI - D. SARTORE, *Liturgia*, in AA. VV., *Liturgia*. I Dizionari, cit., pp. 1037-1054. Per parte sua, il Gruppo di Dombes afferma: «In base al principio tradizionale *lex orandi, lex credendi* (la regola della preghiera è regola per la fede) riconosciamo che le *liturgie*, le quali interpretano, in una dimensione orante, la Scrittura, fanno parte dell'identità delle Chiese, di cui significano e realizzano la comunione. Le grandi liturgie, battesimali, eucaristiche e altre, sono documenti che fanno autorità nell'espressione della fede» (USM, n. 325, p. 132).

Nella celebrazione liturgica, il Vangelo si mostra per quello che è: parola viva di un Vivente¹¹⁹, che proprio in quanto tale può essere accolta, custodita, compresa, vissuta, annunciata¹²⁰; parola viva di un Vivente, densa della sua storia in quanto memoria, compagnia e profezia, storia liberamente e indissolubilmente legata alla comunità credente, all'umanità e all'intero cosmo¹²¹.

Scrive a questo proposito il teologo cattolico Armando Cuva:

Affrontando poi nel suo insieme la questione dei rapporti tra cristologia e liturgia in vista di un loro maggiore appron-

¹¹⁹ «La liturgia attualizza tutto. Quella che risuona nell'assemblea è parola attuale, che Dio dice oggi. È un appello, una divina provocazione. Nessuno può mettersi davanti al vangelo in atteggiamento di spettatore. Poiché risuona oggi, il terreno in cui cade è la situazione storica degli uditori [...]. Così intorno alla Parola si forma una comunità impegnata, capace di quella maturità per cui "ciò che accade" non è subito, ma vagliato alla luce della Parola. Promuovendo questa coscienza critica, volta anzitutto verso se stessi, si aiuta l'uomo a superare il fatalismo, a farsi carico dei problemi della chiesa e del mondo e a dare umilmente il suo apporto, forte di quel supplemento d'anima che solo il vangelo può dare. Sarà un vangelo non "addomesticato", che conserva l'originale carica rinnovatrice, e si fa "lievito" all'interno di tutte le situazioni umane. Una Parola che dialoga con gli avvenimenti e provoca i fatti. E così la storia sacra continua» (M. MAGRASSI [D. SARTORE], *Promozione umana e liturgia*, in AA. VV., *Liturgia*. I Dizionari, cit. p. 1567; si veda l'intera voce alle pp. 1562-1570).

¹²⁰ Cfr. CCC, n. 94; si vedano anche i nn. 66; 2038; 2518; 2651.

¹²¹ «La liturgia è "sacramentale": dunque si situa sulla linea dell'incarnazione e non vuole per attori uomini disincarnati. Come Cristo è disceso dal cielo "per noi uomini e per la nostra salvezza", così il gesto sacramentale è azione di Dio ma e per l'uomo. Lo vuole salvare nella sua situazione concreta. E quest'uomo, dopo averlo afferrato, lo mette con le spalle al muro: il segno liturgico ha un'essenziale dimensione "impegnativa" [...]. Liturgia e missione sono inseparabili. C'è un movimento dialettico che va dalla vita ai sacramenti e dai sacramenti alla vita; dall'incontro con Dio a quello con i fratelli. L'atto liturgico è un gesto in cui la vita confluisce: quindi è indubbiamente un punto di arrivo. Ma questo non basta. Esso è soprattutto un punto di partenza: offre luce e forza per dare senso nuovo al vivere di ogni giorno. Dal sacramento si esce inviati agli uomini [...]. Si va ai fratelli con la carica che viene dall'aver sperimentato l'amore del Cristo che si dona. L'esigenza rimane segnata da quel dono. Si è spinti a ricalcare le sue orme, ad assumere uno stile di servizio, a riversare sugli altri quell'amore oblativo: un amore che, appunto perché pensa solo a donare, va là dove c'è più miseria. Ogni sacramento è un gesto liberatore di Cristo e privilegia gli emarginati. Mi libera perché io divenga a mia volta liberatore. Chi ha fatto questa esperienza non potrà rimanere neutrale davanti alle forme di oppressione e di ingiustizia che incontrerà. Ricolmato di doni dal Signore, non potrà rifiutarsi al dono di sé e delle sue cose» (M. MAGRASSI [D. SARTORE], *Promozione umana e liturgia*, cit., pp. 1564, 1568).

dimento [...] si ritiene innanzitutto necessario considerare la liturgia come la ripresentazione-riattualizzazione delle azioni storiche salvifiche di Cristo [...]. Ciò porta a considerare il mistero di Cristo e la liturgia nella loro globalità, evitando la frammentarietà derivante da una eccessiva sottolineatura degli aspetti particolari del mistero e delle relative devozioni. È anche messa in risalto l'umanità del Cristo, sempre presente e attiva nella chiesa e nella liturgia, pur non dissociandola dalla sua divinità [...]. Gesù Cristo ci interroga sulla sua identità: Chi sono io? La liturgia, perenne riattualizzazione del mistero di Cristo, ci permette di dare una sicura risposta: Tu sei il Figlio di Dio, l'Unto del Padre (Cristo), inviato a salvare l'umanità (Gesù) nella virtù dello Spirito santo [...]. Quanto più viva e vitale è l'esperienza liturgica del Cristo, tanto più se ne approfondisce la conoscenza. E ciò non può non incidere sempre più profondamente nella vita della chiesa e dei singoli fedeli suscitando in loro i più svariati atteggiamenti esistenziali nei riguardi di Cristo [...]. La vita della Chiesa e del singolo riceve così orientamenti ben determinati e vari, soprattutto un sempre più cosciente e vitale inserimento nel mistero di Cristo e una sempre più decisiva volontà di annunzio e attuazione del mistero pasquale di Cristo, affinché Dio, per mezzo di Cristo mediatore, sia finalmente tutto in tutti (cfr. 1Cor 15,28)¹²².

La Dichiarazione di Seattle ha più volte utilizzato il paradigma della consonanza in relazione all'ermeneutica delle Scritture e alla vocazione singolare della Madre del Signore; qui tale paradigma non si limita esclusivamente o principalmente al suo aspetto esegetico ed ermeneutico, ma manifesta la sua appartenenza ad un ordine più profondo, quello appunto dell'esercizio del *sensus fidelium-consensus Ecclesiae* originato, sostenuto e guidato dall'*evento liturgi-*

¹²² A. CIVA, *Gesù Cristo*, in AA. VV., *Liturgia. I Dizionari*, cit., pp. 894. 895; cfr. l'intera voce alle pp. 877-896.

co della Pasqua. La sottolineatura dell'esperienza liturgica pasquale sembra recuperare una dimensione molto sottolineata nella Chiesa indivisa del primo millennio. Il patrologo Angelo Maria Gila a questo riguardo osserva:

Il meraviglioso e insperato evento della salvezza in Cristo, l'umanizzazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo sono vissuti dalle giovani comunità cristiane in modo cosciente, intenso ed eucaristico. Ne è prova il clima escatologico del «già» e «non ancora» che caratterizza i primi cristiani. [...] L'antichissima e misteriosa formula liturgica aramaica «Maranatha», che si ritrova spesso sulle labbra e nel cuore dei primi cristiani, è carica di questa tensione escatologica: «Evoca la presenza del Risorto in mezzo ai suoi, supplica perché questa presenza si rinnovi al momento della celebrazione, affretta col desiderio e la preghiera il suo ritorno definitivo nella gloria»¹²³.

A questo proposito, non va dimenticato che lo stesso dialogo ecumenico tra la Comunione Anglicana e la Chiesa Ortodossa ha recuperato la liturgia come ambiente vitale e criterio ermeneutico per l'autocomprensione della comunità credente e per il discorso mariano e mariologico. Il *Rapporto di Dublino* anglicano-ortodosso del 1984¹²⁴ afferma:

Fede e celebrazione sono inseparabili. I dogmi non sono idee astratte che esistono in se stesse e per se stesse, bensì verità e realtà rivelate e salvifiche il cui scopo è di portare il genere umano alla comunione con Dio. Mediante la vita liturgica della Chiesa, il creato diventa partecipe di questa realtà salvifica. In tal modo nella liturgia la Chiesa diventa ciò che essa è realmente: corpo, comunità, comunione in Cristo. Essa pre-

¹²³ A.M. GILA, *Mariologia patristica*, cit., p. 24; la citazione nel testo è tratta da M. MAGRASSI, *Maranathà. Il clima escatologico della celebrazione primitiva*, in *Rivista Liturgica* 53 (1966), p. 392.

¹²⁴ Cfr. COMMISSIONE MISTA ANGLICANO-ORTODOSSA, *Rapporto di Dublino 1984*, in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., vol. 1, nn. 435-558, pp. 215-257.

serva la vera fede ed è preservata nella vera fede mediante l'azione e l'opera dello Spirito Santo [...] La liturgia e l'intera celebrazione cristiana sono radicate nella storia della salvezza. La storia della salvezza, assieme a tutti i suoi grandi eventi sia nell'antica che nella nuova alleanza, viene confessata, celebrata e appropriata attraverso l'anno liturgico. Il centro di questo anno, nonché della storia stessa della salvezza, è la persona e l'opera redentrice di Gesù Cristo presente nella potenza dello Spirito Santo¹²⁵.

Nello stesso tempo, la sottolineatura dell'esperienza liturgica pasquale viene considerata da alcuni commentatori come uno dei cardini dell'ermeneutica conciliare, visto il modo con cui il Vaticano II parla della liturgia quale luogo centrale dell'esperienza cristiana. Non casuale appare, da questo punto di vista, il fatto che la costituzione *Sacrosanctum concilium* sia stato il primo documento ad essere approvato dall'assise conciliare. Più che essere una contingenza storica, tale fatto affonda le sue radici nella lunga maturazione ecclesiale operata dal movimento liturgico, grazie alla quale si era andata riscoprendo sempre più la centralità della liturgia nella vita e nella missione della Chiesa. Scrive a tal proposito Patrick Prétot:

Si può notare che il titolo della costituzione – *Sacrosanctum concilium* – è di natura «generica». Non corrisponde al contenuto del testo, contrariamente a quello che avverrà per gli altri documenti. Sembra piuttosto puntare all'idea che la costituzione sulla liturgia sarà in qualche modo il portico d'entrata di tutta l'opera conciliare, una «ouverture» liturgica, dando al termine «ouverture» il senso che ha ricevuto nella tradizione delle grandi opere musicali [...]. L'ermeneutica del *corpus* conciliare

¹²⁵ *Ibidem*, nn. 497. 501, pp. 241-242. 243; cfr. tutta la Sezione III, «Liturgia e tradizione», nn. 491-531, pp. 240-250; per il discorso mariano e mariologico, il riferimento è al n. 506, p. 244; e ai nn. 510-522, pp. 245-247.

non deve dimenticare questo posto singolare: si può e si deve interpretare l'insieme dell'opera conciliare considerando la liturgia come fonte e culmine della vita della Chiesa [...]. Sembra possibile affermare che la costituzione sulla liturgia è insieme «pastorale» e «dogmatica». Questa osservazione fattuale comporta senza dubbio delle conseguenze sulla maniera di comprendere le quattro grandi costituzioni [...]. Malgrado quanto detto, a guardare da vicino, sembra che il posto di *Sacrosanctum concilium* all'interno di un'ermeneutica del Vaticano II resta spesso assai marginale. Qui non è questione di lasciarsi andare ad una rivendicazione corporativa [...]. Ma si tratta, piuttosto, di rilevare un sintomo che traduce la difficoltà di considerare la costituzione sulla liturgia al di fuori del quadro specifico costituito dalle questioni liturgiche. Scorrendo la bibliografia, si è colpiti dalla «marginalizzazione» di questo documento nei lavori sul Vaticano II [...]. La costituzione sulla liturgia non è dunque molto presente nella riflessione sul Vaticano II. E quando intervenisse, è spesso abbandonata allo statuto di un oggetto particolare che intrattiene solo un rapporto regionale con la comprensione d'insieme dell'opera conciliare. Questa constatazione interroga il liturgista: perché la liturgia continua ad apparire così poco come un «luogo teologico» che interroga e vivifica l'atto teologico? [...] La liturgia non è solamente affare di culto: dal momento che essa è la vita di Dio comunicata dallo Spirito alla Chiesa, essa partecipa pienamente alla missione della Chiesa nel mondo attuale¹²⁶.

Sulla scia di tali indicazioni, si può, quindi, ribadire che è la Pasqua, in quanto evento accaduto, comunicato e atte-

¹²⁶ P. PRÉTOT, *La constitution sur la liturgie: une herméneutique de la tradition liturgique*, in PH. BORDEYNE / L. VILLEMEN (EDD.), *Vatican II et la théologie*, cit., pp. 18. 20. 31. 22. 33; cfr. l'intero studio alle pp. 17-34. Non si dimentichi che lo stesso René Laurentin aveva già notato che, tra i sette schemi approntati per la discussione, «si fece passare in primo luogo la liturgia, non come questione anodina, ma come confluenza vivente di problemi di volta in volta teologici, pratici e pastorali: la liturgia, infatti, è l'incontro stesso dell'uomo con Dio per mezzo dei riti di cui i più essenziali sono i sacramenti» (R. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile*. Bilan de la première session, Seuil, Paris 1963, p. 23).

so che dà voce alle Scritture in quanto Parola divina dell'Unitrino che qui e oggi interpella i singoli e le comunità, affinché siano dono «pro-esistente» al mondo e al cosmo. Ciò vuol dire che il significato delle Scritture (aspetto esegetico-ermeneutico)¹²⁷ dipende necessariamente dalla possibilità di accedere al fatto della Pasqua che dà loro consistenza, in quanto consente loro di essere parola di un Vivente nell'oggi della storia. È il fatto da cui il *sensus fidei* sgorga e a cui ritorna in quanto *consensus Ecclesiae* ordinato non solo all'edificazione della comunità di fede in sé (dimensione *ad intra*), ma anche e soprattutto alla edificazione di quest'ultima in quanto «serva» sulla scia del Cristo, Servo umiliato e glorificato, chiave di volta della vocazione della storia e del cosmo (dimensione *ad extra*).

La *diakonia* dei pastori consiste, allora, nel custodire la possibilità di accesso al fatto pasquale nella sua pienezza e nella sua verità¹²⁸ attraverso la celebrazione liturgica¹²⁹, *sub signis et in mysterio*¹³⁰. Custodire tale possibilità di accesso

¹²⁷ Cfr. J. EBACH, *Bibbia / Interpretazione della Bibbia*, in P. EICHER (ED.), *I concetti fondamentali della teologia*, cit., vol. 1, pp. 186-203; K. MÜLLER, *Esegesi / Scienza biblica*, *ibidem*, vol. 2, pp. 90-108.

¹²⁸ Cfr. CCC, n. 890.

¹²⁹ Si possono qui intrecciare i legami che intercorrono tra quanto *Sacrosanctum concilium* afferma a proposito della partecipazione attiva dei cristiani alla liturgia (nn. 14,26-27, ecc.) e l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli e le sue articolazioni con il sacerdozio ministeriale così come elaborate in LG 10-11: cfr. P. PRÉTOT, *La constitution sur la liturgie: une herméneutique de la tradition liturgique*, cit., p. 18; M. ROOT, *Sacerdoce. B. Sacerdoce universel*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 1247-1249; H. LEGRAND, *Sacerdoce. C. Sacerdoce ministeriel*, *ibidem*, pp. 1249-1251.

¹³⁰ Cfr. CCC, n. 1074. Si veda l'articolazione dell'autorità delle istanze istituzionali (testi, comunità, persone) proposta da USM, nn. 342-346, pp. 138-140, ricordando che nella prospettiva assunta dal Gruppo di Dombes «nella vita delle Chiese e dei cristiani interagiscono continuamente tre modalità dell'esercizio dell'autorità: – l'autorità suprema di Dio, il cui luogo di esercizio è la coscienza individuale, nella sua decisione intima e ultima [cfr. *ibidem*, nn. 337-339, pp. 137-138]; – l'autorità che procede dalla Scrittura, ricevuta come Rivelazione e interpretata dalla Tradizione; – infine, l'autorità delle istituzioni, che vogliono essere un servizio e una regolazione della fede e della vita cristiana: il magistero ecclesiale (cattolicesimo) o l'autorità sinodale (protestantesimo) [...] Oggi, le istanze istituzionali differiscono nelle Chiese e operano in vari regimi, in particolare il regime episcopale e il regime presbiterale-sinodale. Ma tutte le Chiese attribuiscono un ruolo determinante o ai vescovi o ai sacerdo-

al fatto pasquale in quanto evento escatologico è il fondamento stesso dell'esistenza del servizio magisteriale e il fine cui tendono le sue diversificate manifestazioni concrete (che, ovviamente, possono portare con sé differenti accennazioni e sottolineature a seconda della diversità dei contesti storici e culturali). I teologi cattolici Franco Arduzzo e Gianni Colombo scrivono:

Oltre al classico argomento della successione apostolica, la plausibilità dell'esistenza del magistero ecclesiale può giovare anche di altre considerazioni, non strettamente probative, riconducibili ad argomenti di convenienza. Così, ad esempio, K. Rahner cerca di mostrare la plausibilità del magistero a partire dalla natura escatologica della Chiesa. Il definitivo evento salvifico cristologico, afferma in sostanza Rahner, può rimanere visibilmente presente ed escatologicamente vittorioso nella storia umana solo se la parola, che lo rende presente in essa, non si corrompe. In questa prospettiva diventa comprensibile l'esistenza del magistero quale garanzia visibile del fatto che la Parola salvifica di Cristo possa risuonare in modo fedele nella storia umana. Il magistero, com'è ovvio, non diventa il sostituto dello Spirito Santo, bensì la modalità concreta, che potremmo chiamare «sacramentale», con cui l'azione dello Spirito mantiene la Chiesa nella continuità con la tradizione apostolica. Tracce di questo modo di argomentare si trovano al n. 14 della *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo (Donum veritatis)*, emanata nel 1990 dalla Congregazione per la dottrina della fede¹³¹.

Da questo punto di vista, allora, il magistero si presenta come una esigenza intrinseca ed essenziale al dinamismo del

ti o pastori, ai dottori, ai concili o sinodi [...]. Ricordiamo concordemente che queste istanze devono iscriversi nella triplice articolazione dei principi comunitario, collegiale e personale [...]. Riteniamo che questa trilogia appartenga alla struttura della Chiesa» (*ibidem*, n. 14, p. 19; n. 343, p. 139).

¹³¹ F. ARDUZZO / G. COLOMBO, *Magistero*, cit., p. 868.

sensus fidelium-consensus Ecclesiae, e non come qualcosa di contrapposto ad esso (o al di sopra di esso)¹³²: infatti, senza accessibilità al fatto pasquale nel qui ed ora del tempo e dello spazio, tale dinamismo non potrebbe semplicemente esistere¹³³. Magistero, *sensus fidelium-consensus Ecclesiae* formano, invece, un'unità relazionale differenziata dove l'uno non solo non può sussistere senza l'altro, ma dove l'uno è necessariamente a servizio dell'altro in una continua reciprocità: come già faceva notare Yves Congar, questo manifesta la natura comunionale del popolo di Dio in quanto tale, una natura non esprimibile in termini esclusivamente giuridici¹³⁴. Inoltre, l'unità relazionale differenziata di magistero, *sensus fidelium-*

¹³² Cfr. USM, n. 383, p. 153.

¹³³ Cfr. S.M. PERRELLA, *Ecco tua Madre*, cit., pp. 64-66. È su questa base che la dichiarazione *Mysterium ecclesiae* afferma: «Per quanto, dunque, il sacro magistero si avvalga della contemplazione, della condotta e della ricerca dei fedeli, il suo ufficio non si riduce, però, a ratificare il consenso da loro già espresso; anzi, nell'interpretazione e nella spiegazione della parola di Dio scritta o trasmessa, esso può prevenire ed esigere tale consenso» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Mysterium ecclesiae*, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 4, n. 2569, pp. 1666-1667).

¹³⁴ Se la *diakonia* del magistero consiste nel rendere accessibile qui ed ora il fatto pasquale, la *diakonia* del *sensus fidelium – consensus Ecclesiae* consiste in una reciprocità che si fa recezione e promozione di quanto reso accessibile dal magistero dei pastori. Lo stesso Yves Congar scrive: «Per recezione si intende il processo attraverso cui un corpo ecclesiale fa sua in verità una determinazione che non viene da se stesso, riconoscendone, nella modalità in cui viene promulgata, una regola che va bene per la sua vita. Nella recezione entra in gioco ben altro di ciò che gli scolastici intendono per obbedienza [...]. La recezione comporta un apporto di consenso, eventualmente di giudizio, in cui si esprime la vita del corpo che esercita delle ricariche spirituali originali [...]. La recezione non è costitutiva della qualità giuridica di una decisione. Essa si basa non sull'aspetto formale dell'atto, ma sul contenuto. Non è la recezione che conferisce la validità, essa semplicemente constata, riconosce e attesta che ciò risponde al bene della Chiesa; poiché essa riguarda una decisione (dogma, canoni, regole etiche) che deve assicurare il bene della Chiesa [...]. Di contro, come ha fatto notare P.H. Bacht, la non-recezione non equivale a dire che la decisione presa sia per questo falsa: significa solo che questa decisione non risveglia nessuna forza di vita e quindi non contribuisce all'edificazione» (Y. CONGAR, *La «réception» comme réalité ecclésiologique*, in IDEM, *Église et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris 1994, pp. 230, 254). Il pensiero di Congar è fatto proprio anche dal Gruppo di Dombes, che afferma: «Fra i modi concreti in cui si esercita l'autorità del popolo cristiano globalmente considerato c'è la *recezione*. La recezione è un fenomeno complesso, che si iscrive nel tempo e può andare incontro a varie vicissitudini, mediante il quale il popolo cristiano recepisce e fa proprio un determinato insegnamento ricevuto dalle autorità della Chiesa. La recezione non può essere decretata per via giuridica; essa avviene o non avviene; si constata solo a posteriori. Fare proprio l'in-

consensus Ecclesiae richiama un ulteriore aspetto dell'incontro tra l'Unitrino che si autocomunica e l'umanità che risponde nell'obbedienza della fede: davanti all'evento della Rivelazione, storicamente situato, una ricerca di «significati puri» privi di connessione sostanziale a eventi fattuali iscrivibili all'interno di una tradizione da custodire e trasmettere è, infatti, «vuota». È questo il limite di alcune letture teologiche che vedono nei linguaggi teologici stessi l'espressione di un *sensu* e di un *significato* confinato nell'ambito della coscienza (sia essa individuale o sociale), che li produce per sue esigenze di funzionamento interno, senza connessione con la storia e il suo carattere di alterità rispetto alla coscienza stessa in quanto «dato» non da essa voluto e prodotto. Per quanto si dica e si faccia, la storia non può essere idealisticamente dissolta nell'interiorità della coscienza che pensa, ripiegata sul suo dinamismo, e valutata come un prodotto di questa interiorità: nessuno ha prodotto il mondo in cui vive e la società in cui è inserito, ossia la storia in quanto spazio e tempo delimitati. Piuttosto, il mondo in cui si vive e la società in cui si è inseriti precedono la nostra stessa esistenza: essi ci accolgono alla nascita, ci si offrono nell'educazione e nel linguaggio e si modificano con il nostro apporto (sia nella sua dimensione cosciente che in quella dell'inconscio).

Allo stesso modo, si deve riconoscere che la ricerca e l'attestazione di «fatti puri» privi di significato è «cieca». È questo il limite di quella che, nella storia della teologia, viene chiamata «teologia liberale»: essa è alla ricerca del «fatto

segnamento ricevuto non è solo ascoltarlo, ma viverlo, integrarlo nella carne e nel sangue della vita della Chiesa. La recezione è ben più della semplice obbedienza, dell'ignoranza o del rifiuto: essa contribuisce a "dare senso" a una decisione, a volte ben al di là dell'intenzione di coloro che l'hanno presa. La recezione attesta che l'autorità era effettivamente un servizio reso ai destinatari, un atto ordinato alla salvezza. La sua totale assenza significa che il testo non ha prodotto alcun frutto nella Chiesa. Perciò, nel primo caso, si può parlare dell'autorità della recezione di un testo, che non si sostituisce affatto all'autorità dell'istanza che lo ha emanato, ma si compone con essa» (USM, n. 336, pp. 136-137).

puro», libero e scevro da qualsiasi dimensione di significato ulteriore rispetto alla sua «purezza», in quanto questo significato ulteriore altro non sarebbe che una sovrapposizione indebita alla «purezza» del fatto stesso¹³⁵. Non sembra fuori luogo rilevare una componente filosofica e gnoseologica di matrice neo-platonica in questo tipo di approccio teologico: come nel neo-platonismo, il fulcro del ragionamento è basato sulla storia intesa come «corruzione» del perfetto (è il dinamismo proprio del processo emanativo, che non a caso la mediazione culturale operata dai primi pensatori cristiani assume come «paradigma» possibile [non unico] per dire il peccato e la sua origine), così il presupposto di una ricerca «libera» da qualunque istituzione o disciplina suppone egualmente che la storia sia «corruzione» di ciò che è posto all'inizio di un percorso come suo inizio. Recuperare il valore della storia (e, quindi, dell'uomo come essere storico, situato nello spazio e nel tempo) sembra così essere una dimensione, un'esigenza e una sfida implicita di tutto il discorso ecumenico: infatti, lo stesso riferirsi ad una tradizione indivisa posta all'inizio della storia cristiana non può essere fruttuoso se compreso all'interno di questo modello neo-platonico come il «ritorno» alle origini «pure» in modo da eliminare eventuali «errori» di percorso¹³⁶.

¹³⁵ Emblematica è la posizione di Adolph von Harnack (1851-1930), «uno storico della Chiesa che aveva già al suo attivo il *Manuale di storia del dogma*, pubblicato in tre volumi (1886-1889) – dove il dogma della Chiesa è visto come la risultante di un processo di ellenizzazione del messaggio cristiano – [...] e che ora [con l'opera *L'essenza del cristianesimo*, stampata in prima edizione a Lipsia nel 1900] affrontava in forma piana e sintetica il tema della definizione dell'essenza del cristianesimo per via storica [...]. Solo percorrendo la via della storia si viene a capo della domanda che cosa sia il cristianesimo, cogliendone l'essenza (*Wesen*). E questo significa, per lo storico, cogliere "ciò che è valido e durevole", "gli elementi sempre validi in forme storicamente mutevoli", "ciò che è essenziale e veramente valido"; e, dunque, nel caso di quel fenomeno storico che va sotto il nome di cristianesimo, "l'evangelo nel Vangelo", ossia "i tratti fondamentali dell'evangelo", i tratti "atemporalì" [corsivo nostro] che costituiscono il nucleo (*Kern*) sempre valido, distinto dalla scorza (*Schale*) del mutevole rivestimento storico» (R. GIBBELINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 9. 10).

¹³⁶ Questo recupero del valore della storia è un punto che il teologo Bernard Sesboué, membro del Gruppo di Dombes, ritiene essere mancato fino in fondo al

Una volta riconosciuto il legame essenziale che sussiste tra *fatto e significato* all'interno della comunione nella fede che si stabilisce tra l'Unitrino che si autocomunica e le donne e gli uomini che accolgono tale dono, si può, quindi, dire che il gesto particolare del pronunciamento dogmatico si situa all'interno dell'unità relazionale differenziata costituita da magistero, *sensus fidelium-consensus Ecclesiae* come espressione delle relazioni essenziali che li legano nella reciprocità e della sua relatività costitutiva a tale dinamismo.

3) Il dogma e la consonanza al mistero pasquale

Il *sensus fidelium-consensus Ecclesiae* è il carisma sacramentale battesimale-eucaristico attraverso cui il popolo di Dio nella sua totalità cerca e trova quanto deve essere ritenuto *indispensabile* alla costruzione storica (ossia nel qui ed ora dello spazio e del tempo) di un'*autentica e piena* esperienza cristiana «pro-esistente» per il mondo. Tale esperienza trova nella Pasqua del Signore il suo archetipo ultimo e definitivo, realmente accessibile grazie alla *diakonia* di garanzia di coloro che presiedono la celebrazione liturgica, i pastori. Indispensabilità, autenticità, pienezza, esperienza, pro-esistenza sono termini che evocano la complessità della storia: essa, infatti, comporta una molteplicità di esperienze tra loro differenti e di diverso peso, segnalate come tali attraverso la loro gerarchizzazione. I *placita fidelium*, ossia il «gusto dei fedeli», non va confuso con il *sensus fidelium*,

discorso conciliare; egli, infatti, scrive: «Dobbiamo rammaricarci che il concilio sia rimasto troppo confuso nella sua concezione della Tradizione vivente. Se è naturale mettere sullo stesso piano Scrittura e Tradizione apostolica, risulta importante segnalare il varco quando si tratta della tradizione ecclesiale. È bene, come ha fatto Y. Congar, insistere sull'atto di trasmissione attiva e vivente, ma bisogna riconoscere con lui che essa trascina un po' di tutto e che la tentazione cattolica è quella di accostare la tradizione ecclesiale all'esercizio del magistero» (B. SESBOUË, *La comunicazione della Parola di Dio: Dei Verbum*, cit., p. 474; il riferimento nel testo è a Y. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni*, cit.); cfr. USM, n. 334, pp. 135-136.

carisma battesimale che non va, a sua volta, separato dal *consensus Ecclesiae*, costituito, come ha insegnato la costituzione dogmatica *Ineffabilis Deus*, dal «singolare consenso dei vescovi e dei fedeli»¹³⁷, dalla liturgia, dalle istituzioni ecclesiali e dalle altre espressioni della genuina *Paradosis Ecclesiae*.

L'odierno nichilismo occidentale, tipico del mondo post-industrializzato e post-moderno, tende invece a semplificare la complessità della storia e a equiparare le differenti esperienze privandole del loro peso, inteso esclusivamente come una creazione sociale arbitraria di fronte alla quale l'individuo ha il diritto-dovere di ribellarsi fornendo il «suo» eventuale valore ad esse, un valore comunque non condivisibile con altri soggetti in quanto proprietà di colui che sovraneamente lo produce nel solipsismo del suo io. Attraverso tale processo, il nichilismo dissolve l'uomo proprio in quanto ne nega la complessità e la storicità, dal momento che queste si manifestano precisamente nella gerarchizzazione delle differenti esperienze e del loro valore: alcune di esse scompaiono ed altre rimangono, proprio a testimonianza della loro essenzialità o meno alla storia del soggetto come della comunità¹³⁸.

In questo senso, si può quindi affermare che il *sensus fidelium-consensus Ecclesiae* nella sua reciproca ed essenziale relazione alla *diakonia* di garanzia dei pastori è in se stesso processo di gerarchizzazione e di consolidamento sull'essenziale, inteso quale evento, ossia fatti e significati inseparabilmente uniti nel loro essere e nel loro comunicarsi. Tale

¹³⁷ PIO IX, *Ineffabilis Deus*, bolla dogmatica dell'8 dicembre 1854, in *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, Romae, vol. I, p. 615.

¹³⁸ Diversi autori non solo credenti propongono di andare con congruità ed urgenza «oltre il nichilismo» e i suoi progetti: F. VOLPI, *Il nichilismo*, cit., pp. 173-178; A. VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, cit., pp. 177-194; U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, cit., pp. 141-148; S.M. FERRELLA, *Credo nel Dio di Gesù Cristo*, cit., pp. 207-229.

processo costituisce, nella prospettiva di Giovanni Paolo II precedentemente menzionata, l'anima e l'ossatura dell'impegno ecumenico reso oramai irreversibile dall'appello di senso che continua a salire dalle donne e dagli uomini, appello in cui è lo stesso Spirito a chiamare a fedeltà la comunità credente alla missione ricevuta¹³⁹. È da questa prospettiva che si vorrebbe perciò avvicinare il pensiero conciliare in merito alla «gerarchia delle verità»¹⁴⁰: di fatto, essa è una «risposta» alla storia e alla storicità essenziale dell'essere umano nella totalità della sua capacità di autocomprensione e di autorealizzazione nelle relazioni (ossia nell'autocomunicazione di sé), con gli altri, con il cosmo e con l'Unitrino che si rivela in maniera definitiva, escatologica. Forse, si potrebbe meglio dire che più che una «risposta» alla storicità dell'essere umano, la «gerarchia delle verità» costituisce il modo di essere storia relazionale proprio dei soggetti e delle comunità umani, sia nelle loro espressioni culturali che religiose.

Intesa in questo modo, la «gerarchia delle verità» è una categoria pre-gna di significato cristologico: in quanto vero uomo, il Figlio accetta di entrare in una vita dove non tutto va conservato, in quanto non tutto è essenziale. Il riflesso di questa accettazione da parte del Figlio dell'oblio costitutivo e non patologico della vita umana (che appartiene strutturalmente alla sua *kenosi*) si ha nella selezione plurale operata dagli evangelisti e dalle loro comunità, che non raccontano e tramandano «tutto» di Lui, proprio perché non tutto va raccontato e tramandato: si racconta e si tramanda quanto Gesù ha ritenuto essenziale su di sé e sulla sua missione, e lo si racconta in maniera plurale perché non

¹³⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Orientale lumen* 4, cit., in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 14, n. 2558, pp. 1476-1479.

¹⁴⁰ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Unitatis redintegratio* 11, in *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. 1, nn. 534-536, pp. 306-307.

solo sono diversi e differenti i contesti umani e le storie soggettive di coloro che ascoltano il racconto, ma anche perché l'essenziale che viene raccontato non si lascia rinchiudere all'interno di una unica forma comunicativa e un unico linguaggio, combinando insieme, piuttosto, vari codici di comunicazione¹⁴¹.

Il processo di gerarchizzazione insito nel dinamismo del *sensus fidelium-consensus Ecclesiae / diakonia* di garanzia dei pastori si presenta, allora, come un evento di natura comunicativa e partecipativa: gli avvenimenti riconosciuti (nella loro alterità rispetto ai dinamismi della coscienza, in quanto «dati» a quest'ultima e non «prodotti» da essa) come essenziali ed accaduti una volta per tutte vengono sottratti all'oblio costitutivo della storicità umana, e sono resi «accessibili» anche a coloro che, per ragioni spazio-temporali non ne potrebbero beneficiare, perché assenti nel momento del qui e ora del loro accadere. Questa «accessibilità» abbraccia la totalità delle molteplici e plurali forme comunicative umane, da cui non si può evidentemente escludere il linguaggio e la sua struttura insieme semantica e pragmatica. In realtà, il linguaggio stesso appare come dinamismo di sottrazione all'oblio di ciò che è percepito, sperimentato e vissuto come essenziale, e quindi «indimenticabile» (più forte, cioè, della morte di cui l'oblio è un paradigma simbolico e una conseguenza effettiva): di per sé, la comunicazione umana è un evento che, pur attuandosi nel tempo, lo trascende proprio grazie al linguaggio,

¹⁴¹ «Dal momento che le opere della storia della salvezza e la rivelazione non sono dei semplici fatti, ma sono gli atti personali di un Dio personale, esse contengono in se stesse un significato e una intelligibilità che normalmente sono espressi solo in parte dalle parole profetiche che li accompagnano e sono suscettibili di ulteriore elaborazione in acute riflessioni ispirate» (G.F. MANSINI, *Dogma*, in R. FISICHELLA [ED.], *Dizionario di Teologia Fondamentale*, cit., p. 343; cfr. l'intera voce alle pp. 343-353). Cfr. Y. RIEDALÉ, *Valore del confronto ecumenico per l'ermeneutica dei testi biblicomariologici*, cit., pp. 505-506.

che permette la memoria di ciò che è passato e l'attesa di quanto ancora non è accaduto. Non a caso, nell'ultima fase del suo pensiero, il filosofo tedesco Martin Heidegger presentava il linguaggio come «dimora dell'essere»¹⁴². Osserva a tale proposito l'esegeta Karlheinz Müller:

Un evento storico viene «tramandato» da un gruppo di persone soltanto perché esse vi scoprono qualcosa di «significativo», destinato a conservare il suo «senso» anche per le generazioni successive. La comunità interessata fa suo questo «dato significativo» poiché essa ha un atteggiamento di continuità, anche se mutevole, nei confronti di una base di «senso», che deve all'esperienza insostituibile della propria storia. Essa quindi aggiunge quella «significatività» all'evento accaduto non certo in modo accidentale o arbitrario. Piuttosto, è l'evento stesso che impone il suo «senso» a partire da quella storia e dalle «tradizioni» che le appartengono. Vista così, ogni storia vissuta dagli uomini, in ciascuna delle sue fasi, è penetrata dalla «comprensione», e soltanto questa comprensione affidata al linguaggio fa sì che una serie di eventi contingenti diventi storia per gli uomini: «La storia si realizza in concreto come storia della tradizione» (W. PANNENBERG, *Stellungnahme zur Diskussion*, in J.M. ROBINSON / J.B. COBB Edd., *Theologie als Geschichte*, Zürich 1967, p. 326). Gesù di Nazaret nella sua individualità storica non è compreso nel suo «significato» finché non può essere reso criticamente comprensibile anche come l'inizio che dà senso a tutta quella «storia degli effetti»¹⁴³.

¹⁴² Cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979; M. POLLO, *Uomo, cultura, comunicazione*. Temi di antropologia culturale, Piemme, Casale Monferrato 1986; H. HUBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Prolegomeni*, Paideia, Brescia 1997, vol. 1, pp. 229-269.

¹⁴³ K. MÜLLER, *Esegesi/Scienza biblica*, cit., pp. 103-104. Per una esauriente presentazione e valutazione del pensiero e dell'opera di Wolfhart Pannenberg, cfr. O. RAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'oeuvre de Wolfhart Pannenberg*, Cerf, Paris 2007; G. ACCORDINI, *Apologia del profilo scientifico. Epistemologia della scienza, epistemologia biblica ed epistemologia della fede*, in G. ANGELINI / S. MACCHI (EDD.), *La teologia del Novecento*, cit., pp. 381-412; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 288-296 («Wolfhart Pannenberg: teologia come storia»).

Il pronunciamento dogmatico¹⁴⁴ è, quindi, parte di questa «accessibilità» che affonda le sue radici e veicola la sua verità nel processo di gerarchizzazione sull'essenziale insito nel dinamismo del *sensus fidelium-consensus Ecclesiae / diakonia* di garanzia dei pastori¹⁴⁵. È quanto ribadito anche dalla Commissione Teologica Internazionale nel suo studio sull'interpretazione dei dogmi, dove si afferma:

Il Concilio Vaticano II ha presentato la dottrina tradizionale della Chiesa in un contesto più ampio e, così, ha valorizzato ugualmente la dimensione storica dei dogmi. Esso insegna che il popolo di Dio nella sua totalità partecipa all'ufficio profetico di Cristo (*Lumen gentium*, 12) e che, con l'aiuto dello Spirito Santo, vi è nella Chiesa un progresso nella comprensione della tradizione apostolica (*Dei Verbum*, 8). Nel quadro della missione e della responsabilità comune a tutti, il Concilio ha fermamente affermato tanto la dottrina di un Magistero autentico spettante solo ai vescovi (*Dei Verbum*, 8), quanto quello dell'infalibilità della Chiesa (LG, 25). Ma il

¹⁴⁴ «Nell'attuale linguaggio del magistero e della teologia il "dogma" è una dottrina nella quale la Chiesa, sia con un giudizio solenne sia mediante il magistero ordinario e universale, propone in maniera definitiva una verità rivelata, in una forma che obbliga il popolo cristiano nella sua totalità, in modo che la sua negazione è respinta come eresia e stigmatizzata con anatema. [...] Nel dogma in senso stretto convergono una componente dottrinale ed un'altra che riguarda la disciplina. Nel concetto formale di dogma sono, dunque, presenti questi due elementi fondamentali: l'appartenenza della verità insegnata alla divina Rivelazione (ossia alla Parola di Dio scritta o trasmessa) e la sua proposizione come verità rivelata da parte del supremo organo magisteriale (Romano Pontefice / Collegio Episcopale) in forma espressa e definitiva (giudizio di fede)» (M. SEMERARO, *Dogma/Dogmatica*, in L. PACOMIO / V. MANCUSO [EDD.], *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, cit., pp. 313-314).

¹⁴⁵ «Si tratta del consenso sincronico della Chiesa nella rispettiva attualità storica e del consenso diacronico con le generazioni precedenti (tradizione, successione), con il *depositum fidei* e con la Parola di Dio nella testimonianza originaria della Scrittura. [...] Convinzione della Chiesa è che la fede di tutti, nella sua testimonianza molteplice, abbia come fine l'unico Dio e abbia un senso in grado di percepire ciò che in maniera inespresa unisce tutti i credenti. Qui si trova il motivo per il quale la fede è *vinculante vincolandoci* agli altri. Essa lo è grazie allo Spirito Santo che ci fa vivere *l'unità nella diversità*» (E. DIRSCHEL, *Dogma / Dogmatismo. A. Prospettiva cattolica*, in P. EICHER [ED.], *I concetti fondamentali della teologia*, cit., vol. 1, p. 540; l'intera voce è alle pp. 537-545).

Concilio vede i vescovi soprattutto come gli araldi del Vangelo e subordina il loro servizio di dottori al loro servizio di evangelizzazione (LG, 25; *Christus Dominus*, 12-15). Questa valorizzazione del carattere pastorale del Magistero ha richiamato l'attenzione sulla distinzione tra il deposito immutabile della fede, cioè le verità della fede da un lato, e la loro espressione dall'altro. Ciò significa che l'insegnamento della Chiesa, conservando sempre lo stesso senso e lo stesso contenuto, dev'essere trasmesso agli uomini in una maniera viva e corrispondente alle esigenze del loro tempo (*Gaudium et spes*, 62; GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio Vaticano II*, 6,5). [...] L'azione dello Spirito Santo nella Chiesa si manifesta anche nella "mutua recezione". La sacra Scrittura e la Tradizione rivelano il loro senso anzitutto quando sono realizzate e attualizzate nella liturgia. Sono pienamente recepite dalla comunità della Chiesa quando sono celebrate all'interno del «mistero della fede». L'interpretazione dei dogmi è una forma del ministero del *consensus* dei fedeli, nel quale il popolo di Dio, «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» (Sant'Agostino), esprime il suo consenso generale in materia di fede e di costumi (*Lumen gentium*, 12). I dogmi e la loro interpretazione devono rafforzare questo *consensus* dei fedeli nella confessione di «ciò che abbiamo udito dal principio» (1Gv 2,7.24)¹⁴⁶.

Il pronunciamento dogmatico nasce, quindi, da un duplice polo: l'evento della Rivelazione nella sua globalità di fatti e significati storicamente situati da un lato e, dall'altro, il linguaggio come attuazione storica dei soggetti e delle comunità umane in quanto autocomunicazione di sé nella verità¹⁴⁷.

¹⁴⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, in IDEM, *Documenti. 1969-2004*, cit., pp. 395-396; 413-414; l'intero documento è riportato nelle pp. 380-421.

¹⁴⁷ «Sebbene dogmi nel senso propriamente teologico del termine siano presenti solo nella fede cristiana, possiamo tuttavia riscontrare, come mostra l'antica preistoria del concetto, l'esistenza di una precomprensione filosofica del concetto. Interrogandosi sul dogma ci si interroga infatti sulla verità, sul fondamento della quale, in ultima analisi, gli uomini vivono e agiscono. Ora, qualsiasi conoscenza umana della

Il pronunciamento dogmatico rende, allora, «accessibili» storicamente partecipabili i fatti e i significati essenziali consonanti con il mistero pasquale, nell'ordine della comunicazione linguistica¹⁴⁸, ossia di quella mediazione specificamente umana in cui l'unicità spazio-temporale degli eventi (ossia il loro accadere una sola volta e una volta per tutte) viene sottratta su un oblio costitutivo e non patologico della storia¹⁴⁹ per diventare annuncio coerente (in cui si può condensare la dimensione logico-dottrinale del discorso linguistico in quanto trasmissione di un sapere consapevole, capace di esprimere una conoscenza-esperienza dell'uomo, del mondo, di Dio)¹⁵⁰ e prassi generatrice nel presente spazio-temporale delle culture¹⁵¹.

La sua verità si rende però possibile solamente grazie alla mediazione e con il presupposto di una lingua e di una comunità linguistica storicamente contingenti» (W. KASPER, *Dogma / Sviluppo dei dogmi*, cit., p. 220).

¹⁴⁸ «Il dogma (in senso stretto: affermazione dottrinale ecclesialmente vincolante in senso ampio: opinione dottrinale teologica. W. Beinert) si riferisce ad un aspetto speciale della trasmissione orale della fede attraverso il popolo di Dio nella sua crescita. I dogmi sono parte integrante della tradizione, da intendersi come processo storico mai concluso della interpretazione della sacra Scrittura. [...] Si tratta del dogma in cui la fede, a partire dalla testimonianza biblica, viene articolata in modo nuovo e rilevante per la vita della Chiesa, facendo attenzione ai segni dei tempi» (E. SCHIELE, *Dogma/Dogmatismo. A. Prospettiva cattolica*, cit., p. 537).

¹⁴⁹ «I dogmi sono affermazioni che creano relazione facendo memoria» (*ibidem*, p. 221). Infatti, «secondo la concezione biblica "la verità non è, ma avviene. Vero è ciò che è legittima una pretesa, una fiducia riposta. Vero è ciò che mantiene quel che promette"» (W. KASPER, *Teologia e Chiesa 2*, Queriniana, Brescia 1999, p. 34). Esso deve essere prova di sé nel tempo. [...] La comprensione cristiana di Dio ha come oggetto Dio dinamico, che entra nella storia e nel tempo senza che sia possibile parlare di Dio in divenire nel senso del panteismo (ad esempio, Hegel), che dissolve la distinzione essenziale fra Creatore e creatura [...]. D'importanza decisiva per la comprensione cristiana di Dio è il ricordo. Solo in virtù della memoria è possibile parlare di Dio [...]». Il passaggio di Dio e la sua presenza avvengono come *pesah*, essi si svolgono nel tempo. Dio è passato in un passato che è *passé*, tramontato, ma che non è dimenticato privo di significato. Dio ha lasciato delle tracce nella storia, che noi in seguito ricordiamo e interpretiamo. La memoria della rivelazione, che è avvenuta nella storia di Israele e in Gesù Cristo, è costitutiva per la nostra comprensione di Dio» (IDEM, *comprensione di Dio. C. Prospettive dogmatiche*, in P. EICHER [ED], *I concetti fondamentali della teologia*, cit., vol. 1, pp. 480-481; l'intera voce è alle pp. 477-487).

¹⁵⁰ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, cit., pp. 412-413; G.F. MANSINI, *Dogma*, cit., pp. 344-345; J.Y. LACOSTE, *Herméneutique*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 633-637; F. KERR, *Langage vivologique*, *ibidem*, pp. 765-770.

¹⁵¹ «La determinazione in dogma della verità della fede dice che il dogma appartiene ed è proprio del linguaggio della fede: propriamente è un "regolatore" del lin-

Dal momento che l'oggetto del pronunciamento dogmatico è relativo ai fatti e ai significati essenziali consonanti con il mistero pasquale, ne conseguono i suoi due caratteri di ir-riformabilità e di ulteriorità: il primo si riferisce all'evento fattuale che, una volta accaduto, non può essere cambiato e, come tale, entra univocamente nella storia abbracciando e suscitando la totale molteplicità plurale delle forme comunicative umane; il secondo si riferisce al significato inscritto nell'evento fattuale, un significato sempre «eccedente» in quanto connesso alla relazione-comunione delle comunità e dei singoli nel qui e oggi della storia con l'Unitrino che liberamente e gratuitamente si autocomunica ad essi, senza rinnegare né il proprio progetto né il proprio operato (nella fedeltà veritiera all'Alleanza)¹⁵². A tale proposito, il teologo Guy F. Mansini presenta l'ulteriorità essenzialmente costitutiva di un pronunciamento dogmatico come

riflessione propriamente teologica sulla realtà rivelata fatta dalla ragione necessariamente condizionata dalla storia e illumina-

guaggio della fede. In quanto tale ha un senso obbligato per tutti i credenti: logico perché intende promuovere una determinata comprensione della fede; ma, in quanto è storico, è sempre anche "politico" – o, in linguaggio più congruo ma meno efficace, all'ambiente ecclesiale, "pastorale", nel senso che intende mobilitare la Chiesa, il "popolo di Dio" – verso un determinato obiettivo» (G. BOF / G. COLOMBO, *Teologia*, cit., p. 1659).

¹⁵² «Ciò significa anzitutto che [l'approfondimento del significato del dogma, ossia la sua interpretazione attualizzante nell'oggi della storia] non è un processo meramente intellettuale, e neppure solo esistenziale o sociale. Essa neanche consiste unicamente nella definizione più precisa dei singoli concetti, né nella rifusione o invenzione delle formule: è ispirata, sostenuta e guidata dall'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e nel cuore di ogni cristiano. Si compie nella luce della fede; riceve il proprio impulso dai carismi e dalla testimonianza dei santi che lo Spirito di Dio dona alla sua Chiesa in una data epoca. Ugualmente in tale contesto si situano la testimonianza profetica dei movimenti spirituali e la sapienza interiore derivante dall'esperienza spirituale dei laici ripieni dello Spirito di Dio (*Dei Verbum*, 8). Proprio come la *Paradosis* della Chiesa nella sua totalità, l'interpretazione attualizzante dei dogmi si fa nella e attraverso la vita ecclesiale nella sua totalità. Ha luogo nella predicazione e nella catechesi, nella celebrazione della liturgia, nella vita di preghiera, nella diaconia, nella testimonianza quotidiana dei cristiani e anche nell'ordine giuridico-disciplinare della Chiesa» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, cit., p. 415).

ta dalla fede (Newman, Mölher, Blondel). Il riconoscimento delle condizioni storiche imposte alla ragione spiega quei salti nello sviluppo che non possono essere legati logicamente come se fossero un passaggio da premesse già acquisite a conclusioni prima non formulate chiaramente. Una delimitazione dell'oggetto della riflessione alla realtà rivelata (il Cristo), non negando il ruolo delle proposizioni nella trasmissione della rivelazione, spiega come vi possa essere di più nello sviluppo di quanto era stato precedentemente espresso in proposizioni. Infine il fatto che la riflessione venga indicata come «teologica» e la ragione come «illuminata dalla fede», 1. trasforma l'effettivo processo di sviluppo in un atto di fede che non si può ridurre del tutto a pure capacità umane; 2. trasforma in un atto di fede anche il successivo riconoscimento di sviluppi autentici¹⁵³.

È solo alla luce di questo dinamismo complesso (fin qui descritto senza alcuna pretesa di esaustività)¹⁵⁴ che va posta la questione relativa all'obbligazione di un pronunciamento dogmatico che, soprattutto nella tradizione cattolica, ha assunto un carattere ampiamente diversificato di modi e di espressioni¹⁵⁵. Come peraltro già osservato nel corso dello studio della Dichiarazione di Seattle, si impone qui quello che era già un'indicazione ermeneutica fatta propria dalla Commissione Teologica Internazionale, ossia la ripresa e l'approfondimento delle «note teologiche»¹⁵⁶, che Gianfranco Coffele descrive come

¹⁵³ G.F. MANSINI, *Dogma*, cit., p. 348.

¹⁵⁴ Cfr. USM, n. 433, p. 173.

¹⁵⁵ Cfr. *ibidem*, n. 438, p. 175.

¹⁵⁶ «Il fatto che la Tradizione sia una realtà veramente viva spiega perché incontriamo un numero considerevole di dichiarazioni del Magistero, la cui importanza è maggiore o minore e il cui carattere obbligatorio può variare di grado. Per valutare con esattezza e interpretare tali dichiarazioni, la teologia ha elaborato la dottrina delle note teologiche, che è stata parzialmente ripresa dal Magistero della Chiesa. In questi ultimi tempi, purtroppo, essa è più o meno caduta nell'oblio; ma è utile per l'interpretazione dei dogmi e dovrebbe quindi essere rinnovata e ulteriormente sviluppata [corsivi nostri]» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, cit., 397). Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 41-42.

le valutazioni di proposizioni relative alla fede cristiana, con la finalità di precisarne la qualità dottrinale e il grado di certezza, in base alla loro più o meno diretta concordanza o contraddizione con la rivelazione. Se prese "positivamente" queste qualificazioni prendono il nome di «note teologiche» (*notae* o *notationes theologicae*), se negativamente quello di "censure". La finalità che si persegue con le note è la difesa della fede e anche evitare che si confonda la vera rivelazione con le opinioni dei teologi. Questo giudizio dottrinale si può riferire sia a una semplice proposizione sia a un sistema completo sia a un libro o a uno scritto qualunque. Anche è importante tener presente qual è l'autorità che ha emesso la sentenza e fino a che punto si è voluta impegnare nella condanna e quando questa è formale (costituendo una vera sentenza giudiziaria e non una semplice opinione) la nota precisa con cui la si qualifica¹⁵⁷.

Tale ripresa e approfondimento sono necessari per evitare un massimalismo ancor più pernicioso¹⁵⁸ in quanto negazione della reciprocità essenziale posta alla base del popolo di Dio quale *imago* della comunione dell'Unitrino e dare così il giusto peso a quanto scriveva Karl Rahner:

Il dogma è l'autopartecipazione assoluta di Dio diretta nella forma umana di verità, alla Chiesa e svolgentesi per mezzo di essa¹⁵⁹.

¹⁵⁷ G. COFFELE, *Note teologiche*, in L. PACOMIO / V. MANCUSO (EDD.), *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, cit., p. 705; cfr. l'intera voce alle pp. 705-706. Cfr. anche C. GOLSER, *Censura*, *ibidem*, pp. 154-155; M. SEMERARO, *Codice di diritto canonico*, *ibidem*, pp. 176-177; USM, n. 327, p. 133; B. NEVEU / J.L. QUANTIN, *Notes théologiques*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 981-985. Sarà utile anche ricordare il saggio di M. MOSCONI, *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, Glossa, Milano 1996, nel quale l'autore ha esaminato tutti gli aspetti del magistero cattolico «infallibile» e «non infallibile» nella storia bimillennaria della Chiesa, dando particolare importanza agli sviluppi post-Vaticano II e alla nuova legislazione canonica vigente.

¹⁵⁸ Cfr. USM, n. 475, p. 190; P. WALTER, *Dogme*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 416-421.

¹⁵⁹ K. RAHNER, *Dogma*, cit., p. 296.

La forma umana di verità¹⁶⁰ che qui viene richiamata non va, perciò, pensata all'interno di un modello antropologico e gnoseologico funzionante sulla base di una «natura pura», indipendente dall'evento della rivelazione¹⁶¹: va, invece, inquadrata e modellata su di esso. Il teologo e vescovo cattolico Rino Fisichella osserva:

Nei confronti della verità si vengono a scontrare due concezioni fondamentali: quella greca-filosofica e quella cristiana-teologica. Per ambedue le concezioni, la verità è nell'essere stesso e, quindi, nel suo manifestarsi; ma nel concetto di manifestazione-rivelazione, le due prospettive differiscono radicalmente. Per i primi, infatti, la verità in quanto proprietà dell'essere può darsi solo nella contemplazione dell'intelletto; per i cristiani, invece, essa è la rivelazione di Dio in un evento storico e porta con sé la caratteristica della tensione escatologica. Verità, quindi, non è solo *aletheia* come «svelamento», ma ancor di più come autentica «rivelazione» data nella dialettica storica che, contemporaneamente, rivela e nasconde fino alla pienezza della rivelazione ultima. Nella concezione cristiana la verità, per la prima volta, viene ad essere unita alle categorie storico-personali; questo implica, inevitabilmente, la sua dimensione come di una conoscenza sempre progressiva e mai esaustiva, fino alla pienezza escatologica [...] I credenti, pertanto, vivono in una verità che è quella della rivelazione di Dio data in Gesù Cristo e affidata alla Chiesa, ma in cammino per una scoperta e formulazione che permette una conoscenza sempre più appropriata della stessa e unica verità¹⁶².

¹⁶⁰ Cfr. C. SCHIRONI, *Verità*, in AA. VV., *Teologia*. I Dizionari, cit., pp. 1871-1908; M. THEOBALD / J.Y. LACOSTE, *Vérité*, in AA. VV., *Dictionnaire critique de théologie*, cit., pp. 1481-1487.

¹⁶¹ Cfr. L.F. LADARIA, *Antropologia cristiana*, in R. FISICHELLA (ED.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, cit., p. 52; cfr. l'intera voce alle pp. 49-56.

¹⁶² R. FISICHELLA, *Verità*, in L. PACOMIO / V. MANCUSO (EDD.), *Lexicon*. Dizionario Teologico Enciclopedico, cit., p. 1129.

Una volta posta la questione relativa all'obbligazione di un pronunciamento dogmatico all'interno dell'esperienza della verità nel complesso contesto della rivelazione personale dell'Unitrino nella storia, appare chiaro come essa rientri nell'interrogativo più ampio riguardante la credibilità della rivelazione stessa. In altre parole, la credibilità di un pronunciamento dogmatico è causalmente legata alla credibilità propria dell'evento rivelativo, culminante nel Cristo¹⁶³. Ancora una volta, non si può fare a meno di riconoscere che il cuore pulsante di tale credibilità è il mistero pasquale, fatto escatologico e definitivo¹⁶⁴: in esso, Gesù fa confluire la domanda relativa alla sua identità e alla sua autorità, intesa quale intima connessione di persona e prassi¹⁶⁵. In definitiva, l'esistenza del *sensus fidelium-consensus Ecclesiae / diakonia* dei pastori altro non è se non la forma dell'accettazione dell'autorità di Cristo nell'oggi della storia e delle culture, che si fa consapevolmente annuncio e servizio: si tratta, perciò, di un dinamismo che non solo non soffoca la libertà¹⁶⁶, ma la provoca, la suscita, la sostiene, la rende co-

¹⁶³ IDEM, *Credibilità, ibidem*, pp. 233-234.

¹⁶⁴ «Il tema della credibilità della rivelazione si pone, quindi, come primario nei confronti di ogni altro possibile contenuto. Essa si fonda sull'evento del mistero pasquale che, in termini umani, esprime la natura stessa dell'amore di Dio. Più direttamente, il mistero pasquale indica la verità stessa della fede, la sua credibilità scaturisce dalla centralità della persona di Gesù che nella sua morte indica la donazione totale di cui Dio è capace per amore, ma nella sua resurrezione evidenzia che la morte è vinta per sempre. L'evento pasquale, pertanto, diventa principio di credibilità perché permette di vedere realizzata l'unità stessa della rivelazione, la centralità della persona di Gesù Cristo e l'evento salvifico della sua incarnazione» (*ibidem*, p. 234).

¹⁶⁵ Cfr. USM, nn. 306-307, p. 125.

¹⁶⁶ *Che cos'è la libertà?* Ha scritto Isaiah Berlin che di questo termine enigmatico e proteiforme sono state contate più di duecento accezioni diverse; rimane, perciò, difficile da pensare e definire, nel senso che la libertà è anche una condizione problematica da vivere e da difendere. Una ricercatrice italiana, Michela Dall'Aglio Maramotti, ha recentemente proposto una ricognizione su di essa a partire da una serie di concetti che, per accostamento o opposizione, ne tracciano il perimetro e contribuiscono alla sua definizione: è legandosi a questi concetti che l'idea di libertà trova di fatto una sua concretezza. I sette «legami» della libertà sono: la paura, la responsabilità, la dignità, il distacco, l'amore, l'obbedienza, la verità. Ognuno di questi legami dà origine a una riflessione, che l'autrice compie dialogando con l'opera di un pen-

sciente e critica, la inserisce nel contesto relazionale, personale e comunitario dell'incontro e della reciprocità¹⁶⁷. A ragione allora, la tradizione giovannea, parlando del mistero pasquale che condensa l'autorità di Gesù in termini di testimonianza resa dal Padre al Figlio, può affermare:

Se accettiamo la testimonianza degli uomini, la testimonianza di Dio è maggiore; e la testimonianza di Dio è quella che ha dato al suo Figlio. Chi crede nel Figlio di Dio ha questa testimonianza in sé. Chi non crede a Dio fa di lui un bugiardo, perché non crede alla testimonianza che Dio ha reso al suo Figlio. E la testimonianza è questa: Dio ci ha dato la vita eterna e questa vita è nel suo Figlio. Chi ha il Figlio ha la vita; chi non ha il Figlio di Dio, non ha la vita (1Gv 5,9-12)¹⁶⁸.

Su questo aspetto, sempre attuale e cogente per la fede cristiana, è esemplare la vita e la testimonianza data a Cristo da Maria sua madre, divenendo modello del discepolo che permane nella sicurezza credente e nella fedeltà assoluta nonostante il trambusto suscitato nella sua mente e nel suo

satore: dallo psicologo Erich Fromm allo psichiatra Viktor Frankl, dal filosofo Abraham Heschel al monaco buddhista Thich Nhat Hanh, da Etty Hillesum a Dietrich Bonhoeffer, a Luigi Pareyson; una pluralità di voci che meritano attenzione (cfr. M. DALI'AGLIO MARAMOTTI, *I legami della libertà*, Il Mulino, Bologna 2007).

¹⁶⁷ Si è, perciò, agli antipodi del sentire proprio del relativismo nichilista, che ritiene il pronunciamento dogmatico la negazione per antonomasia della libertà: cfr. W. KASPER, *Dogma / Sviluppo dei dogmi*, cit., pp. 220-223. «Fino a quando la fede apparirà solo come un'accettazione di affermazioni del magistero in base a un'autorità, per l'uomo divenuto autonomo si apre una lacerazione insormontabile. Per lui è come se dovesse contorcersi per entrare mentalmente in un sistema da cui si è svincolato da molto tempo. Diversa è la cosa se si riesce a dimostrare che le affermazioni dogmatiche non ostacolano più le profonde aspirazioni dell'uomo, ma sono in sintonia con esse; che non tolgono valore a quanto egli nella sua storia vitale ha scoperto di valido, buono e giusto, ma lo confermano e lo fanno progredire, rivelando anzi il completamento e il senso ultimo dell'esistenza umana. Si tratta di un cammino per cui i dogmi tradizionali si aprono, in modo tale che si acquistano certezza, fiducia, vicinanza, armonia e accordo, mentre non si perdono la giusta autonomia del pensiero e dell'azione, la parità e l'uguaglianza nei rapporti reciproci» (G. KREPPOLD, *Il fuoco dal pozzo. Capire i dogmi*, Messaggero, Padova 2007, pp. 16-17).

¹⁶⁸ Cfr. USM, nn. 290-301, pp. 120-124.

cuore dalla difformità dei progetti e delle vie di Dio rispetto ai pensieri e ai disegni da lui predisposti. La fede testimoniale¹⁶⁹, scriveva Joseph Ratzinger commentando un brano dell'enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II, «è un lasciarsi cadere, arrendersi e affidarsi alla verità, a Dio. Così la fede diventa, nella penombra delle vie imperscrutabili di Dio, una conformazione a lui»¹⁷⁰. Maria, nella *drammatica penombra* del Venerdì Santo, ha offerto e dato la sua bella testimonianza di fede e di servizio al Regno¹⁷¹, condividendo e conformandosi, nello Spirito, al Servo di Dio e Messia Salvatore Gesù di Nazaret, testimone fedele e verace del Padre (cfr. Ap 3,14)¹⁷².

¹⁶⁹ Su questa importante e imprescindibile tematica teologale, che ha anche motivato il convegno ecclesiale italiano di Verona 2007 dal titolo «Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo», cfr. D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza, carità*, Queriniana, Brescia 2001.

¹⁷⁰ J. RATZINGER, *Il segno della donna*, in J. RATZINGER / H.U. VON BALTHASAR, *Maria, il Sì di Dio all'uomo*. Introduzione e commento all'enciclica *Redemptoris Mater*, Queriniana, Brescia 1987, p. 23; sulla icastica «mariologia breve» dell'attuale Pontefice, cfr. M.G. MASCIARELLI, *Il segno della donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

¹⁷¹ Un teologo ortodosso osserva come la fede di Maria sia una fede di «sorgente»; andando alle sorgenti della nostra fede, alle fonti della vita liturgica delle Chiese cristiane e in particolare delle Chiese orientali, si trova la *Theotokos*, la cui verginità *cordis e carnis* è come un segno del grande silenzio dell'Unitrino che si unisce all'uomo per salvarlo e deificarlo. La Tutta Santa non parla direttamente del Signore risorto, è il suo silenzio che parla, porta e tocca il Verbo della vita; è questa la continua testimonianza martiriale della Madre di Dio nella comunione dei santi (cfr. V. ZELINSKIJ, *Il cuore di Maria come il cuore della Chiesa. Maria nell'essere ecclesiale. Una testimonianza ortodossa*, in *Ecclesia Mater* 44 [2008], pp. 100-106).

¹⁷² Su questa importante categoria biblica, cfr. L. COENEN, *Testimonianza-Martyria*, in L. COENEN / E. BEYREUTHIER / H. BIFENHARD (EDD.), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, cit., pp. 1843-1852B. G. BOSCHI, *La testimonianza nella Scrittura*, in *Sacra Doctrina* 53 (2008) pp. 13-31; mentre sulla valenza teologica, esemplare e liturgica di Maria come *testis*, cfr. C. MILITELLO, *Maria immagine del discepolo che accoglie e vive la Parola*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988) pp. 69-81; S.M. PERRELLA, *Mariologia in dialogo con la scienza liturgica*, in AA. VV., *Liturgia: itinerari di ricerca*, cit., pp. 429-435.

EPILOGO

La Chiesa cattolica del tempo di Giovanni Paolo II, mentre rinnovava il proprio rammarico per le «dolorose memorie» che scandiscono la storia delle divisioni, ha auspicato una sincera «purificazione della memoria»¹ da tutte quelle forme di controtestimonianza e di scandalo succedutesi nel millennio trascorso², invitando tutti a «purificarsi», nel pentimento, da errori, infedeltà, incoerenza, ritardi³. La *materia grave del peccato*, che ha intaccato l'inconsutile tunica di Cristo (cfr. Gv 19,23), colpa che accomuna, seppur nelle differenti e diverse responsabilità, tutte le confessioni cristiane, sembra essere stata la *manca*za di amore soprannaturale, *di agape*. L'amore agapico è l'unico che può concretizzare l'unità per il mondo e per lo stesso cristianesimo del terzo millennio, che papa Benedetto XVI fortemente indica alle Chiese e alle Comunità cristiane per

¹ Cfr. L. ACCATTOLI, *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1997; G. ALBERIGO, *Chiesa santa e peccatrice. Conversione della Chiesa?*, Qiqajon, Magnano 1997; G. COTTIER, *Demande de pardon*, in *Angelicum* 80 (1998), pp. 169-188; L. SARTORI, *Pentitismo... di Chiese?*, in *Studi Ecumenici* 16 (1998), pp. 149-153.

² Cfr. G. SEMBENI, *Direttorio Ecumenico 1993: sviluppo dottrinale e disciplinare*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

³ Cfr. COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, in IDEM, *Documenti. 1969-2004*, cit., pp. 605-607: «Le richieste di perdono di Giovanni Paolo II»; F. ARDUSSO, «Io chiedo perdono». Il Papa e le mancanze storiche della Chiesa, in *La Rivista del Clero Italiano* 78 (1997), pp. 728-736.

proseguire il fecondo, seppur complesso, itinerario ecumenico. E a questo scopo delinea una sorta di *agenda comune* incentrata nella carità integrale:

Sono certo che la carità reciproca saprà alimentare la nostra inventiva e ci farà percorrere strade nuove. Dobbiamo affrontare le sfide che minacciano la fede, coltivare l'*humus* spirituale che ha nutrito per secoli l'Europa, riaffermare i valori cristiani, promuovere la pace e l'incontro anche nelle condizioni più difficili, approfondire quegli elementi della fede e della vita ecclesiale che possono condurci al traguardo della piena comunione nella verità e nella carità [...]. Fede, speranza e carità nella vita cristiana vanno insieme. Quanto più vera ed efficace sarebbe la nostra testimonianza nel mondo d'oggi, se comprendessimo che il cammino verso l'unità esige da tutti noi una fede più viva, una speranza più salda e una carità che sia veramente l'ispirazione più profonda che nutre i nostri reciproci rapporti. La speranza, tuttavia, si esercita nella pazienza, nell'umiltà e nella fiducia in Colui che ci guida. Il traguardo dell'unità tra i discepoli di Cristo, per quanto possa apparire non immediato, non ci impedisce di vivere tra noi già ora nella carità, a tutti i livelli. Non vi è luogo né tempo in cui l'amore, modellato su quello del nostro Maestro, Cristo, sia superfluo; esso non potrà non abbreviare la via della piena comunione⁴.

La via dell'amore agapico è anche la via per abbreviare il cammino della piena comunione su Maria, madre del Signore e icona della Chiesa; le divisioni, le incomprensioni, le paure, le troppe e ataviche esitazioni su di lei sono *povertà* eclatanti dell'amore agapico da superare insieme! A questo proposito risultano calzanti le riflessioni che lo

⁴ BENEDETTO XVI, *A un gruppo di sacerdoti e seminaristi residenti presso il Collegio Teologico dell'«Apostoliki Diakonia» (Chiesa ortodossa di Grecia)*, 27 febbraio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2007, vol. II/1, pp. 247-248.

stesso Vescovo di Roma compie nell'enciclica *Deus caritas est*, a commento del grado di comunione vissuto e condiviso dalla Chiesa degli Apostoli e dei discepoli del Crocifisso-Risorto, come presupposto per un servizio ordinato dalla stessa Carità:

La coscienza di tale compito ha avuto la rilevanza costitutiva nella Chiesa fin dagli inizi: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (At 2,44-45). Luca ci racconta questo in connessione con una sorta di definizione della Chiesa, tra i cui elementi costitutivi egli annovera l'adesione all'«insegnamento degli Apostoli», alla «comunione» (*koinonoia*), alla «frazione del pane» e «alla preghiera». [...] Con il crescere della Chiesa, questa forma radicale di comunione [...] non ha potuto, per la verità, essere mantenuta. Il nucleo essenziale è però rimasto⁵.

La Madre di Gesù secondo la stessa Scrittura e la Tradizione indivisa delle Chiese è attestata e presente nei *topoi*, cioè nei luoghi fondamentali della vita comunitaria dei discepoli di Cristo: 1) insegnamento degli Apostoli; 2) comunione-*koinonia* ecclesiale, «frazione del pane», «preghiera». Colmare fra le Chiese e le teologie la persistente *povertà mariana* è un bisogno da sopperire, sempre salvaguardando il primato assiologico e normativo del *solus Deus*, nell'amore agapico⁶.

⁵ IDEM, *Deus caritas est*, 20, lettera enciclica del 25 dicembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, cit., vol. I, p. 1106.

⁶ Su questi luoghi primari della fede cristiana trasmessa, celebrata e vissuta in comunione con Maria, la madre di Gesù (At 1,14), cfr. A. VALENTINI, *Maria nella comunità delle origini che celebra l'Eucaristia*, in AA. VV., *Maria e l'Eucaristia*, cit., pp. 11-38; J. CASTELLANO CERVERA, *Maria nell'Eucaristia di Lode*, *ibidem*, pp. 145-176; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, cit., pp. 359-415; S. DE FIORES, *Storia della mariologia*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, cit., vol. 2, pp. 1613-1715; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, Eupress, Lugano 2008, pp. 77-102: «Breve panoramica storica».

Sulla base del brano di At 1,14, il teologo e saggista ser-
vita Ermes Maria Ronchi osserva:

Luca segnala, nel gruppo dei centoventi fratelli che atten-
dono in preghiera il battesimo secondo lo Spirito, la sua pre-
senza. Maria non abbandona coloro dai quali è stata abban-
donata, gli apostoli, ma li raccoglie con sé, prega con loro,
intercede per loro, dona loro qualcosa. La *dýnamis* (potenza,
forza ed energia) dello Spirito che sarebbe disceso sugli apo-
stoli e sui fratelli e che li avrebbe investiti dall'alto era la stes-
sa che si era posata sulla Vergine [...] (cfr. Lc 1,35), abilitan-
dola alla divina maternità. Il dono dello Spirito a Pentecoste
ha un valore inaugurale solo per la prima comunità, non per
Maria. La Vergine costituisce invece un polo nascosto ma vi-
vo, di attrazione dello Spirito in seno alla comunità [...]. Maria
è nella comunità dei credenti di ogni tempo, presente come
Madre del Primogenito ovunque ci siano fratelli del Primogeni-
to, testimoni del Risorto, ovunque uomini e donne si radu-
nino insieme con gli apostoli in attesa dello Spirito del Signore
che li fa testimoni. Anche qui Maria è la prima cellula della
Chiesa, colei che già ha ricevuto lo Spirito, ne è già ricolma.
Lei accompagna la preghiera della Chiesa e mostra anticipa-
ta l'azione dello Spirito perché nella Chiesa si compia quello
che fu il cammino del Cristo⁷.

A livello delle Chiese e delle teologie cristiane, il tema
Maria crea sempre più oggi meno imbarazzo e tensioni; la
Maria della Scrittura e della Tradizione cristiana sembra es-
sere sempre più un punto ineludibile di partenza per un
fecondo incontro-scambio e dialogo. Il progresso del dia-
logo interconfessionale su Maria è una felice realtà; già si
vedono i primi frutti, anche se esige d'essere ben contestua-
lizzato all'interno della teologia ecumenica, figlia del Mo-

⁷ E.M. RONCHI, *Bibbia e pietà mariana*. Presenza di Maria nella Scrittura, Queri-
niana, Brescia 2002, pp. 119-120.

vimento Ecumenico. «In attesa di un Organismo paritetico interconfessionale che favorisca il dialogo ecumenico a più livelli, per il momento ritengo – osserva G. Bruni – che la “cosa arcana”, l’ecumenismo, sia da conservare vivo, anche per quanto concerne la mariologia, integrato nel complesso della teologia non solo cattolica, ma ortodossa e riformata»⁸, ma ora finalmente, dopo la pubblicazione della Dichiarazione di Seattle, anche anglicana⁹. A questo punto, non si può non condividere, a livello teorico-operativo, la proposta teologica del mariologo Stefano De Fiores:

Si raccordi il discorso circa Maria con i *presupposti delle teologie confessionali* pervenendo ad una interpretazione più accettabile della figura della Madre di Gesù. L’affermazione della libertà dell’uomo sotto l’azione prioritaria e trascendente della grazia facilita la comprensione di Maria come tipo non passivo della risposta di fede alla Parola. La concezione della «sola Scrittura», non nel senso di «isolata», spinge a scoprire la presenza viva di Maria nella tradizione storica della Chiesa. Riservando a Cristo il ruolo fondante e normativo dell’esistenza cristiana, non è illegittimo riconoscere a Maria, nel contesto della «nube dei testimoni», un compito *illustrativo e tipico* dell’opera dell’Onnipotente. Nello stesso tempo, il discorso si sposta sui condizionamenti culturali onde appurare quanto essi neutralizzano o incarnano i contenuti evangelici circa Maria¹⁰.

È un fatto molto importante che la Bibbia, anche per la spinta del movimento ecumenico, sia stata al centro della dottrina, della liturgia, della riflessione di fede e della pastorale della Chiesa, per cui – auspica il cardinale Carlo

⁸ G. BRUNI, *Approccio ecumenico alla mariologia*, in *Theotokos* 1 (1993) n. 1, pp. 191-200.

⁹ Per un commento paritetico alla Dichiarazione, cfr. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*. Approcci. Documenti. Prospettive, cit., pp. 243-296.

¹⁰ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 256-257.

Maria Martini, da biblista – oggi «è davvero possibile chiedere a ogni fedele di nutrirsi personalmente e quotidianamente della Scrittura, di giungere a quella familiarità con la Bibbia proposta dal Vaticano II»¹¹. La Bibbia è, dunque, la corsia preferenziale per conoscere e apprezzare Maria secondo il piano di Dio, perché mette a contatto con la Parola di verità e di vita, con la *norma normans* di ogni ulteriore sviluppo dottrinale, teologico, pastorale. Essa è la «via ecumenica» per eccellenza per un fondamentale incontrarsi e trovarsi delle Chiese cristiane. Per cui, il rapporto tra Maria e la Chiesa, una volta ri-situato nella *historia salutis*, nella Parola della fede (cfr. Rm 10,8) celebrata e vissuta, è decisamente sorprendente, e questo è senz'altro uno dei frutti migliori dell'ecumenismo contemporaneo.

La Dichiarazione di Seattle anglicano-cattolica del 2 febbraio 2004 contribuisce a questa «sorpresa», con le sue ammissioni e i suoi silenzi, con le sue luci e le sue ombre. Al di là di quella che sarà la valutazione di coloro che esercitano il servizio dell'autorità nelle due Chiese, il merito più grande di questo documento su *Maria: grazia e speranza in Cristo* è quello di essere strutturalmente aperto a ulteriori approfondimenti.

Di fronte ai documenti ecumenici è possibile un duplice auspicio: il desiderio che essi sappiano finalmente «chiudere» il passato della divisione; e il desiderio che essi possano «aprire» un futuro differente. Sebbene sia doveroso ammettere la coesistenza di questi due desideri, con la prevalenza ora dell'uno ora dell'altro, bisogna anche ammettere che essi non indicano la medesima realtà: «chiudere» il passato della divisione non equivale ad «aprire» un futuro differente. La forza della dichiarazione anglicano-catto-

¹¹ C.M. MARTINI, *La Bibbia nella vita del credente oggi*, in AA. VV., *Cento anni di cammino biblico*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 113; cfr. tutto l'assunto alle pp. 101-114.

lica dovrà essere cercata più sul versante dell'apertura a un futuro differente che su quello della chiusura del passato. Il futuro differente consiste proprio nell'esplorazione delle possibilità intrinseche al modello della grazia e della speranza utilizzato dall'ARCIC una volta contestualizzato nei movimenti teologici attuali delle due comunità (segno riflesso della loro vita e della loro testimonianza) e nel dato storico contemporaneo: le connessioni, le domande, le prospettive, anche gli *impasse* suscitati dalla sua contestualizzazione contribuiranno a evidenziare la sua capacità intrinseca di «ri-recezione» nel tessuto ecclesiale¹².

I battezzati, però, non dovranno mai dimenticare che il cammino ecumenico è un servizio agli uomini e alle donne, siano essi credenti o meno, cristiani o di altre religioni: la «ri-recezione» è, infatti, un concreto processo di strutturazione delle comunità per la vita del mondo e mai solo una questione di *restyling* interno ad uso e consumo delle differenti tradizioni. Esso «impegna» al duplice esercizio dell'ascolto e della proposta, in una conversione continua all'essenziale, che solo può generare e sostenere quell'autentico impegno profetico di cui sempre si ha bisogno di fronte alla irrequietezza del cuore (Agostino) e alla sofferenza del mondo. È utile riportare a questo riguardo una breve osservazione del teologo Joseph Ratzinger, oggi Benedetto XVI, sull'utilità di Maria e della stessa mariologia per il cristianesimo dei nostri giorni bisognosi di cuore e di salutare compagnia:

La mariologia ha conferito alla cristianità accenti di grande tenerezza. Grazie a Maria, il cristianesimo può essere visto come religione della fiducia [...]. La Madre di Cristo fa sentire più vicino a Dio così da non avvertire più la religione

¹² Cfr. F. DESIDERI, *Maria: grazia e speranza in Cristo. Un passo avanti nel dialogo ecumenico*, in *Ecclesia Mater* 44 (2008), pp. 107-112.

come un peso, ma come fiducia e sostegno per meglio affrontare la vita¹³.

Va richiamato, inoltre, quanto ho scritto di recente in occasione dello studio sull'intenso magistero mariano di Giovanni Paolo II:

Non è pretestuoso affermare che Maria di Nazaret entra, seppur con discrezione, nei circuiti della contemporaneità postmoderna con una singolare capacità: sollevare interrogativi in ordine all'essere dell'uomo e alla sua ricerca di senso, proprio in virtù del modo con cui ha realizzato storicamente l'evangelo di Cristo. È nel suo originale stile di vita che si profila una nuova cultura che si traduce:

– nella *differenza qualitativa della fede* quale singolare accoglienza nel cuore, nella carne e nella vita, dell'evento di Gesù Cristo (cfr. Lc 1,26-38; Gv 2,5; 19,25-27);

– nell'*esperienza quotidiana del discepolato* come espressione della propria identità e vocazione cristiana (cfr. *Apostolicam actuositatem*, 4);

– nell'*etica della Visitazione, del servizio e della solidarietà*, mirabilmente descritta dal suo *Magnificat* (cfr. Lc 1,39-55).

[...] È stata questa l'avventura storica di Maria di Nazaret. Allo stesso tempo, bisogna, come Maria, cercare e cercare continuamente questo gran dono di grazia che è Cristo; cercarlo per sé e cercarlo per gli altri: è il costante magistero e la costante preghiera di Maria, vera *inventrix gratiae*, vera cercatrice e donatrice di Cristo nello Spirito Santo¹⁴.

Un cercare intensamente e quotidianamente il Dio sempre vicino sulle orme di Maria, la madre di Gesù, deve divenire passione, impegno, servizio e testimonianza, *pro to-*

¹³ J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo Millennio*. Intervista con Peter Seewald, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 272.

¹⁴ S.M. PERRELLA, *Ecco tua madre* (Gv 19,27), cit., 56-57.

tius mundi salute, delle Chiese e delle comunità che hanno in Gesù Cristo la via che conduce al Padre degli inizi (*protologia*) e della fine (*escatologia*), divenendo così segno speranza per la vita eterna. Certo, oggi è difficile. C'è ritrosia nel credere e nello sperare nell'aldilà¹⁵, nella vita oltre la morte, che è pace, gioia e comunione nel seno della Trinità per mezzo del mistero e del ministero di Gesù Cristo¹⁶. Eppure il messaggio della Scrittura è persistente su tale possibilità non effimera (cfr. Tt 1,2; 3,7; Col 1,5): «Lo stesso Signore nostro Gesù Cristo e Dio Padre nostro, che ci ha amati e ci ha dato, per sua grazia, una consolazione eterna e una buona speranza, conforti i vostri cuori e li confermi in ogni opera e parola di bene» (2Ts 2,16-17). Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, concludendo l'articolato commento alla *Professio fidei* nicenocostantinopolitana, vero «credo ecumenico»¹⁷, non può che confessare dossolo-

¹⁵ La discontinuità tra la fede in Dio e la fede nei *Novissimi* (morte, giudizio, inferno, purgatorio, paradiso) è forse connessa al relativo silenzio sulle realtà ultime, peraltro imputabile anche alla difficoltà di riproporre queste realtà con un linguaggio adatto al tempo presente e significativo per la cultura contemporanea. L'abbandono di un linguaggio «punitivo» – sembra essere questa, una premessa di fondo per trattare delle cose ultime in modo comprensibile per l'uomo/donna d'oggi – può di fatto comportare il rischio di una certa astrattezza o di una certa nebulosità del discorso religioso. Il linguaggio è certamente un problema, come lo sono le immagini tradizionali del paradiso, del purgatorio e dell'inferno. Occorrerebbe verificare se, per caso, la predicazione, mettendo giustamente in risalto l'amore misericorde di Dio, non venga intesa nella ricezione come un *offuscamento* del giudizio divino, dell'attesa della vita eterna e della vocazione soprannaturale dell'uomo (cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 41-48, lettera enciclica del 30 novembre 2007, LEV, Città del Vaticano 2007, pp. 79-96; M. TENACE, *La speranza inseparabile dalla comunione. Una tappa teologica nell'incontro fra Oriente e Occidente*, in AA. VV., *Salvati nella speranza*. Commento e guida alla lettura dell'enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI, Paoline, Milano 2008, pp. 98-120). Al di là del linguaggio, resta la difficoltà di conciliare queste verità della fede con la complessa e disincantata cultura contemporanea.

¹⁶ Su tali tematiche escatologiche che riguardano l'ultimo articolo del credo cristiano, cfr. CCC, nn. 1020-1060: «Credo la vita eterna»; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Roma 1983; G. COLZANI, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001; AA. VV., I «*Novissimi*», in *Servizio della Parola* 39 (2007) n. 390, pp. 3-91; G. MUCCI, *L'inferno vuoto*, in *La Civiltà Cattolica* 159 (2008), pp. 132-138.

¹⁷ Cfr. E. LODI, *Il Credo ecumenico*. Pregato nella liturgia bizantina e romana, Messaggero, Padova 1990.

gicamente la fede nel Cristo rivelatore dell'Unitrino, sia in senso protologico che in quello escatologico della speranza cristiana che avrà compimento nel suo *Amen* (cfr. Ap 3,14), nel quale tutte le promesse del Padre sono divenute sì: «Per questo sempre attraverso lui sale a Dio il nostro *Amen* per la sua gloria» (2Cor 1,20)¹⁸.

¹⁸ CCC, n. 1065.

INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE

Genesi		1Samuele		45 (44)	154
3,15	154	2,1-10	143	49	180
3,20	237, 264	10,19	231	62,6	171
5,24	180, 187	16,22	168	71,5	171
41,55	274			73	180
		2Samuele		84,6	171
Esodo		14,22	168		
9,28	189	16,4	168	Sapienza	
14,13ss	231	20,12-13	328	3,1-10	187
15,2	231	21,1-14	326	5,1-16	187
19,5	231	21,10	327, 328		
19,8	274	21,11-14	328	Siracide	
				18,17	168
Levitico		1Re		Isaia	
19,18	54	2,17	168	7,14	272
		5,8	168	7,15	154
Deuteronomio		7,3	168	9,1-6	180
6,3	180	8,5	168	11,9	340
6,4-5	54			38,17	231
12,1-3	180	2Re		41,8-10	264
15,15	231	2,1-11	187	44,6	233
		2,11	186	45,17	231
Giudici		2,11-12	180	46,13	231
15,18ss	231			52,13	187
		Salmi		52,13-53,12	149
		16	180		

53,8-12	187	9,30-33	142	12,32	279
54,13	340	10,35-40	142	15,18-20	10, 306
		10,45	268	16,19-21	187
Geremia		12,28-34	54	16,19-31	181
31,34	231	13	181	17,20-37	181
		14,24	231	21,5-36	181
Ezechiele		16,19	188	22,26	264
18,21ss	231			22,26-27	268
22,30	267	Luca		22,27	264
37,1-14	180	1,26-38	137, 143	23,43	181, 187
			272, 314		
Matteo			380	Giovanni	
1,18.20	138	1,28	129	1,1	30
1,20	73, 93, 142,	1,28.42	246	1,11	23
	162, 205,	1,30	169	1,13	144, 166
	221, 259,	1,30-31	169	1,14	14, 23, 169
	316, 329	1,34-35	137	2,1	138
1,20-23	137	1,35	138, 229,	2,1-11	274
9,36	10, 306		376	2,1-12	263, 273
12,18	229	1,35-38	23, 144	2,3	274
12,46	83	1,38	168	2,3-4	273
13,52	24	1,38.48	264, 267	2,5	10, 274, 380
13,55	83	1,39	273	3,3	166
16,18	222	1,39-45	143, 272	3,3-5	140
16,19	213		273, 287	5,28-29	187
20,26	264	1,39-55	380	6,39-40.44.54	189
20,28	264, 268	1,39-56	137, 143	6,45	340
24-25	181	1,42-43	23	7,39	229
24,29-31	189	1,42.45	90	8,55	10, 306
25,31-46	189	1,46-47	20	10,6	63
		1,46-55	92	11,16-17	166
Marco		1,48	252	11,24	189
6,3	83	1,54-55	325	11,51-52	65
6,34	10, 306	2,16	273	13,1-15	264
7,21-23	231	2,39-56	292	13,15	264
8,33-35	142	4,1.18	229	13,34	55

14,6	171, 235	1,12-14	129	5,12-21	234
14,8	10, 306	1,14	3, 15, 21,	5,14	168
14,8-11	306		22, 23, 257,	5,19	234
14,17	12		376, 375	6,1-6	173
15,5.8.16	343	2,17	229	6,16ss	231
15,12	55	2,18	267	8,14-16	166
16,13	12, 152	2,42	23	8,17	173
16,21-22	274, 328	2,44-45	375	8,19-22	130
17,21	18, 60, 63	3,6	330	8,22-23	170
18-19	112	4,12	91	8,23	231
19,23	373	4,20	235	8,24	171
19,25-26	141	6,1-6	268	8,26	92
19,25-27	274	7,54-60	187	8,28	177
19,26	277, 278	13,1	335	8,28-30	178
19,25-27	224, 257,	17,23	273	8,29-30	177
	263, 275,	20,28	222	8,30	124, 176
	277, 287,				185
	315	Romani		8,32	331
19,26-27	278, 328	1-3	196	8,34	92, 262
19,27	43, 44, 115,	1,17	196	9-11	177
	117, 127,	3,9	196	10,8	129, 131,
	175, 191,	3,21-24	196		132, 146,
	192, 249,	3,21-28	166		164, 378
	263, 280,	3,21-31	196	10,9	132
	302, 337,	3,23	195, 196	11,13	265
	380	3,24ss	231	12,2	19
19,34	111	3,25-26	196	12,6-9	342
19,34-35	145	3,27-31	196	15,30-32	259
19,41-42	328	4,13-16.25	166		
20,9	328	4,24	187	1Corinzi	
20,17.18	328	4,25	231	1,8	189
20,20	328	5,5	166, 170,	2,15	340
21,22-23	225		173, 231,	2,16	340, 174
			333	3,8	252
Atti degli Apostoli		5,6-11	176	5,23	189
1,11	188	5,10	231	6,11	231

10,32	222	1,14	231	1Tessalonicesi	
11,20	23	1,17	174	1,10	187, 231
11,25	231	1,18	174	2,13	174
12-14	342	1,22	223	4,13	187
12,4-6	268	2,5-8	166	4,15	189
12,27	166	2,6	173	4,16	189
12,28	222, 335	4,1-16	265	4,17	187
15,17	231	4,11-13	342		
15,28	348	4,13	174	2Tessalonicesi	
		4,15	30	2,16-17	381
2Corinzi		4,4	65		
1,11	259	4,6	243	1Timoteo	
1,20	382	5,25-26	231	1,1	171
3,7.9	265	5,27	173	1,10	334
3,8.9	265			2,4	334
4,1	265	Filippesi		2,4-6	166
5,1-10	181	1,1	268	2,5	92, 172,
5,18-20	265	1,9-10	19		228
5,20	265	1,22	222	2,5-6	267
6,1	255	1,23	181	3,8-13	268
6,3	265	2,5-11	174	3,15	334
8,9	279	2,7-8	252	3,16	173
		2,11	233	4,3	334
Galati		2,12-13	255	4,6	334
1,4	231	3,10.21	222	6,20	150, 214
1,13	222	5,23-32	222		
2,20	174			2Timoteo	
4,4	137, 147,	Colossesi		1,12	214
	166	1,5	381	1,14	214
4,5	231	1,9	174	2,25	334
6,14	334	1,18.24	222	3,7	334
		1,20	334	4,3	334
Efesini		1,26-27	129	4,5	265
1,3-5	173	1,27	170, 171		
1,6	168	3,1	173	Tito	
1,10	230	4,3	259	1,1	334

1,2	381	12,22	171	2,20.27	339
1,9	334	13,20ss	231	2,28	189
2,1	334			3,16	264
2,14	231	Giacomo		3,2-3	197
3,7	381	2,14	256	4,9-10	231
		5,7-8	189	5,9-12	370
		5,16	259		
Ebrei				Apocalisse	
2,10	228, 236			1,8	199
2,10-11	228	1Pietro		1,17	233
2,17-18	229, 231	1,3-5	166	3,14	371, 382
4,15	149	1,18ss	231	6,9-11	187
5,9	228, 236	1,21	171, 173	11,12	187
6,20	228	2,9	261	12	112, 145,
7,24-25	92	3,15	46		274
7,25	262	4,1	340	12,1.3	145, 198
7,28	236	4,10	264	12,1.4.6.	
9,11	236	4,10-11	342	13.14.15.	
9,12.15	231			16.17	145
9,14	236	2Pietro		20,13	187
9,24	92	1,16	189	21,1	171
9,29	262	3,4.12	189	21,1-3	145
11,5	187			21,6	199
12,2	236	1Giovanni		21,22	171
12,8	111	2,1	262	22,13	199, 233
12,24	231	2,7.24	363		

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano, N., 52, 58, 59
Abramo, 157, 187, 325, 332
Accattoli, L., 373
Accordini, G., 361
Adamiak, E., 86
Adamo, 196, 198, 234, 328
Agostino, 169, 170, 177, 196,
223, 318, 339, 363, 379
Aiello, G.A., 212
Alberigo, G., 29, 31, 61, 330, 373
Ales Bello A., 335
Alessi, A., 43, 51
Alfaro J., 194
Alighieri, D., 158, 279
Alszeghy, Z., 174, 196, 340, 341
Althaus, P., 177, 196
Amato, A., 3, 14, 25, 34, 45, 46,
56, 89, 211, 212, 228, 250,
253, 258, 286, 302, 315
Amerise, M., 98
Ancona, G., 130, 189, 270
Andaloro, A.M., 211
Angelini, G., 41, 90, 361
Antiseri, D., 40, 42
Antón, A., 335
Arcari, L., 145
Ardusso, F., 117, 205, 335, 338,
353, 373
Arnott, F., 100
Asmussen, H., 162, 316
Aubert, R., 209
Audet, J.P., 136
Audinet, V.J., 18
Auer, J., 230, 233, 234
Augias, C., 44, 45
Balthasar, H.U. von, 179, 190,
282, 286, 371
Barbaglia, S., 45
Barbaglio, G., 214
Barigelli Calcari, P., 276
Barnay, S., 281
Barth, K., 90, 162, 177, 179,
254, 256
Bartolomei, S., 39
Bartosik, G., 225, 241, 242
Baruc, 187
Basilico, P., 43
Battaglia, O., 172
Battocchio, R., 172
Bauckhan, R., 233
Baum, G., 162

- Bauman, Z., 49, 50, 51, 52, 55
 Baumier, M., 46
 Becattini, G., 38
 Becchi, P., 42
 Bedont, E.M., 287
 Beinert, W., 364
 Bellarmino, R., 33
 Bellocchi, U., 249
 Bellucci, D., 30, 162
 Ben Chorim, S., 325
 Benedetto XVI (Ratzinger, J.),
 13, 14, 15, 34, 35, 36, 39, 40,
 45, 55, 56, 57, 59, 134, 170,
 262, 302, 373, 374, 379, 381
 Benko, S., 129
 Bernardi, V., 45
 Bernardo di Clairvaux, 169
 Bertalot, R., 6, 63, 67, 301
 Besutti, G.M., 238, 285, 287
 Betti, U., 208
 Beyreuther, E., 230, 256, 265,
 271, 371
 Bietenhard, H., 230, 256, 265,
 271, 371
 Blandino, G., 181
 Blinzler, J., 83
 Blondel, M., 164, 366
 Bloom, H., 44
 Bof, G., 160, 231, 335, 365
 Boff, C.M., 41, 42, 143, 267,
 280, 287, 314, 321, 322
 Boismard, M.É., 181, 183
 Bolen, D., 79
 Bonhoeffer, D., 288, 370
 Bordeyne, Ph., 332, 351
 Bordoni, M., 150, 179, 277
 Borowsky, W., 129
 Børresen, K.E., 158
 Borriello, L., 288
 Bosin, F.M., 320, 321
 Bossuet, J.B., 223, 289
 Bost, H., 311
 Bottini, C., 22, 137, 143, 144
 Boufflet, J., 281, 284
 Boutry, Ph., 281, 284
 Bouyer, L., 128
 Box, H.X., 114
 Boyer, C., 30, 162
 Bradley, M., 40
 Brambilla, F.G., 41, 168, 169,
 178, 197, 256, 289
 Braschi, F., 98
 Brisebois, M., 132
 Brown, D., 44
 Brown, R.E., 80, 136, 137, 138,
 139, 142, 143, 144, 147
 Bruni, G., 8, 17, 18, 19, 20, 29,
 30, 32, 35, 36, 58, 67, 68, 69,
 70, 77, 78, 119, 127, 133,
 134, 195, 204, 221, 289, 300,
 305, 377
 Bruni, L., 38
 Brusegan, G., 17
 Bultmann, R., 181, 224
 Butler, S., 215
 Buzzi, F., 77
 Calabrese, G., 208, 337
 Calabuig, I.M., 88, 122, 154,
 157, 171, 175, 178, 237, 238,
 241, 245, 246, 257, 267, 269,
 287, 301, 308

- Calero, A.M., 140, 175, 197
 Calzolaro, A.M., 69, 72, 202
 Cameron, G., 79
 Canobbio, G., 32, 66, 135, 179,
 243, 260, 276
 Canullo, C., 170
 Capizzi, N., 243
 Carcione, F., 153
 Cardaropoli, G.L., 33
 Cardellini, I., 57
 Carey, G., 106, 119, 307
 Carlotti, P., 42, 58
 Carol, J.B., 198
 Carter, D., 299
 Casale, U., 31, 142
 Casalini, N., 22, 137, 143, 144
 Casel, O., 88
 Cassidy, E., 33, 119, 303
 Castellano Cervera, J., 92, 287,
 346, 375
 Cattaneo, E., 47, 151, 164, 249
 Cecchin, S., 193, 199, 211
 Cereti, G., 17, 30, 59, 63, 67, 69,
 73, 104, 116, 117, 127, 146,
 160, 162, 203, 297, 342
 Chadwick, H., 97
 Chenis, C., 39
 Chiaberge, R., 41
 Chiron, J.Fr., 338
 Ciavarella, P., 45
 Cignelli, L., 111
 Cimosà, M., 206
 Ciola, N., 179
 Citrini, T., 151
 Cobb, P., 161
 Coda, P., 32, 66, 135, 179
 Coenen, L., 230, 256, 265, 271,
 371
 Coffele, G., 366, 367
 Collange, J.Fr., 90
 Colom, E., 42
 Colombo, G., 205, 335, 338,
 353, 365
 Colzani, G., 46, 107, 108, 127,
 128, 147, 148, 165, 179, 281,
 286, 381
 Comte-Sponville, A., 44
 Congar, Y., 6, 30, 33, 34, 164,
 204, 260, 354, 357
 Conzelmann, H., 342
 Corr, G.M., 111, 115, 123
 Corvaglia, M., 285
 Costa, P., 40
 Costantino, 98
 Cottier, G., 373
 Coyne, G., 40, 41
 Crepaldi, G., 42
 Crowley Turner, R., 67, 118
 Cullmann, O., 181, 233
 Cumerlato, G., 241, 268, 314
 Cuva, A., 347, 348
 Dall'Aglio Maramotti, M., 369,
 370
 Dalmaso, G., 40
 Darwin, C., 40
 Da Spinetoli, O., 136, 138
 Davey, C., 103
 Davies, W.D., 255
 Dawkins, R., 44
 De Aldama, J.A., 111, 140
 De Fiore, S., 11, 20, 24, 41, 49,

- 66, 67, 76, 81, 86, 89, 123,
129, 152, 153, 158, 162, 186,
187, 199, 212, 241, 243, 260,
267, 268, 285, 287, 290, 291,
301, 302, 308, 315, 316, 323,
326, 375, 377
- De Giorgi, F., 210
- De la Potterie, I., 81, 136, 137,
144, 224, 263
- De Lubac, H., 37, 223, 331
- Denaux, A., 329
- De Rosa, G., 41, 136
- De Saint-Exupéry, A., 274
- De Satgé, J.C., 114, 115, 129
- Desideri, F., 379
- Dianich, S., 214, 221, 342
- Di Blasi, F., 42
- Díez Merino, L., 82
- Di Flumeri, G., 183
- Dirschel, E., 362, 364
- Döllinger, I. von, 208
- Domínguez, P.L., 139, 314
- Donfried, K.P., 80, 137, 142,
143, 144, 147
- Dotolo, C., 43, 54, 55, 204, 271
- Dufour, X.L., 112
- Dulles, A., 280
- Dumas, A., 312
- Dumas, F., 312
- Dupront, A., 157
- Dupuis, J., 47
- Durrwell, F.X., 171, 183, 333
- Ebach, J., 352
- Ebner, F., 30
- Eck, C., 33
- Eicher, P., 91, 213, 232, 311,
338, 344, 352, 362, 364
- Elisabetta, 90, 246, 272, 292
- Erasmus, 99, 159
- Escudero Cabello, A., 73, 257,
308
- Esdra, 187
- Esser, H.H., 256
- Eva, 111, 112, 152, 202, 263
- Evely, L., 172
- Fabietti, U., 47
- Fabris, A., 38
- Farina, M., 56, 262
- Farrer A., 114
- Farrugia, E.G., 72
- Fearghail, F.Ó., 136
- Febvre, L., 51
- Fernández, D., 67, 72, 141, 196
- Ferrari, P., 64
- Ferrario, F., 76
- Ferraris, M., 133
- Ferraro, G., 274
- Filippi, A., 30, 63, 67, 69, 73,
104, 116, 117, 203
- Filoramo, G., 38, 210
- Fisichella, R., 174, 203, 282,
345, 346, 360, 368
- Fitzmyer, J.A., 80, 136, 137, 142,
143, 144, 147
- Flack, J., 209, 210
- Flak, R.J., 304
- Flick, M., 196
- Flores d'Arcais, P., 41, 57
- Flusser, D., 320, 322, 323
- Foilloux, É., 30

- Foley, D.A., 281
 Forlai, G., 192
 Fornero, G., 40, 58, 59, 129
 Forte, B., 37, 43, 53, 61, 87, 131,
 132, 167, 172, 177, 191, 195,
 199, 200, 202, 215, 223, 224,
 270, 279
 Fortino, E.F., 36, 307
 Franceschelli, O., 41
 Francesco d'Assisi, 244
 Franchi, A., 44
 Frankl, V., 370
 Frey, B.S., 38
 Frieling, R., 32
 Fries, H., 219
 Fromm, E., 370
 Frosini, G., 24, 180
 Fuss, M., 57

 Gaburro, S., 31
 Gabus, J.P., 129
 Galimberti, U., 43, 182, 191, 358
 Galot, J., 186, 198, 258
 Galvan, J.M., 39
 Galzignato, M., 17
 Gamberini, P., 62, 106, 127,
 135, 160, 250, 298, 299
 Gambero, L., 153
 Ganoczy, A., 167
 García Llata, C., 34
 García Paredes, J.C.R., 200,
 203, 214
 Garelli, F., 42
 Garuti, A., 62, 243, 244
 Gaspari, S., 88
 Geerard, M., 309

 Geffré, C., 52, 53, 133
 Genre, E., 73, 153, 257
 Gesù Cristo, 5, 10, 12, 14, 15,
 18, 25, 45, 47, 56, 57, 61, 62,
 64, 69, 71, 74, 81, 105, 106,
 110, 111, 112, 115, 128, 129,
 137, 138, 143, 148, 151, 166,
 176, 183, 185, 198, 200, 208,
 214, 221, 222, 223, 227, 228,
 230, 231, 233, 236, 239, 259,
 267, 271, 275, 276, 282, 290,
 330, 332, 348, 350, 358, 364,
 368, 369, 380, 381
 Gharib, G., 224
 Gherardini, B., 62, 194, 195, 242
 Ghiberti, G., 135
 Giacobbe, 187
 Giacomo da Viterbo, 33
 Gianelli, A., 61
 Gibellini, R., 48, 84, 180, 182,
 311, 317, 356, 361
 Gila, A.M., 154, 310, 349
 Giovanni, 80, 112, 120, 144, 145,
 222, 263, 267, 278, 280, 309
 Giovanni Paolo II (Wojtyła, K.),
 6, 8, 10, 15, 19, 34, 35, 43, 50,
 54, 57, 58, 59, 60, 67, 72, 76,
 78, 85, 87, 89, 104, 106, 116,
 117, 118, 119, 141, 178, 185,
 189, 190, 191, 192, 199, 207,
 218, 224, 235, 237, 238, 239,
 240, 241, 244, 245, 247, 249,
 250, 253, 277, 278, 280, 301,
 303, 305, 306, 307, 316, 322,
 326, 330, 335, 337, 359, 371,
 373, 380

- Giovanni XXIII (Roncalli, A.G.), 88, 108, 330, 363
 Giraldo, R., 17
 Giraud, C., 308
 Gitton, M., 86
 Giuseppe, 83, 274, 324
 Giustiniani, P., 40, 42
 Gobbi, L., 172
 Gonneaud, D., 323, 324, 325
 Gori, G., 310
 Gould, S.J., 41
 Gozzelino, G., 184
 Gramaglia, P.A., 283
 Grasso, A., 61, 286
 Grasso, D., 342
 Grasso, S., 144, 278
 Grech, P., 150, 153
 Greco, C., 205, 215
 Greenacre, R., 227
 Gregorio di València, 33
 Gregorio Magno, 246
 Grilli, M., 137
 Gronchi, M., 45
 Guardini, R., 128
 Gui, B., 38
 Guillemette, P., 132
 Guolo, R., 60
 Gutschera, H., 15, 18

 Habbi, J., 103
 Habermas, J., 48
 Hambye, E., 103
 Hammann, G., 243
 Harbecke, H., 280
 Harnack, A. von, 356
 Hasler, A.B., 208

 Hauke, M., 237, 375
 Hegel, G.W.F., 48, 84, 364
 Heidegger, M., 42, 52, 361
 Helewa, G., 171
 Henn, W., 33, 103, 178, 203
 Hercsik, D., 58
 Herms, E., 338
 Hernández Martínez, J.M., 187, 203
 Heschel, A., 370
 Hess, K., 264, 265, 267
 Hierzenberger, G., 283, 286
 Hillesum, E., 370
 Hintzen, G., 126
 Holc, P., 166, 221
 Hubbard, D.A., 136
 Hübner, H., 361
 Hünermann, P., 117, 150, 183, 207, 247

 Iabczynski, E., 169
 Iammarrone, G., 74, 232
 Introvigne, M., 44
 Isacco, 187
 Isacco della Stella, 178
 Isaia, 149

 Jhwh, 149, 187
 Johnson, E., 302
 Jonas, H., 42
 Journet, C., 189
 Joussard, G., 111
 Jüngel, E., 74, 82, 256
 Junod, E., 309

 Kahneman, D., 38

- Kajtár, E., 89
 Kampowski, S., 42
 Kasper, W., 5, 8, 16, 17, 18, 30,
 32, 33, 63, 74, 105, 213, 214,
 219, 229, 291, 300, 364, 370
 Kemp, E., 102
 Kerr, F., 364
 Kessler, H., 232
 Kinnamon, M., 121
 Kniazeff, A., 118, 140, 191, 202
 Kobia, S., 36
 Koch, K., 63
 Koestler, H., 310
 Ko Ha Fong, M., 273
 Kolbe, M., 241, 234
 Kolzowski, J., 244
 Konrad, M., 54
 Kraftt, E., 225
 Kreppold, G., 370
 Kristeva, J., 59
 Küng, H., 38, 74

 Lacoste, J.Y., 311, 346, 364, 368
 Ladaria, L.F., 178, 215, 368
 Lagrange, H., 51
 Lambert, B., 29
 Lambiasi, F., 150, 260
 Lamy, M., 156
 Lang, J., 323
 Langella, A., 217
 Laporte, J., 134
 Largo Domínguez, P., 139, 188
 Latourelle, R., 174, 282, 286
 Laurentin, R., 136, 138, 158,
 159, 162, 195, 258, 285, 286,
 310, 351

 Layard, R., 38
 Lazaro Pulido, M., 35
 Ledit, J., 90
 Lefebvre, Ph., 326, 328, 329
 Legrand, H., 136, 352
 Lehmann, K., 58
 Lell, J., 90, 91
 Lenoci, M., 40
 Léonard, È.G., 98, 99, 160
 Leplay, M., 301
 Lévinas, E., 58, 68, 191
 Lill, R., 208
 Llamas, E., 89
 Llunga Muya, J., 45
 Lodi, E., 381
 Longo, D., 42
 Lorizio, G., 206, 282
 Lossky, N., 69
 Luca, 22, 80, 91, 120, 136, 137,
 138, 139, 140, 143, 144, 222,
 246, 312, 375, 376
 Lutero, M., 31, 74, 77, 78, 91,
 99, 160, 177, 255, 256, 259,
 340

 Macchi, S., 90, 361
 Macquarrie, J., 129, 253, 254,
 255, 256, 257, 258
 Maffei, A., 17, 32, 61, 127, 148,
 160, 188, 220, 221, 262, 294
 Magennis, F., 126
 Maggiani, S.M., 89
 Maggioni, C., 88, 156
 Magrassi, M., 347, 349
 Maier, J., 15, 18
 Malnati, E., 169

- Mancini, R., 24, 271
 Mancuso, V., 84, 103, 178, 182,
 194, 334, 362, 367, 368
 Manicardi, E., 142
 Manicardi, L., 154
 Manning, H.E., 209
 Manns, F., 224, 275
 Mansini, G.F., 360, 364, 365, 366
 Manuele II Paleologo, 57
 Manzi, F., 147, 199, 229, 231, 267
 Marafioti, D., 134
 Marazzi, A., 47
 Marco, 22, 80, 142, 222, 246, 330
 Mar Dinka IV, 72
 Maritain, J., 189
 Maritano, M., 153
 Maron, G., 68, 90, 129
 Marracci, I., 163
 Marsden, J., 126
 Marsili, S., 346
 Martelli, M., 40
 Martineau, S., 126
 Martini, C.M., 45, 275, 279, 378
 Marucci, C., 182, 184
 Mascal, E.L., 109, 110, 111, 112,
 113, 115, 129, 258
 Masciarelli, M.G., 56, 129, 248,
 371
 Masini, M., 83, 85, 129, 134,
 140, 149, 314
 Masullo, A., 54
 Matsoukas, N.A., 118
 Matteo, 6, 15, 18, 22, 80, 120, 136,
 137, 138, 139, 140, 185, 222
 Mazur, A., 57
 Mazzinghi, L., 138
 McGinn, B., 340
 McGrath, A.E., 77
 McMahan, M., 172
 McNeil, D.P., 320
 Meier, J.P., 309, 325
 Melloni, A., 40, 332
 Menke, K.H., 83, 138
 Menozzi, D., 210
 Meo, S.M., 67, 76, 82, 123, 162,
 186, 212, 237, 238, 239, 240,
 266, 267, 287, 308
 Mercier, D.J., 237
 Metz, J.B., 272, 317, 318, 320
 Metzger, M., 30, 88
 Meyendorff, J., 118
 Miccoli, G., 34, 41
 Miegge, G., 76, 141, 159
 Milano, A., 43, 53, 286
 Militello, C., 37, 142, 174, 191,
 216, 268, 269, 270, 279, 297,
 302, 314, 326, 371
 Mingo, C., 266
 Miranda, A., 271
 Moda, A., 177
 Möhler, J.A., 222
 Moingt, J., 311
 Molari, C., 48, 182, 317
 Moltmann, J., 39, 129, 170, 179,
 182, 184, 185, 317
 Moltmann-Wendel, E., 318
 Mondin, G.B., 30, 162, 224
 Monge, C., 106
 Monni, P., 78
 Montini, G.B. (Paolo VI), 104
 Moody Smith, D., 116
 Moons, H.M., 278

- Moraglia, F., 268
 Morales Ríos, J.H., 45
 Morandini, S., 16, 41, 50
 Moreira, G., 320
 Morerod, C., 126, 307, 308, 316, 329
 Mori, E.G., 136, 267
 Morini, E., 118
 Morrison, D.A., 320
 Mortimer R., 114
 Mosè, 187, 136, 274
 Mucci, G., 39, 45, 281, 284, 337, 381
 Müller, A., 245
 Müller, G.L., 177, 214
 Müller, J., 51
 Müller, K., 352, 361
 Müller Goldkuhle, P., 179
 Mullins, T.Y., 136
 Muñoz Iglesias, S., 136, 138
 Muñoz León, D., 81, 222
 Muzumanga Ma-Mubimbi, F., 287

 Natoli, S., 59, 172
 Nautin, P., 33
 Nedomansky, O., 283, 286
 Nespoli, L., 54
 Neufeld, K.H., 311
 Neuner, P., 65
 Neveu, B., 367
 Newman, A.E., 222, 366
 Newman, J.H., 209
 Newsome, D., 209
 Nicodemo, 225
 Nicolas, M.J., 92

 Nietzsche, F., 43, 271, 272, 318
 Nissiotis, N., 118
 Nizan, P., 52
 Noceti, S., 71, 342
 Noko, I., 106
 Norelli, E., 308, 310
 Nouwen, H.J.M., 320
 Nuić, V., 286

 O'Collins, G., 72
 Oddone, A., 289
 Odifreddi, P., 44
 O'Donnell, C., 126
 Onfray, M., 46
 Ormerod, N., 38, 396
 Ottone, R., 43
 Oviedo, L., 84

 Pace, E., 60
 Pacomio, L., 84, 103, 178, 334, 362, 367, 368
 Palazzini, P., 108
 Palazzi von Büren, F.J., 130
 Palumbieri, S., 51, 271
 Palumbo, G., 43
 Panimolle, S.M., 112, 172
 Pannenberg, W., 181, 361
 Pansera, M.T., 58
 Paolo, 80, 131, 147, 176, 177, 185, 195, 222, 233, 252, 255, 256, 264, 309, 312
 Paolo VI (Montini, G.B.), 32, 61, 78, 89, 104, 115, 132, 189, 237, 244, 246, 253, 267, 269, 286, 287, 303, 330
 Paolucci, G.P., 288

- Papini, G.M., 82, 92, 93, 110, 114, 115, 123
- Pareyson, L., 370
- Parker, T.M., 114
- Parnoliello, G., 48
- Parrotta, P., 237
- Patriarchi, G., 93, 97, 100, 102
- Pedico, M.M., 157
- Pedrini, A., 211
- Pelikan, J., 152, 323
- Penna, R., 45
- Penzias, A., 40, 41
- Peretto, E., 136, 267, 308
- Pérez Toro, C., 250
- Perrella, S.M., 6, 9, 11, 12, 14, 19, 34, 43, 44, 47, 57, 61, 63, 66, 67, 72, 73, 77, 82, 83, 84, 87, 90, 92, 93, 115, 117, 122, 126, 127, 138, 140, 141, 142, 152, 157, 162, 163, 175, 185, 191, 192, 198, 199, 203, 205, 210, 216, 221, 224, 237, 239, 240, 241, 244, 245, 253, 259, 266, 268, 280, 281, 284, 286, 289, 290, 291, 301, 302, 316, 322, 329, 337, 354, 358, 366, 371, 380
- Perroni, M., 311
- Pesce, M., 44, 45
- Pesch, O.H., 31, 32, 177
- Petrà, B., 6, 84, 167, 168, 217
- Petras, J., 38
- Phon, P.C., 182
- Piastra, C.M., 308
- Piazza, O.F., 183, 184
- Picard, J.Cl., 310
- Pié-Ninot, S., 46, 174, 339, 345
- Pikaza, X., 134, 314
- Pio V, 246, 247
- Pio IX (Mastai Ferretti, G.M.), 30, 106, 192, 193, 194, 198, 207, 209, 210, 211, 213, 217, 358
- Pio XII, 88, 187, 191, 213
- Pirone, B., 57
- Pizzuto, P., 282
- Pöhlmann, H.G., 82
- Ponce Cuéllar, M., 201
- Porta, P., 38
- Possenti, V., 47, 59
- Pottmeyer, H., 164
- Pozo, C., 381
- Prétot, P., 350, 351, 352
- Proch, U., 29
- Quacquarelli, A., 310
- Quantin, J.L., 367
- Rahner, K., 141, 128, 130, 141, 153, 164, 178, 179, 219, 236, 245, 281, 282, 286, 316, 342, 346, 353, 367
- Ramon, G., 121
- Ramón Vilar, J., 119
- Ramsey, M., 104, 303
- Ratzinger, J. (Benedetto XVI), 35, 39, 40, 45, 53, 54, 55, 57, 59, 87, 134, 164, 165, 169, 190, 215, 262, 280, 281, 332, 336, 337, 371, 379, 380
- Raudel, O., 361
- Ravasi, G., 182

- Reale, G., 42
 Redalić, Y., 135, 308, 312, 360
 Refoulé, F., 83
 Rémond, R., 39
 Remotti, R., 59
 Repole, R., 43
 Restrepo Sierra, A., 282
 Reumann, J., 71, 80, 137, 142,
 143, 144, 147
 Ricca, P., 78, 90, 91, 190, 202
 Riccardi, A., 57
 Ricciardi, R., 279
 Ricoeur, P., 58, 196
 Rivera Balboa, B., 34, 66, 109
 Rizzi, A., 24
 Rizzi, G., 134
 Roncalli, A.G. (Giovanni XXIII),
 330
 Ronchi, E.M., 277, 374, 376
 Root, M., 352
 Roschini, G.M., 198, 237
 Rosenzweig, F., 191
 Rosmini Serbati, A., 34, 58
 Rossano, P., 33
 Rossi De Gasperis, F., 325
 Rosso, S., 122, 287
 Rostagno, S., 90, 257
 Routhier, G., 345, 346
 Ruffini, E., 179
 Ruh, U., 126
 Ruini, C., 184
 Runcie, R., 104, 303
 Rupčić, L., 286
 Rupertus, 132
 Sabugal, S., 37, 138
 Sagovsky, N., 121, 122, 125,
 126, 298, 304, 329
 Sanders, E.P., 255
 Sanna, I., 42, 43, 191, 334
 Sapegno, N., 279
 Sardi, V., 211
 Sarnataro, C., 59
 Sartore, D., 346, 347
 Sartori, L., 30, 63, 67, 69, 73,
 104, 106, 116, 117, 164, 203,
 236, 373
 Sartre, J.P., 51, 52
 Savagnone, G., 47
 Scaiola, D., 154
 Scanziani, F., 314
 Scarvaglieri, G., 76
 Schäfer, H., 91
 Schatz, K., 208
 Scheffczyk, L., 12, 82, 118, 119,
 214
 Schinella, I., 188
 Schleiernmacher, F.D.E., 84
 Schlier, H., 177, 196, 222, 234
 Schmidaur, H.Ch., 302
 Schnackenburg, R., 225
 Schneider, J., 244
 Schreiner, K., 152
 Schreiter, R., 335
 Scilironi, C., 368
 Scippa, V., 342
 Scitovsky, T., 38
 Scognamiglio, E., 55
 Scola, A., 41, 57
 Seckler, M., 335
 Selvadagi, P., 57
 Sembeni, G., 373

- Semeraro, M., 222, 334, 337,
 362, 367
 Senestrey, I., 209
 Sequerì, P., 56, 90
 Serpa, R., 44
 Serra, A., 23, 80, 134, 135, 136,
 137, 147, 186, 188, 192, 193,
 200, 201, 224, 239, 263, 274,
 276, 277, 308, 315, 323, 326,
 327, 328
 Sesboué, B., 34, 73, 117, 203,
 331, 332, 337, 356, 357
 Sestieri Scazzocchio, L., 325
 Severino, E., 39, 43, 56
 Sgroi, P., 17, 18, 64, 106
 Sichère, B., 47
 Simone, M., 42
 Siviglia, I., 58
 Soggi, A., 285
 Sodano, A., 281
 Söll, G., 20, 153, 158, 175, 186,
 193, 203, 206, 212
 Sonelli, A., 76
 Soravito De Franceschi, L., 278
 Sorci, P., 154, 224, 333
 Sorrentino, D., 49, 158
 Spaemann, R., 53
 Spedalieri, F., 198
 Spicq, C., 214
 Spiteris, Y., 153, 197, 217, 260
 Spreafico, A., 135
 Staglianò, A., 53, 174
 Stark, R., 44
 Stephenson, J.C., 114
 Stern, J., 283
 Stock, K., 136
 Strobel, A., 228, 229
 Stuhlmacher, P., 177
 Stutzer, A., 38
 Styczen, T., 178
 Subilia, V., 190
 Sugden, R., 38
 Suh, A., 282, 284, 286, 287
 Sullivan, F.A., 83, 106, 207, 213,
 249
 Suor Lucia dos Santos, 280
 Superti Furga, I., 97
 Taliercio, G., 271
 Tanner, M., 117
 Tarchi, P., 50
 Taylor, C., 39
 Tenace, M., 381
 Theobald, C., 56, 74, 84, 197,
 330, 332
 Theobald, M., 368
 Thich Nhat Hanh, 370
 Thierfelder, J., 15, 18
 Thils, G., 29
 Thorton, L., 114
 Thurian, M., 141, 117, 129
 Tillard, J.M.R., 117
 Tillich, P., 222
 Tomasetto, D., 239
 Tomatis, F., 183
 Tomkins, O., 102, 103
 Tommaso, 309, 225
 Tommaso d'Alquino, 33, 158,
 241, 335
 Toniolo, A., 46, 172, 317
 Toniolo, E.M., 34, 66, 224, 263,
 275

Tornielli, A., 61
 Tosatti, M., 288
 Toso, M., 42, 44
 Tourn, G., 190, 202, 257
 Traets, C., 112
 Traniello, F., 330
 Transky, T., 104
 Triacca, A.M., 122, 175, 344
 Tuckett, C., 132
 Turudić, I., 286

 Ubbiali, S., 184

 Vagaggini, C., 214
 Valdman, T., 217
 Valente, G., 189
 Valentini, A., 21, 136, 137, 142,
 143, 144, 145, 147, 168, 263,
 273, 308, 375
 Valentini, D., 210, 300, 307, 308
 Valerio, A., 158
 Valsecchi, A., 170
 Vančo, M., 183
 Van Der Bent, J., 104
 Vanhoye, A., 235, 236
 Vanzan, P., 178
 Vattimo, G., 39, 43, 59
 Veltmeyer, H., 38
 Venard, M., 29, 155
 Vendemiati, A., 38, 40, 358

 Ventimiglia, G., 39
 Verweyen, H., 43
 Vetralli, T., 63, 300, 341
 Villar, J.R., 79, 127
 Villemin, L., 332, 351
 Virkler, H.A., 133
 Vischer, L., 63, 221
 Vitali, D., 175, 343, 371
 Volpi, E., 43, 358

 Waaijman, K., 49
 Wainwrith, G., 117
 Walter, P., 367
 Wand, J.W.C., 97
 Ware, K., 116, 151
 Waterton, E., 161
 Werbick, J., 222
 Wicks, J., 127, 251
 Wiedenhofer, S., 311
 Wiederkehr, D., 179
 Wilckens, U., 73, 300
 Williams, R., 105, 292
 Wiseman, N., 209

 Yoon, F., 234

 Žák, L., 60
 Zelinskij, V., 371
 Zuccaro, C., 40
 Zwingli, U., 77, 91

INDICE

<i>Prefazione</i>	pag.	5
<i>Introduzione</i>	»	15
<i>Abbreviazioni</i>	»	25

PARTE PRIMA L'ECUMENISMO, LE CHIESE, IL MONDO, LA MADRE DEL SIGNORE

I. IL MOVIMENTO ECUMENICO, DONO E COMPITO PER LA CRISTIANITÀ	»	29
1. Il Movimento ecumenico e la Chiesa cattolica	»	29
2. Uniti in Cristo perché la «società liquida» creda e ami	»	37
3. Uniti in Cristo per ridare pace e speranza dinanzi allo scontro tra le civiltà	»	57
II. LA MADRE DEL SIGNORE NEL CAMMINO ECUMENICO	»	66
1. La Madre del Signore nei dialoghi ufficiali internazionali	»	70
2. I nodi mariologico-mariani da affrontare e sciogliere	»	76
		403

a. La presenza e l'interpretazione esegetica e teologica di Maria nella Scrittura	pag.	80
b. La cooperazione di Maria alla salvezza di Cristo unico mediatore	»	81
c. La verginità perpetua di Maria	»	83
d. I dogmi mariani del 1854 e del 1950	»	86
e. La pietà e il culto mariano nella Chiesa	»	87
f. L'invocazione e l'intercessione dei santi e di Maria	»	92

PARTE SECONDA

«ANGLICANA ECCLESIA» E MARIA: IL DOCUMENTO DI SEATTLE

III. LA PROMULGAZIONE

DELL'ANGLICANA ECCLESIA

E LA SUA ATTUALE CONFIGURAZIONE » 97

1. Le relazioni attuali tra la Comunione anglicana e la Chiesa cattolico-romana » 104
2. E.L. Mascall: un antesignano del dialogo anglicano-cattolico su Maria » 109

IV. «MARIA: GRAZIA E SPERANZA IN CRISTO»:

DOCUMENTO DI SEATTLE (2004) » 116

1. La struttura della Dichiarazione anglicano-cattolica » 120
2. «Consonanza» e «ri-recezione», chiavi di un accordo possibile » 122
3. Maria, modello di grazia, di fede e di speranza, donna escatologica » 126
 - a. Maria nella totalità sinfonica delle Scritture » 131

1) Concepimento verginale di Cristo e verginità della Madre	pag.	136
2) Maria, madre e discepolo del Signore	»	142
3) La Serva di Nazaret, trasparenza del Cristo Servo	»	146
b. La ricchezza e il valore della <i>Traditio Ecclesiae</i>	»	149
1) La Madre glorificata, presenza celeste celebrata dalla liturgia	»	151
2) La svolta medievale: l'inculturazione di Maria nella <i>societas christiana</i>	»	154
3) La «ri-recezione» della Tradizione nella Riforma e nella Chiesa di Roma	»	159
c. Per una «ri-recezione» nelle Chiese oggi: l'ermeneutica della grazia e della speranza	»	166
1) La via paolina: dall'escatologia alla protologia	»	175
α) La «rinascita escatologica» contemporanea	»	179
2) Dall'escatologia alla protologia: Maria assunta in cielo in corpo e anima	»	185
3) Dall'escatologia alla protologia: Maria immacolata "fin dal principio"	»	192
4) Dall'escatologia alla protologia: valutazione di un <i>pattern</i> metodologico	»	199
d. Per una «ri-recezione» ecumenica: il ruolo dell'autorità ecclesiale	»	204
1) Il ministero del Vescovo di Roma	»	205
2) Il dogma e il suo sviluppo	»	212
3) Le condizioni per una autentica comunione tra le Chiese	»	216
e. Per una «ri-recezione» ecumenica: Maria nel <i>mysterium Ecclesiae</i>	»	221

1) Cristo unico mediatore e la cooperazione dei giustificati	pag.	227
2) Maria, cooperatrice di salvezza in Cristo e nello Spirito nel <i>mysterium Ecclesiae</i>	»	234
α) L'apporto di Giovanni Paolo II: la <i>Redemptoris Mater</i>	»	237
β) La preghiera a e con Maria: le diverse tradizioni ecclesiali	»	246
γ) La cooperazione mariana: un aspetto dimenticato?	»	250
– L'apporto del Gruppo di Dombes	»	251
– L'apporto dell'anglicano John Macquarrie	»	253
– La dimensione pneumatologica dell'intercessione dei santi e Maria	»	258
δ) Il «ministero proprio» di Maria	»	262
– La Madre di Gesù, <i>Ancilla et Ministra</i>	»	265
– Maria «figura della tenerezza e della compassione»	»	271
– La presenza molteplice di Maria: il «caso serio» delle apparizioni	»	280
3) I punti nodali di un accordo per il progresso del consenso interecclesiale	»	293

PARTE TERZA

L'ECUMENISMO, CANTIERE APERTO PER LA COSTRUZIONE DELLA «CHIESA UNA»: IL CONTRIBUTO DELLA PASQUA DI GESÙ

V. IL DOCUMENTO DI SEATTLE: UNA BASE INNOVATIVA E SOLIDA PER ULTERIORI SVILUPPI ECUMENICI	»	297
---	---	-----

1. Il progresso del dialogo cattolico-anglicano	pag.	303
2. Il dialogo ecumenico e la «Chiesa una»	»	304
a. La «Chiesa una» per il mondo	»	306
b. La «Chiesa una» per una politica della compassione nella speranza del Regno	»	317
c. La «Chiesa una» per la riscoperta della santità	»	322
d. Il servizio dell'autorità nella «Chiesa una»	»	329
1) La Pasqua, culmine della Rivelazione e fonte dell'indefettibile testimonianza ecclesiale di fede	»	333
2) Il servizio pastorale e la consonanza al mistero pasquale	»	344
3) Il dogma e la consonanza al mistero pasquale	»	357
<i>Epilogo</i>	»	373
<i>Indice delle citazioni bibliche</i>	»	383
<i>Indice dei nomi</i>	»	389

Stampa: 2009
L.E.G.O. SpA - Stabilimento di Lavis (TN)
Printed in Italy



L'

ecumenismo è una delle grazie maggiori che le comunità cristiane divise hanno ricevuto e ricevono dall'unico Signore Gesù, ma è insieme *dono* e *compito*, se non addirittura *sfida*: la sfida del ritorno al nucleo essenziale e del riconoscimento che l'essenziale non si manifesta né si comunica in maniera univoca, ma plurale.

I dialoghi ecumenici recenti hanno riconosciuto progressivamente che Maria, la Madre del Signore, fa parte di questo nucleo essenziale. La Dichiarazione anglicano-cattolica di Seattle, *Maria: grazia e speranza in Cristo* (2.2.2004), è l'ultimo documento, in ordine di tempo, a testimoniare la fondatezza e la plausibilità di questa presenza mariana – di genere profetico – nel vissuto cristiano, perché è in perfetta *consonanza* con il mistero del suo Figlio, attestato e proclamato dalla totalità delle Scritture antico e neotestamentarie, dalla tradizione ecclesiale, dalla celebrazione liturgica, dalla vita di fede dei battezzati.

In questo saggio di mariologia ecumenica, l'autore percorre passo dopo passo la Dichiarazione di Seattle nei suoi nuclei tematici e nessi concettuali, inserendola nell'oggi della Chiesa e del mondo.



Alma Mater

€ 32,00



9 788821 565311