

GIUSEPPE FORLAI

L'IRRUZIONE DELLA GRAZIA

PER UNA RILETTURA
ECUMENICA
DEL DOGMA
DELL'IMMACOLATA



Giuseppe Forlai

L'IRRUZIONE DELLA GRAZIA

*Per una rilettura ecumenica
del dogma dell'Immacolata*

Prefazione
di *Salvatore M. Perrella*



SAN PAOLO

© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2010
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
www.edizionisanpaolo.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

ISBN 978-88-215-6720-9

*«La gloria che Dio fa risplendere sull'uomo
per rivelare le sue perfezioni è un motivo
per adorare tutto ciò che può l'amore del Creatore.
Dio, nonostante l'indegnità della creatura,
mostra di amare l'uomo più di tutte le sue opere,
al punto che si potrebbe dubitare più della sua sapienza
che della sua bontà».*

L. Chardon

Ai miei genitori
Gian Carlo e Carmelita

PREFAZIONE

L'IMMACOLATA STORIA DI GRAZIA E BELLEZZA IN MARIA

L'epoca contemporanea, nonostante il fenomeno della *crisi veritativa* che mostra astio se non disinteresse verso la verità e i suoi assunti¹, a cui si aggiunge un anacronistico *esilio della teologia* in quanto ritenuto incapace di *sapere* critico-scientifico, ma solo capace di *avere* in quanto dipendente dalla sola autorità della Rivelazione divina², vede nel contempo anche un certo interesse verso la problematica dogmatica³. Realtà talmente delicata e complessa da interessare la cultura laica, la teologia ermeneutica e storica, lo stesso magistero della Chiesa preoccupato dal

¹ Cfr. AA.VV., *Sulle tracce della verità*. Percorsi religiosi tra antico e contemporaneo, ESD, Bologna 2008.

² Cfr. C. DUQUOC, *La teologia in esilio*. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea, Queriniana, Brescia 2004. Un teologo, acutamente e provocatoriamente asserisce, invece, come la modernità, identificando il concetto di *autorità* con quello di *potere*, abbia perso il riferimento originario a una *autorità autorevole* e affidabile; una perdita che ci ha consegnato un'idea di libertà indissolubilmente connessa a un soggetto "irrelato", privo di qualsiasi riferimento a ciò che necessariamente lo preceda: nei termini di Maria Zambrano, una "dimenticanza della nascita". La teologia, in quanto "scienza del dono di Grazia", si configurerebbe al contrario nei modi di una "scienza della libertà come dono autorevole", potendo in questo modo rivendicare uno spazio all'interno del sapere critico (cfr. A. GRILLO, *Evidenza della libertà e libertà dell'evidenza*. Per una genealogia dell'umanità dell'uomo, in AA. VV., *Sapere che sa di fede*. Lo spazio della teologia all'interno del sapere, ISU-Università Cattolica, Milano 2004, pp. 63-75).

³ Cfr. E. DIRSCHERL - D. KORSCH, *Dogma/Dogmatismo*, in P. EICHER (ed.), *I concetti fondamentali della teologia*, Queriniana, Brescia 2008, vol. 1, pp. 537-550.

fatto che l'exasperato storicismo, soggettivismo e relativismo ideologico, teologico e pratico⁴ influenzino più del dovuto alcune correnti teologiche anche per quanto concerne il "senso dei dogmi" e la loro utilità e importanza, dei quali troppo spesso viene taciuto, minimizzato o rifiutato il carattere di verità immutabile inerente non tanto alla formulazione linguistica o letteraria (*enuntiabile*), ma alla *res* in quella ravvolta ed espressa⁵. Difficoltà e problemi che ancora oggi condizionano pesantemente il processo di *re-interpretazione* dogmatica avviato dal Concilio Vaticano II⁶, specie in ambito mariologico⁷. La posizione cattolica sulla questione "dogma nella Chiesa", con le sue ine-

⁴ Cfr. A. COLIVA, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009. È estremamente difficile in tale contesto asserire la validità e il valore permanente di dottrine che la Chiesa crede vincolanti la fede e la morale dei credenti; difficoltà, secondo diversi esponenti della cultura odierna, che avrebbe subito col magistero "integrista" di Benedetto XVI un'accentuata radicalizzazione che porta a interrogarsi e a scegliere senza mezzi termini la via "dei senza dogmi" (cfr. M. MARTELLI, *Senza dogmi. L'antifilosofia di papa Ratzinger*, Editori Riuniti, Roma 2007).

⁵ Dal punto di vista sistematico l'uso linguistico della teologia contemporanea caratterizza il *dogma* in cinque elementi essenziali. Il *dogma* è: - per il suo contenuto, una verità rivelata; - per la sua forma, una proposizione dottrinale; - per la sua validità oggettiva, un enunciato infallibile di fede; - per la sua pretesa soggettiva di validità, una norma che impegna, sul piano della coscienza, ogni fedele della Chiesa; - per il suo sviluppo, una precisazione che la Chiesa fa nel corso della sua storia e nel suo itinerario di fede "sotto" la Parola di Dio (cfr. E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 229-243; per quanto riguarda il tema dell'autorità e del magistero a livello ecumenico, si veda: GROUPE DES DOMBES, «*Un seul Maître*» [Mt 23,8]. L'autorité doctrinale dans l'Église, Bayard, Paris 2005).

⁶ Cfr. Z. ALSZEGHY, *Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico*, in AA. VV., *Vaticano II: bilancio e prospettive*, Cittadella, Assisi 1987, vol. 1, pp. 136-151; importante e provocatorio è lo studio del teologo luterano G.A. LINDBECK, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004, ove alle pp. 102-124 l'autore si sofferma a considerare le asserzioni mariane del cattolicesimo.

⁷ Cfr. C. DOTOLO, *Contenuto, forma e tipologia di consenso in relazione ai dogmi mariani*, in AA.VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, Marianum, Roma 2008, pp. 399-418; C. MILITELLO, *La verità mariologica: alla ricerca di nuovi linguaggi*, *ibidem*, pp. 447-480.

vitabili ripercussioni interdisciplinari, era stata approfondita e presentata già nel 1989 dal corposo documento-studio ad opera della Commissione Teologica Internazionale, dal titolo *Interpretationis problema*⁸. Il documento-studio tenta di dare, a teologi e pastori, cogenti indicazioni su come armonizzare e congiungere la necessità di non sciupare e perdere l'intramontabile *paradosis Ecclesiae* – di cui fanno parte anche le recenti definizioni del 1854 e del 1950 –, col giusto bisogno di un *novum* che attualizzi e stimoli l'attenzione di fede delle nuove generazioni cristiane⁹: si tratta di un'operazione difficile e delicata, ma utile e legittima¹⁰. La trasmissione della fede, l'annuncio, la consegna e quasi la fissazione nella carne della parola e dell'evento salvifico portato da Cristo, è ordinata senza ombra di dubbio dalla Scrittura e dalla genuina e roduta Tradizione della Chiesa che la riconosce quale Parola di Dio, la vive interpretandola e la interpreta vivendola, nell'obbedienza allo Spirito. Eppure, oggi come ieri, essa sembra infrangersi contro due esperienze forti:

1) la *via della kenosi* che, ineliminabile nel credente, ci fa toccare con mano la nostra povertà e inadeguatezza

⁸ Cfr. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Interpretationis problema*, documento sull'interpretazione dei dogmi, dell'ottobre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981¹²-2009, vol. 11, nn. 2717-2811, pp. 1706-1779.

⁹ Esso non deve essere inteso come epidemica e deleteria volontà di novità a tutti i costi (cfr. 2Tm 4,3-4), ma come un *novum* che trova il proprio senso e la propria meta nella ricchezza e nella santità feconda del Mistero, nella quotidiana e umile fatica del *credo ut intelligam*, dal valore ermeneutico della storicità e del suo linguaggio, dalla critica assunzione delle diverse provocazioni culturali, dalla intelligente utilizzazione di nuovi modelli interpretativi (cfr. C. ROCCHETTA, *Il «novum» in teologia. Spunti per un dibattito*, in *Ricerche Teologiche* 1 [1990] pp. 5-27; G. MORETTO, *Ermeneutica*, in G. BOF - G. BARBAGLIO - S. DIANICH [edd.], *Teologia. I Dizionari*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 519-536).

¹⁰ Su tale complessa questione cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 31-64.

dinanzi alla ricchezza e alterità del Mistero, facendo risalire sempre con maggiore evidenza l'azione sovrana della grazia di Cristo, autore e perfezionatore della nostra fede (cfr. Eb 12,2);

2) *l'esperienza della quotidianità* di credenti insicuri e tiepidi che, dinanzi alle sfide più o meno nuove che vengono portate alla fede, ci sembra già tanto se abbiano conservato le tracce di un lascito cui a volte si resta legati, quasi a ricordo dell'infanzia, di un mondo bello che tuttavia è svanito.

Trasmissione e conservazione della fede vanno di pari passo. Chi ha il cuore gonfio dell'annuncio e della grazia del mistero di Cristo non può rinunciare ad accogliere, trasmettere, approfondire, conservare integra, vivere e testimoniare la Parola di Dio¹¹. Ne è conferma l'articolata storia del cristianesimo. Nella trasmissione teologale della fede l'uomo e la donna credenti sono messi in contatto diretto con il Dio Trinità/Amore. Se la fonte prima per incontrare la fede è certamente la *Scrittura*, tuttavia, la *Paradosis Ecclesiae* veicola al credente la vivente realtà del passato e istilla un *habitus* mentale che lo rende docile all'azione dello Spirito¹². Dalla comunione con Cristo, "apostolo e sommo sacerdote" della nostra fede (cfr. Eb 3,1), nasce la comunione con la Chiesa, l'accoglienza e la sintonia creativa con i suoi dogmi venienti dalla Rivela-

¹¹ Di quale "verità" parliamo? Non si tratta tanto di un concetto generale di verità, inteso come conformità tra intelletto e realtà (*adæquatio rei et intellectus*), o della verità ontologica (*la verità delle cose, la loro intelligibilità*); si tratta piuttosto della verità che riguarda Dio stesso, la verità della rivelazione di Dio, che trova in Cristo Gesù il suo culmine e raggiunge la massima espressione nelle parole citate da Gv 14,6 (cfr. H.G. LINK, *Alêtheia-Verità*, in *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1991⁴, pp. 1947-1961; C. SCILIRONI, *Verità*, in *Teologia*. I Dizionari, cit., pp. 1871-1908).

¹² Cfr. AA.VV., *La trasmissione della fede*, in *Communio* 29 (2001) n. 178, pp. 5-94.

zione e dalla Tradizione¹³. La Chiesa, a sua volta, sull'esempio di Maria, vergine, madre e discepola, genera alla vita nuova rimanendo sempre integra nel dono ricevuto. Anche la verità su Maria, così com'è presente nella Parola di Dio e nell'insegnamento della Chiesa, va trasmessa in modo integro e corretto nella sua verità e nella sua significatività ai cristiani di oggi. Per quanto riguarda, invece, la complessa questione dell'ermeneutica del "dogma mariano"¹⁴, che occorre considerare – così come le altre verità sancite e ritenute dal magistero della Chiesa – nella sua formulazione linguistica e nel suo momento storico, pur nella intangibilità dell'autentico contenuto di fede, esso è sempre suscettibile di diverse modalità di approccio e di una lettura sempre nuova, essendo il nocciolo dogmatico sempre nuovo e vitale, partecipando dell'evento-mistero dell'autocomunicazione dell'Unitrino¹⁵. In tale contesto è perciò valida la proposta di un'ermeneutica globale: fedeltà al passato, risposta al presente, cui deve seguire il momento della comprensione del passato e del presente nella prospettiva del futuro. Non quindi *sola Scriptura*, *sola Traditio*, o *solum magisterium*, ma nemmeno *sola existentia* o *sola experientia*¹⁶. Nell'ermeneutica del dogma,

¹³ Cfr. F.S. CUCINOTTA, *Per una storia dei dogmi*, in *Ho Theólogos* 17 (1999) pp. 225-271; IDEM, *Il dogma tra orto- ed etero-dossia. Prospettive ortodosse*, in *Ho Theólogos* 19 (2001) pp. 187-222.

¹⁴ Il Laurentin solleva a questo riguardo il problema del linguaggio, in quanto ritiene l'espressione "dogma mariano" impropria: isola la Vergine Maria e rischia di tagliare i legami con Cristo e con la Chiesa; adoperarla significherebbe entrare, almeno formalmente e linguisticamente, nell'*empasse* di una mariologia chiusa in se stessa (cfr. R. LAURENTIN, *Réflexion sur un problème de vocabulaire*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculis XII-XV*, PAMI, Roma 1981, vol. 2, p. 22; cfr. l'intero studio alle pp. 3-33).

¹⁵ Cfr. C. MOLARI, *Maria-Chiesa. Riflessioni sul valore di alcune formule teologiche*, in AA.VV., *Maria e la Chiesa oggi*, Marianum, Roma 1985, pp. 345-369.

¹⁶ Cfr. A. AMATO, *Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia*, in AA. VV., *La mariologia tra le discipline teologiche*, Marianum, Roma 1992, pp. 220-221; cfr. l'intero studio alle pp. 201-235.

inoltre, oggi si assiste a una positiva riscoperta e rivalutazione del *linguaggio simbolico* come via feconda per accostarsi alla realtà trascendente. In mariologia i *simboli*, i *tipi*, le *figure*, le *icone* teologiche che si riferiscono alla Madre del Signore, infatti, sono così numerose e diversificate, da far pensare a un ginepraio inestricabile, per cui diventa necessario apprendere “l’alfabeto del linguaggio simbolico” prima di intraprendere la lettura dei “testi mariani” (dogmatici, teologici, liturgici...) scritti con tale sistema linguistico. Va detto, in definitiva, che tale linguaggio simbolico intende, in senso squisitamente terminologico, soprattutto “evocare” nell’*evento*, nella *persona* e nel *significato/senso* di Maria di Nazaret, l’inaudita prossimità, presenza ed empatia dell’ineffabile mistero di Dio. Tuttavia, si constata che non è stato ancora raggiunto un consenso sufficiente tra i teologi sul suo valore e sul suo uso in mariologia¹⁷: per alcuni la sua utilizzazione darebbe luogo a un *cammino incerto, nebuloso*; per altri, invece, l’impiego costituisce una *via utile* (Bernard, Laurentin, Babolin, Forte, Pinkus, Ruether, Johnson) o un *percorso necessario* (Petri)¹⁸, a motivo della forte caratterizzazione simbolica della proposta neotestamentaria ed ecclesiale circa la Madre di Gesù. «Il simbolo è segno che contiene una pienezza di significato, che va al di là di quanto può essere affermato in modo astratto e concettuale [...]. Il linguaggio simbolico è presente nelle *formule dogmatiche* mariologiche che hanno, nel loro contenuto di verità di

¹⁷ Cfr. S. BABOLIN, *Produzione di senso*, Hortus Conclusus, Roma 1999; IDEM, *Il linguaggio simbolico in mariologia*, in *Theotokos 2* (1994) pp. 135-162; A.M. TRIACCA, *Santa Maria “porta del cielo”. Al di là della metafora verso la spiritualità dei fedeli*, in AA. VV., *Pellegrini alla porta della misericordia*, Messaggero, Padova 2000, pp. 259-272.

¹⁸ Cfr. A. AMATO, *Problemi di ermeneutica del linguaggio con particolare riferimento alla mariologia*, cit., pp. 423-432.

fede, un riferimento primario, unico, esclusivo e personale di Maria»¹⁹. La Madre del Signore, *presenza* sempre operante nella e per la comunità²⁰, è un «dato della Rivelazione divina»²¹, cioè è nel cuore della Parola²²; questo significa affermare che Dio ha comunicato agli uomini alcune verità su di lei appartenenti all'ordine soprannaturale, inaccessibili dunque alle sole forze della ragione e da essa indeducibili, che il credente è tenuto ad accogliere in virtù dell'obbedienza della fede²³. Verità che la Chiesa, sulla scorta della Parola e confortata dal Pneuma divino, ha sempre più *scoperto e indicato* nel corso del suo itinerario storico, di celebrazione e di insegnamento della fede; verità, dunque, che la Chiesa non ha *creato* da se stessa.

La caratura teologico-ecumenica dei dogmi mariani

Dopo i due dogmi dell'antichità sanciti dalla Chiesa indivisa (maternità e verginità), nel secondo millennio la Chiesa cattolica ha definito *ex cathedra* due dottrine concernenti la persona di Maria; sia per le modalità e gli autori delle definizioni, che per i loro stessi contenuti dottrinali, essi sono ancora contestati nell'ambito delle altre Chiese cristiane²⁴. Tali decisioni magisteriali, dichiara il Gruppo di

¹⁹ *Ibidem*, pp. 430-431.

²⁰ Cfr. T. TURI, *Presenza*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S.M. PERRELLA (edd.), *Mariologia*. I Dizionari, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, pp. 1002-1012.

²¹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La seconda assemblea 1*, lettera circolare su "La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale", del 25 marzo 1988, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, n. 283, pp. 214-215.

²² Cfr. AA.VV., *Maria nel cuore della Parola di Dio*. Donata Accolta Tramessa, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2009.

²³ Cfr. M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola custodita dalla Tradizione vivente della Chiesa: i dogmi mariani*, in AA. VV., *Maria nel cuore della Parola di Dio*, cit., pp. 81-147.

²⁴ Cfr. G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981.

Dombes, autorevole soggetto di riflessione nel campo del dialogo ecumenico²⁵, hanno in definitiva tradotto «in dottrina quel che si è sviluppato nel corso dei secoli nella preghiera e nella lode della Chiesa, cioè che Maria, la Madre di Dio, è la “tutta santa” e che questa santità – intesa in maniera generale e all’inizio senza alcuna precisione –, è tutta al servizio della storia della salvezza, e le è valse per essere associata, alla fine della propria vita, alla gloria di suo Figlio»²⁶. Il Gruppo lionese riconosce, inoltre, che le affermazioni teologiche dei due dogmi cattolici «per quanto imponenti possano sembrare, non vogliono in alcun modo sottrarre Maria al destino della condizione umana; al contrario vogliono manifestare in Maria la riuscita del disegno di salvezza di Dio per l’umanità intera, della quale essa presenta un’anticipazione»²⁷. I condivisibili contenuti di tale precisazione si possono trovare incisi anche nel magistero del Vaticano II e in quello di Paolo VI, di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI²⁸. Il documento del Gruppo di Dombes, che conosce bene le obiezioni dei fratelli ortodossi²⁹ e del mondo della Riforma³⁰ nei riguardi dei due dogmi

²⁵ Notizie sull’origine, la natura e la finalità di questa bella e roduta realtà ecumenica le offre B. SESBOÛÉ, *Gruppo di Dombes*, in G. CERETTI - A. FILIPPI - L. SARTORI (edd.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, pp. 596-597.

²⁶ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Magnano 1998, n. 235, p. 120.

²⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁸ Cfr. S.M. PERRELLA, *Magistero*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S.M. PERRELLA (edd.), *Mariologia*. I Dizionari, cit., pp. 774-785; S.M. PERRELLA - S. DE FIORES, *Assunta, ibidem*, pp. 175-189; M. LAMY, *Immacolata, ibidem*, pp. 612-628.

²⁹ Cfr. V. FEDOROV, *Doctrina sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María en la Iglesia Ortodoxa rusa*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004) pp. 437-445.

³⁰ Le obiezioni sono sunteggiate nell’aggiornamento del volume del teologo valdese G. MIEGGE, *La Vergine Maria*. Saggio di storia del dogma, Claudiana, Torino 1982², pp. 91-148; 221-244.

moderni³¹, spiega così il compito che intende portare a termine con la sua proposta di *mariologia ecumenica*: «Da una parte si tratterà di scoprire ciò che i due enunciati ci dicono di importante a proposito di Cristo e a proposito dell'uomo salvato da Gesù Cristo; e si tratterà dall'altra di precisare i punti sui quali delle divergenze sussistono ancora tra di noi, operando un discernimento tra le divergenze separatrici e quelle che risultano compatibili con la comunione ecclesiale»³².

Le asserzioni di fede, poiché dipendono e sono a servizio della Parola rivelata, non possono sussistere se non sono *radicate* in essa. Sappiamo, infatti, che non tutte le dottrine professate dalla Chiesa cattolica possiedono il medesimo rapporto con la Scrittura; alcune sono una sua trascrizione diretta, altre rappresentano uno sviluppo che le colloca, rispetto alla tradizione neotestamentaria, in una posizione meno immediata. Queste ultime si diversificano ulteriormente per la modalità differente della loro attestazione³³. I dogmi mariani sono quindi *verità paradigmatiche* che esplicitano ed esprimono in modo esemplare e tipologico altre verità afferenti il grande e ineffabile mistero di Dio, della Chiesa e della Parusia³⁴. La Congregazione per l'Educazione Cattolica nella sua già citata *lettera circolare*,

³¹ Si veda a questo riguardo il paragrafo «3.1. Difficoltà comuni ai due dogmi» del GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., nn. 235-243, pp. 120-124.

³² *Ibidem*, n. 242, p. 123.

³³ Sui fondamenti biblici, espliciti o impliciti, dei dogmi mariani, cfr. le sintetiche voci redatte da A. SERRA, *Assunta*, in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 163-167; *Madre di Dio*, *ibidem*, pp. 806-812; *Immacolata*, *ibidem*, pp. 688-695; *Vergine*, *ibidem*, pp. 1424-1454.

³⁴ Cfr. 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, pp. 97-119; A. STAGLIANÒ, *Dogma*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S.M. PERRELLA (edd.), *Mariologia*. I Dizionari, cit., pp. 418-426.

afferma che in questi anni ancora postconciliari, nonostante i problemi richiamati, «nel campo della teologia dogmatica, la mariologia ha contribuito a una più idonea illustrazione dei dogmi: chiamata in causa nelle discussioni sul peccato originale (*concezione immacolata*), sull'incarnazione del Verbo (*concezione verginale di Cristo, divina maternità*), sulla grazia e libertà (*dottrina sulla cooperazione all'opera della salvezza*), sul destino ultimo dell'uomo (*dogma dell'assunzione*), essa ha dovuto studiare criticamente le circostanze storiche in cui quei dogmi furono definiti, il linguaggio con cui furono formulati, comprenderli alla luce delle acquisizioni dell'esegesi biblica, di una più rigorosa conoscenza della Tradizione, delle interpellanze delle scienze umane e respingere infine le contestazioni infondate»³⁵. Con tutti questi dati Maria ha profonde connessioni, ed è ella stessa *un dato essenziale della fede e della vita della Chiesa*³⁶, vario e complesso, di cui alcuni aspetti sono stati trasmessi alla comunità cristiana in modo oscuro, e quindi sono stati individuati e messi in luce solo attraverso un lungo percorso di approfondimento della Rivelazione stessa, sia da parte del magistero che della teologia, sostenuti *dal* ed espressivi essi stessi *del* battesimale-crismale carisma del *sensus fidelium* inerente al popolo di Dio come tale³⁷. Approfondimento che negli

³⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La seconda assemblea* 12, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, n. 294, pp. 220-221; B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*. Saggio di mariologia simbolico-narrativa, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989, pp. 105-149; B. SESBOÛÉ, *La Vergine Maria*, in AA. VV., *Storia dei Dogmi*. I segni della Salvezza, Piemme, Casale Monferrato 1998, vol. 3, pp. 489-528.

³⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La seconda assemblea* 2, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, nn. 284-308, pp. 215-226.

³⁷ Cfr. A. ESCUDERO, *Sensus fidelium*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S. M. PERRELLA (edd.), *Mariologia*. I Dizionari, cit., pp. 1072-1080; S. M. PERRELLA, *Anglicani e cattolici: «...con Maria la Madre di Gesù» (At 1,14)*. Saggio di mariologia ecumenica, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, pp. 304-371.

ultimi quarant'anni ha prodotto un'interpretazione e una presentazione del dato mariologico veramente attenta alla dimensione storico-salvifica, trinitaria, cristologica, ecclesiologica, catechetica, liturgica, antropologica, etico-teologale, simbolica ed ecumenica, di grande valore e di lungimiranti prospettive³⁸. In questa intensa e ricca prospettiva, c'è un'autentica "gerarchia delle verità" (cfr. *Unitatis redintegratio* 11) all'interno della fede e dei dogmi della Chiesa; ma, al tempo stesso, c'è tra tutti gli asseriti una profonda e intima interconnessione: i dati ecclesiali si illuminano e si armonizzano a vicenda (esistendo non gli uni *accanto* agli altri, ma gli uni *per* e *con* gli altri), divenendo vivida *luce* per l'itinerario teologale dei credenti (anch'essi esistenti non gli uni *accanto* agli altri, ma gli uni *per* gli altri e *per* l'intera umanità)³⁹. I capisaldi del patrimonio dogmatico-mariano hanno avuto sempre nel *magistero autentico* o *soleenne* della Chiesa dei punti di riferimento sicuro; ancora oggi l'accorta e illuminata guida dei Papi e la considerevole proposizione mariana di alcune Conferenze Episcopali⁴⁰, hanno contribuito a salvaguardare la genuina fede e pietà dei fedeli nei riguardi della Madre del Signore, rimettendo a fuoco la sua figura nell'attualità della vita ecclesiale e umana⁴¹. Approfondi-

³⁸ Cfr. A. AMATO, *Maria nell'insegnamento del magistero dal Concilio Vaticano II a oggi*, in AA.VV., *Fons Lucis*. Miscellanea in onore del professor Ermanno M. Toniolo, Marianum, Roma 2004, pp. 437-472; S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*. Saggi di teologia, PAMI, Città del Vaticano 2005, pp. 141-296.

³⁹ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1997, nn. 88-90: «I dogmi della fede».

⁴⁰ Si veda, ad esempio, la mariologia inculturata proposta dall'episcopato latino americano nel documento di Puebla (Mexico) del 1979, ove la Vergine è inserita nel complesso delle verità concernenti Dio, la Chiesa, l'Uomo: C.E.I.A.M., *Puebla, l'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, Missionaria, Bologna 1979, nn. 282-303, pp. 136-142.

⁴¹ Cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*. Saggi di teologia, cit., pp. 162-221.

menti dottrinali che hanno suscitato l'interesse delle altre Chiese e confessioni cristiane sul tema mariologico, attestato anche da interessanti dichiarazioni comuni frutto di proficui incontri⁴².

L'8 dicembre 2004 la Chiesa cattolica ha ricordato il 150° anniversario del dogma della concezione immacolata di Maria e lo ha fatto con celebrazioni liturgiche, con convegni e studi nazionali e internazionali, volti a rilevare il progresso teologico, pastorale ed ecumenico del pensiero cristiano sulla *TuttaSanta/TotaPulchra*. A questo riguardo, Silvano M. Maggiani preside del *Marianum* scriveva: «Nel divenire della storia, gli anniversari possono essere assai utili in ambito ecclesiale per rinnovare la memoria storica [...]; per approfondire l'*ethos* che scaturisce dall'evento che la memoria liturgica celebra e prega: quegli atteggiamenti e valori che le generazioni hanno il compito di tenere vivi e di farne tesoro arricchito per la giusta *traditio* che *mira* a una *progressio* di conoscenze, di temi teologici, di ispirazioni e di ravvivare così il culto spirituale dei credenti, contro ogni forma di entropia dei contenuti della fede e delle esperienze di fede. La definizione dogmatica, come si evince dalla stessa lettera apostolica *Ineffabilis Deus*, è in un certo modo il frutto maturo di un "compimento" oscillato continuamente nel "cantare" Maria "beata" da parte delle generazioni e un "dire" Maria, nel migrare dei giorni, ad opera dei "piccoli" e anche dei sapienti»⁴³. Mentre Vincenzo Battaglia, presidente della Pontificia Academia Mariana Internationalis, osservava: «La riflessione teologica elaborata nel

⁴² Cfr. G. BRUNI, *Ecumenismo*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S. M. PERRELLA (edd.), *Mariologia*. I Dizionari, cit., pp. 455-465.

⁴³ S.M. MAGGIANI, *Presentazione*, in AA.VV., *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria*. Problemi attuali e tentativi di ricompressione, *Marianum*, Roma 2005, pp. 5-6.

corso dei secoli [...] è arrivata a formulare questa tesi basilare: Maria è stata predestinata da sempre a essere la Madre del Figlio di Dio. La santa Trinità ha guardato a lei da tutta l'eternità, in funzione dell'evento dell'Incarnazione, evento voluto e previsto da sempre. Evento, quindi, che non è stato occasionato dal peccato dell'umanità, anche se, a motivo di quest'ultimo, ha assunto una finalità e un'efficacia redentive, da collocare e comprendere nel contesto più ampio e risolutivo della finalità e dell'efficacia salvifica primordiale. Certamente, senza nulla togliere alla "drammaticità" che accompagna la presenza del male e del peccato nel mondo, ma – al contempo e soprattutto – senza nulla togliere alla certezza che Dio rivela la sua onnipotenza sia con il dare e custodire la vita, sia tramite la misericordia e il perdono. In Cristo Gesù Egli ha vinto una volta per tutte il peccato e la morte, per introdurre l'umanità nel suo Regno, stringendo con lei l'alleanza strutturata su una comunione d'amore destinata a essere eterna e svelando, così, in modo inequivocabile, la sovrabbondanza incommensurabile di quell'amore che caratterizza e motiva il suo agire»⁴⁴. Di questo, l'Immacolata Madre del Figlio di Dio e Signore nostro Gesù Cristo, è la singolare beneficiaria e l'autorevole testimone. Con la celebrazione dell'evento dogmatico del 1854, infine, si è potuto in qualche modo colmare la *singolare trascuratezza* della teologia europea degli ultimi anni nei riguardi di un asserto ecclesiale *non secondario e non marginale*, almeno per il cattolicesimo⁴⁵; fenomeno rilevato e, in un

⁴⁴ V. BATTAGLIA, *La concezione immacolata di Maria alla luce della mediazione di Gesù Cristo*, in AA. VV., *Signum magnum apparuit in caelo. L'Immacolata segno della Bellezza e dell'Amore di Dio*, PAMI, Città del Vaticano 2005, p. 260; cfr. l'intero assunto alle pp. 253-268.

⁴⁵ Cfr. A. AMATO, *L'Immacolata Concezione: dogma secondario e facoltativo?*, *ibidem*, pp. 241-252.

certo qual modo, stigmatizzato, ad esempio, da Angelo Amato, arcivescovo e attuale Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi⁴⁶. Per queste non banali motivazioni, è importante e gradito il rinnovato apporto delle giovani generazioni di teologi e di teologhe che si impegnano con passione e serietà a dare il loro contributo.

Su questo percorso si è fecondamente incamminato Giuseppe Forlai col presente volume, frutto della sua soda e bella tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia. Il Forlai, infatti, nel suo ponderato e poderoso studio ha mostrato come la dottrina della giustificazione che ha diviso per secoli le confessioni cristiane può essere ricompresa, alla luce del consenso cattolico-luterano del 1999, come paradigma teologico di sintesi per spiegare e illustrare con sinteticità il piano divino su ogni battezzato-crismato. Il credente giustificato, uomo e donna, è redento gratuitamente dalla misericordia di Dio, venendo reso giusto nel momento stesso in cui poteva essere considerato irrimediabilmente peccatore. Reso giusto, non per i suoi meriti ma per la forza redentrice della Croce e della Risurrezione di Gesù, egli è posto sulla strada della vita nello Spirito (cfr. Rm 8) che lo “cristifica”, lo trasforma cioè fino al compimento della salvezza-deificazione. Dio giustifica per donare lo Spirito, e lo Spirito è donato affinché il credente non viva più della sua sola e propria vita, ma perché “Cristo viva in lui” (cfr. Gal 2). Dio rende giusti e belli per un motivo eminentemente cristico: vuole ammirare il Figlio anche sul volto della creatura più immeritevole. Alla luce di queste considerazioni, squisitamente paoline, si può e si deve riassumere la dot-

⁴⁶ Cfr. A. AMATO, *L'Immacolata Concezione di Maria nella riflessione teologica contemporanea*, in AA.VV., *L'Immacolata Vergine Maria. Madre di Dio e Madre della Chiesa*, PAMI-Parrocchia di S. Croce in S. Maria Maggiore, Città del Vaticano-Tivoli 2005, pp. 79-95.

trina della giustificazione come tema generatore della vita spirituale del battezzato-crismato: essa segna l'inizio di una dinamica rigenerante e non la statica condizione di chi, ricevuto il perdono solamente per grazia, rimane cristallizzato in uno stato perennemente interlocutorio.

Far dialogare la vicenda esemplare di Maria con questa ricomprensione della giustificazione per grazia e per fede è quanto mai utile e urgente⁴⁷. Almeno per due motivi: per ciò che la mariologia può dire al consenso sulla giustificazione e per ciò che una tale dottrina può dire alla lettura della vicenda mariana. Maria porta alla giustificazione la concretezza di una illustrazione biblico-teologico-esistenziale degli assunti della dottrina stessa. La Vergine è la “perdonata” per grazia (immacolata), e proprio per questo la conformata al Figlio fino alla gloria di quella salvezza che trascina con sé verso l'alto e l'anima e il corpo (assunzione). Maria immacolata e assunta, avvalorando la dottrina della giustificazione, dice che essa deve essere compresa non come un dato di fatto ma come una grazia dinamica tesa alla cristificazione e alla deificazione della creatura, resa definitivamente bella e gradita a Dio⁴⁸. La giustificazione, arricchita dalla ricerca biblica e dalla pneumatologia, aiuta a sua volta a racchiudere in un solo sguardo la riflessione mariologica: i dogmi mariani non sono massi erratici caduti sul sentiero della storia della dottrina, bensì un paradigma ermeneutico per raccontare la “grande opera” della Grazia nella Madre del Signore quale *prolessi* della “grande opera” della medesima Gra-

⁴⁷ Cfr. G. COLZANI, *Maria nel cuore della Parola incarnata*, in AA.VV., *Maria nel cuore della Parola di Dio*, cit. pp. 55-79.

⁴⁸ Cfr. B. SESBOÛÉ, *La doctrine de l'Immaculée conception dans le dialogue œcuménique (Groupe des Dombes et accord Luthéro-Catholique 1999)*, in AA.VV., *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria*. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione, cit., pp. 395-414.

zia nel cuore dell'umanità e delle culture. La giustificazione impone così di rafforzare il nesso tra i misteri mariologici per cogliere in essi la vena profonda di un silente ma efficace agire trinitario volto a fare di Maria la creatura più cristificata della storia della salvezza. Bellezza di redenzione e di santificazione sono rispettivamente il fondamento e il fine dell'intenzione di Dio, del suo rapportarsi all'uomo e alla donna che crede e si affida a lui, come Maria immacolata, discepolo e assunta⁴⁹. Paolo ce lo ricorda continuamente: quelli che ha giustificati li ha anche glorificati (cfr. Rm 8,30). Declinare la dottrina della giustificazione alla luce di una mariologia non banalmente ecumenica, svela un aspetto forse trascurato della storia dei dogmi: ogni asserto cela un *vissuto mistico* e ad esso rimanda. Giustificazione del credente e immacolata concezione di Maria, quindi, se ben comprese, sono verità di fede profondamente imparentate nel cuore di chi da sempre sperimenta la gratuita misericordia del Dio dei nostri padri, la sola gratuitamente annunciata (*protologia*), la sola sistematicamente donata (*historia salutis*), l'unica che realizzerà definitivamente in ogni persona e nell'intero cosmo la "nuova creazione" (*escatologia*), cioè l'*Amen* definitivo dell'amore trinitario (cfr. 2Cor 1,20), come ha mostrato la dichiarazione comune cattolico-anglicana di Seattle del 2004⁵⁰, di cui Giuseppe Forlai, tra l'altro, ha saputo ben tesaurizzare contenuti e prospettive.

SALVATORE M. PERRELLA

⁴⁹ Cfr. S.M. PERRELLA, «Quella bellezza inconsueta di nome Maria». Il contributo del magistero di Giovanni Paolo II, in *Theotokos* 13 (2005) pp. 275-401.

⁵⁰ Cfr. S. MCVANE - S.M. PERRELLA, *Anglicani*, I Dizionari, cit. , pp. 88-101.

INTRODUZIONE

Il presente saggio si propone di indagare “come” e “se” il *consenso differenziato* raggiunto tra cattolici e luterani sulla dottrina della *giustificazione per sola fede del peccatore*, pubblicamente espresso attraverso la *Dichiarazione congiunta* del 1999¹ (ovvero l’“oggetto formale” del saggio), possa aiutare la teologia delle chiese e comunità cristiane² ad accogliere insieme il dogma cattolico sull’Immacolata Concezione di Maria (che rappresenta l’“oggetto materiale” o “tema” del saggio).

Infatti, se si può esprimere un consenso bilaterale sulla dottrina della precedenza iniziale della grazia sulle opere (*sola gratia*) nell’incominciamento della redenzione del singolo credente, allora anche il dogma della pre-redenzione della Vergine può essere chiamato in causa come il-

¹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL’UNITÀ DEI CRISTIANI - FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, edito con tutti i documenti ufficiali allegati in F. FERRARIO - P. RICCA (a cura), *Il consenso cattolico luterano sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti*, Torino, Claudiana, 1999. I documenti ufficiali sono disponibili anche in *EV*, vol. 17, pp. 745-817, nn. 1051-1103 (“Dichiarazione congiunta”); vol. 18, pp. 1080-1095, nn. 1728-1738 (“Dichiarazione ufficiale comune” e “Allegato”).

² Una nota sul linguaggio: useremo il termine “chiesa” con la “C” maiuscola quando ci riferiremo alla chiesa di Cristo in generale; con la “c” minuscola quando il termine sarà riferito alle singole confessioni cristiane (per esempio, chiesa cattolica, chiesa luterana, ecc.).

lustrazione, certamente singolare, di una tale realtà: in Maria *immacolata* la grazia giustificante precede qualsiasi opera "meritoria" o virtù morale attribuibile al soggetto ricevente; come scrive K. Rahner: «Chi rimane preservato dal peccato, non si salva da se stesso, non con le proprie forze si dà questa libertà dal peccato. Ogni giustizia è grazia indebita di Dio e ogni perseveranza nella giustizia è ancora grazia che in definitiva nessun uomo si può meritare»³.

Il miracolo assolutamente gratuito, ma "conveniente" alla creatura, dell'*irruzione della grazia*⁴ nella vita della Madre del Signore è il filo rosso, la *tesi*, che unifica, attraversandolo totalmente, il presente lavoro di ricerca sul dogma cattolico dell'Immacolata Concezione.

La riflessione teologica su Maria può ottenere un guadagno epistemologico proveniente dall'ecumenismo, ma anche rilanciarlo in avanti per indagare, grazie allo spessore esemplare della vita teologale della Vergine, *che cosa operi la giustificazione nel cammino di santificazione della creatura*. Alla nostra ricerca, pertanto, si addice pienamente quanto il teologo cattolico Napiórkowski scriveva riguardo al valore ecumenico della ricerca mariologica: «Nella mariologia, come in nessun altro campo della teologia, si concentrano come i raggi nella lente i grandi temi: rivela-

³ K. RAHNER, *Maria. Meditazioni*, Roma-Brescia, Herder Morcelliana, 1968, p. 89.

⁴ Mutuiamo l'espressione da K. Barth, che la riferisce al concetto di miracolo come manifestazione della presenza gratuita e potente del Signore nella storia umana: cfr. K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Cimisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990, pp. 111-118. Diciamo sì che la grazia "irrompe" nella vita dell'uomo, ma non vogliamo con ciò postulare che l'*irrompere* sia sinonimo di estraneità radicale: la grazia che "irrompe" non può essere totalmente "altro" dalla creatura, poiché altrimenti essa non potrebbe cambiarla. Pertanto usiamo l'espressione non *simpliciter*, bensì *secundum quid*.

zione e tradizione, peccato e santità, primato del vescovo di Roma e infallibilità della chiesa, grazia e merito, redenzione e possibilità dell'uomo sul piano della salvezza... Essa è l'arena di una magnifica illustrazione»⁵.

Dunque, il consenso sulla giustificazione interpreta la mariologia e dalla mariologia viene vagliato: ancora una volta la riflessione delle chiese sulla Madre di Dio si staglia all'orizzonte come luogo euristico privilegiato e rivelativo insieme delle connessioni e reciproche dipendenze tra gli asserti dogmatici.

A ragione si può affermare che il discorso mariologico "obblighi" opportunamente il dialogo ecumenico a non perseguire consensi settoriali, ma a ricercare un confronto che tenga in debito conto ogni aspetto o trattato importante della teologia sistematica.

Il lavoro che abbiamo svolto non si propone altro obiettivo che quello di percorrere i punti problematici della correlazione tra dottrina della giustificazione e il dogma dell'Immacolata, cercando di mettere in evidenza la rilevanza ecumenica di un tale confronto, senza tacerne le difficoltà epistemologiche e gnoseologiche: infatti, come si vedrà analiticamente, la dottrina della giustificazione, così come è espressa dai documenti ecumenici, non può essere trasposta interamente all'interno di un'ermeneutica del dogma cattolico su Maria.

Il *nexus* tra le due dottrine risulterà comunque fecondo e opportuno a seconda del modo in cui si declinerà la giustificazione per sola fede: la teologia sistematica contemporanea ha fornito un contributo determinante in questo senso, nel momento in cui ha messo a tema la dottrina

⁵ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Ecumenismo*, in S. DE FIORES - S. MEO (a cura), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996⁴, p. 470.

in un contesto teologico e antropologico di più ampio respiro soteriologico, e quindi, in ultima analisi, più compiutamente cristologico.

Nel saggio è stata seguita una *metodologia generale* segnata da due attenzioni: mettere in evidenza gli assunti più provocatori e fecondi della teologia evangelica (le cosiddette *instantiae*); collocare gli asserti cattolici su Maria in un quadro teologico di riferimento più ampio possibile (*argomentazione*): anche per questo l'apparato delle note a piè di pagina risulterà essere particolarmente ricco di rimandi e integrazioni, senza disdegnare un confronto costante con la filosofia e la teologia scolastica (particolarmente tomista), il cui rigore teoretico consente di vagliare l'uso corretto della terminologia, nonché le ipotesi e le diverse argomentazioni⁶.

Questa scelta potrà forse provocare la sensazione che nel testo ci sia poca riflessione mariologica (specialmente nella prima parte) e che si indugi alquanto in problematiche teologico-fondamentali e sistematiche che potevano essere sottintese. In realtà, ciò è stato fatto per due motivi: in primo luogo, per evidenziare lo spessore *interdisciplinare* della mariologia; in seconda battuta, per sottoli-

⁶ In nota abbiamo spostato anche le citazioni che avrebbero potuto appesantire il testo. Per la scelta degli autori citati, oltre a quelli che assurgono a valore di "fonte" del presente lavoro scientifico, si è cercato di mantenere una certa varietà, senza privilegiare una corrente teologica piuttosto che un'altra: tale scelta è stata determinata dall'intenzione di riferire nel modo più completo possibile sulle diverse angolature circa le questioni trattate, indicando piste di ricerca per approfondimenti ulteriori. D'altra parte, la metodologia della ricerca mariologica impone di riferirsi (o almeno di accennare) ai nessi interdisciplinari con gli altri settori della dogmatica e alle varie opinioni teologiche che la determinano (soprattutto in relazione alla cristologia e all'ecclesiologia). Al di là delle "provenienze" variegata a cui appartengono gli autori citati, la linea teologica del saggio è espressa nella "Conclusione alla Prima Parte" e nella "Conclusione" generale.

neare la necessità in teologia ecumenica di non dare per scontato un consenso superficiale su dottrine che invece posseggono ramificazioni e rimandi da non eludere.

Nel testo saranno presenti molti riferimenti ai documenti del magistero cattolico, nei suoi molteplici generi letterari ed ecclesiali. Ciò è stato motivato non da una indebita o sproporzionata estimazione del magistero, quanto dall'opportunità dell'assunto secondo il quale è d'obbligo che nel dialogo ecumenico si esponga e si lavori con taglio ermeneutico sulla *dottrina ufficiale* delle chiese: per un cattolico la dottrina "ufficiale" da presentare e spiegare è quella espressa dal magistero ordinario e straordinario.

Il saggio presenta la seguente struttura:

– i primi due capitoli esplicitano i fondamenti e i criteri necessari per una corretta comprensione dei nodi teologici sottesi al dialogo ecumenico e alle differenti sensibilità proprie dell'identità confessionale di ciascuna chiesa e comunità cristiana;

– il terzo e il quarto capitolo sono stati pensati come un tentativo critico di portare alla luce le linee portanti della riflessione teologica cattolica sul dogma dell'Immacolata Concezione, con l'intento di operare una proposta ecumenica di lettura dell'asserto che si faccia carico delle istanze provenienti dal protestantesimo, con umiltà e senza pretese di assolutezza⁷.

⁷ Lo "spirito" della ricerca è quello descritto da I.M. Calabuig: «Oggi il teologo cattolico, assolvendo il suo compito di approfondire e illustrare il dato rivelato, non può prescindere da quanto su quello stesso dato insegnano l'Ortodossia, l'Anglicanesimo, la Riforma protestante... Si tratta di un compito che il teologo non può delegare agli "specialisti in ecumenismo", per restarsene, chiuso in confortante sicurezza, entro la "propria casa", persuaso che nella Chiesa cattolica sussiste, integra, la dottrina rivelata da Dio. Il teologo cattolico che nel suo teologare presta attenzione all'ecumenismo non si atteggia a specialista in questioni ecumeniche, ma semplicemente prende atto dell'importanza e attua-

Il *capitolo primo* mette a tema la nozione e la storia del dogma nel suo sviluppo storico, per comprenderlo, infine, come sintesi di più elementi: il dogma è il prodotto linguistico dell'incontro tra Scrittura, Tradizione e *sensus fidelium*, autorevolmente definito dal magistero. Quest'ultimo si pone a servizio della sintesi dottrinale.

Essendo collocato *nella storia*, in quanto linguaggio umano su verità divine, il dogma suppone e impone un'ermeneutica rispettosa del linguaggio proprio della rivelazione cristiana. Come mostreremo, gli asserti di fede invocano non un'ermeneutica generica o meramente simbolica, bensì un metodo di interpretazione attento alle concettualità proprie del senso globale delle Scritture e proporzionato alla capacità del dogma di rimandare a un evento fondante.

L'operazione ermeneutica deve essere condotta tenendo conto della natura paradossale, ma non irrazionale, della verità cristiana, e il suo radicamento nell'evento storico salvifico a cui il dogma rimanda: antinomico e irriducibile alla razionalità umana, l'asserto di fede (come la Rivelazione) si pone "sopra" la ragione e non contro di essa, svelando e nascondendo al contempo, ma solo in virtù del suo originarsi da un fatto salvifico e miracoloso. Ignorare un tale spessore veritativo significa consegnare il dogma a una ermeneutica non adeguata alla natura della Parola di Dio, ove il senso ultimo risulti in fondo non essere niente di più che un mero costrutto del linguaggio umano o della ricerca di senso dell'io cogitante.

lità del problema... Ma egli pensa che, con il favore dell'Alto e la sua umile ricerca, possa dare un contributo per avvicinare posizioni tuttora distanti»: I.M. CALABUIG, *Postfazione*, in S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (Matteo 1,20). *Maria e l'ecumenismo nel postmoderno. Dalla "Mater divisionis" alla "Mater unitatis"*. Un punto di vista cattolico, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, pp. 232-233.

Stabilito questo, il primo capitolo si conclude con un accenno comparativo alla comprensione del dogma nella teologia ortodossa ed evangelica: in questa esposizione si potranno già rintracciare i motivi del dissenso delle chiese e comunità ecclesiali relativamente agli asserti di fede cattolici riguardo a Maria.

Nel *capitolo secondo*, sempre nell'ottica della criteriologia, metteremo a tema alcune problematiche proprie della teologia ecumenica: l'aggettivazione della Chiesa in quanto "Una"; i metodi o modelli proposti dalla teologia contemporanea per il conseguimento dell'unità tra le confessioni cristiane. Nella rassegna di tali paradigmi porremo particolare attenzione al valore attribuito dai teologi al consenso dottrinale: è l'annoso problema del discernere "quali" verità si debbano ritenere e professare insieme, perché ci sia unità di Credo e condivisione della mensa eucaristica.

L'esposizione dei modelli di unità porterà, naturalmente, a specificare che cosa si intenda per "consenso" nella teologia ecumenica e quale idea di "verità di fede" sia sottesa ai dialoghi dottrinali tra le chiese. In questo frangente un ruolo importante svolgerà la proposta del francofono Gruppo di Dombes sul metodo di perseguire il consenso dottrinale⁸.

Nel momento in cui si pone il problema del metodo per il conseguimento del consenso si rende necessario ricordare e analizzare nella sua funzionalità anche il criterio cattolico della "gerarchia delle verità", cercando di accennare anche al modo in cui le altre chiese e comunità cristiane recepiscono e apprezzino un tale criterio.

⁸ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese. Identità e cambiamento nella dinamica di comunione* (1990), in *EO*, vol. 4, pp. 306-399, nn. 968-1250.

Guadagnata alla riflessione la criteriologia fondamentale (operazione necessaria per evitare di incorrere nel pericolo ravvisato già da Tommaso d'Aquino che, seguendo Aristotele, rammentava come «un errore piccolo in principio può diventare grande alla fine»⁹), seguirà un'esposizione critica della dottrina della giustificazione per sola fede del peccatore messa in tensione su tre temi: la storia della dottrina a partire da Lutero e dal Concilio di Trento; l'ermeneutica dell'asserto nella teologia evangelica contemporanea; il consenso raggiunto nella *Dichiarazione congiunta* del 1999 e il vivace dibattito teologico che ne è seguito (soprattutto all'interno delle confessioni protestanti).

Parallelamente al consenso sulla giustificazione faremo il punto sul livello di consenso (o di dissenso), raggiunto tra le confessioni cristiane sulla mariologia, senza tralasciare un accenno alla dottrina dei Padri della Riforma: in questo ambito saranno illuminati i motivi *espliciti* e *impliciti* del dissenso protestante sulla dottrina mariana (se non proprio il rifiuto netto ed "enigmatico")¹⁰ e le aperture al dialogo rintracciabili in alcune proposte teologiche più attente al dialogo. Si noterà, comunque, come sia difficile, nell'ambito della teologia ecumenica sulla Vergine, rintracciare e distinguere il "normativo" all'interno del "relativo"¹¹.

⁹ *De ente et essentia*, prologus (traduzione italiana: *L'ente e l'essenza*, Milano, Bompiani, 2002, p. 77).

¹⁰ «Un cristianesimo con Cristo solo, senza sua Madre, è in realtà una religione diversa dall'Ortodossia. Il protestantesimo si separa dalla Chiesa, più che per i suoi errori particolari e le sue arbitrarie rotture, prima di tutto e in modo più radicale per la sua insensibilità nei confronti della Madre di Dio. In che maniera una tale insensibilità sia divenuta possibile nella cristianità è un enigma del protestantesimo o, più esattamente, del cristianesimo occidentale»: S.N. BUGAKOV, *Il rovelo ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, p. 82.

¹¹ «La teologia deve intraprendere il difficile compito di distinguere il normativo all'interno del relativo e di applicare i risultati di questa ricerca alla rea-

Il guadagno epistemologico e teoretico della prima parte sarà sinteticamente e criticamente riferito nella conclusione ai primi due capitoli: in queste pagine scandiremo la direzione e le tappe del modo di procedere nella seconda parte. Questa prima conclusione, posta al termine dei capitoli sui fondamenti e la criteriologia, può essere assunta di per sé come riflessione compiuta (non “completa”), sui temi trattati. Da quelle considerazioni prenderemo le mosse per applicare i criteri generali assunti al tema specifico del dialogo dottrinale sul dogma dell’Immacolata Concezione della Madre del Signore.

Il *capitolo terzo*, che avvia la seconda parte, si apre con l’esposizione del significato e dell’ermeneutica attuale del dogma riguardante la redenzione perfetta di Maria: dopo aver tentato un’esegesi del testo definitorio della lettera apostolica di Pio IX *Ineffabilis Deus* (8 dicembre 1854), si affronterà la comprensione o ricezione attuale del dogma nella teologia cattolica nella duplice direzione della santità di Maria e del nesso (imprescindibile) con la dottrina sul peccato originale.

Ciò posto, e per cogliere le possibilità del dialogo ecumenico, è stato necessario riferirsi separatamente a due dottrine strettamente connesse al dogma immacolista: quella del peccato originale e quella della predestinazione, con la duplice intenzione di mostrare l’importanza epistemologica del *nexus mysteriorum* e la rilevanza salutare per la teologia cattolica del confronto con il pensiero protestante contemporaneo sui due asserti di fede in questione.

Date le premesse della prima parte, si affronterà in breve la ricezione del dogma della redenzione di Maria in ambi-

lizzazione concreta delle chiese nelle differenti situazioni storiche»: COMMISSIONE MISTA DI STUDIO CATTOLICO ROMANA-RIFORMATA, *La presenza di Cristo nella chiesa e nel mondo*, (Rapporto finale del dialogo 1970-1977), n. 19, in *EO*, vol. 1, p. 1102, n. 2334.

to ortodosso ed evangelico. Concluderemo il capitolo terzo delineando la possibilità di elaborare un *modus loquendi* sull'Immacolata che possa essere considerato quanto meno non "antievangélico" dal protestantesimo.

Nel *capitolo quarto* verrà presentata una lettura sistematica del dogma sollecitata dalla messa a tema delle particelle esclusive del *sola Scrittura, solus Christus* (declinando tale particella in una cristologia più ampia: "*solo Verbo*"), *sola gratia, sola fide*. I criteri ermeneutici sono mutuati principalmente dalla teologia biblica e dal tema generatore, fortemente attestato dalla Scrittura, della *maternità verginale* di Maria, compresa come *forma ministeriale fondamentale* del suo discepolato.

In questo capitolo si trova anche l'applicazione al dogma dell'Immacolata (sottolineando potenzialità e limiti) delle acquisizioni espresse nel raggiunto consenso sulla dottrina della giustificazione tra cattolici e luterani (1999), senza tralasciare, in chiusura, un doveroso accenno alla ricaduta ecclesiologica della dottrina, resa possibile dalla transitività "Chiesa-Maria": se la giustificazione parla all'ermeneutica del dogma dell'Immacolata, anche la Chiesa rispecchiata collettivamente in Maria è trasformata e continuamente dipendente da una tale grazia ricreatrice e giustificante.

La conclusione del saggio rimarrà aperta sulla natura di un *intellectus fidei* che ricollochi al centro il mistero organico e totalizzante di Cristo, mistero *detto e taciuto* nella Parola di Dio, che possa contribuire a dischiudere la possibilità di una teologia "mariale" comune e opportuna, fundamentalmente ecumenica (ovvero capace di un pensare teologico ispirato alla vicenda esemplare della Madre del Signore), presupposto indispensabile, perché anche nella teologia sistematica *sulla Vergine Madre* cresca un consenso più maturo e calibrato che non sappia né di ri-

nuncia per i cattolici e gli ortodossi orientali, né di costrizione per i fratelli della Riforma.

Infine, un ringraziamento cordiale e sincero va al prof. Salvatore M. Perrella OSM, docente di teologia dogmatica presso il Marianum di Roma, maestro e amico: la sua insistenza paziente e benevola, nonché i puntuali consigli hanno reso possibile la pubblicazione del presente lavoro. A lode della Madre del Redentore.

ABBREVIAZIONI

- AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, 1909-.
- DG PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI-FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, in *EV*, vol. 17, pp. 745-817, nn. 1051-1103.
- DZ DENZINGER H. - HÜNERMANN P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, EDB, 1996².
- EO *Enchiridion Oecumenicon*, Bologna, EDB, 1986-.
- EV *Enchiridion Vaticanum*, Bologna, EDB, 1976-.
- IC GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, Torino, UTET, 1971, voll. 2¹.
- PATH Pontificia Academia Theologica.
- PG *Patrologia graeca*, edit. J.-P. Migne, Paris 1857-.
- PL *Patrologia latina*, edit. J.-P. Migne, Paris 1841-.
- SCb *Sources Chrétiennes*, Paris, 1941-.
- WA *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883-1983, voll. 60².

¹ Nel citare l'Opera la prima cifra indica il libro, la seconda il capitolo, la terza il paragrafo.

² Nel citare l'Opera la prima cifra indica il volume, la seconda la pagina.



L'INTERPRETAZIONE DEI DOGMI NELLA CHIESA E NEL DIBATTITO ECUMENICO

1. La storia e la nozione di “dogma” in ambito cattolico¹

Nel greco del Nuovo Testamento il sostantivo *δόγμα* viene usato cinque volte per indicare in ambito strettamente giuridico un «decreto/disposizione/ordinanza»²; nonostante la quasi totale assenza del termine si riscontra, comunque, il significato che la teologia gli ha attribuito in seguito,

¹ Per quel che segue, cfr. E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999, pp. 229-238; L.F. LADARIA, *Che cos'è un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale*, in K.H. NEUFELD (a cura), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia, Queriniana, 1983, pp. 97-119; F.S. CUCINOTTA, *Per una storia dei dogmi*, in *Ho Theólogos* 17 (1999), pp. 225-271; W. KASPER, *Dogmatica*, in *Enciclopedia Teologica*, Brescia, Queriniana, 1989, pp. 229-230; A.G. AIELLO, *Dogma*, in S. DE FIORES - S. MEO (a cura), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 436-449. Completo e sintetico il contributo di C. VAGAGGINI, *Teologia*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba, Edizioni Paoline, 1977, pp. 1597-1711 (in particolare le pp. 1694-1708).

² Cfr. G. VIGINI, *Vocabolario del Nuovo Testamento greco-italiano*, Milano, Paoline, 2003, p. 104. I testi biblici sono: Lc 2,1; At 16,4 (riferito alle decisioni del concilio apostolico) e 17,7; Ef 2,15; Col 2,14. Nell'ambito filosofico greco, il termine indicava ciò che comunemente era ritenuto giusto; lo stoicismo, in opposizione allo scetticismo, chiamò “dogma” il giudizio di ragione chiaro ed evidente riguardante la realtà soprasensibile: cfr. W. KASPER, *Dogma/Sviluppo dei dogmi*, in AA.VV., *Enciclopedia Teologica*, Brescia, Queriniana, 1989, p. 215, tutto l'articolo alle pp. 215-227.

in quanto nelle scritture neotestamentarie «appare chiaramente che l'appartenenza alla comunità cristiana richiede la professione della fede e che esistevano determinate formule prescritte mediante le quali si doveva fare una tale professione. La più breve di queste formule era "Gesù è Signore" ... la fede cristiana ha quindi avuto fin dall'inizio un carattere "dogmatico" nel senso che sono sempre esistite delle formule prescritte mediante le quali i membri della comunità cristiana devono professare la loro fede»³.

Basilio di Cesarea († 379) utilizza il termine "dogma" nella sua opera *Lo Spirito Santo*⁴ per indicare gli insegnamenti riservati agli iniziati (*dogmata*) e per distinguerli dalla predicazione pubblica, alla quale viene invece riservato il termine *kerigma*. La contrapposizione tra *kerigma* e *dogma*, tipica dell'età moderna, è sconosciuta ai Padri. Inoltre, la concezione «di una decisione autoritativa che, sottratta ad ogni arbitrio umano, può essere attuata esclusivamente nell'obbedienza dello Spirito e nondimeno rimane aperta verso il futuro, non era insita in alcun modo nel termine greco *dogma*. Perciò non sorprende che i Padri più antichi della Chiesa siano stati estremamente riservati nei confronti della parola dogma»⁵. L'epoca dei grandi concili ecumenici conosce certamente il "dogma" nel senso di una formulazione della "regola della fede" vincolante della dottrina cristologica e trinitaria: tuttavia, tali asseriti sono compresi come momento fondativo per ulteriori approfondimenti⁶.

³ F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il Magistero. Una fedeltà creativa*, Bologna, EDB, 1996, p. 39.

⁴ In *Sources Chrétiennes* 17, 1945.

⁵ W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Brescia, Queriniana, 1968, p. 37.

⁶ Cfr. W.C.H. DRIESSEN, *L'interpretazione del dogma nella Chiesa antica*, Brescia, Queriniana, 1992³, pp. 179-206.

Il Medioevo teologico⁷ farà largo uso dell'espressione *articulus fidei*: la stessa espressione suggerisce l'idea dell'articolazione, della connessione con un insieme. Sono *articulus fidei* quelle verità immediatamente rivelate da Dio, di importanza fondamentale per la fede, che conducono alla speranza ultima e alla *visio beatifica* nella vita eterna; come garanzia formale si aggiunge che queste verità devono appartenere a un *symbolum fidei*.

Nel Concilio di Trento (1545-1563) non c'è ancora una nozione fissa di "dogma", come, d'altra parte, gli stessi concetti di "fede" e di "eresia" sono ancora molto imprecisi. Non è soltanto la parola "dogma" quella che non ha raggiunto il suo significato attuale, ma la realtà stessa che oggi si definisce tramite tale espressione non si trova ancora nella coscienza ecclesiale, come avverrà più tardi.

L'insistenza della Riforma protestante sul *sola Scriptura* e la conseguente esclusione di ogni istanza ecclesiastica nell'interpretazione della Bibbia sono state in buona parte l'occasione per precisare i gradi di certezza con cui una dottrina è insegnata, il valore del magistero della Chiesa, l'ecumenicità dei concili. La teologia della fine del secolo XVIII, conseguentemente, andrà progressivamente precisando e uniformando la nozione di "dogma"⁸.

Il primo teologo a far uso del termine "dogma", nell'accezione di pronunciamento autorevole in riferimento al *depositum fidei*, è Filippo Neri Chrismann († 1810), in maniera comunque non esclusiva, perché per *publicum Ecclesiae iudicium* si doveva intendere ciò che è patrimo-

⁷ Cfr. A. BARTOLA, *Dalla "sacra pagina" alla teologia scolastica*, in AA.VV., *Storia della Teologia*, Roma-Bologna, ED-EDB, 1996, vol. 2, pp. 17-57.

⁸ Cfr. B. SESBOÛÉ, *Da Trento al Concilio Vaticano I: una nuova stagione della teologia. Dall'apologetica all'emergenza del magistero "vivo"*, in AA.VV., *Storia dei dogmi*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, vol. 4, pp. 135-154.

nio comune dei fedeli sparsi su tutta la terra. Con il passare del tempo

il termine sostituì l'espressione "sacra dottrina" non prima della fine del XVII secolo, in parallelo all'uso per cui la parola "dogma" prese il posto della formula "articula fidei" ... Con l'Illuminismo al termine "dogmatica" fu dato un senso peggiorativo, in quanto lo si intese in opposizione ai valori di autonomia e di libertà del sapere razionale e storico-critico: "dogmatico" fu considerato tutto ciò che è condizionato dall'assenza di un'adeguata consapevolezza delle condizioni trascendentali del pensiero ed è di conseguenza elaborato in maniera ingenuamente oggettivistica (I. Kant), o senza la necessaria attenzione alla mediazione storica della conoscenza e dello sviluppo degli oggetti presi in esame (E. Troeltsch)⁹.

L'attenzione, anche in questo contesto, è concentrata più sui contenuti della fede che sulla forma autorevole della sua espressione. Il Concilio Vaticano I (1869-1870) definirà il concetto di "dogma" senza usare espressamente il termine nei suoi pronunciamenti; la costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica (1870) nel capitolo III, dedicato alla fede e al suo oggetto, così si esprime: «Per ciò, con fede divina e cattolica deve credersi tutto ciò che è contenuto nella parola di Dio scritta o tramandata, e che dalla Chiesa sia in una dichiarazione (*iudicio*) solenne, sia nel suo magistero ordinario e universale viene proposto di credere come rivelato da Dio»¹⁰. Viene così precisato, per la prima volta, che "dogma" è tutto ciò che la Chiesa propone ai fedeli di credere in maniera autorevole, come *anamnesi* di ciò che è stato rivelato da Dio.

⁹ B. FORTE, *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, p. 50; cfr. G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999, pp. 62-65.

¹⁰ DZ 3011.

Non solo: la stessa costituzione introduce la distinzione tra dogma e *depositum fidei*, facendo intendere che quest'ultimo è ciò che nell'insieme viene affidato alla Chiesa come rivelato, mentre "dogmi" sono quelle verità proclamate autorevolmente come *esplicitazione* della Parola di Dio. Questa posizione è intimamente collegata con la dottrina della indefettibilità della Chiesa, la quale, legata in un processo di progressiva concentrazione alla dottrina della primazialità della sede romana, darà vita alla dottrina dell'infallibilità papale in materia di fede e di morale. Così recita la costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* sulla Chiesa di Cristo, del 1870: «Il Papa in simili decisioni dispone di quella infallibilità di cui il divino Redentore ha voluto fosse fornita la sua Chiesa nelle decisioni definitive in materia di fede e di costume»¹¹.

In seguito all'influsso della teologia liberale, il *dogma* verrà posto in alternativa al *kerigma*, e quindi considerato al pari di una sovrastruttura linguistica non necessaria all'essenzialità della fede, debitrice di un contesto culturale più che del Vangelo¹². La nozione di "dogma", con i suoi derivati (dogmatica/dogmatismo), diverrà sinonimo ora di eccessivo cerebralismo, ora di irrazionalismo anti-positivista, negazione della libertà di interpretazione della fede. Tutto ciò indurrà anche in ambito cattolico a quell'atteggiamento noto come "relativismo dogmatico", condannato da Pio XII dalla lettera enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950): «E perciò alcuni più audaci

¹¹ DZ 3074.

¹² Tommaso d'Aquino aveva espressamente affermato che il dogma non è frutto del ragionamento, né delle argomentazioni filosofiche, né (addirittura!) delle opinioni teologiche dei Padri, ma esclusivamente della rivelazione attestata dalla Sacra Scrittura; la razionalità interviene nella "comprensione" del dogma solamente nel momento in cui è necessario renderne più intelligibili alcuni punti (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad. 2).

sostengono che questo si possa e si debba fare perché essi ritengono appunto che i misteri della fede non possono mai essere espressi con concetti adeguatamente veri, ma solo “approssimativi” e sempre mutevoli, con i quali la verità viene in un certo modo rivelata, ma necessariamente anche deformata»¹³.

A seguito di questa situazione si è avviata in ambito cattolico una riflessione sulla funzione del dogma, che giungerà a dare frutti maturi nel Concilio Vaticano II.

2. Il dogma come “sinfonia della fede”:

Scrittura e Tradizione; magistero e “sensus fidelium”

Come mostrato nel paragrafo precedente, il dogma non può essere compreso nel suo valore e nel suo carattere assertivo in relazione alla *fides quae*, se non all’interno di quella sinfonia di elementi insita e causata dallo stesso avvenimento della Parola di Dio nel tempo: “rivelazione”¹⁴ è termine teologico fondamentale che evoca e sostanzia la retta comprensione della Scrittura, resa “canonica” dalla Tradizione e da essa trasmessa e donata, tramite il magistero, come *cibo* al credente, che nella comunità della fede recepisce il *simbolo* e ne provoca a sua volta l’approfondimento. Senza una corretta teologia della Rivelazione anche il dogma finisce per essere ridotto a mero contraltare del

¹³ DZ 3882. A questo riguardo, cfr. CH. 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; ID., *L’enciclica Humani generis (1950) e la fine di un’epoca di dogmatizzazione fondamentale*, in *ibidem*, pp. 395-411.

¹⁴ Il Concilio Vaticano I userà il termine “rivelazione” occupandosene espressamente. Nel Tridentino e nella teologia moderna il concetto è espresso con le parole *doctrinam salutarem* o semplicemente *vangelo*: cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Assisi, Cittadella, 1967, pp. 252-259.

kerigma, finendo succube di una mortificazione storicista che non rende ragione della fede, ma che, anzi, la condanna a un positivismo biblico sconosciuto alla Tradizione della chiesa cattolica.

Quindi, quando si parla di “dogma”, è d’obbligo riferirsi primariamente alla manifestazione originaria di Dio in Gesù Cristo, sempre eccedente e sempre mediata, ove di importanza fondamentale non è tanto la formulazione, ma la realtà significata¹⁵ che reca l’annuncio della salvezza.

La *Dei Verbum* trasmette l’idea di una rivelazione che, lungi dall’essere solo apprendimento o indicazione morale, è *Parola-Incontro-Presenza*: Dio si esprime in Cristo suscitando reciprocità e amicizia («per la ricchezza del suo amore parla agli uomini come ad amici»: *Dei Verbum*, 2)¹⁶, perché ogni parola o gesto volto alla comprensione di un *altro* presuppone la presenza dell’*Altro* che lo porge. Questa teologia della Rivelazione è normativa per la retta comprensione della Scrittura, della Tradizione e infine anche del dogma: per estensione si può dire che in ognuna di queste mediazioni vive la *Parola*, l’*Incontro*, la *Presenza* del Dio di Gesù Cristo.

“Azione di Dio” per eccellenza, la Rivelazione cristiana è teandrica, perché suppone che vi sia un uomo che domanda, ascolta e interpreta¹⁷.

Da ciò emerge la necessità di una messa a tema del carattere *kenotico* della Rivelazione, in quanto parola divina espressa in forme “umane” incapaci di esaurirne la ricchezza. L’aspetto *kenotico* della Rivelazione non è dato

¹⁵ Cfr. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Brescia, Queriniana, 1987⁸, pp. 37-55.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Questo è il frutto della riflessione teologica di Tillich, che intende la Rivelazione come risposta alle domande profonde dell’uomo: cfr. P. TILlich, *Teologia sistematica*, Torino, Claudiana, 1996, vol. 1, pp. 189-241.

solo dalla provvisorietà del linguaggio umano bensì anche, e soprattutto, dal fatto che la piena manifestazione di Dio si avrà solo nella *parusia*: a Moltmann il merito di aver evidenziato nella teologia contemporanea l'afflato di *promessa-attesa* insito in tutta la rivelazione divina: «Jhwh non è un “dio apparizionale”. Senso e scopo delle sue “apparizioni” non risiedono in esse, ma nella promessa e nel suo futuro»¹⁸.

In ambito protestante la teologia della Rivelazione si è sempre compresa nell'orizzonte del *sola Scriptura*, criterio ermeneutico che risente certamente della necessità tutta moderna di rendere il soggetto autonomo di fronte alla Tradizione e al magistero ecclesiastico¹⁹. Benché questo sia vero, ciò che più di ogni altro asserito qualifica e specifica la posizione protestante al riguardo è la negazione della possibilità dell'uomo di una *conoscenza naturale* di Dio: per Lutero la «parola della Croce» (1Cor 1,18) e la *theologia crucis* che ne deriva (che non è «una variante della teologia, ma la sua essenza»²⁰), svela una volta per sempre l'incapacità dell'uomo di pervenire al Mistero tramite una qualche filosofia (“*volatilis cogitatus*”!)²¹.

¹⁸ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1971², p. 100.

¹⁹ Sull'argomento si legga la sintesi offerta da S. ROSTAGNO, *La teologia protestante*, in E. GENRE - S. ROSTAGNO - G. TOURN, *Le Chiese della Riforma. Storia, teologia, prassi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, pp. 43-73.

²⁰ G. EBELING, *Martin Lutero. L'itinerario e il messaggio*, Torino, Claudiana 1988, p. 77; cfr. anche B. GHERARDINI, *La spiritualità protestante*, Roma, Studium, 1981, pp. 48-119; M. BURGINE, *Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de la “theologia crucis”*, in *Irenikon* 70 (1997), pp. 476-495; la teologa e pastora luterana A. KRAMM ha fornito recentemente una lettura attualizzata della “teologia della Croce” di Lutero: A. KRAMM, *La teologia della croce di Martin Lutero*, in *Vita Minorum* 2 (2004), pp. 47-62. Osserva giustamente G. Iammarrone che l'originalità della teologia della croce di Lutero è da rintracciarsi soprattutto nel suo spessore esperienziale: G. IAMMARRONE, *Le teologie della croce di San Paolo, Martin Lutero e Jürgen Moltmann. Questione della loro precomprensione e di quella bonaventuriana*, in *Miscellanea Francescana* 104 (2004), pp. 3-38, qui pp. 22-25.

²¹ Cfr. W. VON LÖVENICH, *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in prospettiva ecumenica*, Bologna, EDB, 1975, p. 42.

Lutero non nega che esista una “conoscenza naturale”, piuttosto ne nega il valore: questa conoscenza (teologia filosofica) non serve alla teologia fondata sulla Parola, perché si infrange inevitabilmente sul mistero della Croce, paradosso insuperato e insuperabile; pertanto, per Lutero: «Chi vuole filosofare in Aristotele senza pericolo, deve essere prima reso ben folle in Cristo»²². Se la metafisica può dirci che Dio esiste, non può minimamente aiutarci a capire *chi* Egli sia. Conseguentemente, anche l'*analogia entis* decade, dato che Dio si manifesta in Cristo *sub contrario*, ovvero nel dolore e nella sofferenza della Passione²³. Questo fa sì che, svalutata la “ragion pura”, l'unica maniera per “fare teologia” sia esclusivamente l'esperienza di fede: nell'assioma *credo ut intelligam, intellego ut credam* l'accento cade inevitabilmente sulla prima parte; pertanto la teologia evangelica, come scriveva K. Barth, «se pretendesse di procedere inversamente, se pretendesse di subordinare Dio *all'uomo* e non l'uomo *a Dio*, cadrebbe necessariamente nella cat-

²² MARTIN LUTERO, *La Disputa di Heidelberg*, (1518), tesi 29, in ID., *Scritti religiosi*, Torino, UTET, 1967, p. 184.

²³ «Nell'*analogia della Croce*, invece, ogni “proporzionalità” o “commensurabilità” si spezza. È l'abisso tra le realtà in gioco che si spalanca. E lo Spirito che procede dai Due questo deve “comprendere” in sé. Nell'*analogia “ultima”* ad ogni tentativo di dire somiglianze e affinità tra i termini che la compongono corrisponde l'individuazione di una sempre più forte differenza. La ricerca della comunanza produce e alimenta la differenza, e quest'ultima esige una più radicale ricerca di affinità. Cerco la somiglianza e “invento” dissomiglianze sempre più forti; indago in esse e scopro nuove affinità. L'*analogia* non può chiudersi in se stessa, in ordinate proporzioni. Essa rimane in-finita. È questo il logos del *lógos tou stauroû*»: M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Milano, Adelphi, 2004, p. 340. Le basi ontologiche del pensiero barthiano sull'*analogia* sono: la natura non è immagine di Dio, perciò tra uomo e Dio non ci può essere *analogia* naturale; solo la grazia, che stabilisce una relazione tra Dio e l'uomo, può fondare un'*analogia relationis*. Cfr. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini a oggi*, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 322-323. Cfr. anche lo studio comparativo di H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris, Du Cerf, 1969, pp. 207-280.

tività babilonese di una qualche antropologia, ontologia o nosologia... La teologia evangelica non è tenuta né abilitata a procedere in tal modo»²⁴.

Sarà proprio K. Barth (1886-1968), il più importante teologo protestante del secolo XX²⁵, a rilanciare la questione e a renderla nuovamente attuale attraverso il paradigma della “teologia dialettica”²⁶ in un confronto fecondo con l’allora teologia neoscolastica e neotomista²⁷.

Parte dell’epistemologia barthiana, che si sintetizza nella *analogia crucis* come unico strumento atto a salvaguardare la libertà di Dio²⁸, si spiega remotamente con l’equivoco creato dall’apologetica cattolica (allora impegnata a salvaguardare la gratuità della Rivelazione cristiana contro l’idealismo), attraverso la nota teoria secondo la quale l’ordine soprannaturale si aggiungerebbe *superadditur* all’or-

²⁴ K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, cit., pp. 59-60; vedi anche le pp. 98-101.

²⁵ Cfr. F.A. PASTOR, *Il contributo della teologia evangelica*, in AA.VV., *Storia della teologia. Da Vitus Picler a Henri de Lubac*, Bologna, EDB, 1996, pp. 475-511.

²⁶ La teologia dialettica, vero e proprio “pensiero della crisi”, nasce in Germania tra le due Guerre mondiali in opposizione alla teologia liberale, di cui contesta soprattutto due punti: il voler ricondurre entro i limiti della ragione la Rivelazione, per renderla comprensibile al mondo moderno (ma in tal modo svuotando il discorso su Dio a favore di una filosofia dell’esperienza religiosa); e l’ottimismo etico nei confronti dell’uomo e della sua capacità di agire correttamente nella storia, senza attribuire il giusto valore alla dottrina del peccato e alla necessità della grazia. La drammaticità degli eventi che seguirono (l’ascesa al potere di Hitler nelle elezioni del 1933) non farà che confermare le critiche mosse alla teologia liberale e alla chiesa luterana tedesca, che aveva visto nell’ascesa del nazifascismo un’occasione provvidenziale per rinsaldare il nesso culturale-idealista tra concetto di nazione e luteranesimo storico. Per un primo approccio alla teologia liberale, cfr. G. BOF, *Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX*, Brescia, Morcelliana, 1999, pp. 179-209; per la teologia dialettica, cfr. il classico J. MOLTSMANN (a cura), *Le origini della teologia dialettica*, Brescia, Queriniana, 1976.

²⁷ Cfr., in sintesi, per questo indirizzo teologico novecentesco, G. BOF, *Teologia cattolica. Duemila anni di storia, di idee, di personaggi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, pp. 187-199.

²⁸ Cfr. P. ZINI, *Semantica dell’onnipotenza. Hegel e Barth: volto della storia, volto di Dio*, Milano, Glossa, 2003, pp. 107-174.

dine naturale, al pari di un “accidente”, al fine di condurre l'uomo alla visione beatifica²⁹. L'equivoco, non voluto, di una rischiosa riduzione estrinsecista del mondo della grazia fu così posto: i due piani, grazia e natura, rimangono in definitiva “compartimenti stagni”.

Come reazione a questa impostazione, la nascente teologia liberale cercò di restituire all'uomo una certa capacità naturale di accesso al Mistero. A questo punto si colloca Barth che, in aperta polemica con l'amico E. Brunner († 1966), negherà ogni punto di appoggio umano alla teologia. Il “*Nein*” di Barth è inequivocabile: «Realtà o illusione che sia, questa sfera sorge o sussiste perché l'uomo vuole essere indipendente di fronte a Dio e di conseguenza, non potendo più conoscere il vero Dio, è costretto a occuparne il posto»³⁰. L'assunto determinerà anche la diffidenza della teologia protestante nei confronti della religiosità naturale e dell'apertura alle altre religioni³¹. Per completezza bisogna, però, aggiungere che la dialettica radicale barthiana tra ragione naturale e Rivelazione verrà in un certo senso attenuata, nel mondo protestante, dal “metodo della correlazione” inaugurato da Paul Tillich (1886-1965)³².

²⁹ Sulla questione, cfr. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano, Jaca Book, 1978.

³⁰ K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Bologna, EDB, 1980, p. 46. Il teologo Brunner, esponente della teologia liberale e del neoluteranesimo, partiva dall'assunto che, per darsi rivelazione divina, doveva esserci nella natura umana un “punto di aggancio” (*Anknüpfungspunkt*) che la rendesse intelligibile. La reazione di Barth (espressa nel saggio del 1934 intitolato “*Nein!*”) fu durissima, tanto da portare alla rottura dell'amicizia: cfr. A.E. MC GRATH, *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana, 1999, pp. 195-196; K. BLASER, *Comunicare l'incomunicabile rivelazione. Il conflitto Barth-Brunner rivisitato alla luce della loro corrispondenza*, in *Protestantesimo* 59 (2004), pp. 17-27.

³¹ Per l'argomento, cfr. H. MOTTU - M. CASTIGLIONE, *Religiosità naturale in ottica protestante*, Torino, Claudiana, 1977.

³² Cfr. P. TILlich, *Teologia sistematica*, cit., vol. 1, pp. 87-126. Cfr. anche F.A. PASTOR, *Il contributo della teologia evangelica*, cit., pp. 557-567.

Il donarsi e il celarsi di Dio nella Rivelazione (*re-velare*), è azione che chiede al contempo *comprensione* e *adorazione*, ermeneutica e *ἀγάπη*: la prima interpreta, la seconda garantisce al Mistero di rimanere se stesso. Per *prender con sé* (= comprendere) bisogna amare, per amare è necessario iniziare a riconoscere: per cui «nel soggetto abitato dall'amore la fede si instaura come disposizione agapica verso la ragione, consapevole del fatto che la grazia non distrugge la natura ma la presuppone e la potenza»³⁴.

La Scrittura, come testimonianza privilegiata del narrarsi di Dio, attesta il Mistero, ma non può esaurirlo, come testimonia il quarto Vangelo: «Molti altri segni (*σημεία*) fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,30-31)³⁵. Conseguentemente, non si può non sottolineare l'importanza di una retta comprensione dei concetti di *ispirazione* e di *inerranza* della Scrittura.

L'*ispirazione*³⁶ afferma al contempo come autore del testo Dio e gli agiografi: essi non sono strumento passivo nelle mani dello Spirito, come voleva la "teoria del detta-

³³ Sulla categoria di "tradizione" nella filosofia del Novecento, con ampia bibliografia, cfr. M. NACCI, *Tradizionalismo*, in AA.Vv., *La filosofia. Stili e modelli teorici del Novecento*, Torino, UTET, 1995, vol. 1, pp. 587-630. Cfr. anche, per una declinazione della tradizione come identità, il saggio di M. VENEZIANI, *Di padre in figlio. Elogio della Tradizione*, Roma-Bari, Laterza, 2002, particolarmente alle pp. 3-49 e 129-179.

³⁴ G. LORIZIO, *La logica della fede*, cit., p. 118.

³⁵ Cfr., per l'esegesi, X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni. L'ora della glorificazione (Capitoli 18-21)*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998², vol. 4, pp. 324-343.

³⁶ Sulla vastissima questione, cfr. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, cit., pp. 127-193.

to". Quest'ultima posizione fu sostenuta dalla teologia dei primi secoli e riaffermata dai padri della Riforma che «sottolineavano la "strumentalità" degli agiografi, per meglio evidenziare il carattere divino della Bibbia»³⁷, fino a posizioni estreme che considerarono il testo sacro come puro dettato. Per affermare il contrario si rese necessario distinguere tra *res* (contenuto) e *verba* (parole usate per esprimere il contenuto stesso). Dio è autore del contenuto, gli agiografi traducono in parole dopo aver compreso. Così la *Dei Verbum* al n. 11: «Ma per comporre i libri sacri Dio scelse alcuni uomini e si servì di loro nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva»³⁸.

L'*inerranza*³⁹ della Scrittura è tema conseguente all'ispirazione e da essa influenzato. La storia della teologia conosce fondamentalmente due modelli: il cosiddetto *modello concordista*, che difendeva con forza l'identità tra dati scientifici e dato biblico; il *modello della circoscrizione* dell'inerranza ai contenuti di fede e di morale, con il rischio di considerare "vere" solo alcune parti della Scrittura. La *Dei Verbum*, sempre al n. 11, legherà l'inerranza di tutta la Scrittura allo scopo per cui fu scritta, ovvero al *nostrae salutis causa*: «Poiché dunque tutto quello che gli autori ispirati, cioè gli agiografi, asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, per conseguenza si deve professare che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza

³⁷ E. CATTANEO, *Trasmettere la fede*, cit., p. 209.

³⁸ *EV*, vol. 1, p. 923, n. 889. Il dettato conciliare rappresenta un notevole progresso rispetto alla lettera enciclica *Providentissimus Deus* (1893) di Leone XIII, che affermava Dio come autore «sia dei libri sacri sia della dottrina di cui è depositaria la Chiesa»: *DZ* 3283.

³⁹ Cfr. M. TABET, *Introduzione generale alla Bibbia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, pp. 95-109.

errore la verità che Dio *in vista della nostra salvezza* volle fosse consegnato nelle sacre Lettere»⁴⁰.

Si può comprendere ora nella giusta ottica il principio cattolico della “Scrittura *nella Chiesa*” che si fonda su una semplice considerazione: il “dirsi” di Dio in Cristo è consegnato alla vita della comunità di fede⁴¹, chiamata a tramandarlo, interpretarlo e custodirlo con l’assistenza dello Spirito. Secondo questo principio, che discende direttamente dal fatto che la Scrittura attesta autorevolmente la Rivelazione senza esaurirla (e che essa è sempre “kenoticamente” dipendente dall’ascolto del recettore), si è superata la dottrina delle “due fonti” della Rivelazione, che poneva l’una accanto all’altra Scrittura e Tradizione: in realtà, bisogna affermare che esse sussistono *l’una nell’altra*. Infatti, la Scrittura è già Tradizione e la Tradizione dipende dalla Scrittura: esempio di questo assunto sono il percorso con cui è stato fissato il canone biblico e la criteriologia inerente⁴². Ma come si è pervenuti a una tale conclusione?

Il Concilio di Trento affronta la questione a partire da una prospettiva apologetica: confutare il *sola Scriptura* dei riformati, riproponendo la dottrina delle due fonti: la verità salvifica predicata dalla Chiesa scaturisce dalla Scrittura e dalle tradizioni non scritte. La polemica a cui si vuole rispondere ha sullo sfondo la disputa teologica di Lutero con il cattolico Johann Majer di Eck († 1543), che si rifaceva a 2Mac 12 per sostenere la dottrina dei suffragi per i defunti e, quindi, l’esistenza del tempo intermedio (pur-

⁴⁰ EV, vol. 1, pp. 923-925, n. 890. Corsivo nostro.

⁴¹ A questo proposito si potrebbe valorizzare la categoria di “esperienza di fede” all’interno della Chiesa (intesa come “comunità ermeneutica”), così come viene proposta dall’opera del teologo domenicano Schillebeeckx. Cfr. a titolo di esempio E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, Queriniana, 1980, pp. 20-79.

⁴² Cfr. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, cit., pp. 197-243.

gatorio); il Riformatore rifiutò le tesi, perché considerava i due libri dei Maccabei come “deuterocanonici”, ponendoli in appendice alla Bibbia riformata alla stregua di mere letture edificanti⁴³. Nella quarta sessione del Concilio (8 aprile 1546), fu dunque emanato il *Decreto sulla recezione dei libri sacri e delle tradizioni apostoliche*; così recita il testo:

Il sacrosanto concilio Tridentino, ecumenico e generale, legittimamente riunito nello Spirito... ha sempre in mente che, tolti di mezzo gli errori, si conservi nella Chiesa la stessa purezza del *vangelo*, quel *vangelo* che... il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio di Dio, prima promulgò con la sua bocca, poi comandò che venisse predicato... E poiché il sinodo sa che questa verità e disciplina è contenuta nei *libri e nelle tradizioni non scritte* – che, raccolte dagli Apostoli dalla bocca dello stesso Cristo e dagli stessi Apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, tramandate quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi –, seguendo l'esempio dei Padri ortodossi, *con uguale pietà e pari riverenza* accoglie e venera tutti i libri, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento... e anche le tradizioni stesse, che riguardano la fede e i costumi, poiché le ritiene *dettate dallo stesso Cristo oralmente o dallo Spirito Santo*, e conservate con successione continua nella Chiesa cattolica⁴⁴.

Tale schema, detto delle “due fonti”, permane immutato nella teologia cattolica fino al Vaticano II (il Vaticano I

⁴³ Cfr. J. NEUNER - J. DUPUIS, *La fede cristiana nei documenti dottrinali della Chiesa cattolica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, p. 94.

⁴⁴ DZ 1501. I corsivi sono nostri. Il testo preparatorio del Concilio, parlando del “luogo” in cui il Vangelo era contenuto usava *partim... partim*, facendo intendere che la Rivelazione era contenuta parzialmente nella Scrittura e parzialmente nella Tradizione. Ma nella stesura finale del Decreto si preferì usare semplicemente la congiunzione *et* da intendere nel senso di *sia... sia*. Nonostante la precisazione, la teologia successiva cadde nell'equivoco di considerare la Scrittura come fonte *parziale* della Rivelazione. Cfr. Y. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003³, pp. 48-50.

riproporrà, citandolo letteralmente, il decreto tridentino⁴⁵), ove fu riproposto sostanzialmente uguale all'attenzione dei Padri nello schema *De fontibus revelationis*. Il testo preparatorio fu respinto⁴⁶ per dar vita a uno dei documenti più sofferti di tutto il Vaticano II. Così recita *Dei Verbum* al n. 9:

La sacra tradizione e la sacra Scrittura sono tra loro strettamente congiunte e comunicanti. Poiché ambedue, *scaturendo dalla stessa sorgente divina*, formano in un certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è la parola di Dio in quanto è messa per scritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo; la sacra tradizione invece trasmette integralmente la parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, ai loro successori affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la spieghino e la diffondano; accade così che la Chiesa *attinga la sua certezza su tutte le verità rivelate non dalla sola sacra Scrittura*⁴⁷.

Le differenze con il testo tridentino non emergono a una lettura superficiale. Eppure qui, mentre si ribadisce che Scrittura e Tradizione “scaturiscono dalla stessa sorgente”, si afferma anche che la funzione epistemologico-dogmatica della Tradizione (non negata), si limita *de facto* a fissare il canone e a interpretare la Scrittura: «Per mezzo

⁴⁵ Cfr. DZ 3006.

⁴⁶ Per tutta la questione, cfr. U. BETTI, *La Rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della Rivelazione nel cap. II della costituzione dogmatica Dei Verbum*, Roma, Città Nuova, 1970. «La settimana dal 14 al 21 novembre 1962, dedicata alla discussione dello schema *De fontibus revelationis*, fu una delle più drammatiche di tutto il Concilio. Si capì subito che lì si giocava il senso stesso dell'evento conciliare»: E. CATTANEO, *Trasmettere la fede*, cit., p. 148. Maggiori dettagli sull'argomento si possono rintracciare in G. RUGGIERI, *Il primo conflitto dottrinale*, in AA.VV., *Storia del Concilio Vaticano II*, Bologna, Il Mulino-Pecters, 1996, vol. 2, pp. 259-293.

⁴⁷ EV, vol. 1, pp. 919-921, n. 885 (corsivo nostro).

della medesima tradizione la Chiesa conosce l'intero canone dei sacri Libri e in essa le stesse sacre Lettere si comprendono più profondamente e sono rese incessantemente efficaci» (*Dei Verbum*, 8)⁴⁸.

Quest'ultima affermazione consente di collocare i due elementi «a livello concreto nella linea del discernimento e, in questo senso, possono essere visti come non contrari al principio del *sola Scriptura* inteso come sufficienza “materiale” della Scrittura in quanto “contenuto” della rivelazione»⁴⁹. La teologia cattolica si avviava, così, al superamento definitivo della dottrina delle “due fonti”, a favore di una visione più completa e non oppositiva, nel rispetto della preminenza qualitativa e salvifica della Scrittura, nella quale la Tradizione si colloca come “servizio” epistemologico ed ermeneutico.

Testimoni di tale Tradizione sono primariamente la liturgia e i Padri della Chiesa⁵⁰:

– la liturgia⁵¹ media la Tradizione attraverso una tripla dimensione: essendo memoria rituale, essa non solo trasmette intellettualmente l'evento salvifico attestato dalle Scritture, ma *educa* ad esso progressivamente e comunitariamente; *rivela*, come già accennato sopra, qualcosa che la Scrittura non contiene formalmente (*locutio formalis*), ma che era implicito o soltanto parzialmente lasciato intendere; rende un servizio ermeneutico alla Scrittura attraverso l'inserimento dei testi nella cornice dell'evento cristologico che si celebra;

⁴⁸ *Ibidem*, p. 919, n. 884.

⁴⁹ S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., p. 591.

⁵⁰ Cfr. Y. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, cit., pp. 131-153.

⁵¹ Sulla liturgia quale fonte della teologia (*lex orandi statuat legem credendi*), cfr. AA.VV., *Espressione ed esperienza della fede nel culto*, numero monografico di *Concilium* 2 (1973); con un'attenzione anche al rapporto liturgia-Bibbia: A.N. TERRIN (a cura), *“Scriptura crescit cum orante”*. *Bibbia e liturgia*, Padova, EMP, 1993, vol. 2.

– i Padri della Chiesa (ovvero gli scrittori ecclesiastici fino al VII secolo che si sono distinti per santità di vita e ortodossia, ed erano essenzialmente “commentatori della Scrittura”) sono garanti di una tradizione autentica (ne fa testo la formula comune *probatur ex Traditione*), e i loro scritti sono dunque da considerarsi autorevoli in ordine alla comprensione e alla ricezione della Rivelazione. Così la *Dei Verbum* al n. 8: «Le asserzioni dei santi padri attestano la vivificante presenza di questa tradizione, le cui ricchezze si trasfondono nella prassi e nella vita della Chiesa che crede e prega»⁵².

b. Magistero e “sensus fidelium”

Tra i *tradentes*, un ruolo particolare è riservato al magistero⁵³, funzione ecclesiale a servizio della Parola nella continuità autorevole con la Tradizione, e nella consapevolezza della unicità del “magistero” di Gesù di Nazareth: «non fatevi chiamare “maestri” (*καθηγηται*), perché uno solo è il vostro Maestro, il Cristo» (Mt 23,10). Egli, Parola incarnata, è da solo in grado di «rendere testimonianza alla verità» (Gv 5,33), senza che uomo alcuno gliela suggerisca, perché la sua dottrina viene da Colui che lo ha mandato (cfr. Gv 7,16). Solo lo Spirito effuso sul corpo di Cristo

⁵² *EV*, vol. 1, p. 919, n. 884. Oltre ai Padri e alla liturgia bisognerebbe porre attenzione anche alla spiritualità. «Agli altri testimoni del pensiero credente e del vissuto dell'incontro con Dio nel tempo la teologia dovrà ricorrere come a possibili luoghi della sua memoria: *teologi* e *spirituali* possono costituire una significativa espressione della Tradizione vivente»: B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996², p. 173.

⁵³ Il termine “magistero” deriva dal latino *magisterium*, termine originato da *magis* (= più), che in origine indicava la competenza e l'autorevolezza di un maestro. Per tutta la questione, cfr. F. ARDUSSO - G. COLOMBO, *Magistero*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (a cura), *Teologia*, cit., pp. 865-892.

rende partecipe la Chiesa *in Lui* di questa capacità: il n. 10 della *Dei Verbum* esprime in sintesi quanto esposto, asserendo che «questo magistero però non sta sopra la parola di Dio, ma ad essa serve... la sacra tradizione, la sacra Scrittura e il magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti da non poter sussistere l'uno senza l'altro»⁵⁴.

La Chiesa rende questo servizio al mondo attraverso la “testimonianza” di ciò che ha ricevuto. Non solo, ma è la stessa Rivelazione che implica la Chiesa (ovvero una comunità che la riceva), così come la Chiesa implica la Rivelazione. Ed è proprio la categoria di “testimonianza”, segno di credibilità e mediazione della coscienza storica⁵⁵, che libera il magistero sia dalla possibile deviazione verso un dirigismo ideologico, sia da una sua comprensione come imposizione di dottrina estrinseca alla vita. Il magistero, infatti, è *testimonianza* non tanto in quanto ripetizione meccanica del “già visto” (*autóptes* = testimone oculare), bensì nel senso di *martyria*, termine che rimanda all'inscindibile unione tra ciò che si trasmette⁵⁶ e la *fides qua*⁵⁷. Gli Apostoli sono “testimoni del Risorto” (cfr. At 1,8.22; 2,32; 3,15; 4,33), in quanto spettatori dell'evento, ma anche in quanto uomini «resi conformi all'immagine del Figlio» (Rm 8,29)⁵⁸. Quindi, è lo Spirito, effuso a Pentecoste,

⁵⁴ EV, vol. 1, pp. 921-923, nn. 887-888.

⁵⁵ Sull'argomento, cfr. P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996, pp. 557-609.

⁵⁶ Sul “che cosa” la comunità sub-apostolica ritenesse come necessario trasmettere in quanto essenziale alla fede dopo la morte degli apostoli, cfr. R.E. BROWN, *Le Chiese degli apostoli. Indagine esegetica sulle origini della ecclesiologia*, Casale Monferrato, Piemme, 1991.

⁵⁷ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., p. 563.

⁵⁸ L'importanza della testimonianza di vita come viatico indispensabile per trasmettere la Parola è stata ribadita con forza da Paolo VI nell'enciclica *Evangelii nuntiandi* al n. 21 (cfr. EV, vol. 5, p. 1037, n. 1618); il testo ufficiale latino dell'enciclica è in *AAS* 68 (1976), pp. 9-26.

che determina l'autenticità della qualità "apostolica" del testimone, ponendosi come "principio trascendente di fedeltà" elargito alla Chiesa⁵⁹. È qui, in questa "apostolicità", che si inserisce la chiarificazione riguardo al fondamento, all'autorità, e alla competenza della Chiesa nella trasmissione del *depositum fidei*⁶⁰.

Nel rendere servizio alla Parola, il magistero si esprime in *diverse* forme che impegnano in *diverso* grado la coscienza credente. Qui verrà descritto in breve, lasciando da ultimo l'analisi della dottrina dell'infalibilità pontificia che coinvolge direttamente il tema del presente lavoro⁶¹.

1) *Magistero solenne*: viene impegnato nelle definizioni dogmatiche sancite *ex cathedra* dal Pontefice o, con lui, da un concilio ecumenico, e quindi è relativo al deposito della fede, da credersi come divinamente rivelato. Si intendono quelle verità che il "motu proprio" di Giovanni Paolo II *Ad tuendam fidem* del 1998⁶² chiama di *primo comma* e che l'allegata "Nota dottrinale illustrativa" della Congregazione per la Dottrina della Fede al n. 11 esemplifica in tal maniera⁶³: gli articoli di fede del Credo; i

⁵⁹ Così Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia, Queriniana, 1998, pp. 239-250. Il domenicano riflette anche sulle posizioni dell'ortodosso Zizioulas, che afferma la necessità di fondare la continuità apostolica, più che sulla storia, sulla presenza dello Spirito: cfr. *ibidem*, pp. 251-252.

⁶⁰ Su questa triplice realtà-finalità del magistero ecclesiale cattolico, cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis. Instructio de ecclesiali teologi vocatione*, nn. 13-20, in *EV*, vol. 12, pp. 200-207, nn. 262-270.

⁶¹ Per questi aspetti, cfr. *ibidem*, pp. 201-215. Una chiara esposizione molto sintetica si trova anche in S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., pp. 598-599. Per la problematizzazione, cfr. ancora E. CATTANEO, *Trasmettere la fede*, cit., pp. 245-263.

⁶² Cfr. *EV*, vol. 17, pp. 508-517, nn. 801-807. Testo ufficiale latino in *AAS* 90 (1998), pp. 544-551.

⁶³ Cfr. *EV*, vol. 17, pp. 869-873, nn. 1147-1153. Per i documenti legati alla lettera apostolica (*Professione di fede e giuramento di fedeltà*, nota dottrinale sulla formula conclusiva della *Professio fidei*), i testi sono reperibili in *ibidem*, pp. 848-857, nn. 1124-1136. Per gli aspetti particolari del documento, cfr. J.P.

dogmi cristologici e mariani, l'istituzione divina dei sacramenti e la loro efficacia in ordine alla grazia; la presenza reale e sostanziale di Cristo nell'eucaristia; la natura sacrificale della celebrazione eucaristica; la fondazione divina della Chiesa così come il primato e l'infallibilità del Papa; le dottrine del peccato originale, dell'immortalità dell'anima e della retribuzione immediata dopo la morte; l'ineranza dei testi sacri ispirati; la grave immoralità legata all'uccisione di un essere umano innocente.

2) *Magistero ordinario e universale definitivo*: riguarda tutti quegli asserti riguardanti la conservazione della purezza della dottrina (ovvero la continuità storica e il legame con il *depositum fidei*), anche se non *formalmente* rivelati, e in questo senso ritenuti secondi (non "secondari"), rispetto all'essenzialità della fede. L'assenso richiesto per queste "verità cattoliche" si definisce in questo caso come saldo e definitivo⁶⁴ (non quindi *de fide credenda*, da riservarsi alle verità di primo comma, ma *de fide tenenda*). In questo ambito la "Nota dottrinale" già menzionata, sempre al n. 11, elenca alcune verità, dette di *secondo comma*: la dottrina dell'ordinazione presbiterale da riservarsi solo agli uomini, l'illiceità dell'eutanasia e i cosiddetti "fatti dogmatici" (l'infalibilità nella canonizzazione dei santi, la legittimità dell'elezione del Papa e di un concilio ecumenico).

BYLE, *Ad tuendam fidem on the regula fidei*, in *Cristianesimo nella Storia* 21 (2000), pp. 145-170; A. MELLONI, *Definitivus/definitive*, in *ibidem*, pp. 171-205; CH. THEOBALD, *Il discorso "definitivo" nel magistero. Perché avere paura di una ricezione creativa?*, in *Concilium* 35 (1999), pp. 100-113.

⁶⁴ Il teologo Gutwenger ritiene che alle verità cattoliche non sia opportuno attribuire l'aggettivo di "infalibili", perché non direttamente rivelate: cfr. E. GUTWENGER, *Qual è il ruolo del magistero nella fede della comunità ecclesiale?*, in *Concilium* 6 (1970), p. 70. Altri approfondimenti in A. ANTÓN, *I teologi davanti all'istruzione "Donum veritatis". Il compito del teologo tra "ecclesialità" e "scientificità" e il suo rapporto col magistero ecclesiastico*, in *Gregorianum* 78 (1997), pp. 233-265.

3) *Magistero autentico non definito*: riguarda gli insegnamenti dottrinali che la *Lumen gentium* al n. 25 indica come «palesi nella natura dei documenti, nel frequente riproporre la stessa dottrina e nel tenore delle parole usate»⁶⁵. Per questo insegnamento è richiesto il religioso ossequio dell'intelletto e della volontà. La «Nota dottrinale» racchiude questi insegnamenti tra le verità di *terzo comma*. Il gesuita Sullivan cita come esempio per questo ambito quegli asserti che fanno parte del *Simbolo* battesimale (come la resurrezione di Cristo dai morti!), che non sono mai stati definiti formalmente e infallibilmente dalla Chiesa, ma che in ordine alla fede sono «molto più fondamentali di molti dogmi che sono stati definiti solennemente»⁶⁶.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ai numeri 891 e 892 semplifica il tutto riducendo a due le forme di magistero: *supremo* e *ordinario*. Il primo dotato del carisma dell'infallibilità, il secondo riguardante tutte le dottrine non espressamente definite⁶⁷.

Volgendo lo sguardo ai documenti precedenti, il *Codice di Diritto Canonico* del 1983 non conteneva la distinzione tra magistero ordinario e straordinario⁶⁸ e parlava solo di magistero autentico del Papa e dei vescovi moralmente uniti (cfr. cann. 750. 752-753). Tale magistero si esprime in due forme: solenne e ordinario-universale. Il canone

⁶⁵ *EV*, vol. 1, p. 529, n. 344.

⁶⁶ F.A. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, cit., p. 68.

⁶⁷ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., pp. 265-266, nn. 891-892.

⁶⁸ *Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana*, UECI, Roma 1984, cann. 749-754. Il codice segue sostanzialmente la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Mysterium ecclesiae* del 24 giugno 1973: cfr. *AAS* 65 (1973), pp. 397-407; traduzione italiana in *EV*, vol. 4, pp. 1660-1685, pp. 2564-2589.

749 § 3 specifica che: «Nessuna dottrina si intende infallibilmente definita, se ciò non consta manifestatamente». Da ciò risulta chiaro come la discussione teologica riguardante le forme del magistero e la loro obbligatorietà sia quanto mai controversa.

L'attenzione viene concentrata ora su quella forma di magistero che riguarda da vicino l'economia del saggio (a causa della sua rilevanza ecumenica e perché in tale forma sono stati definiti i due dogmi di fede riguardanti la Vergine Maria in epoca moderna): il magistero infallibile del Papa pronunciato *ex cathedra*, definito come dogma di fede durante il Vaticano I da Pio IX con la costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* del 18 luglio 1870⁶⁹.

Il magistero *ex cathedra* del Vescovo di Roma si presenta quando si verificano tre condizioni: che il Papa dichiari espressamente che vuole definire una verità (*condizione soggettiva*), che la proponga come "definitiva" per la Chiesa universale (*condizione formale*), che riguardi la fede o i costumi (*condizione dell'oggetto*)⁷⁰. I pronunciamenti del Sommo Pontefice espressi secondo tale modalità sono, inoltre, considerati *irreformabili* e legati per diritto divino al *carisma personale* derivante dall'elezione alla successione apostolico-petrina. È ciò che ribadisce la costituzione dogmatica *Lumen gentium* al n. 25: «Perciò le sue definizioni si dicono a ragione irreformabili per se stesse, e non in forza del consenso della Chiesa, perché sono state pronunciate con l'assistenza dello Spirito Santo promesso a lui nel beato Pietro; per conseguenza esse non hanno bi-

⁶⁹ Cfr. DZ 3050-3075. La definizione dogmatica dell'infalibilità e giurisdizione universale del Vescovo di Roma è stata la causa dello scisma veterocattolico tedesco, che nel 1889 confluisce nell'Unione delle chiese episcopali di Utrecht. Cfr. P. NEUNER, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*, Brescia, Queriniana, 2003², pp. 141-145.

⁷⁰ Cfr., per queste condizioni, il testo della *Pastor Aeternus* in DZ 3074.

sogno di alcuna approvazione da parte di altri, né ammettono appello alcuno ad altro giudizio»⁷¹.

Concretamente, il magistero infallibile del Papa, anche prima della definizione di Pio IX, si è espresso storicamente in maniera molto limitata. Pié-Ninot registra come infallibili i seguenti pronunciamenti⁷²:

– il *Tomus Flavianus* di Leone Magno sulle due nature in Cristo e la *Lettera* di papa Agatone sulle due volontà in Cristo (ambedue le definizioni furono accolte e confermate rispettivamente dal Concilio di Calcedonia del 451 e dal Costantinopolitano III del 681)⁷³;

– più vicina a quello che si intende oggi per pronunciamiento *ex cathedra* è la costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII (29 gennaio 1336) sulla “visione beatifica”, che contiene per la prima volta la formula «*hac in perpetuum valitura Constitutione auctoritate Apostolica diffinimus...*»⁷⁴;

– infine, le due definizioni dogmatiche sull’Immacolata Concezione del 1854 e dell’Assunzione del 1950. Se si considera la vivacità delle critiche teologiche da una parte e l’enfasi positiva dall’altra rispetto alla dottrina dell’infallibilità⁷⁵, stupisce come questa prerogativa sia stata esercitata, in realtà, pochissime volte⁷⁶!

⁷¹ EV, vol. 1, p. 531, n. 346.

⁷² Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., p. 602.

⁷³ Per un’esposizione della questione della cristologia conciliare, cfr. J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 379-419; B. SESBOÛÈ, *Gesù Cristo nella tradizione cristiana*, Roma, Edizioni Paoline, 1987, pp. 106-157.

⁷⁴ DZ 1000.

⁷⁵ Cfr. F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale*, cit., pp. 229-235; G. CALABRESE, *Sull’infallibilità del magistero del Papa. Un’apertura alla problematica ecumenica*, in *Rassegna di Teologia* 41 (2000), pp. 715-735.

⁷⁶ Sulla questione si sofferma, recensendo e valutando le prese di posizione dei membri cattolici del Dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti del 1978 (“Autorità magisteriale e infallibilità della Chiesa”: in *EO*, vol. 2, pp. 1377-1454,

Forse bisognerebbe accostare la dottrina del primato e dell'infallibilità senza cadere nell'equivoco di considerare il Papa più "sorgente" di unità della Chiesa che "manifestazione" della comunione, senza cadere vittima di una sorta di "utopia del grembo", miraggio e rifugio a portata di mano in un contesto culturale che ha fatto della provvisorietà una *forma mentis*⁷⁷.

Per concludere il paragrafo, rimane da menzionare il ruolo tutto particolare del *sensus fidelium*⁷⁸ nella trasmissione e nella comprensione⁷⁹ del *depositum fidei*. Esso può essere inquadrato solo all'interno della più ampia indefettibilità della Chiesa nel suo duplice movimento di ricezione della Parola e di espressione nel tempo di essa «nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto» (*Dei Verbum*, 8)⁸⁰; e nella fecondità di un rapporto interdipendente tra

nn. 2611-2758) e dello storico tedesco K. Schatz, F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il Magistero*, cit., pp. 91-101, specialmente le pp. 94-98.

⁷⁷ In tal senso le riflessioni di J. WERBICK, *La Chiesa*, cit., pp. 298-300. Cfr. anche H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, cit., pp. 521-526. Pottmeyer sintetizza tre modi di interpretare l'infalibilità: "massimalista", che intende il dogma nella direzione di una quasi ispirazione diretta del Papa; "media", più fedele al dettato del Vaticano I; "minimale", che inserisce l'asserto nel solo ambito della collegialità episcopale: cfr. H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del papato nel Terzo Millennio*, Brescia, Queriniana, 2002, pp. 126-129.

⁷⁸ La terminologia non è unanime. Le distinzioni di Sullivan: "sensus fidelium" è riferito non al soggetto credente, ma a ciò che viene creduto; "sensus Ecclesiae" ha lo stesso significato del precedente termine; "consensus fidelium" sottende l'universalità del "sensus fidelium". Cfr. E.A. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, cit., pp. 30-32; J.-M.R. TILLARD, *Consensus fidelium*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, edizione italiana a cura di G. CERETI - A. FILIPPI - L. SARTORI, Bologna, EDB, 1994, pp. 269-270. Per un'esposizione sistematica del tema, cfr. D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia, Morcelliana, 1993.

⁷⁹ «Il senso della fede non è neppure (come l'istinto di fede) appello e invito alla fede; esso è invece quel senso che permette un tipo di "giudizio scoperto" spontaneo riguardo alla realtà di fede, attraverso esperienza concreta»: K. RAHNER - K. LEHMANN, *Storicità della mediazione*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, Brescia, Queriniana, 1968, vol. 2, p. 351.

⁸⁰ EV, vol. 1, p. 919, n. 882.

magistero e fedeli. J. Feiner accoglie questa triplice modalità parlando di espressioni di trasmissione della fede con il linguaggio della *parola* (dottrina e annuncio), dell'*azione* (liturgia e testimonianza) e dell'*immagine* (forme dell'arte cristiana)⁸¹. Come è noto, il primo a inserire il senso di fede dei credenti tra i *loci* della teologia fu Melchior Cano (1509-1560)⁸², che gli diede un senso più oggettivante, intendendo i contenuti creduti unanimemente dal popolo di Dio.

A dare uno spessore più soggettivo ed euristico al senso dei fedeli, al fine della comprensione e dello sviluppo dei dogmi, fu J.H. Newmann (1801-1890)⁸³, che lo definì come "istinto della fede" capace di *respingere* ciò che non è conforme alla Tradizione e *accogliere* le istanze di una comprensione progressiva del deposito dottrinale. Affermando ciò, Newmann sottende la sua dottrina gnoseologica dell'*illative sense*, cioè di quella adesione reale (e non solo nozionale) alle verità di fede, capace di percepire l'*illazione* attraverso una logica di "convergenza" tra tutti gli elementi conosciuti che in tal modo si sostengono vicendevolmente ("argomentazione cumulativa")⁸⁴.

Così, raccogliendo il frutto di queste riflessioni, la costituzione *Lumen gentium* al n. 12 coglierà il *sensus fidelium* nella sua funzionalità recettiva e interpretativa collocandolo correttamente all'interno della pneumatologia (e superando

⁸¹ Cfr. J. FEINER, *Rivelazione e Chiesa. Chiesa e rivelazione*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, cit., vol. 2, pp. 57-64.

⁸² Cfr. G. OCCHIPINTI, *La Scuola teologica di Salamanca*, in AA.VV., *Storia della Teologia*, cit., vol. 2, pp. 458-463.

⁸³ Newmann ha dedicato uno studio specifico all'argomento: J.H. NEWMANN, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Brescia, Morcelliana, 1991.

⁸⁴ Alla gnoseologia teologica Newmann ha dedicato forse la sua opera più famosa: J.H. NEWMANN, *Grammatica dell'Assenso*. Premesse razionali all'accettazione della fede, Milano, Jaca Book, 1980.

in tal modo una ecclesiologia in uso fino alla seconda metà del XX secolo che insisteva solo sulla visibilità gerarchica e sacramentale della Chiesa come *societas perfecta*):

Col senso della fede suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero cui si conforma fedelmente, accoglie non già una parola di uomini, ma realmente la parola di Dio (cfr. 1Ts 2,13); aderisce indefettibilmente «alla fede trasmessa una volta per tutte ai santi» (Gd 3), vi penetra più a fondo con retto giudizio e la applica più pienamente alla vita⁸⁵.

Dopo aver brevemente precisato che cosa sia il *sensus fidelium*, sarà utile accennare al modo in cui “funziona”. Il gesuita Z. Alszeghy individua due modelli epistemologici:

a) la *transconcettualizzazione*: «Confrontando certe verità espresse in schemi rappresentativi simbolici e immaginativi con formule che esprimono quelle verità nei sistemi concettuali emergenti dalle varie culture, il credente “vede”, percepisce intuitivamente, l'equivalenza o l'incompatibilità tra l'antica formula e la nuova»;

b) la *comprensione oggettiva*: «Il credente non conosce soltanto asserti analitici, ma, in base ad essi, concepisce un'immagine oggettiva e sintetica di tutto l'ordine della salvezza»⁸⁶.

Bisogna, comunque, essere cauti nel non confondere il senso della fede e la ricezione degli asserti con l'*opinione pubblica*⁸⁷, così come ricorda l'istruzione *Donum veritatis* al

⁸⁵ EV, vol. 1, p. 495, n. 316.

⁸⁶ Z. ALSZEGHY, *Senso della fede e sviluppo dogmatico*, in R. LATOURELLE (a cura), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi, Cittadella, 1987, vol. 1, p. 145.

⁸⁷ Cfr. L. SARTORI, *Quali criteri per stabilire il “sensus fidelium”?*, in *Concilium* 17 (1981), pp. 1290-1297. Come osserva Schillebeeckx: «Per quanto

n. 35 quando afferma che «le idee dei fedeli non possono essere puramente e semplicemente identificate con il *sensus fidei*»⁸⁸. Pertanto, come suggerisce Arduzzo, il senso della fede «dovrà essere cercato soprattutto negli scritti e nella vita di santi, anche se non ufficialmente canonizzati»⁸⁹.

3. Lo sviluppo e l'interpretazione dei dogmi

Seguendo J. Ratzinger⁹⁰, va premesso che lo sviluppo del dogma comprende sempre un duplice movimento: progressivo e riduttivo. Se lo sviluppo segna la progressiva comprensione della fede e il suo arricchimento⁹¹, non per questo si deve negare che esso «fissando questa esperienza, la cristallizza anche, e può diventare così una crosta che soffoca la vita, può essere anche una schematizzazione che in un primo tempo facilita il progresso vitale, ma proprio per questo lo minaccia ed infine lo svuota», per questo la teologia deve vigilare che «accanto all'arricchimento ed all'ampliamento, deve stare la semplificazione alla unità del reale, che è, e rimarrà sempre, il vero punto

importante sia questa ricezione nella vita della chiesa... il fondamento che legittima una proposizione autoritativa della chiesa non sta nella sua accoglienza. La ricezione è solo una risposta storicamente efficace ad un enunciato che si fonda altrove»: E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, p. 282.

⁸⁸ EV, vol. 12, p. 223, n. 291.

⁸⁹ F. ARDUZZO, *Il Magistero ecclesiale*, cit., p. 72. La vita e la teologia dei santi, come già accennato, è oggi avvertita come assai utile per l'apprendimento della dottrina e della vita di fede: cfr. D. SORRENTINO, *Sulla "teologia dei santi"*, in *Asprenas* 41 (1994), pp. 389-404.

⁹⁰ Cfr. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, cit., pp. 122-129.

⁹¹ Schillebeeckx sostiene che, in ordine alla trasmissione della parola di Dio, in un certo senso l'appropriazione del dogma nelle culture faccia parte del dogma stesso: cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Esegesi, dogmatica ed evoluzione del dogma*, in H. VORGRIMLER (e coll.), *Esegesi e dogmatica*, Roma, Edizioni Paoline, 1967, pp. 159-195.

di partenza di ogni arricchimento e sviluppo»⁹². D'altra parte, non si può negare che ogni sviluppo ponga la possibilità di un certo "regresso": «Due leggi governano la storia e la vita: l'accumulazione e il dispendio, a cui corrispondono la crescita e la decadenza. Non c'è progresso o declino in assoluto: non c'è progresso in un campo e in un senso a cui non corrisponda un regresso in un altro campo e in un altro senso»⁹³.

Si possono riassumere i momenti salienti della riflessione teologica sullo sviluppo del dogma tenendo a mente che, come osservato da Kasper,

tutte le teorie che si muovono sul terreno della Scrittura e della Tradizione partono dal presupposto che lo sviluppo dei dogmi può consistere solo nell'esplicitazione di ciò che è già implicitamente contenuto nella rivelazione originaria. Le differenze tra diverse teorie traggono origine dal fatto che esse definiscono in modo differente cosa può considerarsi implicito e in che cosa deve consistere l'esplicitazione⁹⁴.

Vincenzo da Lerino († 450), nel suo *Commonitorium primum* n. 23⁹⁵, stabilisce il criterio dell'omogenea e coerente comprensione e sviluppo delle dottrine con la celebre espressione:

Crescano pure, quindi, e progrediscano il più possibile a oltranza, per l'età della storia, l'intelligenza, la scienza, la sapienza, sia dei singoli che di tutti, di ogni uomo e di tutta la Chiesa; ma solo nel suo ordine, nello stesso dogma, nello stesso senso e nello stesso modo di intendere (*sed in suo dum-*

⁹² J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, cit., p. 124.

⁹³ M. VENEZIANI, *Di padre in figlio*, cit., p. 13.

⁹⁴ W. KASPER, *Dogma/Sviluppo dei dogmi*, cit., p. 224.

⁹⁵ Cfr. PL 50, 668 a. (anche in DZ 3020). Sul Lerinense, cfr. B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi*, Bologna, ESD, 1992, pp. 678-680.

taxat genere, in eodem scilicet dogmate, in eodem sensu eademque sententia).

La coerenza con la Tradizione (declinata nel *quod semper, ubique, ab omnibus*) fa sì che, secondo il Lerinense, si possa distinguere il *dogma catholicum* dal “dogma eretico”. Ma questo sviluppo, come ricorda Rahner, sarà interpretato nella stessa Chiesa in modo tutt’altro che pacifico: «La storia dei dogmi si svolgerà anche in futuro con frizione, sarà accompagnata da lotte, polemiche e accuse di eresia»⁹⁶.

Non a caso nella teologia moderna si sono imposte due teorie opposte, che interpretano criticamente la storia dei dogmi alla luce dei primi simboli cristologici:

– la teoria dell’ellenizzazione⁹⁷ come *caduta* in un linguaggio estraneo alla Scrittura;

– la teoria escatologica del progresso, che si fonda su una comprensione della storia dei dogmi come storia di

⁹⁶ K. RAHNER, *Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi*, Roma, Edizioni Paoline, 1981, p. 18.

⁹⁷ Sul problema del passaggio dal modello cristologico neotestamentario (cristologia angelica-profetica-pneumatica) al modello patristico, cfr. R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del NT al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, in AA.VV., *Il problema cristologico*, Assisi, Cittadella, 1973, p. 144 e ss; J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bolgna, Il Mulino, 1975, pp. 359-452; M. SIMONETTI, *La cristologia dei secoli II-III*, Roma, Augustinianum, 1992. Alla luce del dogma cristologico di Nicea si evince che, fin dagli inizi, il problema dello sviluppo della dottrina è stato soprattutto problema di “linguaggio”; questo fa sì che, parlando di storia dei dogmi, il “caso” Nicea abbia un significato esemplificativo ed esplicativo perenne: cfr. O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *Cristologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, pp. 238-241. Stesso discorso si deve fare per le formule dogmatiche calcedonesi, troppo frettolosamente etichettate come “dualiste” e tendenti ad impoverire lo spessore umano del Cristo a favore di un linguaggio ontologico invasivo. Per una panoramica sul percorso di ricerca cristologico scaturito dalla teologia calcedonese, cfr. C. DELL’OSSO, *La cristologia nella teologia bizantina del secolo VI*, in G. BOF (ed.), *Gesù di Nazaret... Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Milano, Paoline, 2000, pp. 178-210.

una comunità viva che li interpreta e approfondisce fino alla fine dei tempi. L'idealismo e la scuola di Tubinga ripresero questa seconda accezione, reagendo sia alla dottrina illuminista, che considerava la formulazione dogmatica come elemento spurio della Rivelazione, sia a una certa neoscolastica, che vedeva nello sviluppo del dogma solo il compimento di un processo deduttivo meramente razionale⁹⁸.

Questo cammino porterà frutti maturi nella teorizzazione del già ricordato J.H. Newmann, che ha dedicato una parte rilevante della sua vita intellettuale a chiarire e chiarirsi i fondamenti della dottrina cattolica: dall'analisi dell'*assenso* alle eresie cristologiche, la sua riflessione rappresenterà uno dei contributi più significativi alla teologia fondamentale in epoca moderna⁹⁹. L'opera in cui si affronta esplicitamente il nostro argomento è *An Essay on the Development of Christian Doctrine* scritta nel 1845¹⁰⁰, saggio che trova la sua ragion d'essere «nella gnoseologia e nella logica che si applica al concreto e si volge a ciò che è reale, ma è in quanto tale sconosciuto alla ragione esplicita»¹⁰¹. In quest'opera capitale Newmann elenca i *sette criteri* che determinano lo sviluppo autentico degli asseriti dottrinali. L'argomentare del celebre oratoriano inglese

⁹⁸ Sull'argomento, cfr. C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna, EDB, 1989⁴, pp. 73-74.

⁹⁹ Su Newmann, cfr. AA.VV., *John Henry Newmann*. L'idea di ragione, Jaca Book, Milano 1992; J.M. MARÍN, *John Henry Newmann*. La vita (1801-1890), Milano, Jaca Book, 1998. Per i "preambula" della fede nell'apologeta: M.P. GALLAGHER, *Newmann: sulla disposizione per la fede*, in *La Civiltà Cattolica* 152 (2001) 3617, pp. 452-463.

¹⁰⁰ Cfr. la traduzione italiana: J.H. NEWMANN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Milano, Jaca Book, 2003.

¹⁰¹ A. PRANDI, *L'idea di sviluppo dottrinale in Newmann*, in *ibidem*, p. 15; tutta l'introduzione alle pp. 13-34.

rappresenta ancora oggi una criteriologia autorevole e organica sulla questione:

1) “La permanenza di un unico tipo”. Ogni dottrina ha una forma fondamentale che regola organicamente i rapporti tra le parti e il tutto. L’analogia utilizzata è quella dell’accrescimento fisico secondo la quale «l’animale adulto possiede ancora la stessa natura che aveva all’atto di nascita; gli uccellini non si trasformano in pesci, né il bambino degenera in bestia»¹⁰². Quando una dottrina si corrompe, invece, le sue proprietà tipiche si deformano.

2) “La continuità dei principi”. Le diverse dottrine sono una ridondanza dei principi più antichi, come se questi ultimi fossero una sorta di “tema generatore”. Una dottrina, qualora non si rifaccia al “principio”, scade in interpretazioni avulse dal senso di ciò che la precedeva, ritrovandosi nell’equivoco delle opposte ragioni; così, ad esempio, «gli gnostici alessandrini e quelli di Siria sostenevano concordemente la dottrina della peccaminosità della materia, ma gli uni divennero sensualisti e gli altri spiritualisti rigorosi»¹⁰³.

3) “Il potere di assimilazione”. Una dottrina autentica è tale se è capace di essere assunta come categoria interpretativa per penetrare il reale, l’esperienza, la storia di una comunità: «Quanto più un’idea ha forza e vitalità, e cioè quanto maggiore è la presa che ha sulle coscienze degli uomini, tanto meno ha bisogno di protezione, e fa conto solo di se stessa di fronte al pericolo di corruzione»¹⁰⁴.

4) “La sequenza logica”. Lo sviluppo del dogma non è solo un processo deduttivo. Nonostante questo, logica vuole che le conclusioni che apporta siano coerenti con i

¹⁰² *Ibidem*, p. 189.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 196.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 203.

principi iniziali. Ciò avviene attraverso la capacità di detti principi di essere “inerenti” con lo spirito umano, anche senza condurre immediatamente ad una verbalizzazione concettuale, tale che «san Giustino o sant'Ireneo potevano essere privi di un'idea ben definita del purgatorio o del peccato originale, ma avevano ugualmente un senso profondo, che non traducevano in formulazioni o in precisazioni di luogo, sia della colpa della nostra natura primitiva che delle responsabilità della nostra natura rigenerata»¹⁰⁵.

5) “L'anticipazione dello sviluppo futuro”. «Poiché, quando un'idea è vivente, vale a dire atta ad esercitare un'influenza e a produrre degli effetti, si sviluppa sicuramente secondo la propria natura poiché le tendenze che si manifestano nel corso del tempo possono, col favore delle circostanze, palesarsi tanto presto quanto tardivamente, e poiché la logica è sempre la stessa in tutti i tempi, può accadere di trovare fin dagli inizi indizi, per quanto imprecisi e isolati, di uno sviluppo posteriore»¹⁰⁶.

6) “L'azione conservativa sul passato”. Una dottrina autentica, anche se sviluppa idee del passato, le custodisce e le tutela nel presente: «Le aggiunte che vi apporta illuminano, non oscurano, corroborano, non correggono il corpo di pensiero da cui nascono; e questa è la sua caratteristica, vista in contrasto con la corruzione»¹⁰⁷.

7) “Il vigore perenne”. Una dottrina che è corrotta nei fondamenti epistemologici non può durare. Per questo «il discorso delle eresie è sempre breve. È uno stato intermedio tra la vita e la morte o quel che assomiglia alla morte. Oppure, se non va a terminare nella morte, va, tuttavia, a

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 206.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 209-210.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 213.

risolversi in qualche errore nuovo e talvolta opposto, che non reclama di avere connessione alcuna con essa»¹⁰⁸.

A pochi anni di distanza da Newmann, il filosofo Maurice Blondel (1861-1949) aggiunge un altro tassello fondamentale alla storia dello sviluppo dei dogmi. A chi accusava di “deduttivismo dogmatico” la dottrina cattolica il filosofo francese risponde chiarendo le modalità conoscitive che favoriscono lo sviluppo¹⁰⁹: esso non procede per mezzo della ricerca erudita, né attraverso una dialettica dei contrari in cerca di un equilibrio sistematico, ma neanche grazie a un “empirismo mistico”; bensì attraverso una conoscenza vitale che si fa memoria protesa verso il futuro:

Certe parole che da bambini abbiamo sentito senza apprenderele a fondo, e che ci avevano colpito forse proprio soltanto a causa della loro oscurità, ci ritornano a volte molto più tardi, alla luce delle esperienze acquisite e dei progressi della riflessione... Ci vuole più tempo, per aprirsi, alle orecchie dello spirito che alle orecchie della carne... Così dunque anche cose che sono state dette possono ancora richiedere di venire suggerite per vie nuove e più personali¹¹⁰.

E qui Blondel spiega l'inevitabile e salutare sviluppo dottrinale (facendo eco alla sua “filosofia dell'azione”) come atto insieme volontario e intellettuale che raggiunge il senso, ponendolo quindi in salvo da ogni riduzionismo razionalista:

Ciò che l'uomo non può comprendere totalmente, può farlo pienamente, ed è facendolo che conserverà viva in lui la coscienza di questa realtà ancora in parte oscura per lui. “Con-

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 216.

¹⁰⁹ Cfr. M. BLONDEL, *Storia e dogma*, Brescia, Queriniana, 1992, pp. 112-137.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 115-116.

servare” la parola di Dio è anzitutto praticarla; e il deposito della Tradizione, che le infedeltà della memoria e i limiti dell’intelligenza deformerebbero inevitabilmente se ci fosse consegnato in una forma completamente intellettuale, non può essere trasmesso nella sua integrità, anzi, non può essere utilizzato e sviluppato se non è affidato all’obbedienza pratica dell’amore¹¹¹.

Quali sono, allora, i *fattori* di sviluppo del dogma? Essi sono autorevolmente declinati al n. 8 della costituzione dogmatica *Dei Verbum*: l’assistenza dello Spirito Santo, da intendere non tanto come uno dei fattori, ma come il fondamento che rende autentici gli altri; la riflessione e lo studio dei credenti; l’intelligenza delle cose spirituali¹¹²; il magistero episcopale dotato di un “carisma sicuro di verità”. Il gesuita Cattaneo, a ragion veduta, aggiunge a questi anche “il fattore esterno delle eresie”, che «ha portato

¹¹¹ *Ibidem*, p. 117.

¹¹² Cfr. *EV*, vol. 1, p. 919, n. 883. *L’intelligenza delle cose spirituali* non ha niente a che vedere con una mera e spontaneista intuizione sulle cose della fede. La sua corretta comprensione ci viene fornita dalla stessa *Dei Verbum* al n. 5, che così recita: «Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia “a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alle verità”. Affinché poi l’intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni»: *ibidem*, pp. 913-915, n. 877. Quindi, questa intelligenza è data all’uomo battezzato, partecipe dei doni del Risorto, e prima di tutto dello Spirito, che conduce alla comprensione del “vero” attraverso i carismi della scienza, della sapienza e del discernimento, nell’ampia cornice in cui il Mistero si celebra (liturgia) e si vive (martirio-testimonianza). La partecipazione esistenziale ai misteri di Cristo è la garanzia di autenticità di questa intelligenza, come affermato da san Giovanni della Croce nel *Cantico Spirituale* 37, 4: «Infatti a quel poco dei misteri di Cristo che è possibile sapere in questa vita non si può giungere senza aver sofferto molto, aver ricevuto da Dio numerose grazie intellettuali e sensibili e senza aver fatto precedere un lungo esercizio spirituale, poiché tutte queste grazie sono più imperfette della sapienza dei misteri di Cristo, per la quale servono di semplice disposizione»: S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Roma, OCD, 2001, p. 703.

i teologi a trattare più a fondo alcune questioni e la Chiesa a intervenire autoritativamente nei concili»¹¹³.

Il magistero recente, dopo la proclamazione del dogma dell'Assunta, non ha più pronunciato asseriti di fede "dogmatici" nel senso tecnico del termine. Il Concilio Vaticano II, nonostante le pressioni da parte di alcuni settori dell'episcopato (che si erano espressi nella fase antepreparatoria per la definizione di nuovi dogmi mariani, quali la "corredenzione", la maternità spirituale, la regalità...¹¹⁴) non si è orientato in tal senso¹¹⁵.

Ciò che si è voluto sottolineare è stato piuttosto la necessità di approfondire la ricaduta pastorale ("intelligibilità della fede" per la modernità, rapporto teologia-cultura) di tutto il *depositum fidei*. In tal senso la costituzione pastorale *Gaudium et spes*¹¹⁶ al n. 62 invitava i cristiani impegnati in teologia a non trascurare «il contatto con il proprio tempo, per poter aiutare gli uomini competenti nei vari settori del sapere ad una più piena conoscenza della fede»¹¹⁷. I teologi si sono spesso interrogati sul valore dog-

¹¹³ E. CAITANEO, *Trasmettere la fede*, cit., p. 236.

¹¹⁴ Lo schema mariano *De Beata*, come noto, fu infine inserito in quello *De Ecclesia*: con tale scelta si ricollocava la mariologia nel giusto contesto teologico, superando la cosiddetta teologia mariana del "primo principio" e dei "privilegi". Sulla questione, cfr. S.M. PERRELLA, *I "vota" e i "consilia" dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antepreparatoria del Concilio Vaticano II*, Roma, Marianum, 1994, pp. 238-250.

¹¹⁵ «Lo scopo principale di questo concilio non è quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito»: GIOVANNI XXIII, *Gaudet mater ecclesia*, discorso all'apertura del Concilio, 11 ottobre 1962, in *EV*, vol. 1, p. 45, n. 54^a; testo ufficiale latino in *AAS* 54 (1962), pp. 785-795. Sull'argomento, cfr. CH. THEOBALD, *Il Concilio e la forma "pastorale" della dottrina*, in *AA.VV.*, *Storia dei Dogmi*, cit., vol. 4, pp. 436-440.

¹¹⁶ Cfr. *AAS* 58 (1966), pp. 1025-1115.

¹¹⁷ *EV*, vol. 1, p. 1393, n. 1532.

matico del Vaticano II (e specialmente della *Lumen gentium* e della *Dei Verbum*), fornendo orientamenti contrastanti che possono essere ricondotti a tre: rilettura minimalista (i testi non hanno valore dogmatico); rilettura massimalista (le proposizioni dei documenti hanno valore di magistero infallibile); rilettura ermeneutica, che intende cogliere, attraverso un approccio sincronico all'evento conciliare, le direttive fondamentali dei testi¹¹⁸.

Paolo VI ha, comunque, autorevolmente confermato quest'ultima linea ermeneutica nei suoi discorsi di apertura e chiusura delle sessioni e parti del Concilio: benché non ci si trovi davanti a definizioni dogmatiche solenni e straordinarie, le indicazioni conciliari obbligano in coscienza i credenti a seconda della materia che vi si tratta e a partire dalle espressioni con cui esse sono introdotte (*docet-profitetur-tenet-credimus*)¹¹⁹.

Il magistero postconciliare si è soffermato sulla questione dello sviluppo dei dogmi, preoccupandosi che i teologi applichino un'ermeneutica attenta sia alla *mutabilità* del linguaggio in cui sono formulati gli asserti, sia alla *validità perenne* delle definizioni dogmatiche contro un relativismo teologico emergente.

L'11 maggio 1973 la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicava la dichiarazione *Mysterium ecclesiae* sull'infallibilità del magistero che, al n. 5, dopo aver ammesso che gli asserti dogmatici risentono di un determinato linguaggio storico, contiene le seguenti affermazioni:

1) «Inoltre, avviene talora che qualche verità dogmatica in un primo tempo sia espressa in modo incompleto,

¹¹⁸ Cfr. B. SESBOÛÉ, *Il Vaticano II e la prova della "recezione"*, in AA.Vv., *Storia dei Dogmi*, cit., vol. 4, pp. 528-535; G.L. CARDAROPOLI, *Vaticano II. L'evento, i documenti, le interpretazioni*, Bologna, EDB, 2002, pp. 128-141.

¹¹⁹ Cfr. EV, vol. 1, pp. 85-315, nn. 133*-475*.

anche se falso mai, però in seguito, considerata in un più ampio contesto di fede o anche di conoscenze umane, riceve più completa e perfetta espressione»;

2) «le formule dogmatiche del magistero della Chiesa fin dall'inizio furono adatte a comunicare la verità rivelata, e restano per sempre adatte a comunicarla a chi le comprende rettamente. Ma questo non vuol dire che ciascuna di esse lo sia stata o lo resterà in pari misura. Per tale motivo i teologi si sforzano di delimitare con esattezza qual è l'intenzionalità d'insegnamento che è propria di quelle diverse formule»;

3) il *significato* delle formule rimane sempre valido in ordine alla retta fede, pertanto i fedeli devono «rifuggire dall'opinione la quale ritiene che le formule dogmatiche (o qualche categoria di esse) non possono manifestare la verità determinatamente, ma solo sue approssimazioni cangianti, che sono, in certa maniera, deformazioni o alterazioni della medesima»¹²⁰.

La *Dichiarazione*, oltre al rifiuto del relativismo, aggiunge una indicazione interessante per l'interpretazione del dogma quando pone la necessità di volgere lo sguardo all'intenzionalità teologica del fatto dogmatico nel contesto e in rapporto a tutta la dottrina. Questo sarà un punto di fondamentale importanza per il dialogo ecumenico.

Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* contiene indicazioni significative riguardo ai dogmi, in particolare sulla correlazione tra comprensione degli stessi, vita spirituale e atto di fede. Riguardo alla correlazione dogma-vita spirituale, così viene affermato al n. 89: «Tra i dogmi e la

¹²⁰ EV, vol. 4, pp. 1673-1677, nn. 2576-2581. Cfr. per un commento G.B. SALA, *Dogma e storia nella dichiarazione "Mysterium ecclesiae"*, Bologna, EDB, 1976, pp. 241-333.

nostra vita spirituale c'è un legame organico. I dogmi sono luci sul cammino della nostra fede, lo rischiarano e lo rendono sicuro. Inversamente, se la nostra vita è retta, la nostra intelligenza e il nostro cuore saranno aperti ad accogliere la luce dei dogmi della fede»¹²¹. È così ricordato il nesso tra *ortodossia* e *ortoprassi*¹²².

Riguardo all'atto di fede, al n. 170 si pone l'accento sul fatto che esso è indirizzato alla realtà di ciò che i dogmi contengono: «Noi non crediamo in alcune formule, ma nelle realtà che esse esprimono e che la fede ci permette di “toccare”... Tuttavia, noi accostiamo queste realtà con l'aiuto delle formulazioni di fede. Esse ci permettono di esprimere e di trasmettere la fede, di celebrarla in comunità, di assimilarla e di viverla sempre più intensamente»¹²³.

L'enciclica *Fides et ratio* riprende ai nn. 94-96 il discorso dell'analisi del linguaggio, dichiarando la necessaria fiducia nella “parola umana” per poter comprendere e approfondire gli asserti di fede in una riconciliata reciprocità tra significato e verità dell'evento salvifico:

Come ogni altro testo, così anche le fonti che il teologo interpreta trasmettono innanzi tutto un significato, che va rilevato ed esposto... Nell'interpretare le fonti della Rivelazione, pertanto, è necessario che il teologo si domandi quale sia la verità profonda e genuina che i testi vogliono comunicare, pur nei limiti del linguaggio» (n. 94)¹²⁴. E ancora: «Ugualmente, gli enunciati dogmatici, pur risentendo a volte della cultura del periodo in cui vengono definiti, formulano una verità stabile e definitiva. Sorge quindi la domanda di come si possa

¹²¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., p. 42, n. 89.

¹²² Su questa tematica, cfr. le recenti considerazioni proposte da J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003, pp. 127-131.

¹²³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., p. 62, n. 170.

¹²⁴ *EV*, vol. 17, p. 1069, n. 1375.

conciliare l'assolutezza e l'universalità della verità con l'inevitabile condizionamento storico e culturale delle formule che la esprimono. Come ho detto precedentemente, le tesi dello storicismo non sono sostenibili. L'applicazione di un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica, invece, è in grado di mostrare come, dalle circostanze storiche e contingenti in cui i testi sono maturati, si compia il passaggio alla verità da essi espressa, che va oltre questi condizionamenti (n. 95)¹²⁵.

Pietra miliare sull'argomento è e rimane il documento della Commissione Teologica Internazionale (CTI) *De interpretatione dogmatum*¹²⁶, pubblicato nell'ottobre del 1989: esso raccoglie le acquisizioni della teologia più recente sullo sviluppo e l'interpretazione del dogma.

Il dettato della Commissione non offre il fianco a equivoci quando afferma che «l'articolo di fede è un'apprensione reale e vera della verità divina; è una mediazione dottrinale che contiene la verità di cui è testimone. Proprio perché è vero, esso rimanda, oltre se stesso, al mistero della verità divina»¹²⁷. Ciò chiarito ne consegue che: i dogmi vanno compresi analogicamente «vale a dire che la somiglianza delle creature con il Creatore non è mai disgiunta da una dissomiglianza maggiore. L'analogia è una barriera sia contro una comprensione oggettivante e cosificata della fede e dei dogmi, sia contro una teologia negativa eccessiva, che comprende i dogmi come mere "cifre" di una trascendenza»¹²⁸; il carattere *analogico* dei dogmi non si deve confondere con il *simbolico*, ovvero con il prodotto posteriore di una cultura o della prassi di un popolo, ma deve indurre a considerare che solo il linguaggio

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 1069-1071, n. 1377.

¹²⁶ Cfr. *EV*, vol. 11, pp. 1707-1779, nn. 2717-2811.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 1747, n. 2766.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 1747, n. 2767.

teologico può interpretare veritativamente asserti formulati con lo stesso linguaggio.

La Tradizione è interprete autentica della fede della Chiesa. Per la ricchezza dei suoi contenuti essa assunse fin dall'inizio numerose forme differenti in una pluralità di riti, dottrine, istituzioni e discipline. Nell'accostarsi alla dottrina bisognerà, dunque, operare un serio "discernimento nello Spirito" per saper distinguere la Tradizione ricevuta dal Signore (cfr. 1Cor 11,23), dalle tradizioni degli uomini (cfr. Mc 7,8): infatti, «nella chiesa, che è la chiesa santa ma insieme anche la chiesa dei peccatori, avviene che s'infiltrino tradizioni umane, che sminuiscono l'unica tradizione apostolica»¹²⁹. I criteri per un discernimento, allora, sono presto detti: la corrispondenza delle tradizioni particolari e locali con la Tradizione viva della Chiesa; la memoria delle origini come mezzo per verificare l'apostolicità degli asserti; la cattolicità nell'apostolicità, ovvero «un punto della dottrina della fede che non è stato contestato per un lungo periodo di tempo costituisce un segno dell'apostolicità di tale dottrina»¹³⁰; infine, l'autenticità di una tradizione rispetto alla Tradizione è attestata soprattutto dal suo essere inserita nella celebrazione liturgica (*lex orandi, lex credendi*)¹³¹.

Se è vero che ogni dogma presenta un contenuto attraverso la "forma" di un linguaggio umano specifico, d'altra parte bisogna fare attenzione a non separare contenuti e forme espressive¹³², perché il linguaggio non è un

¹²⁹ *Ibidem*, p. 1759, n. 2781.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 1761, n. 2784.

¹³¹ Sull'argomento, cfr. M. PAVONE, *Liturgia e tradizione. In margine al rapporto "lex orandi" - "lex credendi"*, in *Rivista Liturgica* 2 (2004), pp. 295-305.

¹³² L'affermazione deve, comunque, fare i conti con il problema ineludibile dello "slittamento semantico" del linguaggio, causato da vari fattori: acquisizioni scientifiche; filologia biblica; mutamento di interpretazione delle esperienze vitali: cfr. C. MOLARI, *La fede e il suo linguaggio. Saggi di teologia*, Assisi, Cittadella, 1972, pp. 159-164.

semplice rivestimento estrinseco alla verità, ma un modo concreto di “dirla”. Pertanto

le sue immagini e i suoi concetti non sono intercambiabili a piacimento. Lo studio della storia dei dogmi mostra chiaramente che, in questi dogmi, la chiesa non ha semplicemente ripreso una concettualizzazione già data. Essa ha piuttosto sottoposto concetti già esistenti, per lo più desunti dal linguaggio colto dell'ambiente, a un processo di purificazione e di trasformazione o di rielaborazione... Si pensi, ad esempio, alla distinzione tra “sostanza” (o natura) e “ipostasi”, e all'elaborazione del concetto di persona che, in quanto tale, non esisteva nella filosofia greca¹³³.

Il documento vaticano fornisce, infine, quattro criteri fondamentali¹³⁴ al fine di orientare l'attuale interpretazione dei dogmi. Essi sono:

– l'*asse cristologico*: la cristologia è il punto di partenza, il “pregiudizio fondamentale” di ogni interpretazione, il punto di arrivo di ogni dottrina;

– la *comunione-cattolicità*: nella memoria delle origini, assicura l'universalità e l'apostolicità della dottrina;

– il *criterio antropologico*: non l'uomo in genere, ma l'uomo in Cristo deve essere il punto di riferimento (non la misura!), dell'interpretazione della fede, perché i dogmi sono formulati per la salvezza dell'uomo;

– i *segni dei tempi*: nella loro assunzione attiva (i segni interpellano la fede) e passiva (solo uno sguardo di fede coglie i segni), perché essi sollecitano la Chiesa a cooperare anche con la sua dottrina, alla soluzione dei problemi più urgenti del tempo in cui è inserita¹³⁵.

¹³³ EV, vol. 11, pp. 1770-1771, n. 2796.

¹³⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 1772-1773, nn. 2799-2801.

¹³⁵ Sull'argomento, cfr. I. KORZENIOWSKI, *I segni dei tempi nel pensiero di Giovanni Paolo II*, Roma, ED, 1997.

Naturalmente questi criteri devono essere correlati al magistero autentico della Chiesa¹³⁶, al quale è affidata la conservazione e l'interpretazione del deposito della fede. La Commissione Teologica Internazionale conclude ricordando, non inutilmente, che

ogni interpretazione dei dogmi deve servire a quest'unico fine: che nella chiesa e in ogni credente "lo spirito e la vita" nascano dalla lettera dei dogmi... Tutto sta in questo: che gli uomini abbiano la vita eterna, conoscendo l'unico vero Dio e suo figlio Gesù Cristo (cfr. Gv 17,3)¹³⁷.

4. Il dogma tra "paradosso", "scandalo" ed "evento"

L'«avvenimento» Cristo, incarnato, morto e risorto, asceso al cielo per la nostra salvezza, è l'apice della rivelazione divina. Tale avvenimento è giunto ai contemporanei di Gesù sotto forma di parole e gesti paradossali e scandalosi (cfr. 1Cor 1,22-23). Ogni verità di fede cristiana consegue da questo avvenimento e ne condivide le qualità di paradosso e scandalo. Non sarà inutile, dunque, soffermarsi su tali concettualità per affermare meglio la portata gnoseologica degli asseriti di fede.

Il paradosso¹³⁸ è ciò che è al di là della *δόξα*, dell'*opi-*

¹³⁶ Cfr. EV, vol. 11, p. 1777, n. 2810.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 1777-1778, n. 2811. Ratzinger elenca due principi estremamente utili: «a) il dogma, in quanto spiegazione della Scrittura, si deve continuamente riportare all'oggetto della sua interpretazione; b) il dogma dev'essere compreso nell'unità della sua storia particolare. L'uno e l'altro di questi principi sono ben lontani da una modernizzazione alienante; non possono assolutamente avere il senso di una diluizione del dogma stesso; esigono invece che esso sia inteso nella sua propria storicità così da rendere possibile per la teologia cattolica non solo una storia introduttiva ad esso, ma veramente una storia del dogma in se stesso»: J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, cit., pp. 129-130.

¹³⁸ Per il tema, cfr. G. LORIZIO, *La logica del paradosso*, Roma, Lateran University Press, 2001 (particolarmente suggestive le pp. 15-43); F. TOTARO, *Logica*

nione comune; esso rompe la logica della retorica e della sintassi del ragionamento intellettualistico attraverso l'antinomia, spingendo la mente oltre gli *idola fori* del senso comune. Il paradosso, che non è mortificazione della ragione, né enigma¹³⁹, innesca un processo di comprensione che, suscitando meraviglia e stupore, invita a rincorrere l'Atteso, che si rivela nell'antinomia degli opposti *apparentemente* non riconciliabili: per esso si perviene alla sapienza, non all'erudizione, al riconoscimento del "peso" di Dio nella storia (*doxa*, in ebr. *Kabod* = peso), non alla sua assenza.

Il paradosso è *scandalo del pensiero*, ma solo per chi si ostina a rimanere prigioniero del "già detto" in una sorta di positivismo della fede ove, dato un fatto, ne consegue che tutto debba svolgersi sotto la luce di una coerenza originaria: per chi aspetta *solo* di capire per credere (*intelligo ut credam*), il paradosso apparirà un salto nell'irrazionale e nel discorso pre-scientifico indegno della modernità. Ma il paradosso non è, come erroneamente si crede¹⁴⁰, *contro*

della fede, logica dei doppi pensieri, in *Hermeneutica* 1995, Nuova Serie, pp. 67-86. Cfr. anche H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, Milano, Jaca Book, 1989, particolarmente le riflessioni sul paradosso dell'Incarnazione alle pp. 25-30. Per la dialettica tra analogia e paradosso nella modernità, cfr. B. FORTE, *La sfida di Dio. Dove fede e ragione si incontrano*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 100-116.

¹³⁹ «Alla struttura del concetto positivo di mistero appartiene *da un lato* che esso, se lo si coglie, non smette di rimanere mistero. In ciò il mistero si distingue dall'enigma, che, com'è capito, smette di essere enigmatico»: E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia, Queriniana, 1982, p. 488.

¹⁴⁰ Il teologo B. Forte, seguendo le suggestioni barthiane fin troppo acriticamente, postula il "criterio dello scandalo" come condizione per l'accoglimento della verità cristiana. La verità evangelica andrebbe accolta proprio a motivo del suo negare ogni discorso razionale su Dio e ogni aspettativa umana. Per Forte, dunque, epistemologicamente parlando, quello che egli chiama "scandalo" non sarebbe nient'altro che la negazione dell'*analogia entis* (cfr. B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1985³, p. 164). La domanda che poniamo a Forte è la seguente: come farebbe l'uomo a chiamare "salvezza" una rivelazione che non comprende e che non si aspetta?

il pensiero che postula il principio logico della “non contraddizione” o l'*analogia dell'essere*, ma sommamente *sopra di esse* e capace di integrarle. Il paradosso apparirà “ragionevole” solo a chi crede per comprendere (*credo ut intelligam*), ma senza emanciparlo totalmente dal “ricatto del dubbio”¹⁴¹, secondo l'adagio di Tertulliano, da accogliere con moderazione, *credo quia absurdum est* e dell'evangelico «Credo, aiutami nella mia incredulità» (Mc 9,24). Tutta la vicenda terrena del Verbo di Dio incarnato si svolge sotto questa luce¹⁴². Il vangelo secondo Luca, quasi a voler raccogliere la sfida del paradosso, ne sposa il termine incastonandolo (unico caso nel NT) all'interno della narrazione in cui il Signore guarisce un paralitico e ne perdona i peccati (cfr. Lc 5,17-26)¹⁴³.

Il paradosso non è rappresentato tanto dal miracolo, quanto dal fatto che un uomo perdoni i peccati *come* Dio e *da* Dio, e che questo perdono dato sia testimoniato da una reale, visibile e istantanea guarigione fisica: «Uno stupore li prese tutti» (Lc 5,26), suscitando *timore* reverenziale, e consentendo agli astanti di sollevare la mente a ricevere la luce dal Mistero sempre veniente: «Abbiamo visto oggi cose prodigiose (παράδοξα)».

Questo paradosso, per Luca, è dato nell'*oggi* (cfr. Lc 19,5.23.43); per questo è *già* salvezza per chi se ne lascia raggiungere. La dinamica del credere è così posta nella sequenza “stupore-timore-paradosso”. Essa declina la comprensione dell'Evento, ove possiamo ricondurre lo

¹⁴¹ «Tuttavia, malgrado la fatica, il credente non si arrende. La forza per continuare il suo cammino verso la verità gli viene dalla certezza che Dio lo ha creato come un “esploratore” (cfr. Qo 1,13), la cui missione è di non lasciare nulla di intentato nonostante il continuo ricatto del dubbio»: GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 21 (EV, vol. 17, pp. 937-939, n. 1218).

¹⁴² Cfr. F. ARDUSSO, *Gesù Cristo Figlio del Dio vivente*, cit., pp. 122-142.

¹⁴³ Cfr., per un interessante commento alla pericope, R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Bologna, EDB, 2003, pp. 230-235.

stupore¹⁴⁴ all'*interrogare* e il timore al *pensiero sapienziale* (cfr. Sir 1,12).

Ma il paradosso non è solo una modalità della Rivelazione, bensì Cristo stesso, *complexio oppositorum* (due *ipostasi* in una *sostanza*, secondo il Simbolo niceno-costantinopolitano), Figlio di Dio e di Maria, non creato e incarnato, morto ma vivente. In Lui si trova il luogo primario dell'apparente antinomia della conoscenza e dell'esistenza umana: della conoscenza sospesa tra fede e ragione; dell'esistenza lacerata tra immanenza e trascendenza, tra peccato e santità¹⁴⁵.

Per l'apostolo Paolo il verbo paradossale sintetico è la Croce, «scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (1Cor 1,23)¹⁴⁶, capace di dare l'autentica conoscenza di Dio solo a chi accetta un coinvolgimento esistenziale con l'evento predicato, divenendo a sua volta un paradosso vivente (cfr. 2Cor 6,8-10). In tal modo, per Paolo, si mostra insufficiente ogni teologia filosofica chiusa nella sua autosufficienza e si dà ai *praeambula fidei* il carattere ridimensionato di percorso che si ferma ineluttabilmente alla soglia del Mistero. Lo scandalo che non conduce alla comprensione ragionevolmente paradossale della natura della fede rimane condannato a produrre solamente empietà; l'uomo che non lascia crocifiggere la sua esistenza sullo scandalo del Crocifisso-Risorto rimarrà incontrovertibilmente un essere schiavizzato dall'orgoglio della ragione

¹⁴⁴ «A colui che ha dimenticato del tutto la capacità di meravigliarsi, neppure Dio può essere più d'aiuto con un miracolo, così come un cameriere non può servire a un malato di stomaco le specialità della casa»: E. DREWERMANN, *E imponeva loro le mani. Prediche sui miracoli di Gesù*, Queriniana, Brescia 2000, p. 11.

¹⁴⁵ Dedicata intense pagine al paradosso e nel contempo alla credibilità dell'Incarnazione G. O'COLLINS, *Incarnazione*, Brescia, Queriniana, 2004, pp. 59-71 e pp. 152-161.

¹⁴⁶ Sul tema, cfr. R. PENNA, *Logos paolino della croce e sapienza umana*, in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna, EDB, 1993, pp. 233-255.

autonoma, o dalla protervia subdola di una qualche religiosità naturale.

Se, come proclama Gesù, beato è «colui che non si scandalizza di me» (Mt 11,6), il «guai a voi» (cfr. Lc 6,24-26)¹⁴⁷, che ammonisce i sazi di tutti i tempi, si rivela come "maledizione" dell'uomo che riduce la complessità antinomica della Croce al "quieto capire" di chi vuole rapportarsi a un *dio* che confermi le proprie aspettative miracolistiche o meramente intellettuali (cfr. 1Cor 1,22). Per l'uomo "maledetto", il paradosso cristiano è solo un enigma irrisolvibile e irrazionale che lo induce alla bestemmia.

Per questo si impone di declinare la relazione imprescindibile tra *conoscenza del Mistero* e *iniziazione cristiana*: colui che viene battezzato nel nome e per la forza del paradossale evento della morte e risurrezione del Cristo viene reso atto a contemplare *nella propria carne* (al di là e grazie allo scandalo) il mistero vivificante della compromissione di Dio con la vicenda umana.

Solo il battezzato, partecipando misticamente alla vita di Cristo, coglie *in sé e per sé* il senso dello scandalo come "forma adeguata" di un evento irriducibile, capace di condurre e placare *in Dio* la "sventurata" (cfr. Rm 7,24) antinomia esistenziale posta impietosamente dalla continua oscillazione tra la constatazione della propria miseria e la santità di Dio, tra la propria esistenza contingente e l'essere divino¹⁴⁸. Da ciò si comprende come solo la *mistica*

¹⁴⁷ Sul significato delle "maledizioni" riportate esclusivamente nella versione lucana delle beatitudini cfr. J. DUPONT, *Le beatitudini. Il problema letterario. La buona novella*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992⁴, pp. 425-486.

¹⁴⁸ M. Cacciari coglie bene la natura paradossale della mistica cristiana e della gnoseologia teologica, anche se in un'opera precedente (*Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990) aveva posto in Dio stesso il principio tragico dell'antinomia e della scissione sulla scia delle riflessioni dell'ultimo Schelling: cfr. M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., pp. 435-448.

risolva radicalmente in sé il problema della razionalità delle forme paradossali dell'argomentare.

Per capire la paradossale esistenza di Gesù non ci si può fermare al *λόγος τοῦ σταυροῦ*, ma bisogna spingersi fino al mattino di Pasqua. Infatti, ci si può "adattare" alla Croce, riconoscendo e vedendo simbolizzati e assunti nel dolore del Crocifisso il dolore del mondo e i fallimenti della persona. La Croce ha un suo spessore di comprensibilità esistenziale.

Nel momento in cui l'uomo si comprende come *vittima* può trovare consolazione nell'icona della Vittima di tutti i tempi, consolidando a volte la dinamica egocentrica della commiserazione egoistica del proprio dolore: la mente, allora, non si libra nell'*oltre* del Mistero predicato, ma si chiude, trasformando lo scandalo in presenza eccessivamente familiare, *in un'amicizia nella complicità del dolore che fa della sventura propria un pegno della vicinanza di Dio*, così come teorizzato già da Simone Weil¹⁴⁹.

L'addomesticamento della Croce può essere evitato solamente ricordando che la Croce di Gesù è solo oggettivamente *sua* ed è davanti a me, così che la *mia* croce non può essere misura dell'evento del Calvario. Questa *distanza* necessaria è consacrata dal vero paradosso della fede, che è la Risurrezione¹⁵⁰. Mentre i racconti della Passione possono rivestirsi di esemplarità, le cristofanie del dopo-Risurrezione sono irriducibilmente estranee alla ragione umana (tanto è vero che la storia della spiritualità non vi ha tratto particolari stimoli): il Risorto «non è qui», dice l'Angelo alle donne (Lc 24,6), e il paradosso è così grande che i discepoli, nonostante la consuetudine e le preco-

¹⁴⁹ Cfr. S. WEIL, *Attesa di Dio*, Milano, Rusconi, 1984, pp. 85-101.

¹⁵⁰ Cfr. le riflessioni dell'arcivescovo di Canterbury R. WILLIAMS, *Resurrezione. Interpretare l'evangelo pasquale*, Magnano, Qiqaiion, 2004, pp. 113-145.

nizzazioni del Maestro, dovranno ricominciare letteralmente a conoscere e a interpretare: «E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27)¹⁵¹. Il Risorto riconduce agli “inizi” («vi precede in Galilea»: Mt 28,7), per ammaestrare daccapo. La Croce è paradosso solo se correlata alla tomba vuota e al grembo verginale di Maria¹⁵² ove il silenzio di Dio si affaccia alla mente.

Per tal motivo non rendono ragione al Mistero, nella sua logica paradossale, né le filosofie che riducono il Cristo al *martire* da ricordare per la sua compassionevole gratuità¹⁵³, né le cristologie *narrative* che prendono le mosse da una teologia dell'uomo Gesù, per poi tentare di spiegarne la divinità¹⁵⁴.

Il dogma di fede è illuminato dalla logica del paradosso e dello scandalo solamente perché la sua origine si pone non in un mero “ragionare simbolico”, ma in un *fatto* “intratta-

¹⁵¹ Cfr., per l'esegesi, R. MEYNET, *Il vangelo secondo Luca*, cit., pp. 888-890.

¹⁵² «E rimase occulto al principe di questo mondo la verginità di Maria e il suo parto come pure la morte del Signore»: IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Agli Efesini*, in *Testi Mariani del Primo Millennio*, Roma, Città Nuova, 1988, vol. 1, p. 122.

¹⁵³ «Ciò di cui abbiamo bisogno è questo semplice *gesto umano*, un gesto di gratificazione e insieme di risarcimento. Il giorno in cui fossimo in grado di ri-umanizzare il Cristo, avremo cominciato finalmente a estinguere la storia dell'Occidente in quella del mondo, e non viceversa»: A. ASOR ROSA, *La guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana*, Torino, Einaudi, 2002, p. 152.

¹⁵⁴ Cfr., per esempio, C. DUQUOC, *Cristologia. Saggio teologico*, Brescia, Queriniana, 1972, pp. 7-17. Per la “gesuologia” di Duquoc, cfr. G. IAMMARRONE, *Risurrezione, morte di croce e vita storica di Gesù nella cristologia sistematica contemporanea*, Roma, Herder-Miscellanea Francescana, 2003, pp. 152-159. È evidente che queste cristologie, presumendo di abbandonare le categorie del calcedonismo, in modo più o meno cosciente sposano spesso acriticamente il pensiero kantiano. Pertanto tali cristologie, mentre reclamano la fedeltà al dato biblico, non fanno altro che assumere una metafisica alternativa. Se ciò è vero, non si capisce perché l'idealismo interpreti meglio il mistero di Cristo rispetto alle categorie del Simbolo niceno costantinopolitano. Cfr. G. CAVALCOLI, *Il mistero della Redenzione*, Bologna, ESD, 2004, pp. 387-435.

bile e intellegibile”¹⁵⁵ che desta stupore. Il fatto, compreso e argomentato tramite il raccordo con altri accadimenti, diviene *evento*: dal punto di vista dell’uomo non c’è evento senza *storia*¹⁵⁶. Non c’è esperienza senza evento. Il discorso paradossale, senza accadimento originario e originante, è una pura autosuggestione, un mito atemporale, mai è salvezza. In una pagina del suo *Der Römerbrief* (1954), così si esprime Barth parlando dell’immanenza di Dio nella storia:

Colui che è presente in Cristo è anche Colui che *era* e che *sarà*. La rivelazione in Gesù, dalla quale muoviamo, è la scoperta dell’attività insonne, necessaria, reale, svolgentsi nella linea longitudinale dei tempi. La storia stessa rende testimonianza della risurrezione, il dato stesso testimonia della sua non data presupposizione, l’avvenimento umano stesso attesta il paradosso della fede, che è il suo inalienabile fondamento¹⁵⁷.

Dire che l’Incarnazione e la Risurrezione sono “forme paradossali ragionevoli” potrebbe bastare al pensie-

¹⁵⁵ Il fatto della Risurrezione è “intrattabile” in quanto accadimento storico testimoniato in modo inequivocabile; “intellegibile”, perché, avendo come riferimenti comprensibili le esperienze comuni della vita e della morte, è offerto alla comprensione di tutti. Cfr. G. BIFFI, *Il “cuore” dell’annuncio cristiano*, in *Divus Thomas* 31 (2002), pp. 14-26 (tutto il contributo alle pp. 11-58).

¹⁵⁶ In questo lavoro si parla di “evento” riferito alla verità cristiana, *secundum quid*, nel senso che è l’uomo collocato nel tempo che, raccordando accadimento (*res gestae*) e interpretazione del fatto (*historia rerum gestarum*), perviene alla lettura del contingente come “significativo” *sub specie aeternitatis*, ovvero in quanto inserito nel disegno divino. Ma in Dio non ci sono eventi, perché Egli è eterno (ovvero non “diviene”, in quanto in Lui atto e potenza coincidono) e conosce le cose contingenti in sé medesimo, quindi nel suo *nunc* senza tempo (cfr. S. THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5 e a. 13). Nel presente lavoro, quando si parla di “evento-fatto cristiano”, o si afferma che “Dio irrompe nella storia”, si presuppone questa distinzione necessaria. Cfr. G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, Bologna, ESD, 1997, pp. 9-15; B. MONDIN, *La metafisica di San Tommaso d’Aquino e i suoi interpreti*, cit., pp. 356-359.

¹⁵⁷ K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, (edizione tedesca del 1922), Milano, Feltrinelli, 2002, p. 91.

ro ma non alla fede; per questo al credere è necessario venire a contatto con il fatto che il memoriale liturgico e la testimonianza ripropone in tutti i tempi, attingendo alla narrazione scritturistica: «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone» (Lc 24,34)¹⁵⁸. Gli evangelisti rimarcano fortemente l'attendibilità della loro testimonianza oculare, e Giovanni ne fa un vero e proprio "principio del credere", ponendo, dopo la Risurrezione, il passaggio dalla *visione* («vide e credette»: Gv 20,8) all'*ascolto*.

La fede è, quindi, atto umano-divino posto sotto il regime di un racconto credibile in quanto "accaduto", cioè "visto-contemplato-toccato" (cfr. 1Gv 1,1).

Una teologia che perda il contatto con l'accadimento storico non è che un'ermeneutica senza fondamento: tale operazione di impoverimento porta alla formulazione di "sensi dati" nel simbolo, non alla veridicità degli asserti di fede¹⁵⁹. Siffatta teologia *senza oggetto* (cioè senza custodia dell'evento storico¹⁶⁰) si dissolve in una delle tante filosofie possibili nel tempo della ragione eclettica: non è più necessario credere a una storia di salvezza, ma *credere di credere* in una verità posta "per me", valida in quanto apertura al senso della vita al pari di altre¹⁶¹. Tale capitolazione della teologia (spesso operata per apparire credibili agli occhi della ragione post-illuministica e della scien-

¹⁵⁸ Sul tema, solitamente trascurato, della priorità di Pietro come testimone oculare della Risurrezione, cfr. G. O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Brescia, Queriniana, 2000², pp. 186-198.

¹⁵⁹ Sulla equivocità della nozione di "simbolo", cfr. S. BABOLIN, *Semiosi e comunicazione. Lezioni di semiotica*, Roma, Hortus Conclusus, 1999, pp. 25-34.

¹⁶⁰ Ci si riferisce alla teologia di Bultmann: cfr. R. OSCULATI, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico. Secondo Millennio*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, vol. 2, pp. 530-534.

¹⁶¹ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996, pp. 39-40.

za sperimentale) si è riversata soprattutto sulla teologia del miracolo¹⁶².

Così il filosofo ebreo Rosenzweig stigmatizza ironicamente la situazione:

Se il miracolo è realmente il figlio prediletto della fede, allora essa, da qualche tempo almeno, ha gravemente trascurato i suoi doveri di madre. Per la teologia, l'istitutrice che la madre gli aveva procurato, da almeno cent'anni il bimbo è stato soltanto occasione di grande imbarazzo ed essa se ne sarebbe disfatta ben volentieri in un modo o nell'altro... non l'avesse impedito un certo riguardo verso la madre, almeno finché questa era ancora in vita¹⁶³.

La demitizzazione del miracolo non ha effetti innocui sugli asserti di fede riguardanti l'evento cristologico: se essi sono riconducibili a un *genere letterario* che escluda o minimizzi il nucleo storico, non si vede perché non si

¹⁶² E. Drewermann, assumendo da Kierkegaard la categoria di "angoscia" e raccordando l'esegesi di Bultmann alla psicologia del profondo, rovescerà completamente la prospettiva: i miracoli sono "veri" in ordine alla fede, proprio perché simbolici e, quindi, sprigionatori di un orizzonte di senso che guarisce l'uomo dalla paura della morte. In tal modo l'Autore liquida la questione della veridicità del miracolo in quanto assolutamente non rilevante. Cfr. E. DREWERMANN, *Psicologia del profondo ed esegesi. Miracolo, visione, profezia, apocalisse, storia, parabola*, Brescia, Queriniana, 1996, vol. 2, pp. 41-240. La posizione di Bultmann sui miracoli non è tanto legata alla storicità: ciò che conta per la teologia è sapere fino a che punto Gesù e i suoi discepoli abbiano creduto ai miracoli come a una forma di intervento di Dio nella storia, ovvero se Gesù, compiendo miracoli, fosse cosciente della loro *causalità divina*: «Dunque la fede di Gesù nei miracoli non significa che Gesù sia stato convinto di speciali forze e leggi soprannaturali, bensì semplicemente che per lui determinati avvenimenti erano direttamente azioni di Dio e che egli faceva risalire in un senso particolare alla volontà divina particolari fatti. Così è posto il vero *problema della fede di Gesù nei miracoli*, cioè la questione del suo rapporto con l'idea di Dio»: R. BULTMANN, *Gesù*, Brescia, Queriniana, 2003³, p. 141; cfr. le pp. 139-144. Sulla teologia del miracolo, cfr. R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Assisi, Cittadella, 1987; AA.VV., *I miracoli. Fatti storici o genere letterario*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000.

¹⁶³ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 2000³, p. 99.

possa interpretare in tal modo anche il miracolo della concezione verginale di Maria o la Risurrezione di Cristo.

Una teologia del miracolo inadeguata sottende una cristologia orizzontale inadeguata¹⁶⁴, che riconduce il “dato storico” al Gesù terreno e il “non dimostrabile” alle amplificazioni kerigmatiche della comunità post-pasquale: «L'evento pasquale, se lo si intende come la risurrezione di Gesù, non è un evento che riguardi la storia; come evento storico possiamo concepire solo la *fede pasquale dei primi discepoli*»¹⁶⁵. Il passo che conduce da qui a interpretare gli asserti di fede come formule ermeneutiche-simboliche prive di spessore veritativo è breve: ne risulta, oltre che una cristologia povera, anche una comprensione della Rivelazione che separa inevitabilmente la dinamica del *dirsi* di Dio con gesti e parole intimamente connessi (cfr. *Dei Verbum*, 2)¹⁶⁶.

In tal maniera, per la fede, il “senso posto” non avrebbe origine da un “senso dato” all'uomo. Con ciò non si vuol dire che nelle narrazioni evangeliche non ci sia un modo di narrare i miracoli influenzato dalla cultura del tempo o dalle esigenze interne dell'opera letteraria, ma che è opportuno riproporre il problema del “perché” del-

¹⁶⁴ «In particolare poi va fatto notare che il problema della storicità dei miracoli di Gesù può essere risolto solo nel contesto della decisione complessiva nei confronti di Gesù»: F. ARDUSSO, *Gesù Cristo Figlio del Dio vivente*, cit., p. 97; si veda tutto il capitolo “I miracoli di Gesù” alle pp. 94-106. Di grande interesse anche la lettura di C.P. THIEDE, *Jesus. La fede. I fatti*, Padova, EMP, 2009, pp. 55-79. Il domenicano Schillebeeckx ha tentato di risolvere il problema dei miracoli senza intaccarne la storicità, riconducendo però la discussione teologica al problema centrale del “che cosa” vogliono comunicare gli evangelisti sul “profeta” Gesù raccontandone i miracoli: cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, Queriniana, 1985¹, pp. 180-201. Per una critica alle tesi del teologo olandese, cfr. G. MARCHESI, *Gesù di Nazaret: chi sei? Lineamenti di cristologia*, Olisello Balsamo, San Paolo, 2004, pp. 164-184.

¹⁶⁵ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1970, p. 170.

¹⁶⁶ Cfr. *EV*, vol. 1, p. 911, n. 873.

l'esistenza di un materiale evangelico così ampio sui miracoli di Gesù¹⁶⁷, tale che, come afferma il biblista Romano Penna, «la storicità globale dei miracoli non si può ragionevolmente rifiutare»¹⁶⁸.

Senza attardarci ulteriormente sulla teologia del miracolo, preme in questa sede cogliere l'intenzionalità della discussione teologica sottesa, per individuare la circolarità tra *signi posti*, nel loro nucleo storico veritativo, e *oggetto* dell'atto del credere. In altre parole, è importante sottolineare come gli asserti di fede non siano funzionali solo a un significato, ma anche a un evento: prestando il suo assenso, il soggetto credente non si affida a una interpretazione di Dio, della vita e del mondo (ovvero a un *teologumenon*)¹⁶⁹, ma a un fatto realmente accaduto, nonostante la testimonianza storica possa essere stata tramandata con categorie culturali estranee alla ragione moderna.

Concludendo, declinare il dogma nella logica del paradosso, dello scandalo e nella memoria dell'evento significa:

– assumere una prospettiva ermeneutica rispettosa della struttura stessa della Rivelazione: nel paradosso la verità di fede si rende *ragionevole* senza esaurire il Mistero, aprendo l'uomo alla necessità del credere per comprende-

¹⁶⁷ Si parla di 7 esorcismi, 18 guarigioni, 3 rianimazioni, 7 miracoli sulla creazione: cfr. C. GRECO, *La Rivelazione*, cit., pp. 122-131.

¹⁶⁸ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Gli inizi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, vol. 1, p. 59. Mentre è possibile riscontrare nei sinottici un'amplificazione del numero dei miracoli di Gesù e una notevole somiglianza con le narrazioni di guarigione presenti nella cultura ellenistica, parimenti «la tradizione evangelica sui miracoli rimarrebbe assolutamente inspiegabile nel caso in cui la vita terrena di Gesù non ne avesse in qualche modo offerto un fondamento»: C. GRECO, *La Rivelazione*, cit., p. 125.

¹⁶⁹ Cfr. M. SEMERARO, *Teologumenon*, in *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato, Piemme, 1997³, p. 1063; A. RAFFELT, *Theologumenon*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 2000, vol. 9, c. 1462.

re gradualmente, in una progressiva appropriazione che non può essere ridotta a sola razionalità, ma che passa necessariamente per l'esperienza spirituale e la liturgia, memoriale dell'Evento (*lex agendi e lex orandi*);

– non rinchiudere l'asserto di fede entro una teologia negativa, ove l'espressione formale del ragionare sia ridotta a linguaggio non veritativo, come nel caso in cui si operasse una lettura del paradosso come supporto dell'equivocismo gnoseologico o invito al fideismo;

– leggere il dogma come “narrazione” del linguaggio proprio della teologia, che tale è solo a partire dalla possibilità di conoscere Dio così come si rivela nella storia della salvezza; l'evento detta l'impossibilità di iscrivere il dogma nella costellazione dei miti delle religioni mistiche¹⁷⁰;

– elevarsi dal piano della scienza teologica e della correttezza giuridica delle espressioni verbali al piano della dossologia; il dogma, in quanto memoria dell'evento, suscita la pietà del pensiero e lo stupore della lode per le opere di Dio. Non a caso la storia del dogma mostra come la verità venga prima celebrata e poi definita autorevolmente¹⁷¹.

5. Il dogma di fede nell'Ortodossia orientale e nel protestantesimo

L'Essere trinitario di Dio (*inconfuso e inseparabile*), visto nella sua capacità di instaurare la *koinonía*, pervade la creazione, plasmata dalle sue mani sul modello del Verbo,

¹⁷⁰ Sull'inopportunità di considerare la fede cristiana con le categorie della religione mistica, cfr. J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, pp. 69-74.

¹⁷¹ A tal proposito, cfr. C. VAGAGGINI, *Teologia*, cit., pp. 1694-1708.

e la abita con le sue *energie* divine¹⁷². Anche l'uomo, somigliante a Cristo, fa parte di questa liturgia creazionale che tutto pervade senza separazione o confusione; l'Oriente cristiano non conosce alcun divorzio tra ordine naturale e ordine soprannaturale, tra libertà e grazia, tra ragione e teologia: «La Chiesa ortodossa non separa la rivelazione naturale da quella soprannaturale. La rivelazione naturale è pienamente conosciuta e compresa alla luce della rivelazione soprannaturale; la rivelazione naturale è data e permane attraverso l'azione soprannaturale di Dio»¹⁷³. È lo Spirito, che raccoglie il creato e lo conduce sulla via del ritorno (*prodos*), verso la riconquista di ciò che era già donato all'origine: la somiglianza perfetta. Per questo, nell'ortodossia l'accesso dell'uomo alla Rivelazione non avviene per via speculativa, ma per via contemplativa e liturgica¹⁷⁴.

Teologia-liturgia-preghiera sono inseparabilmente congiunte in un'alleanza originaria, che offre all'uomo la pos-

¹⁷² Il riferimento è alla dottrina palamita. Come noto, Gregorio Palamas, in opposizione al filosofo Barlaam, che criticava la possibilità della conoscenza diretta di Dio nella preghiera esicasta, distingue tra *essenza* divina ed *energie*: la prima è inaccessibile all'uomo, le seconde sono esperibili. Per "energia" Palamas intende la modalità esistenziale attraverso la quale Dio si manifesta e si comunica, uscendo da se stesso; essa sottende e indica a sua volta due realtà: la "presenza" di Dio e l'atto con cui Egli si fa presente. Palamas riesce così a trovare un equilibrio tra apofatismo e razionalismo: si può conoscere Dio attraverso l'energia divina, ma mai si perviene alla sua essenza. Nonostante questo, l'energia divina è realmente comunicazione di Dio. Sull'argomento, cfr. M. STAVROU, *Le energie divine. La trasfigurazione del corpo e del cosmo nella teologia bizantina*, in AA.VV., *Le ricchezze dell'oriente cristiano. Teologia, spiritualità, arte*, Milano, Paoline, 2004, pp. 57-89; Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma, Lipa, 1998², pp. 97-123. Nel momento in cui si nega questa distinzione palamita tra "essenza" ed "energie" divine, per gli ortodossi la teologia cade nell'analogismo tipico degli occidentali: cfr. K.C. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Brescia, Queriniana, 1999, pp. 63-65.

¹⁷³ D. STANILOË, *Il genio dell'ortodossia*, Milano, Jaca Book, 1985, p. 29.

¹⁷⁴ In altre parole, la gnoseologia teologica non è *adaequatio rei et intellectus*, ma "comunione" tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto.

sibilità di conoscere *per* contemplare l'immagine di Dio riflessa in se stesso e nel mondo: «Se tu sei teologo preghi veramente e se preghi veramente sei teologo»¹⁷⁵. Pertanto «i dogmi risultano incomprensibili al di fuori dell'esperienza "spirituale" (parola che, nella chiesa ortodossa, si riferisce sempre allo Spirito Santo), e questa a sua volta non può essere vissuta in pienezza senza il Verbo incarnato e i suoi insegnamenti»¹⁷⁶. Ostacolo alla conoscenza non è il dubbio, la *krisis* del pensiero, il "gap" esistente tra *res cogitans* e *res extensa*, bensì la passione indotta dai *loghismói* (i pensieri demoniaci che formano un'immagine peccaminosa nella mente dell'uomo, deformandone la rettitudine)¹⁷⁷, che deviano la mente dalla verità che Dio ha *già detto* sul reale, creando. In breve, la gnoseologia e l'epistemologia ortodossa dipendono dalla teologia della creazione e dall'antropologia della grazia, ove il concetto di "natura" non è mai declinato al di fuori del cammino di divinizzazione, che si compie percorrendo la via che dall'*immagine* porta alla riappropriazione della *somiglianza*.

Ciò non deve indurre a pensare che tale cammino produca nella creatura una conoscenza pura dell'essenza di Dio, perché per l'Oriente cristiano

il *Deus absconditus* è inaccessibile non a causa delle nostre limitate conoscenze, ma *in se stesso*; è caratteristico dell'essenza della libertà divina di essere misteriosa in modo estremo, illimitato, trascendente. Il senso della distinzione, per noi reale, tra l'essenza inaccessibile e le Energie incerate e partecipabili è tutto in queste affermazioni¹⁷⁸.

¹⁷⁵ EVAGRIO PONTICO (sotto il nome di Nilo), *De oratione*, 60, in PG 79, 1180b.

¹⁷⁶ O. CLÉMENT, *I volti dello Spirito*, Magnano, Qiqajon, 2004, p. 105.

¹⁷⁷ Cfr. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, pp. 220-226.

¹⁷⁸ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Bologna, EDB, 1981³, p. 253.

Di conseguenza, anche i simboli di fede sono segnati da questa caratterizzazione in una duplice declinazione: essi *esprimono*, ma soprattutto *negano* quello che erroneamente si pensa di Dio (il dogma è l'*ultima ratio* davanti all'imperversare dell'errore: senza questo pericolo per la "retta fede" non è necessario alcun asserto vincolante).

Gli asserti dottrinali contenuti nei Simboli sono *autorevoli*, perché definiti dai Concili e confermati con il sangue dei martiri¹⁷⁹. Essi sono *immutabili* come la sacra Tradizione che li contiene: essa è la garanzia perenne della fedeltà al dato rivelato. Nell'Oriente ortodosso, la Tradizione non ha conosciuto le provocazioni della Riforma e per questo non si è mai presentata la necessità di definire separatamente gli ambiti di competenza della Scrittura e della Tradizione: parlare di "due fonti" della Rivelazione è discorso inconcepibile per la teologia ortodossa¹⁸⁰. Scrittura e Tradizione sono un dato *unico* (anche se la prima è criterio autentico per leggere la seconda), perché unico è lo Spirito che le suscita: l'assioma è ripetuto con forza anche nei dialoghi bilaterali ecumenici con la comunione anglicana¹⁸¹.

Detto ciò, si comprende perché l'Oriente non condivide l'idea di un'*evoluzione del dogma*, che si basi, come notato, sull'asserzione dell'esistenza di una verità implicita

¹⁷⁹ Cfr. F. BOUWEN, *Concili Ecumenici*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 226-229.

¹⁸⁰ «I protestanti si appoggiano soltanto sulle Sacre Scritture, senza rendersi assolutamente conto del fatto che Scritture e Tradizione formano un tutto indivisibile»: vescovo A. SEMENOV - TIAN-CHANSKY, *Catechismo Ortodosso*, Roma, Chiesa Ortodossa Russa di San Nicola Taumaturgo, 1998, p. 118.

¹⁸¹ «Va respinta qualsiasi separazione tra Scrittura e tradizione che le tratti come due distinte "fonti della rivelazione", poiché esse sono correlative»: COMMISSIONE DOTTRINALE MISTA ANGLICANA-ORTODOSSA, *Dichiarazione di Mosca* (1976), in *EO*, vol. 1, p. 201, n. 396.

contenuta nella Rivelazione, per il semplice fatto che tutto ciò che è essenziale è già stato detto¹⁸².

Per cogliere ulteriormente le differenze tra cattolici e ortodossi riguardo alla comprensione e allo sviluppo del dogma è utile accennare anche a come l'ortodossia intenda la permanenza della Chiesa nella verità e su chi abbia in essa l'autorità di insegnare e di custodire il *depositum fidei*; come si noterà, «le divergenze più evidenti e forse più difficili da risolvere sono quelle concernenti l'autorità di insegnare. Per gli ortodossi le decisioni dei concili ecumenici "ricevute" dalla Chiesa nel suo insieme godono di piena autorità dogmatica... Le loro decisioni sono "infallibili". I fedeli possono ritenere con assoluta certezza che ad esse si è giunti con l'aiuto dello Spirito Santo»¹⁸³.

Per la teologia ortodossa, la Chiesa permane nella verità grazie alla presenza dello Spirito continuamente invocato nella *epiclesi*: ciò impone di pensare che il luogo e la modalità di rimanere nella verità siano da ricercare nella divina liturgia che, celebrata, svela il volto pneumatologico della Chiesa. Essa non possiede la verità, ma la chiede continuamente a Colui che ne è detentore, lo Spirito¹⁸⁴. Il magistero, allora, non "impone" delle verità, ma formalizza ciò che ha ricevuto una volta per tutte: esso subentra nel momento in cui si pone il problema della ricezione dei Concili, ai quali soli è delegata la potestà di conservare e far rivivere infallibilmente la Tradizione. Comunque, l'intervento magisteriale, come quello dei Concili, è sempre legato alla necessità stringente di arginare e condannare deviazioni della fede rilevanti e diffuse.

¹⁸² Cfr. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, cit., pp. 254-255.

¹⁸³ G. LINDBECK, *Dogma*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 442-444, qui p. 443.

¹⁸⁴ Cfr. B. BOBRINSKOY, *Come la Chiesa permane nella verità? Una risposta ortodossa*, in *Concilium* 17 (1981), pp. 1223-1230.

Certamente, però, non si riscontrano nell'ortodossia orientale criteri precisi per affermare o meno i confini dell'infalibilità, oltre a quello della ricezione della dottrina da parte di tutte le chiese che formavano la "pentarchia" (criterio, quest'ultimo, stabilito nel secondo Concilio di Nicea del 787)¹⁸⁵. Si può, dunque, parlare "timidamente" di un'infalibilità conciliare, ma mai di una garanzia di verità che risieda in un vescovo o in un singolo patriarca.

Se nei primi secoli c'è stato il riconoscimento di una "primazialità", definitivamente oscurato con lo scisma foziano e in seguito con Michele Cerulario (1054)¹⁸⁶, essa era intesa all'interno di un equilibrio tra primato e conciliarità, quindi nell'orizzonte di un'ecclesiologia fondata sulla *koinonía*¹⁸⁷ di chiese locali autocefale. Nel suo *excursus* storico sui motivi del rifiuto del primato romano da parte dei bizantini nel secondo millennio, così si esprime Y. Spiteris:

In sintesi, possiamo dire che gli argomenti usati dai bizantini contro le pretese primaziali romane si possono ridurre a due: essi rifiutano la "monarchia Petri", opponendo il principio della collegialità sotto la forma ridotta della "pentar-

¹⁸⁵ Cfr. Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna, EDB, 2003, pp. 261-263; M. MARELLA, *La pentarchia: storia di un'idea*, in *Nicolaus* 1 (1974), pp. 187-193.

¹⁸⁶ Fozio, patriarca di Costantinopoli, concentrò la sua polemica con Roma su due punti: il *Filioque* e il primato del Papa. In seguito a questi eventi, la chiesa occidentale rafforzò il centralismo romano e l'Oriente, di contro, l'autonomia dei patriarcati. L'avvenimento politico dell'incoronazione a imperatore di Carlo Magno da parte di papa Leone III (notte di Natale dell'800) fece da sfondo alla polemica dottrinale: cfr. W. DE VRIES, *Ortodossia e cattolicesimo*, Brescia, Queriniana, 1983, pp. 54-73. Il dialogo ecumenico cattolici-ortodossi sulla questione rimane "bloccato" al tema del primato, problema pregiudiziale a ogni possibile consenso teologico: cfr. COMITATO MISTO CATTOLICO-ORTODOSSO IN FRANCIA, *Il primato romano nella comunione delle chiese* (1991), in *EO*, vol. 4, pp. 289-305, nn. 920-967.

¹⁸⁷ Cfr. G. CERETI, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, Bologna, EDB, 2003², pp. 213-259.

chia” e, inoltre, usano il principio politico secondo il quale ogni potere (civile ed ecclesiastico) deriva dall'impero¹⁸⁸.

Ciò non vuol dire che oggi non si avverta anche da parte degli ortodossi l'esigenza di stabilire criteri più precisi e delineati per un esercizio dell'autorità rispondente alle mutate esigenze dei tempi, dato che alcuni «sentono il bisogno di un ministero di unità in una forma diversa da quella che viene attualmente esercitata dal patriarca di Costantinopoli»¹⁸⁹.

Addentriamoci ora nel mondo protestante. La riflessione teologica evangelica preferisce la dicitura “dottrina sistematica” rispetto a “dogmatica”: per questo è scarsamente usato il termine “dogma” per indicare gli asserti di fede. Tra l'altro, la Riforma, fin dal suo sorgere, si è presentata anche come opposizione a una comprensione del dogma inteso sia come riferimento estrinseco all'uomo del deposito della fede, sia come razionalizzazione scolastica del contenuto della Rivelazione. La Riforma ha sempre tenuto fede, tranne che nelle sue espressioni radicali (come l'anabattismo¹⁹⁰), ai contenuti vincolanti dei Simboli della Chiesa indivisa: ciò è riscontrabile nelle varie “confessioni” delle comunità luterane, riformate e anglicane del secolo XVI. Solitamente, già nelle prime affermazioni di questi documenti fondanti si riafferma la tradizionale autorevolezza dei primi concili ecumenici in materia cristologica e trinitaria.

La luterana *Confessione di Augusta* (1530), così esordi-

¹⁸⁸ Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa*, cit., p. 270.

¹⁸⁹ J.-M.R. TILLARD, *Primato*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 883-886, qui p. 884.

¹⁹⁰ Cfr. L. MAGGI - A. REGINATO, *La Riforma Protestante tra passato e presente*, Bologna, ESD, 2004, pp. 62-64.

sce nel primo articolo: «Le chiese presso di noi insegnano, in completo accordo, che il decreto del concilio di Nicea sull'unità dell'essenza divina e sulle tre persone è vero e deve essere creduto senza alcuna esitazione»¹⁹¹; e l'*Apoloogia della Confessione di Augusta* (1531), redatta da Filippo Melantone, ribadisce che i riformati «hanno sempre insegnato e difeso questo articolo e crediamo che esso possiede nelle sacre Scritture prove solide e certe»¹⁹².

La più tardiva *Formula di concordia* (1577), nell'intento di stabilire un comune denominatore a servizio dell'unità delle varie comunità riformate (che iniziavano a elaborare posizioni dottrinali diverse), dichiara di voler seguire l'esempio della Chiesa antica:

Per stabilire un'unione piena e duratura nella chiesa, è necessario, anzitutto, possedere un sommario che sia l'espressione unanimemente accettata della dottrina attinta alla parola di Dio e professata dalle chiese che confessano la vera fede cristiana. Noi seguiamo così l'esempio della chiesa antica, la quale ha sempre avuto, a tale scopo, precisi credi¹⁹³.

Dal testo emerge il valore eminente che la Riforma attribuì ai simboli; di conseguenza è da rivedere l'accusa mossa alle confessioni protestanti di soggettivismo dogmatico, almeno nel loro sorgere.

In ambito anglicano i *Trentanove articoli di religione* (1563) sono più espliciti e particolareggiati nel definire l'oggetto dell'assenso di fede: «Devono essere fedelmente ricevuti e creduti il Credo niceno e quello che viene comunemente chiamato Credo degli apostoli, dato che possono

¹⁹¹ *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, a cura di R. Fabbri, Bologna, EDB, 1996, p. 16, n. 24.

¹⁹² *Ibidem*, p. 61, n. 130.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 429, n. 775.

essere provati con certissime prove della sacra Scrittura»¹⁹⁴. L'attribuzione di autorevolezza verso i simboli della chiesa antica non è dato tanto dall'antichità o dall'unanimità del credere, quanto dal fatto che essi sono "provati" dalle Scritture ispirate, e quindi conformi al principio del *sola Scriptura*.

Poste queste brevi premesse storiche, passiamo in maniera più sistematica a render ragione della considerazione che la teologia evangelica ha del dogma "cattolico". La formula sintetica della Riforma è il *soli Deo gloria*, da cui discende la concentrazione cristologica del *solus Christus*. Il beneficio della redenzione gratuita realizzata dal Verbo è perpetuato e reso efficace dalla predicazione dell'*Evangelo*, sotto la cui signoria deve giudicarsi ogni altra dottrina. Dal *solus Christus* discende direttamente il principio del *sola Scriptura* come strumento per conoscere la parola della Rivelazione in essa e fondamentalmente "solo" in essa contenuta¹⁹⁵. Esso va inteso in un duplice significato:

– la razionalità dell'uomo non può orientarsi "naturalmente" alla Rivelazione o dedurre analogicamente asserti su Dio, né la mistica può pervenire a una qualche *cognitio Dei experimentalis*; «la Riforma esclude ogni immediatezza, afferma con energia che Dio può essere conosciuto soltanto attraverso la mediazione di Cristo, cioè ascoltando la parola della predicazione basata sulla testimonianza delle Scritture»¹⁹⁶;

– data la preminenza esclusiva ed esclusivizzante della Scrittura, si deve «escludere la possibilità che nella cono-

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 1019, n. 2044.

¹⁹⁵ Per il rapporto tra parola di Dio scritta e Parola, cfr. W. KRECK, *Dogmatica evangelica. Le questioni fondamentali*, Torino, Claudiana, 1986, pp. 49-72.

¹⁹⁶ V. SUBILIA, "Solus Christus". *Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*, Claudiana, Torino 1985, p. 53.

scienza e nel rapporto con Dio abbiano una validità orientatrice al di sopra di ogni critica l'esperienza e la tradizione della chiesa»¹⁹⁷.

Detto ciò, il principio del *sola Scriptura* nella Riforma non indica, quindi, solamente uno degli asserti che ne compongono il "credo", ma risulta un vero e proprio asse epistemologico: la Parola irrompe nella storia svelando l'inutilità di ogni discorso su Dio dettato dalla teologia naturale¹⁹⁸. La posizione, ribadita con forza dalla teologia

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 56. A questo proposito, risulta interessante il giudizio di Tillich sulla teologia cattolica: «La dogmatica cattolico-romana si serve di quelle tradizioni dottrinali che hanno raggiunto uno *status* giuridico (*de fide*) come vera fonte della teologia sistematica. Presuppone dogmaticamente, con o senza prove *a posteriori*, che quelle dottrine la cui validità è garantita dal diritto canonico siano in accordo sostanziale con il messaggio biblico. Il lavoro del teologo sistematico consiste, quindi, nell'esatta e, al tempo stesso, polemica interpretazione delle dichiarazioni *de fide*. È questo il motivo della sterilità dogmatica della teologia cattolico-romana, a differenza della sua creatività liturgica ed etica, e dell'alto livello accademico raggiunto in quei settori della storia ecclesiastica che sono esenti da proibizioni dogmatiche»: P. TILICH, *Teologia sistematica*, cit., vol. 1, p. 50.

¹⁹⁸ Ancora una volta va sottolineata la questione fondamentale del rifiuto protestante dell'*analogia entis*, riproposto, come visto, da K. Barth, che considerava l'analogia come l'unica vera differenza con la teologia cattolica. A ciò, però, bisogna aggiungere che lo stesso Barth si mostrò possibilista nei confronti dell'analogia nelle sue ultime conferenze. Il teologo di Basilea, dopo l'edizione del 1922 dell'*Epistola ai Romani* (nella prima edizione del 1919 non si era ancora esplicitata la svolta dialettica), maturò l'apertura verso una concezione della Rivelazione come "alleanza" tra Dio e l'uomo. Dio rimane sì *Das Ganz Andere*, ma in virtù dell'assunzione della carne del Figlio di Dio, anche la creatura è chiamata a comprendere con le sue categorie la novità assoluta, paradossale e impensabile della redenzione. Questa "svolta" nel pensiero di Barth fu facilitata dalla comprensione della necessità di un dialogo con la cultura contemporanea al fine dell'annuncio e del confronto con le altre religioni: «Un po' del linguaggio "non religioso" della strada, dei giornali, della letteratura e, se capita, anche un po' di linguaggio filosofico può dunque essere opportuno al nostro discorso» (K. BARTH, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*, Torino, Claudiana, 1997², p. 109). In dialogo con Barth il cattolico von Balthasar nel suo *Karl Barth. Esposizione e interpretazione della sua teologia* del 1951 cercò di ricomprendere l'*analogia entis* come "momento" dell'*analogia fidei* inglobandola in essa. In ambito protestante i pareri si divisero: Pannenberg ribadì il suo "no" a qualsiasi forma di analogia, mentre Jüngel concluse che l'*analogia entis* è adatta ad un discorso sull'Essere, ma non alla teologia cristia-

luterana neo-ortodossa degli inizi del secolo XX, rimane tale anche ai nostri giorni; così scrive il valdese Rostagno: «Ritroviamo quindi, a questo punto, la caratteristica tipica del pensiero riformato: l'essere umano non è più soggetto di adeguamento a una ontologia esistente. Egli diviene il nuovo soggetto in un nuovo ordine ontologico dell'essere e del divenire... Il soggetto è esprimibile unicamente nel suo ricomprendersi a partire dall'annuncio che gli viene rivolto»¹⁹⁹. Dio "dice" l'uomo all'uomo, mai l'uomo "dice" di sé e di Dio a prescindere dalla Parola.

D'altra parte, l'intuizione di fondo contenuta nell'assioma riformato è sicuramente interessante; come ricordava Barth, il *sola Scriptura* afferma che «noi uomini possiamo trovare Dio là dove gli è piaciuto cercarci»²⁰⁰. Rimane però da capire perché la razionalità creata non possa essere il luogo di questo incontro! Quando la Riforma parla di "tradizione" (mai con la "t" maiuscola), essa è sempre declinata in relazione all'autorevolezza esclusiva della Scrittura: la teologia ha, quindi, una *sola fonte*²⁰¹.

Passiamo ora a esplorare la connessione tra verità di fede ed esercizio dell'autorità nella comunità evangelica. La predicazione della Parola, una volta accolta, crea la co-

na, per la quale rimane valida solo l'*analogia fidei*. Inoltre, per quest'ultimo la teologia evangelica avrebbe frainteso in direzione razionalistica l'analogia così come viene usata dai cattolici: in realtà essa, mentre instaura la somiglianza tra analogante e analogato, ne tutela ancor più la dissomiglianza (cfr. E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, cit., pp. 367-389). Per tutta la questione, cfr. la sintesi del discepolo di Barth W. KRECK, *Dogmatica evangelica*, cit., p. 224-227.

¹⁹⁹ S. ROSTAGNO, *La teologia protestante*, cit., p. 56.

²⁰⁰ K. BARTH, *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, Torino, Claudiana 1986, p. 56.

²⁰¹ Come visto, anche per l'Ortodossia c'è una sola fonte della teologia, ma per "fonte" si intende il tutt'uno di Scrittura-Tradizione, ovvero di Scrittura nella Tradizione. Per la Riforma la Scrittura è sopra la tradizione. Per una autorevole esposizione di tale asserito protestante, cfr. il cap. II della *Seconda confessione elvetica* del 1566: cfr. *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., pp. 773-775, nn. 1509-1511.

munità dei credenti (“Gemeinde”²⁰²), fondata sulla Scrittura e sostanziata dalla fede. La Chiesa è *Creatura Verbi*, quindi non è proprietaria della redenzione operata gratuitamente da Cristo: ribadendo questo principio, la Riforma vuole intenzionalmente tramandare la verità fondamentale secondo la quale «l'autenticità della Chiesa non dipende dall'uomo»²⁰³; il vincolo di unità tra i “santi” (gli uomini giustificati) fa di essa una vera comunione, ove tale vincolo è dato più dall'ascolto dell'Evangelo che da forme visibili e istituzionalizzate. Se il *solus Christus* origina il *sola Scriptura*, il *sola fide* rende ragione della comunione tra i cristiani. Per Lutero, l'autenticità della *Gemeinde* non è data tanto dalla materialità dei segni esteriori, dai ministeri, né tanto meno dall'autorità, ma esclusivamente dalla «Chiesa che predica l'Evangelo e lo predica nella sua purezza. E la corrispondenza tra la purezza dell'Evangelo e la Chiesa che lo predica mette in evidenza la visibilità e verificabilità della Chiesa stessa»²⁰⁴.

La *sola fide* che giustifica i cristiani della comunità è la stessa qualità del vivere cristiano che ne determina la *liber-*

²⁰² Lutero preferì il termine “Gemeinde” (comunità intesa come fatto sociale) a quello neotestamentario di *communio*. Le ragioni di tale scelta sono per lo più oscure. Forse il Riformatore voleva sottolineare l'aspetto reale, concreto, dei fedeli radunati sotto la Parola di Dio: cfr. B. GHERARDINI, *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Vivere In, Roma 1993, pp. 146-148.

²⁰³ S. ROSTAGNO, *La Chiesa, creatura Verbi. La problematica della Riforma*, in M. VERGOTTINI (a cura), *“A misura di Vangelo”. Fede, dottrina, Chiesa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003, pp. 179-203, qui p. 186.

²⁰⁴ B. GHERARDINI, *Creatura Verbi*, cit., p. 222. La “verificabilità” della genuinità della Chiesa è la nota che consente alla Riforma di autocomprendersi come comunità “penitenziale”, ovvero chiamata costantemente alla conversione: «Spesso la Riforma viene considerata come un atto di ribellione, di insofferenza, di insubordinazione; al contrario essa fu un grande atto di umiliazione e di pentimento davanti a Dio. La chiesa nata dalla Riforma non era una chiesa ribelle; era una chiesa penitente, che aveva ritrovato in Dio, e in lui solo, il principio, la fine e il centro della sua esistenza»: P. RICCA - G. TOURN, *Le 95 tesi di Lutero e la cristianità del nostro tempo*, Torino, Claudiana, 1998², p. 18.

ta davanti al moltiplicarsi delle tradizioni umane: se l'unica mediazione tra l'uomo e Dio è il Cristo (Parola *increata*), che avviene nell'oggi attraverso la Scrittura (Parola *creata*), allora le mediazioni saranno valide solo nella misura in cui lasceranno libero lo Spirito di raggiungere l'uomo²⁰⁵. La legge dello Spirito, che uccide la schiavitù della lettera-legge, è così posta: «Vi è una legge suprema con la quale tutte le leggi stanno e cadono come la costituzione dello Stato. Questa possibilità, questo dato, questa legge è lo Spirito. E lo Spirito è il dato nuovo esistenziale, definitivo e universale della vita rivelata in Cristo»²⁰⁶.

L'accentuazione riformata del ruolo della fede della Chiesa non è impalpabilità o spiritualismo. La riflessione di Bonhoeffer sulla necessità di luoghi istituzionali per la

²⁰⁵ La libertà del cristiano, tema carissimo a Lutero, è un dono che scaturisce dalla redenzione: l'uomo giustificato, non dalle opere, ma dalla sola fede nella grazia di Dio, è libero dalla legge per vivere nello spirito positivo dell'Evangelo. Questa libertà per Lutero non è libertinismo, ma "servizio" da rendere al prossimo: in tal senso essa è paradosso. «Un cristiano è un libero signore sopra ogni cosa e non è sottoposto a nessuno. Un cristiano è un servo volenteroso in ogni cosa, e sottoposto ad ognuno... Perciò non giova all'anima che il corpo sia vestito di paramenti sacri, come fanno i preti e gli ecclesiastici; e neppure che sia nelle chiese e nei luoghi sacri... poiché tutte queste pratiche, opere e atteggiamenti, li può fare e avere un uomo malvagio, un ipocrita e un simulatore»: MARTIN LUTERO, *Libertà del cristiano. Lettera a Leone X*, Torino, Claudiana, 1993⁶, pp. 25-27 (l'intero libello in WA 7, 12-38). Gogarten chiarisce ancora di più il concetto: «La forza di Lutero era quella del legame; e precisamente, non quella dell'essere vincolati da leggi umane, tipiche del mondo, ma quella dell'essere vincolati dall'eterno. Unicamente per amore di quest'ultimo legame, Lutero ha spezzato i vincoli da leggi umane, e cercando i suoi legami nell'eterno, egli spezzò le leggi della chiesa romana che riconobbe come leggi umane»: F. GOGARTEN, *L'annuncio di Gesù Cristo. I fondamenti e il compito*, Brescia, Queriniana, 1978, p. 386. Cfr. anche P. RICCA, *La libertà del cristiano*, in *Servitium* 115 (1998), pp. 65-76. Giovanni Calvino individua tre espressioni della libertà cristiana: libertà dalla Legge, ovvero "libertà" dalla giustizia che proviene dalla sua osservanza; ricerca e obbedienza spontanea alla volontà di Dio; rinuncia a giudicarsi a partire dalle opere esteriori di per sé indifferenti: Cfr. GIOVANNI CALVINO, *Istituzioni della religione cristiana*, UTET, Torino 1971, vol. 2, pp. 997-1014 (IC III, XIX).

²⁰⁶ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 254.

vita della comunità, in questo senso, rimane di valore fondamentale, anche se non rappresentativo di tutta la teologia evangelica: essa discende non tanto da necessità organizzative, quanto dalla realtà cristologica dell'Incarnazione. Se il Verbo è venuto a noi nella carne, la Parola prende dimora in una carne collettiva che è la comunità: «Il corpo di Cristo occupa uno spazio sulla terra. Con l'incarnazione Cristo esige uno spazio fra gli uomini. Egli è venuto nella sua proprietà»²⁰⁷. E ancora: «Un concetto di Chiesa soltanto come comunità insieme dei peccatori e salvati dalla grazia in ascolto della parola non è sufficiente. La comunità è lo stesso Cristo presente»²⁰⁸.

Nell'organizzazione ecclesiastica la Riforma segue la tradizione di un ordinamento interno che si snoda sui principi della nazionalità-località e della sinodalità: le confessioni riformate non possiedono un "governo centrale" e si organizzano secondo l'appartenenza a un territorio; il loro strumento di governo è il sinodo o l'assemblea dei delegati liberamente eletti delle varie comunità (anche in quelle confessioni che mantengono la funzione episcopa-

²⁰⁷ D. BONHOEFFER, *Sequela*, Brescia, Queriniana, 1997, p. 229. Nel saggio citato, il teologo di Breslau indica tre elementi della visibilità della Chiesa: la predicazione della parola; la celebrazione del battesimo e della Santa Cena; e lo "spazio dell'ordinamento della comunità", ovvero il ministero dei predicatori e dei pastori a servizio di essa: cfr. *ibidem*, pp. 230-254. Al tema ecclesiologico Bonhoeffer aveva già dedicato la dissertazione di dottorato presentata nel 1927 *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (traduzione italiana *Sanctorum Communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1994), maturata anche in seguito all'impressione positiva del "modo" cattolico di concepire la visibilità avuta durante la visita a Roma. Il Nostro entra così in dialogo con quella teologia protestante che tendeva a mortificare il lato "visibile" della Chiesa, riducendolo all'ambito della ricerca sociologica. Non a caso nel 1929 uscirà a Monaco il saggio di P. Althaus dal titolo *Communio Sanctorum*, ove la posposizione del termine *sanctorum a communio* voleva deliberatamente indicare la preminenza del fatto sociale nella Chiesa rispetto alla comunione nella fede. Cfr. A. ANDREINI, *Bonhoeffer. L'etica come confessione*, Milano, Paoline, 2001, pp. 54-71.

²⁰⁸ D. BONHOEFFER, *Scritti (1928-1944)*, Brescia, Queriniana, 1979, p. 231.

le come, ad esempio, la comunione anglicana), formata da laici e da pastori. Il potere di governo non è fondato sulla “successione episcopale” dei singoli, ma sulla comunità riunita nella fede che crede ciò che ha ricevuto (*successio fidelium*)²⁰⁹. Quest’ultimo concetto non deve essere totalmente equiparato al *sensus fidelium*, così come è concepito dalla teologia cattolica: la fede dei credenti non inerisce con lo sviluppo della tradizione e della dottrina, ma ha la funzione di verificare la fedeltà all’Evangelo della comunità stessa; quindi, semplificando, ha una funzione più ricettiva che propositiva²¹⁰.

Conseguentemente non esiste nella Riforma un ministero primaziale e infallibile²¹¹ e neanche un magistero ordinario e autorevole. In particolare, l’infallibilità del Papa non è accettata semplicemente perché per i protestanti è

²⁰⁹ Tre sono le forme di governo riscontrabili nelle comunità evangeliche: episcopale (anglicani, luterani), presbiteriano (calvinismo e derivati), congregazionalista (per esempio, il battismo e il calvinismo americano): cfr. E. GLENN HINSON, *Ordinamento ecclesiale*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 798-800.

²¹⁰ La dottrina cattolica del *sensus fidelium* ha ricevuto grande impulso proprio in seguito alla contrapposizione teologica con la Riforma: cfr. D. VITALI, *Sensus fidelium*, cit., pp. 45-52. La funzione ricettiva in ordine all’unità della fede ha una grande importanza nelle comunità della Riforma: cfr. G. LINDBECK, *Dogma*, cit., p. 443.

²¹¹ Esplicito il “no” protestante al ruolo giuridico e dottrinale del Papa espresso da G. GIRARDET, *Protestanti e cattolici: le differenze*, cit., pp. 15-32. L’Autore considera il primato come l’ostacolo più forte al cammino verso l’unità; le motivazioni del rifiuto sono quelle tradizionali della letteratura evangelica: mancanza di fondamento biblico del primato petrino; la mancanza di utilità di un governo centrale; uguaglianza fondamentale di tutti i battezzati; la ministerialità slegata dal potere giuridico; l’indipendenza delle chiese locali. Qualche apertura “possibilista” sul servizio del primato si è evidenziata nel dialogo ecumenico cattolico-luterano nel documento del 1981 *Il ministero pastorale nella chiesa*, ove al n. 73 si dichiara: «Sebbene le controversie tradizionali non siano state completamente riesaminate, possiamo dire che anche i teologi luterani, quando si pone la questione del servizio dell’unità della chiesa a livello universale, possono rivolgere il loro sguardo non solo a un concilio futuro o alla responsabilità della teologia, ma anche a un particolare ministero di Pietro»: *EO*, vol. 1, p. 736, n. 1507.

in discussione la stessa infallibilità della Chiesa presa nel suo insieme. Le confessioni riformate, anche in materia di dottrina, «non possono concedersi patenti di giustizia e di infallibilità»²¹²; ma al di là delle dichiarazioni altisonanti, come nota il Gruppo di Dombes nel suo ultimo documento sull'autorità nella Chiesa, il problema di un ministero di unità all'interno della Riforma rimane comunque un nodo non indifferente da cogliere come appello alla conversione²¹³.

Nonostante la mancanza di garanzie, al di fuori dell'assistenza dello Spirito donata come *conseguenza* della fedeltà alla Scrittura, il luterano Kühn cerca di stabilire alcuni criteri minimi di fedeltà al deposito della fede²¹⁴:

– la permanenza della Chiesa nella verità è un dono dello Spirito sempre da invocare;

– la Chiesa rimane fedele nella misura in cui si tiene ancorata alla testimonianza biblica;

– la Chiesa rimane nella verità attraverso una predicazione dell'Evangelo scevra da commistioni con la razionalità umana;

– la Chiesa permane nella retta dottrina attraverso la comunione con le altre chiese locali;

– infine, la Chiesa permane nella verità attraverso il confronto teologico di tutti i suoi membri.

In questa prospettiva teologica, l'indefettibilità della Chiesa è un *non ancora* verso cui camminare, ove al magistero si sostituisce il dialogo interno della comunità teso ad esprimere un consenso fondamentale: la "verità" nasce

²¹² V. SUBILLA, "Solus Christus", cit., p. 107.

²¹³ Cfr. GROUPE DES DOMBES, «Un seul Maître» (Mt 23,8), cit., p. 223, n. 478.

²¹⁴ Cfr. U. KÜHN, *Come la Chiesa permane nella verità? Una risposta luterana*, in *Concilium* 17 (1981), pp. 1231-1239.

dal basso, in quanto tutti i battezzati ricevono lo Spirito e tutti sono “teologi”, nel senso che hanno scoperto la forza liberante dell’Evangelo²¹⁵.

Conclusione: epistemologia, ermeneutica e dimensione giuridica del dogma su Maria

Quanto esposto in questo capitolo rappresenta un guadagno di riflessione indispensabile per una corretta comprensione del dogma in genere, e quindi degli asserti cristiani su Maria. La teoresi illustrata interpella particolarmente gli ambiti dell’epistemologia teologica, dell’ermeneutica e della forma giuridica dei dogmi di fede. Le istanze raccolte impongono di volger lo sguardo all’organicità intrinseca della fede, che non è un coacervo di proposizioni autonome, ma una costellazione armonica di verità proposte, che riflettono luce l’una sull’altra e originano la loro luminosità dall’unico discorso cristologico-trinitario, evidenziandone l’eminente centralità nell’intero sistema²¹⁶. È l’evento Cristo, Figlio del Padre, emissario con Lui dello Spirito, che detta la comprensione di tutto ciò che riguarda la fede della Chiesa²¹⁷. Il “sole” della cri-

²¹⁵ Nelle confessioni storiche nate dalla Riforma, il ruolo dei teologi (ogni pastore è generalmente “teologo”!) ha un’influenza considerevole nella formazione della coscienza cristiana dei fedeli: ciò è dato dal fatto che la “pastorale” è essenzialmente “predicazione”, e quindi riflessione sulla dimensione salvifica del dato rivelato. Per una riflessione sull’identità del pastore, cfr. G. GIRARDET, *Appunti di teologia pastorale*, Torino, Claudiana, 2000.

²¹⁶ La ricerca e l’insegnamento della mariologia sono fondamentali, perché «la verità su Dio e sull’uomo, sul Cristo e sulla Chiesa, viene approfondita ed esaltata dalla conoscenza della “verità su Maria”»: CONGREGAZIONE PER L’EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (25 marzo 1988), in *EV*, vol. 11, p. 231, n. 323.

²¹⁷ «Ciò che la fede cattolica crede riguardo a Maria si fonda su ciò che essa crede riguardo a Cristo, ma quanto insegna su Maria illumina, a sua volta, la fede in Cristo»: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., p. 145, n. 487.

stologia trinitaria (declinata nei momenti del mistero, della comunione e della missione)²¹⁸ suggerisce di estendere coerentemente il suo metodo fondamentale di indagine agli altri assiomi: il *nesso* è così posto. Ma tale nesso tra i misteri non è tanto verbalizzazione di un sillogismo o di una deduzione (l'oggetto della teologia non è una argomentazione), bensì la finalità salvifica di Dio nel suo porsi e velarsi contemporaneamente: si parla, quindi, di *nexus mysteriorum* e non di una connessione tra evidenze di ragione²¹⁹.

E se questi "misteri" avvengono nella storia tutta (dato che in teologia non si dà storia sacra e profana, ma unicamente "storia di salvezza"), essi saranno compresi come coinvolgimento umano-divino nel cammino della salvezza-santificazione-liberazione escatologica. Il dogma cristiano su Maria non sfugge a questa dinamica di rivelazione, perché proprio esso si giustifica a partire dall'unico grande mistero del Verbo fattosi carne *ex Virgine*²²⁰. La riflessione sistematica sulla Madre di Gesù, soggetto al centro del mistero salvifico, si trova interpellata dall'esigenza imprescindibile della interdisciplinarietà. Tale istan-

²¹⁸ La mariologia in un'ottica cristologico-trinitaria deve necessariamente tener presenti questi momenti. Cfr. B. LEAHY, *Il principio mariano nella Chiesa*, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 47-75.

²¹⁹ Per il concetto, cfr. il documento già ricordato *De interpretatione dogmatum* al capitolo III, paragrafo 3: *EV*, vol. 11, p. 1745, n. 2765. La teologia cattolica, proprio in virtù del "nesso dei misteri", non può fare a meno dell'analogia come figura discorsiva modesta e necessaria al contempo: infatti, senza di essa l'intelletto agente non avrebbe la possibilità di correlare tra loro convenientemente i "misteri", astraendo l'universale dal particolare, ma li abbandonerebbe a un mutismo insignificante.

²²⁰ «Se il cattolicesimo è la rappresentazione più decisa della fede nell'Incarnazione di Dio, Maria è l'organo più sublime e lo strumento più fine per radicare ed estendere questa Incarnazione di Dio Figlio nell'umanità»: L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, Lugano, Eupress, 2002, p. 46. Sul tema e sulla sua rilevanza nel contesto di un discorso fondato su Maria, cfr. K.-H. MENKE, *Incarnato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, pp. 11-22.

za non è posta tanto da un desiderio di “apertura” al metodo della ricerca moderna, bensì dall’intrinseca natura speculare del dogma cristiano sulla Vergine²²¹. Ciò posto, procediamo a una sintesi che sia applicazione a ciò che della Madre di Dio la Chiesa crede e professa²²².

a. Epistemologia

Anche per il dogma mariano vale l’assunto che esso non può essere inteso come consumazione razionalistica del mistero rivelato. Il dogma “verbo prognostico” non è la verità assoluta, bensì un anticipo nell’oggi di una *non ancora* che prelude alla visione. Forse non è esagerato affermare che il dogma riveli *meno* Maria rispetto alla pienezza del mistero: ciò non vuol dire che la teologia debba aumentare il “volume” delle sue riflessioni mariologiche, quanto piuttosto che l’intelligenza profonda dell’evento salvifico non si ferma alla materialità dell’asserto definito. Occorre più profondità, meno frammentarietà; una comprensione sapienziale del dogma come apertura a una verità che, in gran parte, è ancora da raggiungere (*spes quaerens intellectum!*). Uno degli strumenti che la teologia possiede per andare in profondità è una struttura fondamentale del linguaggio umano e del raziocinio: l’*analo-*

²²¹ Cfr. R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, pp. 17-41; I.M. CALABUIG ADAN, *L’insegnamento della mariologia nei documenti ecclesiali: dal decreto conciliare “Optatam Totius” alla lettera circolare (25-III-1988) della Congregazione per l’educazione cattolica*, in AA.VV., *La Mariologia nell’organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo*, Roma, Marianum, 1992, pp. 141-256.

²²² Per la metodologia della disciplina, cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Città del Vaticano, PAMI, 2000, in particolare per le fonti pp. 28-39, nn. 23-29; per il metodo: pp. 39-48, nn. 30-37.

gia. Essa dice e non dice, mantenendo l'assoluta differenza qualitativa tra analogante e analogato²²³.

Il suo uso non può essere arbitrario (od orientato alla costruzione di una *onto-teologia*, in cui Dio risulti oggetto "puramente pensato"²²⁴), ma sempre commisurato al linguaggio biblico, liturgico e patristico, ovvero alle fonti della fede della Chiesa. La Tradizione svela qui anche la sua funzione di *arbitra* del linguaggio. Se l'analogia è lo strumento, il modello epistemologico di riferimento che ne autorizza l'uso non può essere estraneo alle grandi figure teologiche della storia del pensiero cristiano²²⁵. Se così non fosse, l'analogia cadrebbe nell'anarchia, ove tutto può essere affermato e al contempo negato.

In sede epistemologica deve anche essere chiarito il rapporto Scrittura-Tradizione in modo non equivoco. La Scrittura è nella Tradizione in virtù del principio pneumatologico che le presiede entrambe. Nonostante questo, rimane in piedi il problema della criteriologia da adottare: come non si può parlare di inerranza della Scrittura nei suoi aspetti materiali (ma ne parliamo riferendoci alla

²²³ Cfr. U. CASALE, *Il mistero della Chiesa*. Saggio di ecclesiologia, Torino, LDC, 1998, pp. 184-189. In tale contesto è interessante approfondire il concetto di *analogia metaforica* come strumento gnoseologico capace di correlare ontologia ed esperienza, fusione di orizzonti e differenza qualitativa: cfr. F. RIVA, *L'analogia metaforica. Una questione logico-metafisica nel tomismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp. 3-12 e pp. 164-180.

²²⁴ La metafisica scolastica dei grandi maestri (come Tommaso e Bonaventura), al di là di letture datate, come quella operata da M. Heidegger nella *Lettera sull'Umanesimo* del 1946, ha sempre accuratamente evitato tale rischio. Lo stesso non ha saputo fare la filosofia moderna, scivolando così nel deismo o nell'univocismo: É. GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*, Milano, Massimo, 1993.

²²⁵ Ogni teologia ha un suo principio architettonico e un principio ermeneutico proprio. Si può parlare di "modelli teologici", perché ogni forma del teologare parte da una *root metaphor* (metafora di base), come la chiama S. Pepper. Non tutti i modelli sono ugualmente validi. Per giudicarne la validità è, quindi, essenziale discernere la natura e la funzionalità di questa "metafora di base": cfr. M. BIELAWSKI, *La questione dei modelli teologici*, in AA.VV., *Storia e teologia all'incrocio*, cit., pp. 276-302.

sua unità e finalità), così non si può asserire l'inerranza della Tradizione, se non riflettendo sui suoi sviluppi. E allora:

1) il senso unitario della Scrittura (e non tanto il senso letterale) è "sopra" la Tradizione, nel senso che la giudica;

2) per raggiungere il senso unitario è necessaria una teologia biblica convergente²²⁶, che metta in tensione dialettica dato letterario e significato attribuito al testo dall'autore stesso²²⁷, senza trascurare la rilevanza della lettura tipologica presente nella Bibbia ebraica e la storia degli effetti del testo²²⁸;

3) la relazione tra Scrittura e Tradizione non può essere sorda alle esigenze dell'annuncio cristiano. E l'annuncio richiede sempre una semplificazione e una sintesi autorevole degli asserti di fede. Ciò, ben inteso, non ha niente a che vedere con una operazione di "taglia e cuci" teologico. Resta, però, il fatto che quando un dogma (che dovrebbe essere un principio di sintesi) richiede ermeneutiche eccessive per mostrare il suo rapporto originario con il nucleo della fede, allora va onestamente posta la domanda sulla sua funzione ecclesiale.

²²⁶ Cfr. W. JEANROND, *Il carattere ermeneutico della teologia*, in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, Queriniana, 2003, pp. 66-68.

²²⁷ L'assolutizzazione del metodo storico-critico rischia di rivolgere al testo domande che le sono estranee. Più utile sembra un approccio che consideri i testi come un grande ciclo narrativo (*one grand story* per dirla con Frei). Per un tentativo di teologia biblica in tale direzione nell'area evangelica, cfr. B. CHILDS, *Teologia biblica: Antico e Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, pp. 767-776; e F. FERRARIO, *La proposta di Brevard Childs per l'interpretazione della Bibbia*, in *Protestantesimo* 42 (1987), pp. 26-31.

²²⁸ «Lungi dal sostenere un positivismo biblico, che si contenta di inanellare testi che presuntamente costituirebbero delle "prove" chiare, il principio della convergenza comporta la necessità di lasciare che la più ampia e la più varia quantità di testimonianze bibliche possa dire la sua a proposito di una questione teologica in discussione»: G. O'COLLINS - D. KENDAL, *Bibbia e teologia*, cit., p. 41.

b. Ermeneutica

Nell'atto di interpretare il dogma e il suo sviluppo storico si devono tenere presenti alcuni riferimenti orientativi.

1) La storia del dogma insegna che di solito una verità di fede prima viene pregata e celebrata e poi in seguito approfondita e definita: percorrere a ritroso questa vicenda vuol dire rispettare la culla, l'ambito originario, in cui l'asserto è venuto progressivamente alla luce²²⁹, cioè la liturgia quale fonte *selettiva* (nel senso che nei suoi testi è accolta solo la retta dottrina) e *complessiva* (perché in essa si opera l'unione tra dato scritturistico e riflessione patristica). Non solo il dogma, nel suo svilupparsi, invoca la teologia dei testi liturgici, ma anche nell'oggi della riflessione bisogna tener presente che la funzione della verità definita è quella di condurre verso la celebrazione del Mistero. Quindi, la mistagogia è da interpretare come attenzione al passato e alla funzione attuale del dogma.

2) La fede è paradosso e scandalo²³⁰, non solo rispetto a chi la professa (*fides qua*), ma soprattutto rispetto alla verbalizzazione dei suoi contenuti (*fides quae*). Che un dogma sia coerente con la Rivelazione o con gli altri asseriti non è sufficiente: è importante che sia anche *krisis* del pensare opinabile, senso posto che invoca un superamento. Viene postulato qui non l'apofatismo o l'irrazionalismo fideistico, bensì la *natura contraria* al senso comune e all'opinione inscritta nell'asserto di fede. Ma se il dogma è

²²⁹ Per un'esemplificazione, cfr. R. DE ZAN, *Contributo della liturgia all'ermeneutica dei testi biblico-mariani*, in AA.VV., *L'ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariologici. Verifica e proposte*, Roma, Marianum, 2003, pp. 339-351.

²³⁰ Per il tema del paradosso applicato alla mariologia, cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2003, pp. 25-30.

contrario all'opinione (-*doxa*), ciò è causato proprio dal fatto che è una forma ulteriore (*pará-*) di conoscenza non opposta alla razionalità. Anzi, esso può essere la forma più alta di verità, proprio perché contrario alla *doxa*. In altre parole, è necessario ribadire (contro ogni fraintendimento) che la figura del paradosso non intacca l'equilibrio e la compenetrazione tra la fede e la ragione, ma esprime gli elementi della relazione in maniera diversa mettendo in evidenza lo spessore "mistagogico" della verità di fede²³¹. Al contempo, un dogma non è credibile prima di tutto se "correlabile" a una cultura, ma primariamente se assorbe l'orizzonte di senso della confessione ecclesiale che lo professa. Per questo la verifica di un asserto non risiede solo nella teologia fondamentale strettamente intesa, ma anche nella prassi e nella santità di chi se ne fa carico (la "via dell'esperienza"²³² rintracciabile nella vita e negli scritti dei santi). Quindi, è auspicabile un momento ermeneutico che faccia i conti anche con la spiritualità.

3) La fenomenologia delle religioni ci ricorda che si può impostare una prassi anche su semplici argomentazioni mitiche. Per questo, al paradosso e allo scandalo è necessario aggiungere la considerazione dell'evento storico che l'asserto presume e assume. Il dogma non può essere altro che l'ermeneutica nella fede di un fatto salvifico, e questo fatto è narrato dalla Scrittura, che contiene uno spettro amplissimo di significati per l'esistenza credente. Bisogna, quindi, evitare quelle teologie simboliche che svuotino gli

²³¹ Al contrario, sembra che la teologia evangelica intenda il "paradosso" come negazione del valore della razionalità umana: in tal modo la figura del paradosso indicherebbe non una verità che è "oltre" l'opinione fallace, ma una verità che è "contro" la razionalità. Ma il paradosso, lo dice la parola stessa, non è il contrario della razionalità, bensì dell'opinione.

²³² Cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, cit., pp. 42-46, nn. 34-35.

asserti dogmatici del loro spessore veritativo e della loro reale dipendenza dalla storia della salvezza.

4) Questa ricerca non può avere altro esito che la lode per le meraviglie che Dio compie per noi: la dossologia. Il dogma nasce dall'esperienza di preghiera del popolo di Dio e ritorna nella liturgia con un notevole arricchimento teologico, garantito dalla coerenza e dall'ortodossia stessa dei testi eucologici. Momento penultimo che preceda la dossologia deve, però, essere l'onesta interrogazione circa la storicità del dogma, nel senso del non eludere la domanda sull'eventuale presenza, nelle formulazioni linguistiche, di elementi caduchi rispetto al senso, alla congruenza interna e all'effettivo rimando cristologico che ogni proposizione di fede possiede. Non a caso ogni dossologia presuppone l'*homologia*, cioè la retta ed essenziale confessione del deposito della fede.

c. Dimensione giuridica

Il dogma è vincolante e limitativo²³³. Esso traccia il confine tra ortodossia ed eresia²³⁴: ha, quindi, anche un retroterra controversistico ineliminabile. *Assentire* a un asserto

²³³ La "libertà di dissentire" del fedele non riguarda sicuramente il dogma rettivamente inteso e definito. Per questo aspetto, cfr. M. MOSCONI, *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, cit., pp. 441-513.

²³⁴ Cfr. A. KNIAZEFF, *Eresia*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 401-402. Il termine αἵρεσις nel giudaismo indicava le diverse scuole di pensiero, nella 2Pt 2,1 assume il significato tecnico di "falsa dottrina". Per parlare di "eresia" è necessario che si appuri non solo l'eterodossia della dottrina professata, ma anche la volontà di non correggersi di chi la propone. A differenza del peccato ipotattico, ove il "luogo" dell'eresia è la controversia dogmatica, a partire dal XII secolo essa si sviluppa a partire da una coscienza cristiana che rifiuta un certo stato di cose, ritenuto peccaminoso, nella prassi della Chiesa. A tale riguardo, cfr. Y. CONGAR - P. ROSSANO, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in J. PÉROUX - M. LAMOUR (edd.), *Mysterium Salutis*, cit., vol. 7, pp. 500-552.

vincolante vuol dire anche impegnarsi a viverlo e a celebrarlo: il dogma non è un “parente scomodo” da tenere nascosto quando si ricevono visite²³⁵. Ridurlo a opinione di scuola non rende ragione della sua natura, perché ogni asserto definito, in un modo o in un altro, è una risposta necessaria al pericolo di deviazione da ciò che la Chiesa crede universalmente e con l’attribuzione di un significato unanime.

Ciò pone una serie di problemi di non poco conto sulla capacità della Chiesa di discernere il vero dal falso, ma anche il *necessario* dall’*indifferente*: perché un dogma sia definito, non basta che sia vero, è indispensabile sapere anche se sia utile definirlo o meno. È il problema dell’indeffettibilità della Chiesa e dello strumento magisteriale che la renda visibile. Tale domanda è stringente (e non solo in ambito ecumenico), insieme alla questione sul valore da dare al ruolo dei fedeli (*sensus fidelium*), nel consolidamento di una verità e nella sua assimilazione pregressa e attuale. Su quest’ultimo nodo, dalla recente discussione teologica sull’opportunità o meno di una definizione dogmatica circa la “cooperazione” di Maria alla salvezza si possono evincere attenzioni ermeneutiche esemplificative utili anche per una interpretazione dei dogmi già definiti²³⁶.

²³⁵ Per un cattolico, al presente, le verità di primo comma elencate dal “motu proprio” *Ad tuendam fidem* non sono ritrattabili e non possono essere proposte come verità facoltative all’attenzione del consesso ecumenico (cfr. *infra* cap. 1.2.2.).

²³⁶ Per la focalizzazione della *quaestio*, cfr. A. AMATO, *Gesù, salvatore, definitivo, universale, e la cooperazione di Maria alla salvezza, problematiche nuove di una questione antica*, in AA.VV., *Maria nel Mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, cit., pp. 387-427; e per un saggio di ermeneutica dei dogmi particolarmente puntuale e attento al linguaggio e all’istanza evangelizzatrice, cfr. S.M. PERRELLA, *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno. Una questione attuale*, in *ibidem*, pp. 535-618; I.M. CALABUIG, *Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di “Maria corredentrice, mediatrice, avvocata”*, in *Marianum* 61 (1999), pp. 129-175.

Questi i punti essenziali che indicano l'urgenza della considerazione teologica ed ecumenica dei dogmi cristiani su Maria, tenuto conto che, per sostenere un dialogo con le altre chiese e comunità, è necessario assicurarsi prima di tutto che ciò che si indaga (il dogma) sia ancora considerato vitale per la riflessione e la prassi della stessa confessione cristiana che lo sottopone al consenso delle altre.

II

IL “CONSENSO” DOTTRINALE NELLA TEOLOGIA ECUMENICA

1. Per una teologia ecumenica del consenso

Il dialogo teologico ha registrato nell'ultimo decennio notevoli passi avanti, soprattutto nel campo della cristologia, della soteriologia e della dottrina della giustificazione. Anche la teorizzazione della Chiesa come “comunione” ha aperto un varco verso sviluppi significativi. Resta da affrontare il nodo dei ministeri, dell'autorità nella Chiesa e della mariologia¹. Per Lossky, la teologia ecumenica che si fa carico di questo problema

deve essere una teologia della Chiesa, dell'unica Chiesa, la cui unità è altrettanto imperativa quanto la sua diversità, ad immagine della Trinità: essa deve essere elaborata in seno alla comunione dei santi. La teologia ecumenica non può essere dunque un esercizio puramente intellettuale. Essa implica una continua accentuazione della relazione di tutti coloro che sono impegnati in questo processo con l'unico Signore Gesù Cristo, nello Spirito Santo per la gloria del Padre. In altri termini, la teologia ecumenica è una teologia orante e dossologica oltre che intellettuale².

¹ Cfr. S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (Matteo 1,20). *Maria e l'ecumenismo nel postmoderno. Dalla “Mater divisionis” alla “Mater unitatis”*. Un punto di vista cattolico, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, pp. 72-94.

² N. LOSSKY, *Teologia ecumenica*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 1092-1095, qui pp. 1094-1095. Ribadisce la dimensione spirituale della

In questo paragrafo vengono affrontati due problemi preliminari legati al consenso, indicando le tappe del cammino per conseguirlo.

*a. Due considerazioni preliminari:
assonanze e dissonanze*

La teologia ecumenica parte da un presupposto: ogni confessione cristiana possiede già una dottrina con tutto quello che essa comporta in termini di modelli *strutturali* di pensiero e *strutturanti* il pensiero (*typos*)³. Un modello di pensiero è così composto: un principio architettonico o tema generatore; un principio ermeneutico (solitamente mutuato dalla filosofia); una teologia d'*ombra* (quest'ultima è particolarmente importante per comprendere il pensiero di un autore). Facciamo un esempio. La teologia di Lutero parte dalla dottrina della giustificazione per sola fede del peccatore (principio architettonico), si dispiega su tutti gli altri asserti dottrinali classici della teologia cristiana, tenendo fermo l'assioma del *sola Scriptura* (principio ermeneutico), tende a imporsi di fronte al modello speculativo della tarda Scolastica (teologia d'*ombra*).

Se si prende in considerazione la teologia delle chiese e comunità cristiane, uno o più dei tre elementi sopra indicati sono comuni: può essere comune la teologia d'*ombra*, o il principio ermeneutico. Quasi mai lo è il punto di partenza, ovvero il principio architettonico generatore che rende unitario tutto il discorso e fa intravedere, quando è dichiarato, le conseguenze che apporterà sul resto. Parti-

teologia ecumenica anche D. MONGILLO, *La passione per l'intelligenza della Verità che salva: stile di diakonia all'ecumenismo della santità*, in *Nicolaus 2* (2002), pp. 5-17.

³ Cfr. E. LANNE, *Typoi*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., p. 1138.

colarmente importante è farsi un'idea abbastanza chiara della teologia d'ombra di una struttura di pensiero, perché essa riguarda, più di ogni altro elemento, l'intenzionalità teologica dell'asserto in questione: per questo è essenziale domandarsi "che cosa" voglia affermare/negare la dottrina che si prende in considerazione rispetto a ciò che la precede.

Ogni chiesa o comunità ha il diritto di stabilire da sé il suo principio architettonico, anche se non condiviso dagli altri. Per il luteranesimo, la dottrina della giustificazione è essenziale; un cattolico o un ortodosso possono anche non convenire sul fatto, dicendo che essa non è il centro della fede. Ma resta il diritto di quella confessione, come delle altre, di entrare nel dibattito ecumenico con gli asserti sintetici che spiegano al meglio il suo modo di interpretare o sistematizzare il deposito della fede cristiana.

Parimenti, è alquanto complesso sottoporre al consenso ecumenico una verità di dottrina che mostra la sua forza teoretica *solo* all'interno della propria struttura teologica, ma non in quella delle altre confessioni: per esempio, la teologia orientale dell'icona e la ricchezza di riflessione maturata intorno ad essa sono completamente indifferenti, se non incomprensibili, per una teologia protestante! Ma il non poter ridurre un asserto al proprio modello di pensiero non giustifica attribuire l'etichetta di "non evangelicità" a una dottrina⁴.

⁴ Così Kasper: «Questa unità nella verità non ci sarà fino a quando una chiesa rigetta la confessione di fede di un'altra perché contraria all'Evangelo... Il concetto di unità nella verità non costringe le altre chiese ad assumere positivamente tutte le *formule* confessionali della chiesa cattolica. Del resto non è nemmeno pensabile una ricezione di questo tipo, quando una determinata formula confessionale si è venuta a formare in una tradizione storica che non è stata vissuta dall'altra ed il cui risultato quindi, per quanto legittimo, non può essere interiormente assimilato da un'altra chiesa»: W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1989, p. 281.

Mettendo a paragone i diversi modelli di pensiero, si possono trovare *assonanze* dovute alla comunanza dei principi e *dissonanze* dovute alle intenzionalità di fondo. Essere consapevoli di ciò rappresenta un guadagno teoretico non indifferente per il dialogo teologico e un percorso pedagogico e dialettico che affina l'attenzione.

Il teologo greco Yannaras ha svolto una riflessione particolarmente interessante sulle "assonanze" della teologia occidentale (sia cattolica, sia evangelica), modulando il suo pensiero sul concetto di *omogeneità* nell'eresia⁵. L'assunto è provocatorio e al contempo utile; forse, seguendo Rahner, si potrebbe più serenamente parlare di "criptoeresia"⁶. Ogni eresia è un'assolutizzazione di una parte della verità; essa rompe l'unità del Simbolo a favore del frammento. L'eresia è una verità de-contestualizzata, un asserto che ha interrotto il dialogo con gli altri misteri della fede. Per l'Autore, le eresie sono sempre le stesse: quelle cristologiche e trinitarie dei primi secoli⁷. Esse si ripresentano nella storia assumendo nuovi linguaggi. Nel momento in cui la "Chiesa una" si divide, le due parti contendenti assumono ciascuna *una porzione* di "eresia" a causa della necessità dialettica di differenziarsi dall'av-

⁵ Cfr. C. YANNARAS, *Verità e unità della Chiesa*, cit., pp. 59-82.

⁶ La *criptoeresia* «esiste anche entro la Chiesa, insieme con la sua ortodossia esplicita. Tale eresia ha la tendenza a rimanere atematica, e in ciò consiste la sua autentica ed eccezionale pericolosità»: K. RAHNER, *Che cos'è l'eresia*, Brescia, Paideia, 1963, p. 54.

⁷ In breve: arianesimo (rifiuto della "consustanzialità" del Figlio); nestorianesimo (assolutizzazione della natura umana), in contrasto con il docetismo e il monofisismo (assolutizzazione della natura divina); monotelismo (negazione della libertà della volontà umana in Cristo); monoenergismo (rifiuto di riconoscere nel Figlio la pienezza dell'energia divina in compresenza di quella umana). Ogni eresia cristologica sottende e postula un'"eresia" antropologica e propone, quindi, un modello di uomo redento "scisso". Cfr. C. YANNARAS, *Verità e unità della Chiesa*, cit., pp. 67-70. Per una rassegna ragionata, cfr. F. CARCIONE, *Le eresie. Trinità e incarnazione nella Chiesa antica*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992, pp. 149-210.

versario. La porzione di “eresia” del cattolicesimo romano è la seguente:

– assolutizzazione della natura intellettuale dell’uomo a scapito del concetto olistico di “persona” (*nestorianesimo* antropologico);

– assolutizzazione della natura comune della Trinità a scapito delle proprietà personali delle ipostasi (*monofisismo* trinitario);

– assolutizzazione della natura della Chiesa a scapito della singolarità dei corpi ecclesiali;

– assolutizzazione dell’autorità (*monoenergismo* ecclesiologicalo) a scapito del vissuto esistenziale e comunionale dei battezzati.

Il protestantesimo muove dalle stesse “eresie” per estremizzarle ancora di più, assolutizzando

l’alterità individuale rispetto alla concezione e realizzazione oggettivo-organizzazionale della comunanza di essenza: assolutizza la *fede* individuale (“*sola fide*”), la concezione intellettuale individuale, il vissuto affettivo individuale, l’applicazione etica individuale della verità. Ora, l’alterità, quando non è *personale*... ma è soltanto differenziazione individuale, non può fondare alcuna forma di unità organica senza riferirsi ad una qualche base e autorità oggettiva comunemente accettata... La base dell’unità ecclesiale si trasferisce nei testi delle Scritture, la verità della natura comune si trasforma in comunanza di ideologia e di comportamento etico⁸.

Quindi, sintetizzando il pensiero di Yannaras, cattolicesimo e protestantesimo sarebbero *omogenei* nell’eresia *nestoriana* in campo antropologico, nell’eresia *monoener-*

⁸ C. YANNARAS, *Verità e unità della Chiesa*, cit., p. 73.

gista in quello ecclesiologico, seppur con esiti diversi. Ciò che comunque è intaccato e parcellizzato in ambedue le tradizioni teologiche è la fondazione trinitaria del concetto di *persona* e del concetto di *Chiesa*.

Il dialogo ecumenico bilaterale non è estraneo alla teoresi di Yannaras. Il documento della Commissione mista cattolico-protestante francese *Consensus ecumenico e differenza fondamentale* (1986)⁹ riprende lo schema delle eresie della teologia antica, ma non per sottolineare un'omogeneità di fondo, quanto piuttosto le "differenze" tra le confessioni. La declinazione delle teologie sull'asse delle eresie cristologiche e trinitarie si rivela, comunque, feconda. Secondo il documento, la "tentazione" specifica del cattolicesimo sarebbe «quella di un "monofisismo ecclesiologico", quella di una identificazione della chiesa con Cristo, del corpo con il capo, dimenticando la distinzione fondamentale della sposa e dello sposo»¹⁰; mentre per il protestantesimo, al contrario, la tentazione sarebbe

quella di un "occasionalismo" o di un "nestorianesimo" ecclesiale. La chiesa visibile rimane una realtà completamente umana, in qualche modo esteriore al mistero che essa testimonia "dal basso" attraverso l'annuncio della Parola e la celebrazione dei sacramenti, intesi come semplici segni della trascendenza "dall'alto". Non sembra essenziale allora professare un'ecclesiologia precisa e avere una dottrina comune dei ministeri¹¹.

Con ciò si può passare a considerare le *dissonanze* tra la teologia cattolica e quella protestante, dovute, prima

⁹ Cfr. COMITATO MISTO CATTOLICO-PROTESTANTE IN FRANCIA, *Consensus ecumenico e differenza fondamentale*, in *EO*, vol. 2, pp. 279-292, nn. 562-590.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 290-291, n. 586.

¹¹ *Ibidem*, p. 291, n. 587.

che alla divergenza sulle singole dottrine, a un'ermeneutica della fede condizionata da "anime" diverse. La descrizione è mutuata dalla riflessione di Sartori, modulata dialetticamente su coppie di concetti¹².

a) *La Parola*: «L'anima cattolica tende all'espansione delle virtualità della Parola e a vivere la fede come svolgimento di un seme, di un implicito»; l'anima protestante «tende alla concentrazione sul nucleo di fondo e a vivere la fede come perenne radicalità, precisa e netta»¹³.

b) *La fede*: l'anima cattolica sottolinea particolarmente il valore dei contenuti della fede (*fides quae*), la loro organicità e oggettività; l'anima protestante privilegia l'adesione soggettiva alla fede, il *pro me* della salvezza.

c) *La grazia*: l'anima cattolica insiste sul "già" della vita in Cristo, che invita a rendere visibile il dono ricevuto; l'anima protestante preferisce il "non ancora" della salvezza, la attende e in essa spera.

d) *La teologia*: l'anima cattolica è espansiva, assume e integra gli sviluppi della fede, rischiando di sovrapporre ingredienti umani alla dottrina cristiana; l'anima protestante tende a una teologia essenziale, non virtualmente totalizzante, con il rischio di soffocare la Parola, mortificandola nel "già detto".

e) *La Tradizione*: per conseguenza l'anima cattolica sopravvaluta le acquisizioni della tradizione, con il rischio

¹² Cfr. L. SARTORI, *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Brescia, Queriniana, 1989, pp. 163-183. Il calvinista Gounelle, semplificando, rintraccia lungo la storia del cristianesimo due modalità complementari di tradurre essenzialmente la vita di fede: modalità sacramentale, attribuita al cattolicesimo (ovvero la necessità di porre le mediazioni del culto, dell'autorità, dei luoghi santuariali); modalità iconoclasta, propria del protestantesimo (ovvero il ridimensionamento del valore di ogni mediazione nel rapporto con Dio): cfr. A. GOUNELLE, *I grandi principi del protestantesimo*, Torino, Claudiana, 2000, pp. 11-13.

¹³ L. SARTORI, *L'unità della Chiesa*, cit., pp. 163-164.

di metterle sullo stesso piano dei dati fondamentali della fede, avvalorandoli con la normatività del magistero; l'*anima protestante* porta in sé «la relativizzazione troppo generalizzata di ogni sviluppo storico della Parola, con tale insistenza nel qualificare di “solamente umana” una dottrina che non si identifica esplicitamente con la Parola biblica, da ridurre questa dottrina a una semplice raccolta di “affermazioni indifferenti” (*adiáfora*), che cioè non sono da imporre al credente»¹⁴.

In ordine al consenso, la conoscenza delle due anime della teologia cristiana occidentale è non solo salutare, ma anche necessaria per constatare che le intenzionalità di fondo delle rispettive dottrine non possono essere considerate contrarie al Vangelo. Esse comunque, in quanto rappresentano un “pregiudizio ermeneutico” che precede la riflessione sistematica, devono essere collocate nell’ambito di un normale pluralismo teologico¹⁵.

*b. Il cammino verso il consenso:
il metodo del Gruppo di Dombes*

Viene ora analizzato un modello concreto di lavoro teologico per il conseguimento del consenso dottrinale. La proposta più articolata e organica sembra essere quella

¹⁴ L. SARTORI, *L'unità della Chiesa*, cit., p. 165. È il cosiddetto “principio protestante” di Tillich: cfr. P. TILlich, *Teologia sistematica*, cit., vol. 1, p. 50 e p. 206.

¹⁵ Esiste un pluralismo teologico che esautora l'unicità della fede, e un pluralismo “sano” che esprime tensioni non inconciliabili, ma al servizio della ricchezza e delle legittime pluralità ecclesiali. Così J. Ratzinger: «È più fruttuoso invece il pluralismo teologico, là dove riesce a ricondurre all'unità la multiforme varietà delle manifestazioni storiche della fede, che non cancella questa molteplicità, ma la riconosce come intreccio organico di quella verità che oltrepassa l'uomo»: J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, cit., p. 85.

elaborata dal lionese Gruppo di Dombes, formato da quaranta teologi cattolici e protestanti. Il Gruppo non rappresenta il dialogo ufficiale, ma nel corso degli anni ha acquisito una grande autorevolezza nel campo della teologia ecumenica¹⁶. In occasione del cinquantesimo di fondazione (1937-1987), il Gruppo ha elaborato il “manifesto” della sua strategia di consenso nel documento *Per la conversione delle chiese*¹⁷: la proposta in esso contenuta si divide in momenti progressivi.

1) Identità e conversione

La prima parte del testo ha l'intento di riflettere sul fattore dell'*identità* come chiave di lettura della vita del singolo e del gruppo: essa articola, armonizza e sviluppa la cultura religiosa, l'essenza della fede in un cammino progressivo, perché

la ricerca di identità si iscrive in un itinerario che non raggiunge mai il traguardo, poiché si confonde con l'ideale che le aspirazioni del gruppo mirano continuamente a realizzare. L'identità che si blocca o che si fossilizza si perverte e, al limite, si perde. Un'identità viva, difatti, non è mai compiuta: è sempre in costruzione. Solo il futuro svelerà definitivamente la nostra identità¹⁸.

È così delineata l'idea di fondo: l'identità si costruisce in un continuo processo di conversione. Così ricordava già

¹⁶ Cfr. A. BLANCY, *The Group of Le Dombes*, in *One in Christ* 23 (1987) 3, pp. 235-241; W.R. NUSSBAUM, *Dombes (Groupe des)*, in *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995, pp. 427-428.

¹⁷ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese. Identità e cambiamento nella dinamica di comunione* (1990), in *EO*, vol. 4, pp. 306-399, nn. 969-1250.

¹⁸ *EO*, vol. 4, pp. 322-323, n. 1020.

il cardinal Newman: «...quaggiù vivere è cambiare, ed essere perfetti è aver cambiato spesso»¹⁹.

L'approccio generale all'identità del singolo e del gruppo getta luce sulle molteplici identità che si stratificano nel vissuto delle confessioni cristiane, sempre colte sotto la duplice luce dei concetti di "dinamicità" e di "conversione": cristiana, ecclesiale e confessionale, da non identificare tra loro, pena l'incapacità di convertire a Cristo ciò che divide le chiese. Sarà necessario, allora, distinguere e delimitare concettualmente gli ambiti delle varie identità²⁰.

– *L'identità cristiana*: essa «consiste nella professione di fede esistenziale riguardante il Cristo, inscritta nella professione trinitaria e professata entro una chiesa»²¹, secondo un minimo comun denominatore, essenziale per l'inizio di ogni dialogo teologico.

– *L'identità ecclesiale*: l'identità cristiana si concretizza attraverso l'appartenenza a una chiesa. Non c'è fede senza comunità, ma l'appartenenza a una chiesa non esaurisce l'orizzonte del cristiano, per il semplice fatto che l'identità ecclesiale è sempre *in fieri*, tra il "già" della realizzazione e il "non ancora" del peccato che opacizza il messaggio di cui è portatrice.

– *L'identità confessionale*: essa si riferisce al modo specifico di vivere sia l'identità cristiana, sia l'identità ecclesiale: in una parola, si potrebbe anche dire "tradizione/tradizioni"; luogo di sintesi vitale legato al culturalmente

¹⁹ J.H. NEWMANN, *Come guardare il mondo con gli occhi di Dio*, Milano, Paoline, 1996, p. 28.

²⁰ Per una riflessione più approfondita sul legame tra identità e conversione, cfr. J.E. VERCRUYSSSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, Casale Monferato, Piemme, 1992, pp. 34-43.

²¹ *EO*, vol. 4, p. 324, n. 1024.

e sociologicamente definito. Per questo motivo, l'identità confessionale non può "definire" una volta per tutte il mistero della Chiesa. I membri del Gruppo sono consapevoli che «non tutti accettano la distinzione tra identità ecclesiale e identità confessionale. Naturalmente, le varie chiese pretendono che la loro identità confessionale sia esattamente la stessa cosa dell'identità ecclesiale»²².

Un'ulteriore esplicitazione dei termini viene in soccorso alla comprensione: la distinzione tra *confessionalità* e *denominazionalismo*, ove per il primo termine si intende il radicamento positivo nelle proprie tradizioni, necessario, per altro, a un dialogo autentico tra le chiese; mentre con il secondo ci si riferisce all'atteggiamento autoreferenziale di quelle chiese che rifiutano il confronto con le altre denominazioni cristiane²³.

Ciò posto, se l'identità cristiana è legata a un processo di continua ridefinizione, ne consegue che ognuno dei tre momenti del declinarsi della vita di fede è soggetto a conversione²⁴: *conversione cristiana*, come riscoperta continua del significato e del compito ricevuto nel battesimo; *conversione ecclesiale*, come sforzo costante di ogni chiesa di manifestare in modo più trasparente la comune identità cristiana (ovvero, conversione continua all'essenziale della fede); *conversione confessionale*, come volontà di aprirsi al tesoro della grazia e della fede presente negli altri, contro ogni tentazione denominazionalista. Sicuramente, quest'ultima è la conversione più impegnativa, che si attua solo simultaneamente alle altre, rendendole concrete e veraci.

²² *Ibidem*, p. 326, n. 1034.

²³ Cfr. *ibidem*, p. 328, n. 1040.

²⁴ Cfr. *EO*, vol. 4, p. 331-334, nn. 1047-1060.

2) Sguardo alla storia

Nella seconda tappa del metodo, il Gruppo di Dombes propone l'analisi della storia²⁵, o meglio dei condizionamenti culturali che hanno causato la divisione tra le chiese e comunità, e delle tante conversioni che hanno costellato il cammino sincero verso l'unità: qui la conversione si fa *memoria* in quanto non esiste identità senza conoscenza delle origini. Il "viaggio della memoria" incontra storie di conversione e momenti di irrigidimento confessionale: bisognerà guardare ad ambedue, perché si compia la guarigione di un ricordo ferito. La necessità di essere consapevoli dei propri peccati contro l'unità è tema presente anche nella lettera enciclica *Ut unum sint* al n. 34: «...l'unità dei cristiani è possibile, a patto di essere umilmente consapevoli di aver peccato contro l'unità e convinti della necessità della nostra conversione»²⁶.

Il gruppo lionese abbraccia in un unico sguardo la storia della Chiesa indivisa e delle chiese confessionali, cogliendo esempi di convivenza nella diversità, di identità fondata sulla conversione alle ragioni dell'altro, ma anche di intolleranza dottrinale causata da aspirazioni genuine declinate in un clima ecclesiologicalo timoroso di perdere l'identità confessionale. In questa ricognizione storica brilla, come esempio di conversione, la Chiesa antica nella sua attenzione al linguaggio teologico durante le note dispute cristologiche; mentre l'epoca moderna riserva alla Chiesa

²⁵ «Nel dialogo... la storicità diventa un criterio ermeneutico insostituibile: è urgente operare una distinzione tra ciò che è immutabile, l'incandescente messaggio evangelico il cui significato sostanziale è uguale ieri, oggi e sempre, messaggio sotteso a ogni dottrina, a ogni sacramento, a ogni istituzione, alla Scrittura stessa, e le forme storiche del suo essere detto»: G. BRUNI, *Servizio di comunione. L'ecumenismo nel magistero di Giovanni Paolo II*, Magnano, Bose, 1997, p. 41.

²⁶ *EV*, vol. 14, p. 1603, n. 2726.

la comparsa nelle coscienze di un forte desiderio di conversione all'essenzialità della fede e del vivere apostolico: la riforma protestante e quella cattolica portano in sé, insieme alle ben note divergenze, la promessa di una conversione evangelica rinnovata. Promessa, quest'ultima, in parte disattesa per lo sfociare della conversione ecclesiale ora nel confessionalismo, ora nel tridentinismo, invertendo la naturale precedenza della identità ecclesiale rispetto all'identità confessionale: «Su tale base, la conversione viene ridotta alla conversione individuale, solo luogo di cambiamento ancora possibile. In tale situazione storica, infatti, solo l'identità cristiana personale resta aperta a un processo di trasformazione»²⁷.

3) La testimonianza della Scrittura

Una volta centrato il tema dell'identità in relazione alla conversione e alla storia, si fa chiara la domanda da rivolgere alla Scrittura, in una sorta di *scrutatio* teologica: che rapporto sussiste tra evento Cristo, kerigma e identità?

L'andare insieme alle fonti scritturistiche è reso possibile da un consenso graduale tra cattolici e protestanti sull'ermeneutica dei testi. L'acquisizione più rilevante in questo campo è il riconoscimento del fatto che l'assioma *sola Scriptura* non determini l'isolamento del dato biblico dalla *traditio*.

Il termine "identità" non è presente nei testi biblici, ma la realtà che significa è chiaramente espressa da quelle figure bibliche che, in seguito all'appello di Dio, *rinunciano* alla vita precedente per aprirsi al dono di una missione, che diviene confessione di una "identità"²⁸. Esemplificazione

²⁷ *EO*, vol. 4, p. 362, n. 1136.

²⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 381-382, nn. 1189-1193.

vivente del confluire in uno di identità, *rinuncia* e confessione è Cristo stesso, Colui che con parole e opere confessa l'identità del Padre fino alla rinuncia di sé sulla croce (cfr. Fil 2,1-5)²⁹. Ogni comunità cristiana trova nel Cristo il *contenuto* e il *metodo* del proprio confessare; Colui che fa dei due (pagani e giudei) un popolo solo, abbattendo il muro di inimicizia (cfr. Ef 2,14-16), consente ai due gruppi provenienti da diverse tradizioni di essere *uno* nella differenza:

I giudeo-cristiani rinunciano a imporre loro le proprie esigenze e questi, da parte loro, rinunciano alle pratiche che offendono l'identità dei giudeo-cristiani. I cristiani di origine ebraica rinunciano a identificare l'Evangelo con l'obbedienza alle loro esigenze, una maniera particolare di vivere l'Evangelo. I cristiani di origine pagana rinunciano a ciò che può apparire come idolatria (mangiare le carni immolate), per scoprire che la libertà ha i suoi limiti. Libertà e obbedienza appaiono, dunque, l'una e l'altra nella loro autenticità evangelica. Mediante la loro rispettiva conversione risplende l'identità fondante dell'Evangelo³⁰.

A tal punto, il Gruppo di Dombes fornisce un criterio fondamentale per il metodo teologico che si prefigge di raggiungere il consenso dottrinale: l'elemento più solido dell'identità di una confessione è anche il suo punto più vulnerabile. Il punto di forza di una comunità cristiana può diventare la sua più grande perversione del Vangelo³¹.

Il metodo di ricerca teologica proposta dal Gruppo non è *il* metodo; sicuramente, però, rappresenta un itinerario percorribile con non pochi pregi epistemologici, non ulti-

²⁹ Sulle molteplici letture dell'inno paolino, cfr. N. CAPIZZI, *Fil 2,6-11: una sintesi della cristologia*, in *Rassegna di Teologia* 40 (1999), pp. 353-368.

³⁰ *EO*, vol. 4, p. 378, n. 1183.

³¹ Cfr. *ibidem*, pp. 382-384, nn. 1194-1197.

mo quello di prevedere un'interpretazione della Scrittura ancorata alla storia delle rispettive tradizioni dottrinali. Il punto di forza della riflessione rimane il nesso posto tra "identità confessionale", "vulnerabilità" degli asserti dottrinali fondamentali e "confessione di fede" modulata sulla *kenosi* di Cristo.

Tra le righe del documento si percepisce, inoltre, una convinzione di fondo di estrema importanza: la teologia ecumenica non è una mera comparazione di opinioni, una *summa* che ripeta il rispettivo "già detto" delle chiese e comunità (magari per concludere alla fine che le differenze sono irrilevanti), ma un'interpretazione *per via* della rispettiva "tradizione ermeneutica" che orienta a un consenso non solo dottrinale, ma complessivamente "vitale"³². In altre parole: il consenso di *domani* è possibile solo se nell'*oggi* una chiesa riconosce la validità e la coerenza linguistica-esperienziale della dottrina proposta da un'altra chiesa, per quella stessa comunità che la professa. Questa è la "pretesa" e la provocazione più necessaria da accogliere nella teologia ecumenica.

2. La "gerarchia delle verità".

Fondatezza e limiti di una figura metodologica

Insieme al riferimento alla comune fede apostolica, il criterio della "gerarchia delle verità" rappresenta lo strumento metodologico più rilevante per il conseguimento del consenso ecumenico in materia dottrinale³³. Viene as-

³² Per il nesso tra esperienza di salvezza e interpretazione, cfr. M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, Brescia, Queriniana, 2002, pp. 86-122.

³³ Cfr. G. BRUNI, *Servizio di comunione*, cit., pp. 185-218. Cfr. anche W. HENN, *Gerarchia delle verità*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi, Cittadella, 1990, pp. 453-456.

sunto come punto di partenza il dettato conciliare contenuto in *Unitatis redintegratio* al n. 11:

Nel dialogo ecumenico, i teologi cattolici, restando fedeli alla dottrina della Chiesa, nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri devono procedere con amore della verità, con carità e umiltà. Nel mettere a *confronto* le dottrine si ricordino che esiste un ordine o "gerarchia" nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro *nesso* con il *fondamento* della fede cristiana³⁴.

In poche e dense righe, il decreto conciliare indica il metodo e il criterio per investigare insieme alle altre confessioni gli asserti principali della fede. Con il passare del tempo il criterio assunse un'importanza sempre più rilevante: per i cattolici esso diventava metodo portante non solo del dialogo ecumenico, ma anche della catechesi³⁵. La nozione

³⁴ Corsivi nostri. Nel decreto conciliare l'aggiunta del principio della "gerarchia delle verità" si deve a un intervento in aula del vescovo di Gorizia Andrea Pangrazio, durante i lavori della seconda sessione, e al *modus* presentato da König. Pangrazio propone la distinzione tra verità appartenenti *ad ordinem finis* (Trinità, incarnazione, redenzione...) e quelle appartenenti *ad ordinem mediarum salutis* (numero dei sacramenti, successione apostolica...). L'intervento del prelado va comunque correttamente inteso: Pangrazio afferma che non tutte le verità di fede occupano lo stesso posto, nonostante ciò tutte sono da credere («Etiamsi omnes veritates revelatae eadem fide divina credendae et omnia elementa constitutiva Ecclesiae eadem fidelitate retinenda sint»): Cfr. *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II, pars VI, pp. 32-35. Tale comprensione della nozione di "gerarchia delle verità" contenuta nel decreto conciliare sull'ecumenismo è stata recepita dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., pp. 43, 81, nn. 90, 234.

³⁵ «Innanzitutto la catechesi deve esporre con chiarezza, con carità e con dovuta fermezza tutta la dottrina della chiesa cattolica, rispettando specialmente l'ordine e la gerarchia delle verità ed evitando le espressioni e i modi di esporre la dottrina che potrebbero riuscire di ostacolo al dialogo»: *Direttorio per l'ecumenismo*, n. 61, in *EV*, vol. 13, p. 1157, n. 2268). Sull'argomento, cfr. anche E. ALBERICH, *La "gerarchia delle verità" nella catechesi post-conciliare*, in *Ad Gentes* 2 (1998), pp. 173-181. Pertanto, le verità principali della fede «si possono raccogliere intorno a quattro punti fondamentali: il mistero di Dio, Padre e Figlio e Spirito santo, creatore di tutto; il mistero di Cristo, Verbo incarnato, nato da

di “gerarchia delle verità” ha almeno tre antecedenti nella storia della teologia: la distinzione sulla diversa nocività delle eresie; la dottrina di san Tommaso sulle verità di fede; il discernimento delle dottrine da credere necessariamente in ordine alla salvezza nella teologia protestante.

a) Il primo Concilio di Nicea (325), ai canoni 8 e 19³⁶, si pose il problema della validità del battesimo amministrato rispettivamente ai novaziani e ai seguaci di Paolo di Samosata: mentre i primi non dovevano essere ribattezzati, per i secondi si rendeva necessario ricorrere nuovamente all'amministrazione del sacramento. La differenza di trattamento era dovuta al fatto che il Concilio riteneva più gravemente erronee le dottrine dei paulinisti che quelle dei novaziani. Infatti, i primi intaccavano la veracità della dottrina trinitaria (Paolo di Samosata, accusato di “monarchianesimo”, vedeva nel Verbo una semplice energia divina entrata temporaneamente nell'uomo Gesù); mentre i secondi erano “solamente” in disaccordo sulla disciplina penitenziale della Chiesa.

b) San Tommaso d'Aquino distingue due categorie di verità di fede³⁷: *directe per se e indirecte in ordine ad alia*. Le prime si riferiscono alle dottrine contenute direttamente nella Rivelazione, le seconde sono indirettamente contenute o desunte da essa.

c) Tutta la riflessione dell'*initia Riformae* è caratterizzata dal criterio della distinzione tra contenuti essenziali

Maria vergine, che per la nostra salvezza ha sofferto la passione, è morta ed è risuscitato; il mistero dello Spirito santo, presente nella chiesa per santificarla e guidarla fino alla gloriosa venuta di Cristo, nostro salvatore e giudice; il mistero della chiesa, corpo mistico di Cristo, nel quale la vergine Maria ha un posto preminente»: CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio catechistico generale*, n. 43, in *EV*, vol. 4, pp. 281-283, n. 519.

³⁶ Cfr. *DZ* 127-128.

³⁷ Cfr. *Commento alle Sentenze*, II, d. 12, q. 1, a. 2; III, d. 14, a. 1, q. 1-2.

della fede e tradizioni dottrinali successive. Al di là delle conclusioni controverse, il problema del discernimento sugli asserti è posto alla luce dell'Evangelo e della dottrina degli apostoli. La tendenza alla "concentrazione" della fede sui punti essenziali è evidente soprattutto nei capitoli VII e VIII dell'*Apologia della Confessione di Augusta* elaborata da Melantone³⁸.

Tornando alla contemporaneità, la nozione di "gerarchia delle verità" ha fatto sorgere un crescente interesse nell'ambito del consesso ecumenico, fino al punto che il segretario generale del CEC, Willem A. Visser't Hooft ha chiesto a Giovanni Paolo II, in occasione della sua visita del 12 giugno 1984 alla sede del Consiglio, che venisse esplicitato maggiormente il criterio metodologico posto dal Concilio Vaticano II. In seguito alla petizione, il Gruppo misto di lavoro tra cattolici e CEC, dopo cinque anni, dava alla luce il documento *La nozione di "gerarchia delle verità": un'interpretazione ecumenica*³⁹. Nella terza parte del testo, i termini chiave contenuti nel decreto conciliare ("gerarchia", "fondamento" e "nesso") venivano maggiormente esplicitati per metterne in luce la rilevanza epistemologica per la teologia ecumenica.

a. "Gerarchia"

Il documento congiunto, al n. 17, precisa che il termine è impiegato in modo metaforico per indicare che il complesso dottrinale cristiano presenta una struttura graduata, indicante un ordine di importanza tra le dottrine⁴⁰.

³⁸ Cfr. *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., pp. 162-175, nn. 281-299.

³⁹ Cfr. *EO*, vol. 3, pp. 419-432, nn. 897-937.

⁴⁰ In effetti, nella verità non ci sono "gradi", perché essa vive di un'unitarietà intrinseca. Si può, comunque, certamente riconoscere una "gerarchia" di

Il termine “gerarchia” presuppone una comprensione *organica* della fede, all’interno della quale alcune verità sono preordinate ad esplicitare il contenuto di un fondamento. Così riflette G. Bruni:

Le verità sono icone verbali della verità, che attraverso di esse si dice e si comunica all’uomo per iniziarlo alla vera conoscenza e per trasformarlo. Il dogma è sempre sotto e al servizio del mistero da cui riceve vita e a cui guida. Una funzione che non tutte le verità adempiono in eguale misura e intensità, da qui la loro *differenziazione* e la loro *distinta importanza*⁴¹.

La differenziazione è data dalla minore o maggiore distanza dal fondamento della fede: dalla *verità fondamentale* procedono, in un’ermeneutica continua, che raccoglie le istanze del cammino di approfondimento della *fides qua*, le *verità fondate*, ovvero illuminate e illustranti l’*unicum* della verità fondante la fede. In tal modo, per esempio, il documento interecclesiale comprende i dogmi mariani: verità da credere che illustrano, affermano, interpretano il fondamento⁴². Per questo motivo il criterio della “gerarchia delle verità” non è funzionale solo al “dire insieme” la verità, ma anche alla ricezione della propria dottrina che ogni confessione deve portare avanti per ripresentare a se stessa e agli altri il rispettivo deposito dottrinale: in tal senso esso è necessario a ogni epistemologia della fede. Evidentemente, come si è visto, il mistero trinitario è il principio primo di ogni comunità che voglia dirsi cristiana;

comprensione della verità da parte dell’intelletto umano, che necessita della “distinzione” in ordine alla comprensione. In tal senso sarebbe più opportuno parlare di “gradualità” nella comprensione della verità: essa è riposta nel soggetto conoscente, non nell’oggetto conosciuto. Cfr. Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, Assisi, Cittadella, 1984, p. 187.

⁴¹ G. BRUNI, *Servizio di comunione*, cit., pp. 194-195.

⁴² Cfr. *EO*, vol. 3, p. 424, n. 913.

l'attenzione deve, allora, essere posta sul *principio sintetico* attraverso il quale ogni confessione è legittimamente autorizzata a interpretare l'unico mistero: per i protestanti tale principio è la dottrina della giustificazione.

b. "Fondamento"

Se si può stabilire una "gerarchia delle verità" in ordine al fondamento, bisognerà conseguentemente fissare il contenuto dottrinale di tale verità centrale e fontale. Tale verità è da individuarsi nel mistero della Trinità, o meglio nel mistero di Cristo, vero Dio e vero uomo, figlio del Padre nella potenza dello Spirito. Il decreto conciliare *Unitatis redintegratio* lo ricorda chiaramente al n. 12: «Tutti i cristiani professino davanti a tutti i popoli la fede in Dio uno e trino, nell'incarnato Figlio di Dio, Redentore e Signore nostro, e con comune sforzo nella mutua stima rendano testimonianza della speranza nostra, che non inganna»⁴³.

Il documento del gruppo misto cattolico-CEC riflette la portata "eccedente" del fondamento comune con parole che mettono in salvo dal considerare la verità fontale come asserto meramente intellettuale: «Benché molte differenti formule abbiano dato testimonianza di questo centro o fondamento, ad esempio, il Credo di Nicea-Costantinopoli e il Credo degli Apostoli, nessuna formula può affermare o esprimere pienamente la sua realtà»⁴⁴.

Pertanto, il mistero di Cristo, non è una necessità logica di ragione, ma una realtà che costituisce la comunità dei discepoli, la identifica e la fa rimanere tale nel cammino

⁴³ EV, vol. 1, p. 691, n. 537.

⁴⁴ EO, vol. 3, pp. 425-426, n. 916.

della storia. Per il suo legame intrinseco con l'identità della Chiesa, esso non potrà essere investigato, se non tenendo presente l'atto epifanico per eccellenza in cui esso risplende come retto credere (*ortodossia*) e retto agire (*ortoprassi*): tale luogo rivelativo nel tempo della comunità è la liturgia. Il Cristo professato perché creduto, esprime nel culto l'ininterrotta validità salvifica delle sue parole e dei suoi gesti; il Figlio eterno che irrompe come Evento è principalmente celebrato, perché difficilmente il linguaggio concettuale può afferrarne la gravidanza salvifica. L'Evento è per sua natura totalizzante, necessita cioè di essere contemporaneamente pensato (*teologia*), agito (*liturgia*), vissuto (*testimonianza*).

c. "Nesso"

Posto che vi sia una distinzione tra gli asserti di fede (e chiarito che tale distinzione è data dalla prossimità o meno con il fondamento), rimane da specificare la qualità del rapporto che le singole verità intrattengono con la Fonte: è il problema del "nesso".

Già il Vaticano I, nel capitolo IV della *Dei Filius*, affermava che ogni mistero della fede vive di un duplice nesso: tra esso e gli altri misteri, tra esso e il fine ultimo dell'uomo. Non solo: il Concilio stabilisce un criterio gnoseologico: «Quando la ragione, illuminata dalla fede, cerca con zelo, pietà e moderazione, per il dono di Dio arriva a una conoscenza molto feconda dei misteri, sia grazie all'analogia con ciò che conosce naturalmente, sia per il nesso degli altri misteri tra loro e con il fine ultimo dell'uomo»⁴⁵.

⁴⁵ DZ 3016.

Il “nesso” indica, dunque, tre realtà in merito al nostro discorso sulla “gerarchia delle verità”:

- ogni asserto di fede si differenzia dagli altri per la sua maggiore o minore capacità di rimandare al fondamento;
- ogni asserto intrattiene rapporti epistemologici con le verità che lo precedono (*nexus mysteriorum*);
- la “distanza-vicinanza” che ogni asserto ha con il fondamento è soppesata dalla coscienza dei fedeli⁴⁶.

Riguardo a quest’ultima affermazione, gli interrogativi si moltiplicano: che cosa si intende per “coscienza dei fedeli”? Essa è identificabile con il *sensus fidelium* del cattolicesimo romano?

Forse la risposta più coerente può essere rintracciata in quanto già asserito dal documento⁴⁷: il culto è il luogo privilegiato dove questa coscienza diviene *regula* della fede, ove la dossologia e l’eucologia custodiscono la “gerarchia delle verità”. Ma se tutto ciò è vero, allora la *gerarchia* è contenuta più nel mistero celebrato che in quello definito dal magistero⁴⁸.

Al termine del paragrafo, vanno fatte alcune osservazioni conclusive:

- la “gerarchia della verità” è principio valido solamente nel momento in cui si può stabilire, in ambito ecumenico, un consenso almeno approssimativo su ciò che dobbiamo intendere come fondamento della fede;
- il principio conciliare non esaurisce la problematica, perché una volta individuato il fondamento, è necessaria

⁴⁶ Cfr. *EO*, vol. 3, p. 427, nn. 922-923.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 426, n. 917.

⁴⁸ Sull’argomento, cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 231-237; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, cit., pp. 32-35, nn. 26-27.

un'ermeneutica condivisa di tale verità fontale; ciò impone che la "gerarchia delle verità" possa essere efficacemente applicata solo nel contesto di un modello di percorso condiviso verso il consenso teologico;

– i contenuti e il paradigma più consoni all'applicazione della "gerarchia delle verità" sembrano essere quelli suggeriti dalla struttura stessa del simbolo niceno-costantinopolitano e della liturgia della Chiesa antica: in questo senso l'ecumenismo dovrebbe giovare di una corretta *teologia liturgica*, che non sia mera esegesi dei testi o filologia, ma riflessione sistematica sul senso dell'interpretazione che la liturgia stessa fa del deposito della fede;

– la "gerarchia delle verità" è principio non correlabile tanto all'oggetto conosciuto (la verità non è disposta in una sorta di "graduatoria", perché ha pretese di *unitotalità*), quanto alla fede dei credenti, ovvero alla progressività e gradualità con cui diviene intelligibile la fede. E questo perché, come ricordava K. Rahner, l'assenso di fede non è accondiscendenza verso un "codice veritativo", bensì dispiegamento di una relazione:

La fede infatti, in quanto rapporto personale verso Dio che si rivela, coglie e pone le singole proposizioni nell'atto di un rapporto personale verso il Dio vivente in quanto si comunica... Da questo punto di vista il cristiano cattolico, qualora abbia capito realmente il magistero della chiesa, la natura della realtà e della verità escatologica e del Dio che si rivela personalmente, non può fare una scelta tra le singole proposizioni (rivelate e insegnate autoritativamente come dogmi) della fede ecclesiale nel senso di accettare le une come a lui confacenti, come vere o come verosimili e di rifiutarne altre⁴⁹.

⁴⁹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990⁵, pp. 486-487.

3. La Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla giustificazione: un esempio di consenso teologico

Il consenso raggiunto dal dialogo ufficiale tra cattolici e luterani nel 1999 rappresenta oggi uno dei risultati più importanti nell'ambito della ricerca ecumenica per tre motivi: la dottrina della giustificazione è ritenuta "centrale" per la teologia evangelica; il metodo di lavoro seguito fornisce un paradigma significativo di consenso, applicabile ad altre questioni dottrinali; infine, nel bene e nel male la dichiarazione congiunta ha sollevato un dibattito teologico molto fecondo, favorendone la conoscenza e la ricezione. In questo paragrafo verrà approfondita la dottrina luterana e tridentina sulla giustificazione, per poi dare ragione dell'attuale dibattito teologico interno alle comunità luterane sull'asserto.

Infine, verranno presi direttamente in considerazione i termini del consenso teologico cattolico-luterano. Nell'economia globale del presente studio, tali osservazioni rivestono notevole importanza, perché, nel dialogo ecumenico circa i dogmi cristiani su Maria, la dottrina della giustificazione ha un peso preponderante, pregiudiziale al consenso tra le confessioni cristiane.

a. La dottrina luterana e la risposta del Concilio di Trento

Il processo per il quale la storia dell'uomo viene raggiunta e trasformata dalla gratuita autocomunicazione di Dio è la giustificazione: in quanto tale essa è l'*articulus stantis aut cadentis Ecclesiae* (Lutero), il centro e il cuore dell'evangelo, perché niente di più importante la fede ha da dire agli uomini

che l'Eterno si è rivolto a loro e ha offerto ad essi la partecipazione alla sua vita e li ammette alla comunione con sé⁵⁰.

Come sintetizza efficacemente B. Forte, la giustificazione rivela lo stare di Dio davanti agli uomini e viceversa: si tratta di una dottrina simultaneamente teologica e antropologica, in cui le comunità luterane vedono il concentrato di tutto l'Evangelo.

Tema, dunque, teologico, ma anche esperienziale: non si può parlare di "giustificazione" del peccatore mediante la fede, senza rifarsi all'esperienza unica e dirompente del suo riformulatore Martin Lutero. È alla luce di un vissuto che siamo introdotti alla profondità di una dottrina come questa; si deve, pertanto, anche al rinnovato interesse per la figura del Riformatore se la dottrina della giustificazione oggi può essere meglio contestualizzata e compresa nella sua intenzionalità genuina. Osserva I. Sanna:

Se per la tradizione della Scolastica e della teologia in genere la giustificazione del peccatore è un capitolo del trattato sulla grazia, per Lutero la grazia diventa un capitolo del trattato sulla giustificazione. Contro le deformazioni della concezione della grazia, che aveva ridotto quest'ultima a un insieme di favori, di aiuti, di indulgenze, di "grazie" al plurale, per garantirsi la salvezza, Lutero mette l'accento sull'unica "grazia" e questa la riduce alla giustificazione del peccatore, a opera della sola libertà e della sola misericordia di Dio⁵¹.

In quella che è passata alla storia come *Turmerlebnis* ("l'esperienza della torre", la cui datazione oscilla tra il 1514

⁵⁰ B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999², p. 160. Per la dottrina della giustificazione in Lutero, cfr. in sintesi A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, pp. 45-71.

⁵¹ I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004³, p. 267.

e il 1519), l'*angosciato*⁵² monaco agostiniano è raggiunto dal "fiume in piena" del *vangelo della grazia* contenuto nella Lettera ai Romani (cfr. Rm 1,17)⁵³: è così posta l'esperienza di fede dalla quale germinerà l'asserto del *sola gratia*. La riflessione di Lutero prende le mosse sia da un rifiuto dell'exasperazione accademica della *quaestio* come metodo teologico⁵⁴, sia dall'accoglienza del valore della soggettività postulata dall'umanesimo, nella quale è dato di intravedere la parabola della redenzione: il *pro me* della salvezza che porta a mettere l'accento sulla *fides qua creditur*.

La teologia di Lutero, come precedentemente accennato, è già spiritualità, e la sua spiritualità è già una teologia dell'uomo colto nell'*esserci* di un mondo interiore contraddittorio, davanti al quale non può che porsi specularmente la potenza della Croce: *Crux sola est nostra theologia*.

Il declinarsi di questa realtà è presto detto: l'uomo peccatore, incredulo, spogliatosi dall'illusione di poter essere gradito agli occhi di Dio per i suoi meriti (perché il suo arbitrio non è "libero", ma "servo" a causa della corruzione), subisce la tentazione di non poter raggiungere la vita eterna (*tentationes de indignitate*), fino a pervenire sull'orlo della *desperatio sui*⁵⁵. Ed è proprio nel mezzo di questo *ire*

⁵² Sul tema dell'angoscia in Lutero, cfr. Y. CONGAR, *Lutero, la fede e la Riforma*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 143-160.

⁵³ «Così la Lettera ai Romani... è come un fiume uscito dal paradiso ed assomiglia al Nilo che inonda tutto l'Egitto. Tuttavia, è pur necessario che quest'inondazione abbia un certo cominciamento, un punto da cui si propaghi. Così il diluvio, che il Signore, servendosi dell'Apostolo Paolo, continua a far dilagare sulla terra, riempie tutto il mondo e raggiunge tutte le nazioni»: MARTIN LUTERO, *La lettera ai Romani*, (1515-1516), Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996², p. 212.

⁵⁴ Se è vero che Lutero si lascia alle spalle il metodo della scolastica decadente, ne ha conservato il linguaggio e i concetti fondamentali: cfr. B. GHERARDINI, *Sull'agostinismo d'un ex-agostiniano: Martin Lutero*, in *La Scuola Cattolica* 115 (1987), pp. 249-266.

⁵⁵ «La legge vuole che l'uomo disperdi di sé, quando lo fa scendere agli inferi e lo rende povero e peccatore in tutte le sue opere»: MARTIN LUTERO, *La Disputa di Heidelberg*, (1518), tesi 18, in *Scritti religiosi*, cit., p. 196.

in caliginem che riluce alla coscienza la via evangelica di soluzione al dramma: «È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: il giusto vivrà mediante la fede» (Rm 1,17)⁵⁶. La giustificazione guadagna per l'uomo

⁵⁶ Il lemma "giustizia di Dio" in san Paolo è stato interpretato in maniera diversa dalla teologia, a seconda del valore dato al "genitivo". In breve, si può dire che siano possibili le seguenti interpretazioni: genitivo oggettivo, cioè una giustizia che risulta valida davanti a Dio (Lutero); genitivo soggettivo, come qualità stessa dell'essere di Dio (Käsemann); genitivo d'autore, intesa come la giustizia che proviene da Dio (Bultmann); genitivo d'origine, ovvero la condizione "giusta" dell'uomo intesa come risultato dell'azione giustificante (Cranfield). A prescindere da come si intenda il "genitivo", la dottrina paolina della giustificazione non deve essere intesa tanto o solo in senso morale, bensì relazionale: essa indicherebbe, cioè, un modo di stare dell'uomo davanti a Dio e un modo di stare di Dio davanti all'uomo: cfr. A.E. MCGRATH, *Giustificazione*, in AA.VV., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. italiana a cura di R. PENNA, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999, pp. 789-798. Romano Penna fa discendere la dialettica paolina tra fede e opere da due diverse concezioni di "peccato" (*amartia*), presenti nelle lettere: singoli atti deliberati di trasgressione della Legge (cfr. 1Cor 15,3); oppure "peccato" come potenza personificata che schiavizza l'uomo in Adamo, tenendolo in suo potere precedentemente alla conoscenza della Legge (cfr. Rm 7,7-25). Il primo significato è proprio del giudaismo ufficiale, il secondo della tradizione essenica. La seconda accezione di "peccato" per Paolo non può essere cancellata da riti purificatori o con l'espiazione rituale (e a cui non viene in soccorso la sola giustificazione forense). L'unica via per sottrarsi alla sua tirannia sarebbe quella di "morire al peccato", soccombere ad esso in unione alla morte stessa di Cristo (cfr. Rm 6,1-14). Solo così, si può essere riscattati dalla sua signoria avilente. Le due declinazioni della redenzione (peccati - Peccato) vengono a congiungersi in Rm 8,1, ove si afferma che non c'è più alcuna condanna (prospettiva forense), per coloro che sono in Cristo (prospettiva unitiva); Penna annota che il tema non sempre è ben articolato in Paolo e che comunque l'Apostolo non conosce la dialettica del "allo stesso tempo giusto e peccatore", perché preferisce parlare del cristiano come di un "santo" esposto alla tentazione. Cfr. R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis*, in AA.VV., *La giustificazione*, a cura di G. ANCONA, Padova, EMP, 1997, pp. 19-64. L'evangelico Sanders non è d'accordo sull'interpretazione che vede in Rm 8,1 la congiunzione delle due prospettive, propendendo per la centralità dell'unione del cristiano a Cristo (partecipazione) come momento fondamentale della soteriologia paolina: cfr. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia, Paideia, 1986; per la dottrina paolina della giustificazione nel contesto dell'alleanza biblica, cfr. le conclusioni di H. SCHLIER, *Linee fondamentali di teologia paolina*, Brescia, Queriniana, 1990², p. 43. Per una ricollocazione del tema biblico della giustizia nel contesto ampio della categoria di "alleanza", cfr. A. PITTA, *La giustificazione*

una triplice realtà: opera nella creatura la remissione dei peccati; è sperimentata come *non imputazione* del peccato radicale della concupiscenza (epifania a sua volta del peccato di origine); opera un rinnovamento spirituale causato dal dono di grazia: il peccato resta, ma non più come *regnans* (regnante), bensì come *regnum* (assoggettato).

La *justitia aliena*, frutto della grazia, conduce l'uomo alla maturazione della virtù più importante e rivelativa del perdono ricevuto: l'umiltà. Essa è la *conditio sine qua non*, perché la giustizia di Dio si renda presente al singolo in tutto il suo spessore redentivo: in Cristo "solo" l'uomo viene reso capace di porsi correttamente davanti a Dio. Coerentemente a questa logica, la fede va intesa come "giustizia di Dio in noi". In altre parole, il "no" divino che poteva essere formulato sull'uomo si è mutato in accoglienza misericordiosa per i soli meriti di Cristo: il Figlio ha *soddisfatto* appieno per noi le attese del Padre. Questo è, in estrema sintesi, il contenuto del *sola fide*. L'uomo che percorre il cammino della giustificazione, constatato il fallimento, subita la tentazione di disperare, perviene nell'umiltà a un cambiamento radicale che espropria l'ego da ogni pretesa di giustizia intrinseca, per rifondare l'esistenza sulla gratuità della misericordia divina. Conseguentemente, le opere, che Lutero non nega, ma pone *dopo* l'avvento della grazia giustificante, non sono altro che i frutti, l'epifania della giustizia di Dio nel cristiano, della *fides ex auditu*.

Sintetizzando, il contenuto del "vangelo della giustificazione" detta un'antropologia in cui l'uomo credente è descritto come:

– colui per il quale Cristo è morto, al di là di ogni pre-

ne nella Sacra Scrittura, in *Credere Oggi* 130 (2002), pp. 39-50; E. KUTSCH, *Berit*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (a cura), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Torino, Marietti, 1978, vol. 1, coll. 295-306.

tesa di merito e al di qua di ogni morale umana. Il Crocifisso rimanda alla verità che *solo* Dio è buono (cfr. Mc 10,17-22);

– colui che, reso umile, non nasconde il peccato ma, riconoscendolo continuamente, apre la via all'ininterrotta giustizia di Dio: quindi egli è *simul justus et peccator*.

Così scrive B. Forte: «La santità del giustificato non è dunque uno stato di totale assenza del peccato: al contrario, essa include il peccato, e per questo vive nella permanente confessione della propria miseria e della permanente esperienza della misericordia di Dio, del negativo *in re* e del positivo *in spe*»⁵⁷.

Infine, la giustificazione rivela che il cristiano è colui che opera nella fede, libero dall'ansia del merito, libero di rendere a Dio ciò che Lui stesso ha messo nell'uomo. Su questo punto, è bene ribadirlo, Lutero non ammette fraintendimenti: «Aggiungiamo inoltre che dove non seguono le buone opere la fede è falsa e non autentica»⁵⁸; e ancora:

Fede è fiducia viva e audace nella grazia di Dio, tanto certa di questa che morrebbe mille volte piuttosto che dubitarne. E una tale fiducia e conoscenza della grazia divina rende lieti, baldanzosi, e giocondi davanti a Dio... Perciò l'uomo diviene volenteroso, senza costrizione, e lieto nel fare del bene a ognuno, nel sopportare ogni cosa, nell'amore e nella lode di Dio che ha manifestato in lui tale grazia. È quindi impossibile separare le opere dalla fede, come è impossibile separare dal fuoco calore e splendore⁵⁹.

⁵⁷ B. FORTE, *L'eternità nel tempo*, cit., p. 173.

⁵⁸ MARTIN LUTERO, *Articoli di Smalcanda*, in *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., p. 364, n. 636.

⁵⁹ ID., *Prefazione alla lettera ai Romani*, in *Scritti religiosi*, cit., p. 520. La riduzione del contenuto della fede giustificante a sola "fiducia" appare comunque

La sola grazia è all'origine della vita nuova del giustificato, grazia che l'uomo non acquisisce con i propri sforzi (*de condigno*), ma esclusivamente a causa della fedeltà di Dio (*de congruo*).

La genuinità del messaggio della giustificazione procede da Lutero per essere accolta come dottrina cardine della Riforma: diventa asserto che si specifica e radicalizza sempre più sotto la spinta delle controversie dottrinali. Con le dovute distinzioni: infatti, la riforma svizzera non ha seguito pedissequamente la tematizzazione luterana, perché per alcuni poteva incoraggiare gli eccessi di chi voleva escludere ogni imperativo morale (posizione estrema, quest'ultima, che mal si conciliava con il desiderio di riforma sociale degli svizzeri).

Così Martin Bucero († 1551) sviluppò la dottrina della *doppia giustificazione*, con la quale intese ovviare ai malintesi indotti dall'esaltazione del *sola gratia*. Per Bucero, due sono i momenti della giustificazione: la *iustificatio impii*, ovvero la giustificazione per sola fede come base di partenza del vissuto cristiano, e la *iustificatio pii*, consistente nella risposta del giustificato alle esigenze morali dell'Evangelo (quest'ultima è prova dell'efficacia della prima). In tal modo Bucero istituiva una gradualità e un nesso di causa-effetto tra il primo e il secondo momento.

Giovanni Calvino presenta una concezione più artico-

riduttiva. Già Newmann, ancora anglicano, ne dava una spiegazione più complessa e completa: «Sembrirebbe, allora, che la dottrina di Lutero, oggi così popolare, cioè che la fede giustificante è fiducia, viene prima e giustifica da se stessa, dando origine perciò a tutte le grazie, non sia sostenibile; una fede siffatta non può esistere, e se esiste, non giustificerebbe. Perciò, poiché la fede non può esistere se non in questo o in quello spirito, essa non può consistere in una così grande fiducia, senza essere anche speranza, né speranza senza possedere almeno in parte l'amore. Una mera fiducia non dà origine ad altre grazie così come una mera fede»: J.H. NEWMANN, *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione*, Milano, Jaca Book, 1994, p. 248.

lata e sincronica, fondata sulla qualità unitiva della fede: l'unione del credente con Cristo ha un doppio effetto di grazia. In primo luogo, produce la giustificazione di chi crede; in secondo luogo, tale unione consente al credente di *conformarsi* a Cristo tramite il "ravvedimento" (che consta di due elementi: mortificazione della carne e vivificazione da parte dello Spirito) e la confessione dei peccati. Il cammino parte dunque dall'unione sponsale già data all'uomo in forza del battesimo⁶⁰.

Al di là delle diverse sfumature⁶¹, la teologia evangelica indica nel *simul justus et peccator* non tanto il permanere dell'uomo in un conflitto insanabile, quanto l'impossibilità di leggere la vita cristiana come un processo di esaltazione della creatura: pertanto, *solì Deo gloria!* La *Concordia di Leuemberg* tra riformati e luterani in Europa del 1973 è stata in grado di esprimere un consenso fondamentale tra le due confessioni riguardo alla giustificazione; così recita il n. 10 del documento:

Dio, mediante la sua parola nello Spirito santo, chiama tutti gli uomini alla conversione e alla fede, e assicura al peccatore che crede la sua giustificazione in Gesù Cristo. Colui che confida nell'evangelo, a causa di Cristo è giustificato di fronte a Dio e liberato dalle accuse della legge. Egli vive nella conversione e nel rinnovamento quotidiani, assieme alla comunità nella lode di Dio e nel servizio verso gli altri, nella consapevolezza che Dio manifesterà pienamente la sua potenza⁶².

Ma torniamo alla controversia storica. La *Confessione di Augusta* del 1530 esprime la dottrina della giustificazione,

⁶⁰ Cfr. GIOVANNI CALVINO, *Istituzioni della religione cristiana*, cit., vol. 1, pp. 729-761 (IC III, III).

⁶¹ Cfr. A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 139-142.

⁶² Cfr. EO, vol. 2, p. 166, n. 328.

e la sottesa dialettica tra fede e opere, negli articoli IV, XVIII e XX⁶³; la *Confutatio Pontificia* dello stesso anno spingerà Melantone a precisare ancor più l'asserto luterano in maniera sistematica e completa: l'articolo IV della *Apologia della Confessione di Augusta* costituisce, per profondità dottrinale, la testimonianza più espressiva del pensiero originario della Riforma. Siamo già nella diatriba confessionale: la posizione della Riforma si muove sul crinale della critica alla nozione scolastica di *fides formata* (ovvero la fede "formata" dall'amore, particolarmente cara agli sco-tisti), a cui si contrappone la *Christus forma fidei*.

Il Concilio di Trento (1545-1563) risponde alle istanze luterane con il *Decreto sulla giustificazione*, approvato dai Padri al termine della sesta sessione (13 gennaio 1547). Sorprendentemente i Padri, invece di condannare o impantanarsi nella controversistica, presero lo spunto dalle sollecitazioni luterane per riformare le dottrine precedenti ed elaborare una chiara teologia cattolica della grazia⁶⁴. Il Concilio si sofferma su tre punti: la natura della giustificazione, la fede giustificante, il merito delle buone opere.

Il contenzioso si riduce a due questioni particolari: il rifiuto della concezione "forense" della giustificazione, intesa come *iustitia aliena* e *passiva* (ovvero solamente "imputata" all'uomo) e il ruolo della collaborazione del giustificato nel cammino di santificazione attraverso le buone opere. La concentrazione antropologica si può riassumere nella preoccupazione dei Padri di voler chiarire lo *status* dell'uomo in ordine alla grazia. In altre parole, il Concilio concorda con l'assoluta gratuità della giustificazione ribadita da Lutero, ma vuole affermare senza ombra di dubbio

⁶³ Cfr. *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., pp. 11-57, nn. 14-123.

⁶⁴ Cfr. G. COLZANI, *La nozione di "giustificazione". Il senso del suo impiego nei dibattiti tridentini, la verifica di un modello di comprensione*, in AA.VV., *La giustificazione*, Padova, EMP, 1997, p. 75.

che la fede non può essere separata dal giusto agire suscitato dallo Spirito: sì quindi al *sola fide*, no al *fide sola*.

L'uomo è realmente "cambiato" dalla grazia⁶⁵, e non solo "non imputato" come peccatore a causa della giustificazione. L'antropologia conciliare prende le mosse dalla dottrina del peccato originale contenuta nel *Decreto sul peccato originale* (17 giugno 1546), in cui si professa che l'uomo battezzato viene liberato sostanzialmente da tutto ciò che ha a che fare col peccato: la *concupiscenza* rimane in ordine alla prova, «ma non può nuocere a quelli che non vi acconsentono e che le si oppongono virilmente con la grazia di Gesù Cristo»⁶⁶.

I canoni finali del decreto contengono il sunto della riflessione tridentina. I Padri affermano con forza nel primo canone che *l'initium fidei* è opera esclusiva della grazia:

Se qualcuno afferma che l'uomo può essere giustificato davanti a Dio con le sole sue opere, compiute mediante la forza della natura umana, o grazie all'insegnamento della legge, senza la grazia divina che gli viene data per mezzo di Gesù Cristo: sia anatema⁶⁷.

⁶⁵ La dottrina tomista parla di *grazia creata*, come azione di Dio mirante a sostenere l'esistenza virtuosa (*habitus*) del battezzato in cammino verso la divinizzazione. La grazia "creata" conferisce all'uomo non una forma sostanziale divina (perché questa appartiene solo a Dio), ma una *accidens*, una partecipazione analogica alla stessa, in vista del futuro e progressivo perfezionamento. La "partecipazione" non sostanziale consente già all'uomo di agire in modo soprannaturale, conoscere e amare Dio: cfr. G. MANCA, *La grazia. Dialogo di comunione*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, pp. 86-97.

⁶⁶ DZ 1515. K. RAHNER ha trattato della concupiscenza come di un'esperienza esistenziale di una "potenza che opprime la creatura". Quest'ultima, però, non va confusa con la struttura ontologica dell'uomo creato, che rimane comunque fondamentalmente buona: cfr. K. RAHNER, *Concetto teologico di concupiscenza*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Edizioni Paoline, 1965, pp. 281-338. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha riproposto la dottrina della concupiscenza elaborata nel Concilio tridentino: cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., nn. 377; 400; 405; 978; 1264; 2514 ss; 2534; si veda in particolare il n. 2515.

⁶⁷ DZ 1551.

L'asserto faceva già parte della dottrina comune: il secondo Sinodo di Orange del 529 aveva già condannato la dottrina semipelagiana, che attribuiva l'inizio della fede esclusivamente all'uomo⁶⁸. Nel contempo, il Tridentino respinge il pessimismo antropologico luterano per salvaguardare una visione dell'uomo consapevole della sua debolezza e delle sue possibilità in ordine alla salvezza; ciò viene spiegato in due direzioni: la validità delle opere compiute *prima* della giustificazione, e la necessità della collaborazione attiva dell'uomo nel cammino che porta dalla redenzione alla santificazione. Sul primo asserto, così recita il canone settimo:

Se qualcuno dice che tutte le opere fatte prima della giustificazione, in qualunque modo siano state compiute, sono veramente peccati che meritano l'odio di Dio, e che quanto più uno si sforza di disporsi alla grazia tanto più gravemente pecca: sia anatema⁶⁹.

Sulla collaborazione dell'uomo alla salvezza-santificazione si sofferma il canone quarto:

Se qualcuno dice che il libero arbitrio, mosso e stimolato da Dio, non coopera in nessun modo esprimendo il proprio assenso a Dio, che lo muove e lo prepara a ottenere la grazia della giustificazione; e che egli, se lo vuole, non può rifiutare il suo consenso, ma come cosa inanimata resta assolutamente inerte e gioca un ruolo del tutto passivo (*mereque passive se habere*): sia anatema⁷⁰.

Di particolare interesse rimane la *teologia del merito* contenuta nel capitolo 16 del decreto, ricca di riferimenti

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, 373-378.

⁶⁹ *DZ* 1557.

⁷⁰ *Ibidem*, 1554.

biblici. Qui appare chiaro che i Padri non attribuiscono mai alla sola capacità umana il “meritare” la salvezza prescindendo dalla grazia: «In tal modo né si esalta la nostra giustizia come se provenisse proprio da noi (cfr. 2Cor 3,5), né si ignora o si rifiuta la giustizia di Dio (cfr. Rm 10,3). Infatti quella giustizia che si dice nostra, perché, inerendo a noi, ci giustifica (cann. 10 e 11), è quella stessa di Dio, perché ci viene infusa da Dio per i meriti di Cristo»⁷¹. Ma allora, ci si può chiedere, dove sono riposte le differenze tra la dottrina luterana e quella di Trento? Così sintetizza la questione B. Forte:

Si potrebbe dire che la convergenza del messaggio fondamentale del Tridentino con le tesi della Riforma si congiunga a forme di espressione profondamente diverse, non solo a causa dei *differenti paradigmi di pensiero* e dei diversi modelli linguistici, ma anche al motivo dell'*intentio ultima*, che nei Riformatori è soprattutto antipelagiana, in un no deciso ad ogni ottimismo sull'uomo, a Trento è nella *ricerca dell'equilibrio*, biblicamente fondato, del duplice rifiuto tanto dell'ottimismo, quanto del pessimismo antropologico. Se nelle successive polemiche antiprotestanti e nelle controversie di scuola questo equilibrio sarà talvolta compromesso, ciò sarà

⁷¹ *Ibidem*, 1547. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., cap. 3, art. 2, affronta il tema della giustificazione, della grazia e del merito seguendo la dottrina tradizionale. Vi si notano, però, alcune accentuazioni interessanti: al n. 1993 si sostiene che è la stessa giustificazione che *stabilisce* la collaborazione tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo; al n. 1995 si ribadisce la necessità della *santificazione* per la genuinità e l'efficacia della giustificazione. Per quel che riguarda il tema del merito, così è scritto ai nn. 2007-2008: «Nei confronti di Dio, in senso strettamente giuridico, non c'è merito da parte dell'uomo. Tra lui e noi la disuguaglianza è smisurata... Il merito dell'uomo presso Dio nella vita cristiana deriva dal fatto che Dio ha liberamente disposto di associare l'uomo all'opera della sua grazia... Il merito dell'uomo torna, peraltro, anch'esso a Dio, dal momento che le sue buone azioni hanno la loro origine in Cristo, dalle ispirazioni e dagli aiuti dello Spirito Santo»; e ancora, rifacendosi ad Agostino, al n. 2011, si dice che «la carità di Cristo è in noi la sorgente di tutti i nostri meriti davanti a Dio».

dovuto soprattutto alla *perdita di riferimento* alla ricchezza del dato biblico ed esperienziale, che invece nei testi del Concilio è densamente custodita e testimoniata⁷².

Appare evidente che, nella disputa confessionale del tempo, il “non-teologico” ha avuto un peso preponderante, trasformando le differenze dottrinali in simboli di cambiamento e di rafforzamento delle rispettive identità confessionali. Lo slittamento dal “teologico” all’*ideologico* sarà inesorabile⁷³.

b. La dottrina della giustificazione nella teologia contemporanea

Il consenso ecumenico sulla giustificazione del 1999 è stato reso possibile soprattutto dagli sviluppi dottrinali della teologia protestante e cattolica, in particolare dalla ricollocazione cristologica dell’asserto. In effetti, la dottrina centrale della Riforma parla non solo dell’uomo (ricaduta antropologica), ma dice soprattutto *chi sia* il Dio che giustifica in Gesù Cristo.

Sarà proprio K. Barth, attraverso il recupero dell’*Oggetto puro*⁷⁴ della teologia, ovvero del mistero di Cristo, a

⁷² B. FORTE, *L’eternità nel tempo*, cit., p. 185 (corsivi nostri); cfr. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l’uomo perché te ne curi?*, Brescia, Queriniana, 2005, pp. 71-74.

⁷³ L’evangelico Subilia continua comunque a intravedere nella dottrina cattolica una tendenza deviante che dalla lettera di Giacomo arriva fino a noi, passando per Agostino e per Trento e che fa della Chiesa il soggetto agente della giustificazione. Cfr. V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Brescia, Paideia, 1976, pp. 39-116.

⁷⁴ Cfr. B. FORTE, *Il primato di Dio. La riscoperta teologica dell’Oggetto puro*, in ID., *Dio nel Novecento. Tra filosofia e teologia*, Brescia, Morcelliana, 2003², pp. 17-28. Cfr. A. MAFFEIS, *La dottrina della giustificazione da Barth a oggi*, in AA.VV., *La giustificazione*, cit., pp. 113-194; da questo contributo è tratta anche la traduzione italiana della *Kirchliche Dogmatik*.

interpretare la dottrina luterana all'interno della radicale teologia dialettica, ma al contempo ridimensionandola.

A partire "dall'infinita differenza qualitativa" tra il peccatore e Dio, la giustificazione appare come l'avvento di una realtà impossibile, che l'uomo non può favorire o facilitare in alcun modo con le sue forze. Essa è una sorta di *creatio ex nihilo* in cui Dio

dichiara che noi, suoi nemici, siamo i suoi dilette figliuoli. Egli dichiara la sua risoluzione di rivendicare il suo diritto in una totale palingenesi del cielo e della terra. Questa dichiarazione è una sentenza forense, senza causa e senza condizione, fondata soltanto in Dio, in una *creatio ex nihilo*. Creazione dal nulla... Ma questa creazione è una *nuova* creazione, non soltanto una nuova eruzione, una nuova effusione, un nuovo sviluppo dell'antica "evoluzione creatrice", nella quale stiamo e staremo fino alla fine dei nostri giorni⁷⁵.

Ciò posto, nella sua *Kirchliche Dogmatik* Barth inserisce la trattazione sulla giustificazione nel contesto di una più ampia "dottrina della riconciliazione", in modo tale che l'asserto luterano non può più essere considerato asse portante della teologia:

L'articulus stantis et cadentis ecclesiae non è la dottrina della giustificazione in quanto tale, ma il suo fondamento e il suo vertice: la confessione di Gesù Cristo "nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza" (Col 2,3), la conoscenza del suo essere e del suo agire per noi, verso di noi e con noi. Probabilmente sarebbe possibile mostrare che in fondo questa è stata l'opinione anche di Lutero⁷⁶.

⁷⁵ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 76.

⁷⁶ ID., *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, vol. V/1, p. 588 (citato in italiano da A. MAFFEIS, *Giustificazione*, cit., p. 27, nota 26).

Prima della giustificazione bisogna, quindi, porre la dottrina della predestinazione in Cristo sia della creazione, sia dell'uomo (non dimentichiamo che Barth è calvinista!): il perdono che viene da Dio è sì segno della risposta divina alla peccaminosità dell'uomo, ma soprattutto affermazione di fedeltà al patto creatore precedentemente posto e all'Alleanza. La giustificazione è *nuova creazione*, perché Dio la pone nell'orizzonte della promessa di vita stipulata *ab aeterno* nel Verbo.

Per Barth, nell'opera della grazia c'è *sincronia*, non *diacronia*. Il Nostro insiste molto sulla *capacità oggettiva* della giustificazione di cambiare l'uomo peccatore "da dentro", senza estrinsecismi; pertanto, parlare di "giustificazione" vuol dire segnalare

in modo deciso proprio il giudizio che si è compiuto e rivelato in Gesù Cristo, nella sua morte e risurrezione, il no e il sì in cui Dio afferma il proprio diritto di fronte all'uomo che ha infranto il patto, in cui lo converte a sé e lo riconcilia così con se stesso. Egli compie ciò mediante la cancellazione del vecchio uomo e la creazione di un uomo nuovo⁷⁷.

Se la giustificazione parla della creatura riconciliata e ricreata da Dio, bisognerà porre tutta l'attenzione al cammino *futuro* di quest'uomo verso la santità, caratterizzato dall'azione dello Spirito, che rende e manifesta il cristiano come "obbediente": «Nell'esistenza cristiana si rispecchia l'essere dell'uomo riconciliato con Dio in Gesù Cristo. Questo non si può dire allo stesso modo degli altri. Gesù Cristo e in lui l'essere dell'uomo con Dio non manca neppure ad essi. Ma ad essi manca la vita nell'obbedienza al suo Spirito Santo»⁷⁸.

⁷⁷ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 102.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 98-99.

Applicando la riformulazione barthiana al *simul iustus et peccator*, per il Nostro la preferenza cade sicuramente sull'attributo *iustus*, perché l'evento di grazia trasformante rende inesistente l'uomo peccatore di prima.

Pertanto, giustificazione e santificazione risultano essere due aspetti (non momenti!) dello stesso *evento*, nei confronti dei quali non è più determinante stabilire che cosa venga prima e che cosa dopo. Questa è l'acquisizione più importante di Barth, insieme al cristocentrismo, in ordine alla comprensione della dottrina della giustificazione⁷⁹.

La teologia barthiana, comunque, offrì il fianco ad alcune critiche necessarie, perché al guadagno cristologico della dottrina della giustificazione non corrispose una precisa messa a tema dell'antropologia: Bultmann⁸⁰ notò l'accentuata discontinuità tra l'*uomo vecchio* e l'*uomo nuovo* descritto da Barth. Quest'ultimo, sottolineando l'oggettività della giustificazione e l'esclusivo atteggiamento obbedienziale dell'uomo, non diceva nulla dell'appropriazione esistenziale della fede, e in fondo svalutava lo spessore del *pro me* luterano. Da parte cattolica, von Balthasar richiama Barth alla necessità di fondare ontologicamente il discorso sull'uomo rigenerato e di specificare la nozione

⁷⁹ Tale sincronia salva la dottrina della giustificazione dalla sensazione che essa sia, come scriveva Bonhoeffer, una "grazia a buon mercato", un qualcosa di sempre concesso in ogni momento, senza appellare l'uomo alla misura alta della santità: «La grazia a buon mercato è la nemica mortale della nostra chiesa... Grazia a buon mercato significa grazia come merce in vendita promozionale, significa svendita della remissione, del conforto, del sacramento; grazia come riserva inesauribile della chiesa, a cui attingere a piene mani senza problemi e senza limiti; grazia senza un prezzo e senza un costo... In questa chiesa il mondo trova una copertura a buon mercato per i suoi peccati, di cui non si pente e di cui tanto meno vuole liberarsi. La grazia a buon mercato è quindi misconoscimento della vivente parola di Dio, misconoscimento dell'incarnazione della parola di Dio»: D. BONHOEFFER, *Sequela*, cit., p. 27.

⁸⁰ Cfr. R. BULTMANN, *Crede e comprendere*, Brescia, Queriniana, 1977, p. 315.

di “tempo” nella sua ricaduta antropologica⁸¹; anche Rahner nel 1965 sottolineava la difficoltà cattolica davanti alla dottrina luterana, individuando il punto debole dell’antropologia evangelica nella carente messa a tema dell’*essere* dell’uomo raggiunto dalla grazia: per Rahner non viene evidenziato il fatto che la creatura è realmente trasformata dalla misericordia, e non solamente “rivestita” dalla giustizia divina⁸².

In questo frangente storico, va ricordata anche, nel 1957, la tesi di laurea del cattolico H. Küng *La giustificazione*⁸³, con presentazione dello stesso Barth (che ne apprezzò il tentativo di interpretazione); il testo ivi contenuto segnava un ulteriore passo, non controversistico, verso l’approfondimento sia cattolico che evangelico della dottrina della giustificazione. Küng muoveva comunque a Barth una critica già presente tra i colleghi protestanti: la mancanza della distinzione necessaria tra l’aspetto *oggettivo* della giustificazione e l’aspetto *soggettivo* (cioè il processo di appropriazione personale della grazia ricevuta)⁸⁴. La teologia protestante seguente terrà conto dell’aspetto esistenziale e problematico della personalizzazione della grazia giustificante, mossa soprattutto dalle sollecitazioni della pastorale.

⁸¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Milano, Jaca Book, 1985, pp. 388-402. Così Balthasar: «La grazia di Dio è partecipazione alla sua vita intradivina... Questa partecipazione non è né semplicemente forense né semplicemente escatologica, ma reale, interiore e presente»: *ibidem*, p. 402.

⁸² Cfr. K. RAHNER, *Giusti e al contempo peccatori*, in ID., *Nuovi saggi*, Roma, Edizioni Paoline, 1968, vol. 1, pp. 363-384.

⁸³ Cfr. H. KÜNG, *La giustificazione*, Brescia, Queriniana, 1969. Il saggio analizza nella prima parte la proposta di Barth e nella seconda lo sviluppo della dottrina cattolica sulla giustificazione. L’Autore concludeva affermando che nel tempo presente non sussistono più motivi di disaccordo dottrinale tra le due confessioni sull’asserto in questione (cfr. *ibidem*, p. 207). Sferzante la critica espressa a suo tempo dal valdese Subilia alle conclusioni di Küng: cfr. V. SUBILIA, *Il problema del cattolicesimo*, Torino, Claudiana, 1962, pp. 44-48.

⁸⁴ Cfr. H. KÜNG, *La giustificazione*, cit., p. 246.

Sulla scia degli studi künghiani, dieci anni dopo *La giustificazione*, O.H. Pesch consegnerà alle stampe il suo studio comparativo tra la dottrina di san Tommaso e la dottrina luterana⁸⁵. La legittimità del confronto è data da due elementi. Prima di tutto, i due Autori sono considerati eminenti rappresentanti delle rispettive confessioni; in secondo luogo, da un punto di vista prettamente storico, Lutero si confronta prossimamente con la dottrina tomista per elaborare la sua “teologia della croce”.

Le conclusioni di Pesch vanno nella stessa direzione di quelle offerte da Küng: non ci sono più motivi per mantenere le anatematizzazioni sulla dottrina del Riformatore. Certamente le differenze rimangono: la dottrina tomista della grazia, come *habitus* riposto nell'uomo, non si adegua all'antropologia luterana. Le differenze tra le due prospettive, comunque, più che le singole proposizioni prese isolatamente, vanno ricondotte all'impianto speculativo globale dei rispettivi Autori: quella di Tommaso è fondamentalmente una “teologia della creazione”, finalizzata all'esaltazione della fedeltà di Dio al suo progetto creazionale-redentivo-salvifico unitario; quella di Lutero è una teologia più circoscritta all'uomo “in situazione” e alla volontà di esaltare la signoria di Dio attraverso la giustizia del perdono. Non si può negare, però, che al di là dei linguaggi differenti le due riflessioni tendano a riconoscere a Dio la gloria che gli spetta. Come Lutero ridimensiona l'uomo per esaltare Dio, così Tommaso esalta Dio facendo risplendere la sua potenza nella capacità che Egli possiede di rendere la natura umana icona della sua immagine.

⁸⁵ Cfr. O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz, Grünewald, 1967. In lingua italiana i contenuti del saggio si possono trovare anche in ID., *Azione della grazia di Dio come giustificazione e santificazione dell'uomo*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, cit., vol. 9, pp. 296-399.

P. Tillich, coerentemente al suo metodo correlativo, rivisiterà il “principio materiale della Riforma” a partire dall’esplicitazione della condizione religioso-umana in quanto “spazio aperto” per ricevere un perdono che aiuti l’uomo a ricomprendersi come soggetto degno di esistere. La dialettica insanabile tra condizione umana e grazia tende ad attenuarsi, perché la prima contiene una domanda implicita di riscatto da una triplice *angoscia*: ontologica, spirituale e morale⁸⁶. La prima “angoscia” minaccia l’uomo attraverso il “non essere”; la seconda con la “perdita del significato”; la terza con la “colpa”. L’unica via d’uscita dall’invasione dell’angoscia, per Tillich, è la comprensione esistenziale della fede come *coraggio*, atto umano attraverso il quale l’uomo *accetta* di essere giustificato agli occhi di Dio: «Si potrebbe dire che il coraggio di esistere (di essere) sia il coraggio di accettare se stessi come accetti, nonostante il fatto di essere inaccettabili»⁸⁷.

Nella seconda parte della sua *Systematic Theology*, Tillich riformula la descrizione della condizione umana bisognosa di giustificazione in termini di *alienazione*, non da Dio quanto dal fondamento del suo essere. Si intravede qui già il futuro sviluppo della teologia tillichiana verso la tematizzazione della capacità oggettiva di Dio di ricreare il nuovo essere dell’uomo tramite il Nuovo Essere che è Cristo. Il peccato non sarà altro, allora, che una manifestazione conseguente all’alienazione: anzi, è proprio questo che fa emergere la necessità di una “guarigione”. Cifre di una tale alienazione stigmatizzata dal peccato sono l’*incredulità* e l’*hybris*; quest’ultima «non è una forma di peccato accanto alle altre, ma è il peccato nella sua forma totale»⁸⁸.

⁸⁶ Cfr. P. TILlich, *Il coraggio di esistere*, Roma, Ubaldini, 1968, pp. 29-50.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 120.

⁸⁸ P. TILlich, *Teologia sistemática*, Torino, Claudiana, 2001, vol. 2, p. 61.

Le cause della tentazione di incredulità e della *hybris* sono da ricercare nella *concupiscenza*, interpretata come «desiderio illimitato di trarre la realtà al proprio sé»⁸⁹.

Ciò posto, Tillich allarga gli orizzonti e include la giustificazione (*accettazione*) nell'ambito ampio del discorso sulla salvezza (o "dottrina della riconciliazione"), facendone *uno dei suoi momenti* insieme alla rigenerazione e la santificazione. La guarigione operata dalla redenzione porta all'esistenza del Nuovo Essere. Pertanto, la giustificazione non può più essere intesa come imputazione estrinseca che non cambi da dentro la creatura, giacché «la salvezza o è totale o non-esistente»⁹⁰. La triplice scansione della dottrina della riconciliazione è così posta:

– la *rigenerazione*, come "essere *in Cristo*", come ritrovarsi afferrati da una realtà che salva dall'alienazione dell'*io*;

– l'*accettazione*, collocata sicuramente *dopo* la rigenerazione (pena il trasformare la fede giustificante in un atto meramente intellettuale). Lo Spirito muove l'uomo a "reagire" nell'accettazione: se così non fosse la giustificazione sarebbe opera umana; qui Tillich non rinuncia, come già Barth, alla necessità oggettiva della giustificazione: «La giustificazione nel senso oggettivo è sia l'atto eterno di Dio con cui egli accetta come non alienati coloro che in realtà sono alienati da lui per la colpa, sia l'atto mediante il quale egli li accoglie nell'unità con lui che si manifesta nel Nuovo Essere in Cristo»⁹¹;

– la *santificazione*, intesa come «il processo in cui il potere del Nuovo Essere trasforma la personalità e la comunità dentro e fuori la chiesa. Sia l'individuo cristiano che la chiesa, sia l'area religiosa che quella profana sono

⁸⁹ *Ibidem*, p. 62.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 183.

⁹¹ *Ibidem*, p. 195.

oggetti dell'opera santificatrice dello Spirito divino, che è l'attuazione del Nuovo Essere»⁹².

Nonostante le somiglianze con il pensiero di Barth (orientamento cristologico oggettivo), in Tillich la dottrina della giustificazione è compresa anche dalla parte del soggetto che la riceve, dando modo di porre una vera e propria "ontologia della persona".

Più vicina ai nostri giorni è la riflessione di E. Jüngel⁹³, che ricolloca con forza la dottrina nell'ambito dell'identità confessionale luterana, contestando implacabilmente la lettura barthiana, che aveva negato la *centralità assoluta* dell'asserto sulla giustificazione nel contesto della teologia evangelica⁹⁴. Il saggio di Jüngel, oltre che riservare critiche implicite al consenso cattolico-luterano sulla giustificazione del 1999, si segnala per il tentativo di rendere intelligibile la dottrina nella cultura contemporanea, ma non sembra andare verso una riconsiderazione globale dell'asserto alla luce delle acquisizioni imprescindibili della teologia biblica (cosa che invece farà, come vedremo, Pannenberg). Per il Nostro, la dottrina della giustificazione va assunta come *categoria ermeneutica fondamentale* per illuminare la teologia e l'antropologia⁹⁵ per i seguenti motivi:

a) parla di Dio come di Colui che è capace di rimanere fedele a se stesso, rendendo gradita ai suoi occhi la crea-

⁹² *Ibidem*, p. 196.

⁹³ Cfr. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Brescia, Queriniana, 2000. Per una comprensione più globale delle intenzionalità teologiche dell'Autore, cfr. A. CISLAGHI, *Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di Eberhard Jüngel*, Brescia, Queriniana, 1994, pp. 80-92.

⁹⁴ Cfr. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana*, cit., pp. 34-46.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 54-64.

tura che per il suo peccato è diventata “condannabile”. Dio, con la sua grazia, è nel giusto.

b) Ribadisce la serietà e la gravità del peccato, a patto che non si assuma la dottrina della giustificazione per condannare senza appello la “vita naturale” dell’uomo. Tutt’altro, l’asserto ricorda che il peccato appare grave, solo nel momento in cui è perdonato.

c) La giustificazione postula la libertà dell’uomo dal mondo e dai rapporti religiosi schiavizzanti segnati dalla dinamica del *do ut des*.

d) La riflessione luterana ricorda, inoltre, che non ha senso interrogarsi sull’esistenza di Dio da un punto di vista metafisico, perché la giustificazione postula non l’esistenza di “un dio” generico, bensì di un *Dio-di-grazia*, che si fa presente all’uomo⁹⁶.

Pertanto,

la dottrina della giustificazione possiede questa forza di una categoria ermeneutica perché traspone tutta la teologia nella dimensione di una *controversia giuridica*... Concepire l’onore di Dio e la nostra dignità umana come fenomeni *controversi* e testimoniarli come fenomeni *che solo Dio stesso può salvare* e come fenomeni *salvati soltanto in Gesù Cristo*, questa è la funzione centrale della dottrina della giustificazione, che essa svolge in tutti i capitoli della teologia⁹⁷.

L’apporto più interessante del saggio di Jüngel si trova nel paragrafo quinto, in cui si torna a modulare la giustificazione nel suo senso soggettivo (la realtà dell’uomo giu-

⁹⁶ In tal senso la dottrina diviene anche “giustificazione” tramite la sola fede dell’esistenza di Dio davanti alla cultura laica contemporanea. La stessa opinione si ritrova in V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, cit., pp. 343-351.

⁹⁷ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana*, cit., pp. 62-63.

stificato) e sulle note *particulae exclusivae* della Riforma⁹⁸, intese come unico contesto atto a rendere ragione della dottrina evangelica. Tali aspetti vanno analizzati più in profondità per i riferimenti mariologici contenuti e per la contestazione implicita del consenso cattolico-luterano sulla giustificazione.

– *Solus Christus*. Solamente grazie a Cristo, *in quanto* Dio, l'uomo viene salvato. Sacrificando il Figlio, Dio ammette la perdita integrità dell'uomo, *sostituendo* il Giusto con colui che è irrimediabilmente alienato dal suo centro divino. Questo sacrificio non è da intendersi come l'annientamento di una parte per il tutto, ma come l'inserimento della vita cristiana nell'unicità della permanente mediazione di Cristo. Pertanto, non possono sussistere, secondo l'Autore, *centri soteriologici collaterali* (che sia la Chiesa o Maria!)⁹⁹.

– *Sola gratia*. La natura umana dell'empio è radicalmente incapace di meritare la grazia. Se Jüngel respinge la suggestione luterana dell'uomo come *imago diaboli*, che giustificerebbe in qualche modo l'opposizione del Concilio di Trento, d'altra parte il riconoscimento del mantenimento dell'*imago Dei* nella creatura non significa che quest'ultima, nella sua dimensione esistenziale, sia capace di non essere determinata dal peccato. Niente di buono vi è nel peccatore che possa *preparare* la giustificazione. Ciò vale anche per Maria, che in alcun modo può essere considerata *causa salutis*. Anche il tridentino afferma che l'uomo è gratuitamente giustificato e non può collaborare con la *grazia giustificante*, ma egli può accogliere *mere passive*

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 155-254. Esiste anche un'ermeneutica più ecumenica delle "particelle esclusive". Cfr. L. MAGGI - A. REGINATO, *La Riforma Protestante tra passato e presente*, cit., pp. 75-89.

⁹⁹ Cfr. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana*, cit., pp. 176-177.

questa grazia con la sua libera volontà. Per i Riformatori, invece, ribadisce Jüngel, la “libera volontà”, semplicemente non esiste. Questa differenza fondamentale per l’Autore rimane intatta, nonostante gli studi di Küng e il consenso luterano cattolico del 1999.

– *Solo Verbo*. La parola che giustifica è la Parola di Dio, quindi un fattore “esterno” all’uomo. Anche il cammino di santificazione del giustificato non trova sostegno in una grazia *infusa*, ma sempre nell’essere rivolto *estroversamente* verso Cristo: in altre parole, la santificazione avviene costantemente *in alio*. Solo in questo senso la dottrina evangelica può concepire la vita interiore del cristiano. Essa non è da intendersi come una “cattiva exteriorità”, perché solo *in Cristo* l’uomo diventa ciò che è chiamato ad essere. La ricaduta di tale asserto sulla formula *simul iustus et peccator* non può essere allora altra che una considerazione della prevalenza del *peccator* sul *iustus*: il peso ontologico della simultaneità è, dunque, disuguale. L’essere peccatori “in se stessi” e giusti “in Cristo” svela che tra i due elementi permane una *lotta* perpetua, perché costitutiva e non aggiuntiva (come voleva Trento, parlando del “fomite del peccato”)¹⁰⁰. Questo intendimento, per Jüngel, ribadisce la Chiesa fondamentalmente come realtà chiamata alla conversione¹⁰¹.

– *Sola fide*. Siamo all’apice della dottrina. In questo momento emerge l’unica *attività* possibile nella giustifica-

¹⁰⁰ Così il cattolico Ladaria: «L’azione di Dio raggiunge la parte più intima dell’uomo e in questa profondità personale è accolta, anche a opera della grazia. Ciò che accade è che non essendo l’opzione di Dio totalmente perfetta, a causa della non accettazione piena della grazia, questa opzione non si manifesta del tutto nella vita dell’uomo, non è prontamente seguita nelle sue abitudini e negli atti concreti»: L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato, Piemme, 1986, p. 275.

¹⁰¹ Cfr. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana*, cit., p. 223.

zione: l'atto di credere non come espressione di un *io trascendentale* (Rahner), ma come «esperienza di sé come di un essere-che-è-stato-liberato-per-la-libertà»¹⁰². La fede giustificante si caratterizza come: dimenticanza di sé e certezza della salvezza. Solo questa fede determina l'uomo come *persona*, non le opere. Anche qui si registra la ricaduta ecclesiologicala. Attraverso la giustificazione accolta nella fede, «Gesù... pone fine al *sacerdozio* concepito *culturalmente* e pone al suo posto il *sacerdozio universale di tutti i fedeli*. La fede è adesso il vero culto di Dio»¹⁰³.

Lo spazio riservato alle considerazioni del teologo di Tubinga aiuterà a comprendere in seguito la ragione delle perplessità espresse da alcuni teologi evangelici sulla dichiarazione congiunta cattolico-luterana del 1999. Sulla base di tali perplessità, emerge che il vero nodo del dialogo ecumenico sta nel rapporto tra ecclesiologicala e giustificazione; in secondo luogo, parte della teologia evangelica sente il consenso sulla giustificazione come una perdita di specificità dell'identità luterana. Al di là di ciò, non si può negare che Jüngel ponga seriamente il problema della rilevanza fondamentale di quelle che solo in apparenza possono essere considerate differenze secondarie!

Di tutt'altro orientamento è la teologia della giustificazione proposta da W. Pannenberg nel volume terzo della sua *Systematische Theologie* del 1993¹⁰⁴. Le mosse sono prese dalla restituita importanza al dato biblico: il rapporto Legge-Vangelo posto da Paolo è più ampio e ricco di contenuti rispetto all'interpretazione di Lutero. Certa-

¹⁰² *Ibidem*, p. 293.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 248.

¹⁰⁴ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1996, vol. 3.

mente il Riformatore ne ha colto la sostanza ma l'ha applicata (operando un restringimento) alla prassi penitenziale della Chiesa e non, come sarebbe stato opportuno, a quella battesimale. In questo Lutero segue gli scolastici che trattavano della giustificazione nel capitolo sulla "dottrina penitenziale".

Pannenberg parla di *attualismo* luterano¹⁰⁵ nel senso che, riferendo la giustificazione al paradigma dell'assoluzione sacramentale (che si riceve di volta in volta), si è persa la comprensione escatologica della dottrina: nell'evento Cristo siamo giustificati una volta per tutte e il beneficio di tale accadimento misericordioso si ripete nel *già* e nel *non ancora* della Chiesa attraverso il battesimo.

Inoltre, l'Autore ricorda che la dottrina neotestamentaria sul perdono dei peccati va sempre compresa alla luce dell'avvento del Regno di Dio e della sua giustizia. La conclusione è notevole: l'asserto sulla giustificazione trova la giusta collocazione nella realtà della figliolanza dell'uomo in Cristo: «La fede unisce a Cristo, perché il credente a lui si affida, pronto ad accogliere la promessa contenuta nel suo messaggio e nella sua storia. Ma la comunione con Gesù Cristo implica partecipazione al suo rapporto di figliolanza con il Padre»¹⁰⁶. In questa "figliolanza", anticipazione della vita futura, consiste la "vita nuova" del giustificato.

Per questo, secondo Pannenberg, sia la dottrina luterana, sia quella tridentina sulla giustificazione sono carenti, infatti

solo frammentariamente, nella storia della teologia cristiana, si è colta questa capacità del battesimo di anticipare la vita futura, di riferirla quindi alla morte ed all'intero itinerario di

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 94-103.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 229; cfr. anche le pp. 230-256.

vita del battezzato. Soprattutto nella cristianità occidentale tale aspetto, per diverse ragioni, venne ben presto relegato nell'ombra. In queste evoluzioni ora il battesimo si profila semplicemente come l'inizio dell'esser-cristiani, una prima fase che non comprende l'intera esistenza cristiana e che verrà superata da una serie di tappe successive¹⁰⁷.

La valenza ecumenica del discorso di Pannenberg è da rintracciare, oltre che nella riflessione biblica, soprattutto nella messa a tema della giustificazione tesa a una sostanziale "ricomprensione-riformulazione" e non a una semplice ripetizione di reciproche prese di posizioni comparative confessionali. Inoltre, l'aver riallacciato la giustificazione del peccatore al sacramento del battesimo può opportunamente indurci a riflettere sul fatto che la causa della giustificazione non è solo la croce di Cristo, ma anche la sua Risurrezione: infatti il Signore, come scrive Paolo, «è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4,25). Le due *cause* operano efficacemente in due direzioni, in modo che il peccatore non solo è perdonato ma anche risorto misticamente a vita nuova, rigenerato a una speranza viva (cfr. 1Pt 1,3). Come osserva opportunamente J. Moltmann in un suo scritto recente:

Rimettendo la colpa, Dio vuol suscitare una nuova vita in chi si è reso colpevole di peccato. Giusto non è colui al quale è stata rimessa la colpa, ma chi è rigenerato alla nuova vita dallo Spirito della risurrezione. La negazione del negativo non genera di per se stessa il positivo, ma è soltanto il presupposto per il nuovo inizio¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 263.

¹⁰⁸ J. MOLTSMANN, *Nella fine - l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 2004, p. 119.

c. *La Dichiarazione congiunta:*
contenuti, ricezione ed esemplarità metodologica

La discussione teologica richiamata ha avuto il pregio di creare un presupposto condiviso almeno sui termini del problema. Sarebbe impossibile assumere il consenso espresso dalla *Dichiarazione congiunta*¹⁰⁹ (abbrevieremo: DG), senza questo retroterra elaborato da quasi cinquant'anni di riflessione teologica¹¹⁰.

Va precisato in apertura, a scanso di equivoci, che il consenso espresso dalle due controparti ecclesiali è un *consenso differenziato* e non pieno, tendente a sottolineare non l'omogeneità delle proposizioni, bensì la loro compatibilità a partire da un tema generatore comune, espresso e applicato agli altri settori della dottrina in modo differente¹¹¹. D'altra parte, la DG al n. 5 ammonisce il lettore che essa «non contiene tutto ciò che si insegna in ciascuna chiesa sulla giustificazione; tuttavia essa esprime un consenso su verità fondamentali della dottrina della giu-

¹⁰⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI - FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, in *EV*, vol. 17, pp. 745-817, nn. 1051-1103 («Dichiarazione congiunta»); vol. 18, pp. 1080-1095, nn. 1728-1738 («Dichiarazione ufficiale comune» e «Allegato»). Per una sintetica esposizione del cammino redazionale del documento, cfr. G. MARCHESI, *La dichiarazione congiunta tra cattolici e luterani sulla dottrina della giustificazione*, in *La Civiltà Cattolica* 150 (1999) 3588, pp. 592-601.

¹¹⁰ L'attenuarsi delle divergenze si era già registrato nei documenti precedenti del dialogo cattolico-luterano: nel *Documento di Malta* del 1972 (cfr. *EO*, vol. 1, p. 565, n. 1153); nella riflessione conclusiva della terza fase del dialogo (1985-1993) *Chiesa e giustificazione* (cfr. *EO*, vol. 3, pp. 633-634, n. 1338). Di notevole spessore anche il documento locale del dialogo cattolico-luterano negli USA del 1983 *Giustificazione per fede* per le convergenze contenute in chiusura ai nn. 155-165 (cfr. *EO*, vol. 2, pp. 1552-1558, nn. 2915-2925). Per il cammino dei dialoghi ecumenici sulla giustificazione, cfr. A. POMPEI, *Gratuità ed efficacia della salvezza in Cristo nel dialogo cattolico-luterano sulla giustificazione*, in *AA.VV.*, *Gesù Cristo volto di Dio e volto dell'uomo*, Roma, Herder, 1992, pp. 35-140.

¹¹¹ Cfr. A. MAFFEIS, *Il dialogo ecumenico*, cit., pp. 141-143.

stificazione e mostra che le spiegazioni che rimangono diverse non sono più motivo di condanne dottrinali»¹¹².

La DG è attraversata deliberatamente da una prospettiva cristologica, che, secondo Maffeis, «rappresenta senza dubbio una correzione della prospettiva unilateralmente antropologica che spesso ha dominato la teologia evangelica»¹¹³; a sua volta la cristologia è argomentata nell'ambito del mistero trinitario: è il Dio uno e trino che opera la giustificazione del peccatore (cfr. DG n. 15)¹¹⁴.

Addentriamoci nel dettato finale del documento, al quale faremo seguire alcune annotazioni significative occorse durante le varie revisioni del testo provvisorio.

Dopo aver riassunto il dato scritturistico sulla giustificazione (cfr. nn. 8-12)¹¹⁵, la DG esprime la comprensione comune della dottrina in quanto capace di *concentrare in sé* il messaggio della salvezza e di porsi in una *relazione positiva* con tutte le altre verità rivelate:

Essa è un criterio irrinunciabile che orienta tutta la dottrina e la prassi della chiesa... Quando i luterani sottolineano il significato del tutto singolare di questo criterio, essi non negano la connessione e l'importanza di tutte le verità di fede. Quando i cattolici si sentono vincolati da molteplici criteri, non per questo negano la particolare funzione del messaggio della giustificazione (n. 18)¹¹⁶.

Il capitolo 4 contiene la “comune comprensione della giustificazione” declinata su sette punti, introdotti dall'espressione “*insieme confessiamo*”, a cui seguono sottolineature confessionali.

¹¹² EV, vol. 17, p. 751, n. 1055.

¹¹³ A. MAFFEIS, *Giustificazione*, cit., p. 106.

¹¹⁴ Cfr. EV, vol. 17, p. 761, n. 1065.

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 751-759, nn. 1058-1062.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 763, n. 1068.

1) L'uomo è incapace di procurarsi o disporsi positivamente verso la giustificazione; anche quando i cattolici parlano di "cooperazione" preliminare alla giustificazione, intendono parlare di una predisposizione operata dalla grazia (cfr. nn. 19-21)¹¹⁷.

2) Dio perdona per grazia il peccatore e lo libera dal potere *assoggettante* del peccato. I luterani sottolineano che la giustizia del giustificato è quella di Cristo «e che la sua vita è rinnovata soltanto in unione con lui» (n. 23)¹¹⁸; i cattolici intendono questo rinnovamento interiore come reale azione dello Spirito nell'uomo perdonato (cfr. n. 24)¹¹⁹.

3) L'uomo è giustificato a causa della fede nella promessa misericordiosa di Dio. Tutto ciò che precede la giustificazione in termine di apertura dell'intelletto e di volontà operante non è causa della giustificazione e non la merita (cfr. n. 25)¹²⁰. L'accentuazione cattolica vuole che lo strumento di tale giustificazione sia il battesimo che rende figli di Dio (cfr. n. 27)¹²¹.

4) Nel battesimo, tramite lo Spirito, l'uomo viene unito a Cristo, e nel suo cammino di santificazione ha costantemente bisogno di essere sostenuto dalla grazia e di chiedere continuamente perdono a Dio per i suoi peccati (cfr. n. 28)¹²². I luterani esprimono tale verità con la nota formula *simul iustus et peccator*, ove il cristiano è "dominato" da Cristo, non dal peccato, ma sempre comunque tendente ad opporsi a Dio. I cattolici insistono sul fatto che la grazia battesimale toglie dall'uomo tutto ciò che è peccato; per questo anche la *lotta* motivata dalla concupiscen-

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 765-767, nn. 1069-1071.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 767-769, n. 1073.

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 769, n. 1074.

¹²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 771, n. 1075.

¹²¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 771-773, n. 1077.

¹²² Cfr. *Ibidem*, p. 773, n. 1078.

za «non merita la pena di morte eterna e non separa il giustificato da Dio» (n. 30)¹²³.

5) L'uomo viene giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge. Con la sua morte Cristo ha superato la legge, ma ha comunque lasciato i comandamenti di Dio e la sua parola come orientamento vincolante di vita (cfr. nn. 31-33)¹²⁴.

6) Nella drammaticità della vita umana e del peccato, il giustificato può confidare con assoluta certezza nella promessa di salvezza contenuta nella Parola e nei sacramenti. I luterani sottolineano che in questo cammino l'uomo non può riporre la fiducia nelle sue forze, ma è chiamato a guardare solo a Cristo (cfr. n. 35)¹²⁵.

7) Le buone opere sono la conseguenza e il frutto della giustificazione. Per i cattolici le opere compiute sotto la signoria dello Spirito accrescono la grazia (cfr. n. 38)¹²⁶.

Tale comprensione della dottrina della giustificazione «mostra l'esistenza di un consenso tra luterani e cattolici su verità fondamentali della dottrina della giustificazione. Alla luce di detto consenso sono accettabili le differenze che sussistono per quanto riguarda il linguaggio, gli sviluppi teologici e le accentuazioni particolari che la comprensione della giustificazione ha assunto» (n. 40). È posto in tal modo il consenso differenziato, che *così espresso* ha come conseguenza immediata l'affermazione che la dottrina di Trento non cade più sotto le condanne luterane¹²⁷,

¹²³ *Ibidem*, p. 777, n. 1080.

¹²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 779, nn. 1081-1083.

¹²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 781, n. 1085.

¹²⁶ Cfr. *ibidem*, p. 783, n. 1088.

¹²⁷ Le condanne luterane, peraltro rarissime negli scritti confessionali, sono espresse nella *Solida declaratio* del 1577 all'articolo XII, ove si condanna la dottrina cattolica e quella anabattista; per il testo, cfr. *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., pp. 595-598, nn. 1051-1057.

e la dottrina riformata non cade più sotto gli anatemi della chiesa cattolica (cfr. n. 41)¹²⁸.

Prima di essere sottoscritto, il testo della DG è stato preso in esame dalla Federazione Luterana Mondiale (FLM) e dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani (1998). Ogni organismo ha contribuito al lavoro redazionale con le sue annotazioni, valutazioni e precisazioni¹²⁹.

La FLM ha inviato un questionario alle comunità ecclesiali che fanno parte della Federazione, ottenendo una risposta generalmente positiva (91,8%) circa i nn. 40-41 della DG (presa in esame anche dall'Istituto per la Ricerca Ecumenica di Strasburgo). Nella sua *Risoluzione*¹³⁰ la FLM, ai nn. 16-17, raccomandava la necessità di una riflessione ulteriore sull'ecclesiologia, che poteva eventualmente scaturire in futuro dalla DG.

Da parte cattolica, il Pontificio Consiglio elaborò una *Risposta* tendente a sottolineare il lavoro ancora da svolgere in vista di un consenso più ampio (cfr. nn. 7-8)¹³¹: ne-

¹²⁸ Cfr. *EV*, vol. 17, p. 787, n. 1091. Il Concilio di Trento nel *Decreto sulla giustificazione*, anatematizzava gli errori luterani, e non solo, ai canoni 1-33: cfr. *DZ* 1551-1583.

¹²⁹ Il problema criteriologico e contenutistico riguardo la dottrina della giustificazione da parte cattolica (in quanto principio ermeneutico fondamentale) è stato oggetto di lunghe riflessioni e rielaborazioni sollecitate dalla "Nota" del 25 giugno 1998 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (cfr. *EV*, vol. 17, pp. 818-837, nn. 1104-1117): l'espressione "criterio irrinunciabile", espressa in maniera assoluta nelle prime redazioni, è stata attenuata con l'aggiunta del vincolo dei cattolici "ad altri criteri". La nota metteva anche in evidenza altri "punti dolenti": la questione della peccaminosità del giustificato in relazione al can. 11 del tridentino *Decreto sulla giustificazione* (cfr. *DZ* 1561); la formulazione del *simul iustus et peccator* in opposizione alla dottrina tridentina espressa nel *Decreto sul peccato originale* al canone 5 (cfr. *DZ* 1515) e la conseguente concezione teologica della "concupiscenza". Le osservazioni sono state tenute in conto nella redazione finale della DG. Cfr. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna, EDB, 2003, pp. 146-155.

¹³⁰ Il testo è in F. FERRARIO - P. RICCA (a cura), *Il consenso cattolico luterano sulla dottrina della giustificazione*, cit., pp. 57-65.

¹³¹ Cfr. *EV*, vol. 17, pp. 833-837, nn. 1115-1116.

cessità di collocare la giustificazione nel complesso della teologia del NT e non solo paolina; urgenza di riesprimere la dottrina usando un linguaggio teologico più confacente all'uomo contemporaneo. Le perplessità da parte cattolica riguardo alla DG si possono restringere fondamentalmente a tre argomenti: l'uso del *mere passive* al n. 21 della DG; la non menzione della dottrina cattolica sul sacramento della riconciliazione; l'osservazione secondo la quale, se le opere del giustificato sono frutto della grazia, la salvezza finale è dovuta non solo alla fede nella promessa di Dio, ma anche al merito delle buone opere messe in atto dal cristiano mosso dallo Spirito.

Preso atto delle osservazioni, il 31 ottobre 1999, festa della Riforma, ad Augusta veniva firmata bilateralmente la DG con l'aggiunta di una presentazione e di un allegato¹³². Nella presentazione si ribadisce la non applicabilità delle reciproche scomuniche e l'impegno a proseguire ancora lo studio in vista di un pieno consenso. L'allegato ratificava sostanzialmente quanto esposto dalla DG, riferendosi con più immediatezza alle *fonti dottrinali* e lasciando aperto il discorso sul lavoro ancora da svolgere indicato dai rescritti della FLM e del Pontificio Consiglio.

La DG è stata recepita dalla teologia attraverso un dibattito salutare e sorprendentemente ampio¹³³: qui si concentra l'attenzione su due aspetti controversi della DG

¹³² Cfr. *EV*, vol. 18, pp. 1080-1095, nn. 1728-1738. La comunità luterana di Danimarca non ha sottoscritto la DG, facendosi così eco di perplessità diffuse, soprattutto in quelle compagini non aderenti alla Federazione Luterana Mondiale. Per una riflessione sull'argomento, cfr. un'intervista rilasciata dal vescovo luterano di Helsinki Eero Huovinen, membro incaricato per la stesura della DG: N.C. HVIDT - G. VALENTE, *In ipsa fide Christus adest*, in *30 Giorni* 6 (1999), pp. 20-25.

¹³³ Una disamina puntuale della ricezione teologica si può reperire in S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene*, cit., pp. 67-211. Il volume fornisce anche la cronologia dettagliata della stesura della DG alle pp. 261-277.

(ispirandoci, così, a quanto indicato dal teologo valdese F. Ferrario)¹³⁴.

I punti aperti sono da riferirsi allo *statuto ontologico* del giustificato e alla *centralità effettiva* della dottrina della giustificazione nel complesso del deposito della fede. Così Ferrario: «La certezza della salvezza resta legata esclusivamente all'annuncio di Dio che dichiara giusto chi non ha alcuna giustizia da far valere, oppure il peccatore viene rinviato, in ultima analisi, alla qualità del proprio percorso di conversione? E in questo secondo caso, quali sono i criteri di valutazione?»; e ancora, riferendosi al valore della dottrina luterana: «Si tratta dell'*unico* criterio, oppure di *un* criterio tra gli altri?»¹³⁵.

Si può rendere ragione del dibattito a partire da due differenti prese di posizioni ufficiali delle chiese e comunità interessate, per poi passare alle considerazioni dei teologi.

Il 20 gennaio 1998, la Federazione evangelica svizzera (riformati) esprimeva parere favorevole sull'intesa raggiunta tra cattolici e luterani¹³⁶. Per i riformati, comunque, la dottrina della giustificazione non è l'articolo per cui la Chiesa "sta o cade". Parimenti, un parere sostanzialmente favorevole alla DG veniva espresso nell'aprile del 1998 dal Sinodo della chiesa evangelico-luterana d'Italia¹³⁷.

La Tavola Valdese italiana, attraverso la sua commissione per l'ecumenismo, nell'agosto 1998, rispondeva con un

¹³⁴ F. FERRARIO, *Il giusto vivrà per fede. Il messaggio della giustificazione nella prospettiva di Lutero e nella predicazione della chiesa oggi*, in F. FERRARIO - P. RICCA (a cura), *Il consenso cattolico luterano sulla dottrina della giustificazione*, cit., pp. 19-30; si vedano in particolare le pp. 28-29.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 28.

¹³⁶ Il testo è in F. FERRARIO - P. RICCA (a cura), *Il consenso cattolico luterano sulla dottrina della giustificazione*, cit., pp. 87-91.

¹³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 93-94.

parere più articolato¹³⁸, scandito tramite *interrogativi di fondo e domande specifiche*. L'interrogativo di fondo è riferito al n. 18 della DG, ove non si comprende come i cattolici riescano ad esplicitare il deposito della fede attraverso una "pluralità di criteri". Per i valdesi l'unico criterio rimane la sola giustificazione. Le domande specifiche richiedono che: si chiarisca da parte cattolica *come* la prassi del pedobattesimo renda ragione della coincidenza tra sacramento e giustificazione espresso nel n. 27 della DG; si illumini meglio il rapporto tra fede-speranza-carità e giustificazione-sacramenti; si abbandoni il termine "merito" contenuto nel n. 38 della DG. Per tutti questi motivi i valdesi ritengono che la formulazione della DG non possa esprimere un consenso tale da poter essere sottoscritto.

Durante i lavori bilaterali di revisione del testo della DG, 139 teologi evangelici hanno sottoscritto un appello¹³⁹, perché il documento non venisse firmato. I motivi del dissenso erano da scorgere nel fatto che dalla DG non appariva chiaro con sufficiente evidenza l'assunto secondo il quale Dio giustifica il peccatore solo per grazia mediante la Parola e i sacramenti amministrati, e che la fede, da sola, è garanzia di salvezza. Inoltre, siccome il consenso espresso dalla DG non aveva ricadute immediate sulla *communio in sacris* e sul riconoscimento della sussistenza della Chiesa di Cristo anche nella comunità luterana, il consenso rischiava di rimanere lettera morta.

E. Jüngel, prima del suo saggio sulla giustificazione¹⁴⁰,

¹³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 95-97.

¹³⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 81-85. Su questa presa di posizione, cfr. anche P. RICCA, *Le paure dei cambiamenti fermano l'ecumenismo*, in *Jesus 21* (1999), p. 43.

¹⁴⁰ Cfr. E. JÜNGEL, *Per amore di Dio – chiarezza. Osservazioni critiche circa la sottovalutazione della funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione, in occasione della dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, in A. MAFFEIS (a cura), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana. Commento e dibattito teologico*, Brescia, Queriniana, 2000, pp. 151-168.

muoveva le sue critiche alla DG denunciando un'ambiguità epistemologica al n. 18: se i cattolici riconoscono che la dottrina della giustificazione è un criterio *irrinunciabile*, non possono contemporaneamente sostenere che essi si sentono legati "ad altri criteri" ermeneutici. Il Nostro, che è stato un protagonista del dibattito sulla DG in Germania¹⁴¹, si chiede se questa irrinunciabilità non postuli la "rinunciabilità" agli altri criteri; ma se così fosse «chi può "sentirsi vincolato" da criteri rinunciabili? L'argomentazione conclude *ad absurdum*... un cattolico può definire il dogma dell'infalibilità come un criterio rinunciabile?»¹⁴².

Un'altra osservazione è riservata alla ricaduta pratica della DG sulla vita delle chiese e comunità cristiane: se il consenso sulla dottrina centrale del luteranesimo è reale, così da essere compresa in modo uguale dalle confessioni, perché non dovrebbe anche essere *celebrato insieme*?

Molto approfondita la disamina della DG svolta a partire dal punto di vista biblico dall'evangelico U. Wilkens¹⁴³. Egli sostiene che *nel complesso* il documento "regge" alla prova della critica esegetica. D'altra parte, però, alcuni asserti formulati nella dichiarazione non sono riferibili alla teologia paolina della giustificazione o risultano essere quanto meno carenti. Wilkens denuncia: la mancanza di nesso tra giustificazione e annuncio neotestamentario del Regno¹⁴⁴; che la DG parla di "concupiscenza"

¹⁴¹ Jüngel vede nella dottrina della giustificazione non solo il punto centrale della dottrina luterana, ma anche il concentrato simbolico di tutta l'identità evangelica. Il teologo di Tubinga ritiene che essa esprima "tutto" l'uomo nel suo essere e contenga un messaggio potenziale irrinunciabile per la costruzione della nuova Europa. Cfr. S. CARLETTI, *Salvezza ed Ecumene*, cit., pp. 179-211.

¹⁴² E. JÜNGEL, *Per amore di Dio - chiarezza*, cit., pp. 159-160.

¹⁴³ U. WILKENS, *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento biblico*, in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, cit., pp. 244-296.

¹⁴⁴ È questa anche l'opinione dell'esegeta anglicano Wright che, prendendo le distanze da Sanders, propende per un collegamento della dottrina della giu-

come *inclinazione* al peccato, mentre in Paolo essa è già manifestazione di una radicale condizione peccaminosa; che la formula secondo la quale l'uomo giustificato è al *contempo giusto e peccatore* contraddice il dettato paolino, e forse trova solo un labile aggancio in 1Gv 1,6-2,2; che la teologia del merito riferita alle opere del giustificato, anche quando intese come frutto della grazia, non ha fondamento nel linguaggio biblico. Wilkens, comunque, esprime un parere molto favorevole e lusinghiero sulla DG, notando che le differenze possono essere a poco a poco superate con il progredire della discussione.

W. Pannenberg, che ha lavorato direttamente alla stesura della DG, esprime un *rammarico* e un *ammonimento* circa il carattere e il peso del consenso raggiunto. Innanzi tutto nota che, nel dibattito seguito alla DG, gli argomenti contrari ad essa «sono stati largamente caratterizzati da paure per l'identità, dalla paura di marcare le distanze da Roma e dal timore di una rinuncia alle posizioni della Riforma, insieme alla supposizione di oscure intenzioni della controparte... essa tuttavia non trova alcun punto d'appoggio nelle affermazioni del testo stesso»¹⁴⁵.

L'ammonimento del Pannenberg va, invece, nella direzione di un disappunto verso coloro che sottovalutano le differenze di interpretazione: «Le differenze che per-

stificazione con il tema dell'annuncio dell'Evangelo. Per questo l'Autore spiega la dottrina paolina attraverso l'analisi del linguaggio pattizio giudaico, del linguaggio forense, ma soprattutto attraverso il linguaggio escatologico: l'assoluzione dell'uomo da parte di Dio avviene alla fine della storia, ma in Cristo il Padre ha già giustificato il peccatore, prevedibilmente a come sarebbe avvenuto alla fine. Pertanto, la fede nella signoria di Cristo, si configura come credere (accogliere l'Evangelo), e questo credere svela già da oggi chi siano i destinatari del patto che Dio stipulerà alla fine dei tempi: cfr. T. WRIGHT, *Che cosa ha detto veramente Paolo*, Torino, Claudiana, 1999, pp. 133-158.

¹⁴⁵ W. PANNENBERG, *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, cit., p. 297; tutto l'assunto alle pp. 297-303.

mangono sono state presentate riduttivamente come diverse “spiegazioni” delle medesime affermazioni centrali. In realtà si tratta di posizioni che restano contrapposte, il cui peso tuttavia è relativizzato dal consenso raggiunto¹⁴⁶. Per questo, «la firma della *dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* è un inizio, non di più, e rimane ancora un lungo cammino da percorrere»¹⁴⁷.

Da parte cattolica K. Lehmann sembra cogliere meglio di altri il nodo centrale irrisolto del consenso differenziato:

Chi conosce i dialoghi ecumenici sulla giustificazione sa che la questione della descrizione della relazione tra Dio e l'uomo nell'evento della giustificazione, soprattutto riguardo alla “cooperazione” (*cooperatio*), contiene molta materia “infiammabile”. Non si potrà dire che le poche formule di mediazione che si trovano nei documenti siano “a tenuta stagna”. È un tipico concetto che deve essere analizzato e tradotto con grande sensibilità. La dottrina luterana della giustificazione può tuttavia comprendere senza dubbio che, senza una descrizione dell'attiva presa a servizio dell'uomo da parte della grazia della giustificazione ricevuta e senza il personale essere partecipi, la realtà dell'uomo redento non può essere colta¹⁴⁸.

W. Kasper¹⁴⁹ esprime il suo apprezzamento verso la DG, soprattutto in riferimento alla comune affermazione del battesimo come momento dell'effusione della grazia: è questa un'acquisizione di cui in seguito non si potrà fa-

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 298.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 302.

¹⁴⁸ K. LEHMANN, *Uniti nella comprensione del messaggio della giustificazione? Esperienze e insegnamenti in relazione alla situazione ecumenica attuale*, in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, cit., pp. 203-243, qui pp. 232-233.

¹⁴⁹ Cfr. W. KASPER, *Una pietra miliare nel cammino dell'ecumene*, in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, cit., pp. 304-309.

re a meno. I passi ulteriori da compiere riguardano la ricaduta ecclesiologica dell'accordo¹⁵⁰, ma soprattutto «è importante tradurre il consenso raggiunto nel linguaggio degli uomini del nostro tempo, affinché quello che confessiamo insieme come centro del vangelo possiamo testimoniarlo insieme»¹⁵¹.

Pregnanti e soprattutto teologicamente utili le osservazione sulla DG del teologo cattolico G. Iammarrone¹⁵². Egli sostiene che il consenso sulla giustificazione dovrebbe essere più profondo, perché, dallo studio dei testi di Lutero e da una lettura *complessiva* dei decreti tridentini (al di là delle specifiche flessioni del linguaggio), esisterebbe una consonanza di fondo da approfondire maggiormente. Entrambi, infatti,

indicano la *dialettica* intrinseca alla vita cristiana come vita secondo la grazia... Questo significa che la teologia e spiritualità cattolica oggi, pur sostenendo con decisione il reale rinnovamento dell'uomo credente... non deve mai dimenticare che esso nel corso della vita terrestre è sempre imperfetto... Ciò significa anche che la parte luterana e protestante in genere nel richiamare e sottolineare i limiti, le deficienze e le infedeltà della vita di grazia/fede... non deve minimizzare la reale efficacia della potenza rinnovatrice della promessa/azione di grazia divina in lui... La piena consapevolezza della dialettica reale della vita cristiana può e deve impedire, nel dibattito ecumenico attuale, l'irrigidimento dei fronti e le astrazioni dottrinali; deve inchiodare al concreto, al vissuto, specialmente da quegli autentici credenti che sono stati e sono i santi, la cui vita e il cui esplicito insegnamento costi-

¹⁵⁰ Per le ricadute ecclesiologiche della dottrina sulla giustificazione, cfr. A. MAFFEIS, *Giustificazione*, cit., pp. 181-215; G. GASSMAN, *La dottrina ecclesiologica della giustificazione. Una prospettiva luterana*, in J.M. GALVÁN, *La giustificazione in Cristo*, Città del Vaticano, LEV, 1997, pp. 165-186.

¹⁵¹ W. KASPER, *Una pietra miliare nel cammino dell'ecumene*, cit., p. 309.

¹⁵² Cfr. G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione*, cit., pp. 147-165.

tuiscono una documentazione esemplare di ciò che la riflessione teologica è chiamata ad illuminare con le formulazioni concettuali¹⁵³.

1) Rilievi critici sulla DG

Facendo tesoro della riflessione teologica sul dettato della DG e delle opinioni scaturite dalla ricezione del documento, si possono avanzare alcune osservazioni.

1) Il linguaggio usato dalla DG sembra piuttosto debitore di un modello teologico comparativo; non siamo ancora giunti a un “dire insieme” la giustificazione con una terminologia che sia anche una nuova comprensione dell’asserto, e quindi a favore di una intelligibilità *per* la testimonianza comune. Si potrebbe far tesoro di tutta la riflessione ermeneutica presente anche nella teologia evangelica (per esempio, in Tillich e Pannenberg).

2) Il n. 18 della DG è effettivamente passibile di osservazioni: che cosa significa realmente che per i cattolici la dottrina della giustificazione è un asserto “irrinunciabile”? Certamente esistono “altri criteri”, come per esempio il magistero, il dogma e la “gerarchia delle verità”. Bisogna chiedersi: sono essi da collocare tutti sullo stesso piano? E soprattutto: possono essere applicati contemporaneamente a una dottrina? Il dettato del n. 18, pertanto, sembra essere criteriologicamente alquanto indeterminato: far intendere che tutti i criteri sono irrinunciabili, di fatto vuol dire rimanere nel vago!

3) La modalità con cui viene espresso il consenso (*dire insieme* e in seguito sottolineare le *differenze*) sembra indurre la sensazione che le diverse sensibilità siano secon-

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 160-161.

darie rispetto al dato comune. In realtà non è così. Le differenze non trascurabili esistono e sono riconducibili a due argomenti: lo stato *ontologico* del giustificato e la *partecipazione* dell'uomo alla salvezza. I due problemi implicano la flessione delle differenze su due trattati della teologia: la protologia e la pneumatologia. Ovvero: se Dio ha creato l'uomo in modo che questi, con il peccato di origine, sia capace di divenire radicalmente "avverso a Lui", il Creatore stesso non ha forse fallito? Se l'uomo è *radicalmente* empio, nel perdono che Dio gli dà *per grazia* risplende sicuramente la sua gloria come Redentore; ma la sua gloria come Creatore non è mortificata? In altre parole: che rapporto c'è tra il Dio che crea e il Dio che redime¹⁵⁴? E ancora: lo Spirito Santo, in quanto *creatore* e non solo *consolatore*, come agisce nel giustificato? Solo in maniera *estrinseca*, ricordandogli la *promessa* di salvezza? Che cosa vuol dire per l'uomo concreto essere restituito alla dignità di figlio del Padre celeste, e cioè essere reso, per grazia, *concittadino dei santi e familiare di Dio* (cfr. Ef 2,19)? Che è reso *libero* nella verità? Va considerata, a tal proposito, la proposta di Wilkens sull'opportunità che si riformuli il linguaggio, a volte equivoco, sotteso alla "teologia del merito"¹⁵⁵. Quindi, è legittimo porre la questione: non è tanto importante stabilire *se e come* l'uomo meriti la salvezza, ma *se e come* l'uomo "ami" nello Spirito, e se amando possa crescere verso la somiglianza con il Dio *Agapi*¹⁵⁶. Su questo argomento il dialogo luterano-ortodos-

¹⁵⁴ Per un approfondimento di questo specifico rilievo critico, cfr. T. VALDMAN, *Uno sguardo ortodosso sulla giustificazione in Lutero*, in *Studi Ecumenici* 1 (1983), pp. 277-288.

¹⁵⁵ Cfr. il già ricordato dettato del *Catechismo della Chiesa Cattolica* riguardo alla dottrina del "merito" (cfr. nn. 2006-2011), che fa tesoro delle concettualità proprie della Scrittura.

¹⁵⁶ «Malgrado il peccato di Adamo, la creaturalità dell'uomo è completamente e permanentemente caratterizzata dalla volontà di Dio di comunicarsi come

no, svoltosi in Finlandia, sembra aver molto da dire (per la sua capacità di integrare “soteriologia della deificazione” e “soteriologia della soddisfazione”)¹⁵⁷. Comunque, il tema può essere argomentato solo superando il linguaggio controversistico a favore delle categorie della teologia biblica e di una dottrina fortemente radicata nella Parola rivelata.

4) Nella descrizione fatta dalla DG del rapporto tra giustificazione e salvezza (cfr. nn. 34-39), c'è troppa diacronicità. La lezione di Barth sulla necessità di considerarli come aspetti di un unico processo andrebbe valorizzata. Al di là dell'oggettivismo, che necessariamente porta a distinguere per facilitare la comprensione della dottrina, il momento soggettivo (ovvero dell'appropriazione personale e reale della grazia) non può che essere declinato in maniera sincronica: nella vita reale del credente è artificioso decidere che cosa venga *prima* e che cosa *dopo*, perché la crescita e la maturazione spirituale non sono un cammino rettilineo, bensì circolare e ascendente, fatto cioè di progressi e regressi.

5) I testi luterani e i decreti del concilio tridentino rivelano che cattolici e protestanti hanno voluto custodire entrambi, anche se con paradigmi teologici diversi, la dialettica secondo cui l'uomo è *simul iustus et peccator*. L'accanimento estremo del tentativo di affermare la preminenza di un termine sull'altro non tiene sufficientemente

il compimento dell'autotrascendenza dell'uomo verso la conoscenza e l'amore di Dio. Già l'atto della creazione è in sé una rivelazione di Dio mediante la parola e l'azione. Il mondo creato porta nell'uomo tratti del Verbo che è, mediante la potenza della volontà dell'uomo, già da sempre ordinato alla partecipazione alla vita divina»: G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica*, cit., pp. 198-199.

¹⁵⁷ Cfr. GRUPPO DI DIALOGO FRA LUTERANI DI FINLANDIA E ORTODOSSI RUSSI, *Salvezza come giustificazione e deificazione*, (quarta sintesi del 1977), in *EO*, vol. 4, pp. 193-201, nn. 560-601.

in conto di alcuni aspetti: è improponibile voler vedere rispecchiata *tutta* un'antropologia in una formula; l'assioma luterano è volutamente *paradossale*, e quindi antinomico: volerlo ridurre a linearità non rispetta la sua funzione di correttivo, ora di una, ora dell'altra antropologia sbilanciata¹⁵⁸. Forse la formula ha più una funzione di "sentinella" che di descrizione esauriente di uno statuto ontologico.

6) Proprio per declinare soggettivamente la protologia e la pneumatologia, applicare il consenso differenziato alla dottrina mariologica può non solo aiutare un'interpretazione del dogma dell'Immacolata Concezione della Vergine che non rechi imbarazzo ai fratelli protestanti (come chiede la *Unitatis redintegratio* al n. 11)¹⁵⁹, ma può anche fornire una esemplificazione valida per contribuire a un consenso più pieno sulla natura dell'uomo giustificato e in cammino verso la perfezione della carità. In altre parole: il dogma mariano *illuminato* e *illuminante*, *interpretato* e *interpretante* la dottrina della giustificazione.

Il consenso differenziato sulla giustificazione è sicuramente un potenziale imprescindibile da sviluppare, pertanto valido, che insegna alla teologia ecumenica tre cose in ordine alla metodologia:

– il consenso si raggiunge solo dopo un paziente e articolato lavoro teologico, operato in sede di dialoghi ufficiali, ma anche nella *koinē* teologica;

– prima di pervenire a un *consenso pieno* è necessaria una riconciliazione della *memoria teologica* possibilmente attraverso l'annullamento delle reciproche condanne: ciò

¹⁵⁸ Questa sembra essere anche l'opinione dell'evangelico S. ROSTAGNO, *Il punto di vista riformato*, in AA.VV., *La giustificazione*, cit., pp. 215-241.

¹⁵⁹ Cfr. EV, vol. 1, pp. 689-691, n. 534.

vuol dire, concretamente, che nessuno può tacciare di “non evangelicità” le dottrine altrui;

– il *consenso differenziato* è una tappa fondamentale verso il *consenso pieno*, perché favorisce la graduale ricezione dei contenuti *confessati insieme*, e accende la discussione sulle *differenze*, per poi valutarne il peso. Una tappa, dunque, da non saltare, perché «con questo accordo si è creato un varco che deve render possibili ora ulteriori passi fino al pieno reciproco riconoscimento come chiese e alla comunione ecumenica nella cena eucaristica»¹⁶⁰.

4. I nodi teologici salienti sui due dogmi mariani moderni nei documenti e nelle dichiarazioni del dialogo ecumenico tra cattolici e mondo evangelico

Guadagnata alla riflessione la natura esemplare e problematica della DG sulla dottrina della giustificazione, adesso si può passare a considerare la posizione dei dialoghi bilaterali sul dogma cristiano su Maria, e in particolare sui dogmi moderni della Immacolata Concezione e dell'Assunzione al cielo in anima e corpo.

Anche qui, la messa a tema della dottrina mariologico-

¹⁶⁰ P. NEUNR, *Teologia ecumenica*, cit., p. 321. In fondo, è da auspicare che la DG possa «essere davvero una sorta di “bomba a orologeria” dello Spirito, tale da provocare nella chiesa conseguenze che vanno al di là dei nostri desideri e della nostra immaginazione»: R.W. JENSON, *Che cosa accadrebbe se il documento sulla giustificazione fosse accettato?*, in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, cit., p. 188. In un comunicato stampa, l'Istituto di simbologia della Lega evangelica e l'Istituto di simbologia ed ecumenismo della Chiesa evangelica in Germania riflettevano sul fatto che è impensabile che il consenso, seppur differenziato, non abbia la forza di aprire prospettive teologiche rilevanti, soprattutto in ordine al riconoscimento da parte cattolica delle comunità evangeliche come “vere” chiese: cfr. F. FERRARIO - P. RICCA (a cura), *Il consenso cattolico luterano sulla dottrina della giustificazione*, cit., pp. 101-104.

mariana in ambito ecumenico è divenuta possibile grazie a un precedente confronto metodologico¹⁶¹ e teologico (maturato in varie direzioni)¹⁶², e all'insegna del superamento

¹⁶¹ Il dialogo ecumenico su Maria (rilanciato ulteriormente da Giovanni Paolo II con l'enciclica del 25 marzo 1987 *Redemptoris Mater* al n. 50: cfr. *EV*, vol. 10, pp. 1035-1037, n. 1412) deve far propri i criteri metodologici della teologia ecumenica e dei principi cattolici per l'ecumenismo. Esistono, comunque, anche indicazioni specifiche per il dialogo su Maria provenienti dal mondo cattolico e protestante. Il protestante Borowsky invita a distinguere: l'area del consenso (figura biblica di Maria); l'area del pluralismo (per esempio, i due dogmi cattolici); l'area del dissenso (soteriologia e culto): cfr. W. BOROWSKY, *Incontro delle confessioni in Maria*, Torino, Centro Studi Mariologico-Ecumenici, 1970, pp. 35-43. Moltmann propone di affrontare il dialogo in due momenti: decostruttivo (liberare Maria dai condizionamenti della controversia confessionale) e costruttivo (declinare la mariologia sugli assi della Scrittura, della cristologia e della pneumatologia): cfr. J. MOLTSMANN, *Editoriale II*, in *Concilium* 19 (1983), pp. 22-28. Per il valdese Ricca bisognerebbe tener per certi tre atteggiamenti fondamentali: il recupero dell'umanità di Dio in Gesù, la cui sottovalutazione ha fatto fermentare una devozione mariana "sostitutiva"; la rinuncia a fare di Maria l'icona della Chiesa trionfante; sviluppare da ambo le parti la pneumatologia: cfr. P. RICCA, *Le Chiese evangeliche e Maria*, in P. RICCA - G. TOURN, *Gli Evangelici e Maria*, Torino, Claudiana, 1987, pp. 17-21. Il valdese Bertalot suggerisce il metodo di un ecumenismo "spaziale" (comparare le rispettive dottrine) e di un ecumenismo "temporale" (cioè andare *insieme* alle fonti della Scrittura e della storia): cfr. R. BERTALOT, *Protestanti*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 1051-1061. Queste le proposte del cattolico Napiórkowski: ammettere l'esistenza del pluralismo teologico; correggere il modello cattolico della mediazione di Maria a favore di una pneumatologia più efficace; affrontare insieme ai protestanti i problemi legati agli "usi-abusi" della devozione popolare: cfr. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Ecumenismo*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 473-474. Infine, Thurian consigliava, per sbloccare il dialogo, di considerare la Vergine: alla luce della Scrittura nel suo intento di metterci in relazione vitale con i personaggi biblici, e non solo con una somma di informazioni; modellare la mariologia su una cristologia della "kenosi": cfr. M. THURIAN, *Figura, dottrina e lode a Maria nel dialogo ecumenico*, in *Il Regno-Documenti* 7 (1983), pp. 245-250.

¹⁶² La bibliografia è molto ampia: vengono qui segnalati solo contributi a carattere generale, per fornire in seguito indicazioni più puntuali e specifiche. Cfr. A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Torino, LDC, 1995, pp. 361-391; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", 1991³, pp. 80-96; pp. 233-257; A.M. CALZOLARO, *La Madre di Dio nel dialogo ecumenico: convergenze e divergenze*, in *Miles Immaculatae* 35 (1999), pp. 391-461; S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 137-177; *Id.*, *La Madre del Signore nel dialogo ecumenico: dalla "Madre di tutte le divisioni" alla "Madre e*

dei motivi tradizionali del rifiuto evangelico del dogma cattolico in genere, legato all'esclusività del *sola Scriptura* (non può esistere una mariologia al di là del dato scritturistico); del *solus Christus* (a nessun altro si dà lode se non al Signore); del *sola fide* (Maria, al più, può essere considerata un modello di fede); del *sola gratia* (siamo giustificati solo per i meriti di Cristo, e di nessun altro mediatore).

a. Il "recupero" della riflessione su Maria nella teologia evangelica

Nell'ambito della teologia evangelica si può parlare con cautela di un certo recupero della persona di Maria (non della "funzione"), al di là della sferzante critica barthiana¹⁶³.

Serva dell'unità dei dispersi figli di Dio", in AA.VV., *Fons Lucis*. Miscellanea di studio in onore di Ermanno M. Toniolo, Roma, Marianum, 2004, pp. 649-707; R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore. Una voce protestante*, Roma, Marianum, 2002; G. BRUNI, *Mariologia ecumenica? Preliminari da un punto di vista protestante*, in *Theotokos* 6 (1998) 1, pp. 251-275; ID., *Mariologia ecumenica*, in *Credere Oggi* 142 (2004), pp. 91-102; A. MODA, *A guida d'introduzione: Maria nel dialogo ecumenico*, in A. CONTRI, *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo. La Mariologia nel contesto della Storia della salvezza*, Torino, LDC, 2004, pp. 7-39; M. MASINI, *Maria di Nazaret nel conflitto delle interpretazioni*, Padova, EMP, 2005, pp. 166-206; AA.VV., *Maria nelle chiese*, numero monografico di *Concilium* 8 (1983); S.C. NAPIÓRKOWSKY, *Mariologie et oecuménisme après le Concile Vatican II*, in AA.VV., *De culto mariano saeculo XX. A Concilio Vaticano II usque ad nostros die*, Città del Vaticano, PAMI, 1998, vol. 1, pp. 209-231; J.-P. GABUS, *Mariologie et Protestantisme*, in *Etudes Mariales* 20 (1963), pp. 5-12; AA.VV., *Maria, la madre di nostro Signore. Un contributo della Chiesa evangelico-luterana tedesca*, Milano, Paoline, 1996; AA.VV., *Maria nostra sorella*, a cura della Federazione delle chiese evangeliche in Italia, Roma, CNT, 1989; unico nel suo genere per l'approccio ai dogmi il saggio del valdese G. MIEGGE, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torino, Claudiana, 1982³.

¹⁶³ «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 ad una grazia preveniente»: K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. 1/2, p. 157 (citato in S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., p. 87). Per Barth, la mariolo-

Ciò è divenuto possibile nello scorso secolo grazie al rinnovato interesse mostrato dal neo-luteranesimo alla dottrina dei Padri della Riforma (che certamente non si possono accusare di “silenzio” riguardo alla Vergine)¹⁶⁴, ma anche grazie allo scemare dell’aspra polemica confessionale. Per lo più, comunque, la figura di Maria non fa parte di una trattazione sistematica specifica, bensì di una riconsiderazione della sua *esemplarità* nella fede, declinata attraverso molteplici punti di vista, dei quali cerchiamo in breve di rendere ragione.

1) Orientamento biblico

Per la Riforma, il luogo eccellente per una considerazione di Maria non può che essere la Scrittura¹⁶⁵, anche se si deve constatare che «ci sono nel protestantesimo contemporaneo spezzoni (biblici) di un discorso su Maria, non c’è ancora un discorso organico su Maria, e soprattutto manca un suo innesto sul tronco della teologia evangelica»¹⁶⁶.

gia «è una creazione condannata a morte in partenza, e quindi intimamente bacata»: K. BARTH, *Domande a Roma*, Torino, Claudiana, 1967, p. 78. Cfr. a questo proposito B. GHERARDINI, *Maria nella concentrazione cristologica di Karl Barth*, in *Sacra Doctrina* 18 (1973), pp. 323-335.

¹⁶⁴ Per la riflessione mariana dei Padri della Riforma, cfr. E. CAMPI, *Via antiqua, Umanesimo e Riforma. Zwingli e la Vergine Maria*, Torino, Meyner, 1986; B. GHERARDINI, *Lutero-Maria. Pro o contro?*, Pisa, Giardini, 1985; ID., *La Madonna in Lutero*, Roma, Città Nuova, 1967; C. COLLO, *Maria nel pensiero di Lutero*, in *Theotokos* 4 (1996) 1, pp. 219-252; D. PACELLI, *Maria in Calvino. Riflessioni teologiche intorno ai Sermoni sulla Natività*, in *Asprenas* 36 (1989), pp. 245-260; H.W. TAJRA, *Maria, serva incoronata del Signore, nel pensiero spirituale e mistico di Martin Lutero*, in AA.VV., *Maria serva del Signore incoronata di gloria*, Roma, Edizioni Monfortane, 2002, pp. 87-94. Di Lutero è disponibile la traduzione italiana del commento al *Magnificat*: MARTIN LUTERO, *Commento al Magnificat*, Sotto il Monte, Servitium, 1997^a.

¹⁶⁵ Cfr. il lavoro congiunto tra esegeti cattolici ed evangelici: AA.VV., *Maria nel Nuovo Testamento*, Assisi, Cittadella, 1985.

¹⁶⁶ P. RICCA, *Maria di Nazareth nella riflessione di alcuni teologi contemporanei della Riforma*, cit., pp. 481-482.

Inoltre, per il fatto stesso che l'approccio a Maria è essenzialmente biblico, si registra una pluralità di letture che ne rendono difficile la riconduzione a una sintesi condivisa e che promuova la Madre del Signore alla dignità del "fare" teologia¹⁶⁷. Dette difficoltà non oscurano, però, la bellezza di una lettura "evangelica" della Vergine, che ha il pregio di rimandare al "come stare" dell'essere umano davanti a Dio: al di là delle controversie sul "troppo" o "troppo poco" ricavabile dalla testimonianza neotestamentaria, nel "frammento-Maria" è possibile rivisitare la grande tematica dell'alleanza tra Dio e il suo popolo.

Le pericopi dei vangeli dell'infanzia sulla Vergine sono a servizio della cristologia neotestamentaria. Solo in questo senso «assumono un senso profondo anche le brevi affermazioni su Maria. Nel momento in cui Maria si dichiarò pronta perché avvenisse di lei "quello che hai detto" (Lc 1,38), il Verbo iniziò a germogliare sulla terra in modo ancora irriconoscibile; Maria è la donna fra di noi che ha dato alla luce come uomo il Figlio di Dio. Al dire il vero non apprendiamo molto di più»¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Arrivano a questa conclusione due contributi evangelici: E. CUVILLIER, *Maria chi sei veramente? I differenti volti della madre di Gesù nel Nuovo Testamento*, Torino, Claudiana, 2002; Y. REDALIÉ, *Valore del confronto ecumenico per l'ermeneutica dei testi biblico-mariologici*, in AA.VV., *L'ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariologici*, cit., pp. 501-528. Della stessa opinione anche il documento del dialogo cattolici-luterani negli USA (1990), *L'unico Mediatore i santi e Maria*, in *EO*, vol. 4, p. 1194, n. 3251. Volendo semplificare, si potrebbe quasi dire che la Riforma privilegia l'approccio "marciano", ove Maria viene compresa soprattutto come "discepola". La presenza della Vergine nella formazione del corpo neotestamentario attraversa sostanzialmente tre fasi: fase del silenzio (Paolo); fase "discepolare" (Mc); fase della scoperta teologica e teologica della persona di Maria (Mt e Lc); fase della sintesi simbolica" (Gv). Cfr. S.M. PERRELLA, *Virgo Ecclesia facta. La Madre di Dio tra due millenni. Summula storico-teologica*, Roma, Centro Internazionale M.I., 2002, pp. 14-15.

¹⁶⁸ *Maria, una riflessione evangelica*, in AA.VV., *Maria, la Madre di nostro Signore*, cit., pp. 16-17.

2) Orientamento “simbolico”¹⁶⁹

Capofila di questa lettura evangelica di Maria è probabilmente il saggio dell'allora calvinista, poi sacerdote cattolico, Max Thurian: *Maria Madre del Signore, immagine della Chiesa*¹⁷⁰. Thurian avvia la sua riflessione biblica e meditativa con una nota di ottimismo: «È certo che a proposito di Maria, sono sorti tra i cristiani dei problemi, ma quanto essi credono in comune basta già per unirli, con la speranza che abbiano a crescere insieme nella pienezza della verità, che è in Gesù Cristo, la Parola di Dio fatta carne»¹⁷¹.

Ciò che è comune è la testimonianza biblica, guardando alla quale non si può non scorgere la valenza simbolica della figura di Maria nel suo rimando alla Chiesa: «Meditando sulla vocazione e sulla vita di Maria, noi meditiamo dunque al tempo stesso sulla vocazione e sulla vita cristiana, in relazione con la Chiesa, madre dei fedeli»¹⁷². Poste queste premesse, e ritornando costantemente agli scritti dei Riformatori, Thurian ripercorre i grandi temi

¹⁶⁹ Il simbolo come esplicitazione dell'Evento è oggi ampiamente recuperato dalla mariologia. Una distinzione è necessaria: in primo luogo, per “simbolo” deve intendersi l'estrinsecazione delle verità di fede (“simboli di fede”); in secondo luogo, si può intendere il “simbolo” come rimando al valore o al senso di una realtà o verità di fede, via mistagogica al mistero che lo rende vivo e lo salvaguarda da ogni riduzione intellettualistica. Cfr., per l'applicazione alla dottrina mariana del linguaggio del simbolo, B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000⁴, pp. 13-18.

¹⁷⁰ M. THURIAN, *Maria Madre del Signore, immagine della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1980⁵ (originale francese del 1963).

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁷² *Ibidem*, p. 21. Per la transitività Chiesa-Maria nella teologia cattolica, esplicitata in maniera rinnovata dalla proclamazione del titolo “Madre della Chiesa” da parte di Paolo VI, *extra* Concilio ma *in* Concilio, nel giorno della promulgazione della *Lumen gentium*, cfr. S.M. PERRELLA, *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa tra il Vaticano II e la “Tertio millennio adveniente”* (1959-1998), in *Marianum* 60 (1998), pp. 452-461.

del nesso Maria-credente-Chiesa: pienezza di grazia e santità della Chiesa; povertà della serva del Signore e comunità come luogo «ove l'umiltà è amata perché glorifica Dio, solo grande e potente»¹⁷³; condivisione piena del dolore del Figlio da parte della Madre e sequela del cristiano nella sofferenza.

Continuando sul registro di questi rimandi reciproci, Thurian rivela un tentativo di grande respiro nell'interpretare il dato biblico attraverso un approccio tipologico e simbolico; nonostante ciò, il mondo protestante ha accusato il saggio di eccessiva allegorizzazione dei testi e di utilizzo poco prudente della riflessione mariologica dei Riformatori¹⁷⁴.

Bisogna comunque ricordare, per evitare facili entusiasmi da parte cattolica su questa lettura "riformata" di Maria, che sia in Thurian, sia in altri autori che hanno privilegiato l'approccio simbolico, la Madre del Signore ha solo una funzione illuminativa, ma non è mai necessaria in ordine alla vita del credente: quando si ammette di poter scorgere in Maria un modello, lo si fa in quanto Ella è ancella e serva del Signore e non in quanto Vergine, o Madre, o mediatrice di salvezza.

3) Orientamento "al femminile"

Anche in ambito protestante si impone la riflessione su Maria a partire dalla "questione femminile"¹⁷⁵. La teologia femminista si presenta come un fenomeno trasversale,

¹⁷³ M. THURIAN, *Maria Madre del Signore, immagine della Chiesa*, cit., p. 73.

¹⁷⁴ Cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 93-94.

¹⁷⁵ Cfr. V.R. AZCUY, *Reencontrar a María como modelo. La interpretación feminista a la mariología actual*, in *Ephemerides Mariologicae* 1 (2004), pp. 69-92. Per la "questione femminile" nel vissuto della Riforma, cfr. H. KÜNG, *La donna nel cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 2005, pp. 99-122.

che oltrepassa di gran lunga gli steccati confessionali: non è un caso che i vari indirizzi ermeneutici non siano caratterizzati dalle tradizioni delle singole denominazioni cristiane, bensì dal rapporto che la teologia femminista instaura con il fenomeno religioso preso nel suo insieme. Così abbiamo una teologia femminista cristiana, una post cristiana e un'altra della cosiddetta "Goddess Religion"¹⁷⁶.

Come le teologhe cattoliche riflettono su Maria emancipandosi dal nesso tra verginità-maternità-celibato ecclesastico, tra glorificazione di Maria e non visibilità ministeriale della donna, così le colleghe evangeliche si vedono impegnate nel liberare la "donna" Maria da quell'oscuramento che nel protestantesimo è inversamente proporzionale all'esaltazione dell'*ethos* del matrimonio patriarcale e del puritanesimo: «Con la Riforma, affermano le femministe, sono sì stati aboliti il monachesimo e il celibato, ma al loro posto è subentrata la famiglia, il che non ha cambiato nulla per la posizione della donna nei vari settori della vita»¹⁷⁷. Riportare nell'orizzonte della teologia protestante la riflessione su Maria dal punto di vista delle donne, è impresa che già di per sé getta luce in prima istanza sui motivi "non teologici" di un silenzio sospetto¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Per una panoramica, cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, cit., pp. 447-480.

¹⁷⁷ S. HEINE, *Maria, la madre di Gesù, nella teologia femminista*, in AA.VV., *Maria, la Madre di nostro Signore*, cit., pp. 135-157, qui p. 139. «La critica della mariologia è andata di pari passo con l'abolizione dell'ideale di verginità e della sua istituzionalizzazione monastica. Il rifiuto protestante della mariologia tendeva a favorire la patriarcalizzazione della teologia e della chiesa, nella misura in cui la Riforma non mise criticamente in questione il matrimonio patriarcale, né le nozioni sulla sessualità, e neppure la posizione della donna nel ministero della chiesa»: E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Gesù Figlio di Miriam, profeta della Sophia. Questioni di cristologia femminista*, Torino, Claudiana, 1996, p. 230.

¹⁷⁸ In questa direzione, cfr. anche le riflessioni della teologa valdese L. TOMASSONE, *Maria nella teologia femminista, e il simbolo di Maria oggi*, in AA.VV., *Maria nostra sorella*, cit., pp. 77-87; pp. 103-110.

4) Orientamento “liturgico-spirituale”

La figura di Maria, così come emerge nel culto evangelico, al di là dell'ambito strettamente teologico, corrisponde a ciò che diffusamente i protestanti sentono nei riguardi della Madre del Signore¹⁷⁹. Maria è presente nel culto protestante, anche se le modalità di tale presenza sono diversificate a seconda che si tratti delle comunità luterane o della comunione anglicana, delle realtà africane o europee: difficile è avere una visione di sintesi, perché dall'autonomia delle comunità regionali e locali discende la facoltà di autodisciplinarsi in materia liturgica. Congruente è, invece, domandarsi “come” Maria sia presente nelle liturgie della Riforma.

La Madre del Signore è ricordata nel culto non come persona da invocare, bensì come “compagna” nella preghiera, sull'esempio paradigmatico del Cenacolo (cfr. At 1,14); certamente viene venerata in quanto “persona unica” nel panorama biblico¹⁸⁰ e dei primi concili: anche per la Riforma la *Theotokos* è fondamento e motivo della memoria e della venerazione. Mai, però, la “compagnia di Maria”, il *prega con noi*, si dilata al *prega per noi*. Il *solus Christus* liturgico, che si declina come invocazione rivolta all'Unico Mediatore, cancella la legittimità di una lettura soteriologi-

¹⁷⁹ Per una conoscenza del vissuto liturgico delle comunità nate dalla Riforma cfr. AA.VV., *La “Theotokos” nel dialogo ecumenico*, numero monografico di *Rivista Liturgica* 85 (1998). Sulla teologia del culto nel protestantesimo, cfr. la riflessione critica di A.E. MCGRATH, *Teologia cristiana*, Torino, Claudiana, 1999, pp. 227-228; E. GENRE, *Il culto cristiano. Una prospettiva protestante*, Torino, Claudiana, 2004, pp. 15-38. F. GIANPICOLI, *Una chiesa senza papa*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 33-55.

¹⁸⁰ Sull'argomento, cfr. le considerazioni del cattolico A. VALENTINI, *Tracce di venerazione della Madre del Signore nel Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Maria nella pietà ecclesiale*, Camaldoli, Ed. Camaldoli, 1999, pp. 52-74; e quelle dell'evangelico D. WACKERBARTH, *La figura e la presenza liturgica di Maria in relazione alle scelte di fondo bibliche della Riforma*, in AA.VV., *La “Theotokos” nel dialogo ecumenico*, cit., pp. 257-291.

ca di altre figure: Maria non è motivo di salvezza, quindi da lei non si può attendere l'intercessione della grazia¹⁸¹.

Concludendo, la questione della presenza di Maria nel culto evangelico si può sintetizzare con le parole di E. Genre:

Lo sviluppo storico ha prodotto, prima in Oriente e poi in Occidente, una Maria frutto dell'immaginazione, della pietà, della devozione. Questa seconda Maria non ha più nulla in comune con la Maria evangelica... La Maria presente nella liturgia protestante è la Maria "reale" degli evangelii, la Maria del *Magnificat*, la Maria che rende grande il Signore perché si riconosce strumento della sua grazia, creatura riconoscente ed esempio di fede, Maria testimone dei grandi atti di salvezza che Dio compie a favore del suo popolo, in continuità con la tradizione ebraica¹⁸².

Per quel che riguarda la rivalutazione di Maria nel vissuto spirituale delle confessioni protestanti, esso è più che altro riscontrabile nella testimonianza di alcune esperien-

¹⁸¹ La liturgia cattolica, invece, fortemente ritiene e celebra la funzione e la potente intercessione della Madre di Dio sulla base della sua maternità perdurante in cielo: «La maternità di Maria nell'ordine della grazia perdura ininterrotta» (*Lumen gentium* n. 62, in *EV*, vol. 1, p. 615, n. 436). Per l'argomento, con riferimenti fondamentali alla *Marialis cultus* di Paolo VI (testo ufficiale latino in *AAS* 66 [1974], pp. 113-168), cfr. I.M. CALABUIG, *Il culto della 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*, Roma-Bologna, Marianum-EDB, 1989, pp. 185-313; S.M. PERRELLA, *La Madre del Signore: un dato irrinunciabile della fede tra culto, storia e teologia*, in AA.VV., *Maria nella pietà ecclesiale*, cit., pp. 9-51; ID., *Perché venerare Maria? Motivi storici e teologici del culto mariano*, in *Miles Immaculatae* 38 (2002), pp. 19-76; S. MAGGIANI, *Lo sviluppo della pietà a santa Maria. Dalla Sacrosantum concilium alla Collectio missarum de beata Maria Virgine*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988), pp. 9-32.

¹⁸² E. GENRE, *C'è posto per Maria nella liturgia riformata?*, in AA.VV., *La "Theotokos" nel dialogo ecumenico*, cit., pp. 241-256, qui p. 246. Va segnalato come contributo ecumenico positivo alla riflessione sulle memorie liturgiche di Maria il volumetto a due mani scritto dal benedettino Grün e dalla pastora luterana Reitz: A. GRÜN - P. REITZ, *Le feste di Maria come guide di vita. Una prospettiva ecumenica*, Brescia, Queriniana, 2003, in particolare pp. 5-35 e 112-126.

ze di vita comune¹⁸³. Comunque, parlare di “spiritualità mariana” nel vissuto della Riforma risulta quanto meno problematico, per il fatto stesso che non esiste per i protestanti una “teologia spirituale” in senso stretto: tutta la teologia sistematica evangelica è percorsa trasversalmente dalla domanda sul *pro me* della salvezza e sul senso della vita nello Spirito a partire dalla giustificazione per sola fede del peccatore¹⁸⁴.

Affermare la “presenza di Maria” nel vissuto spirituale vuol dire reconsiderarne la compagnia nella “comunione dei santi”¹⁸⁵: il silenzio cultuale del protestantesimo, dettato dall’insofferenza per ogni intermediario che non sia il Figlio di Dio, non elimina, comunque, nella Riforma il riferimento ideale ai testimoni esemplari della fede, onorabili solo attraverso un’imitazione che non sfocia mai nell’invocazione (né tanto meno se ne accetta l’intercessione a motivo della loro “inabilità sostanziale” in ordine alla dottrina della grazia divina sancita dalla Riforma)¹⁸⁶.

Analizziamo ora come le acquisizioni del dibattito teologico si siano trasferite in alcuni dialoghi ecumenici. Per

¹⁸³ Cfr. G. BRUNI, *Testimonianze di spiritualità mariana nelle chiese della riforma*, in AA.VV., *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, Roma, Marianum, 1994, pp. 237-259.

¹⁸⁴ Cfr. B. GHERARDINI, *Si può parlare di spiritualità protestante?*, in *Divinitas* 2 (1972), pp. 212-236. Per una esposizione, cfr. A.E. MCGRATH, *Le radici della spiritualità protestante*, Torino, Claudiana, 1997, in particolare le pp. 37-53.

¹⁸⁵ Il dialogo cattolico-luterano ha affrontato sistematicamente il tema della “comunione dei santi”: GRUPPO DI DIALOGO CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, *L'unico Mediatore i santi e Maria* (1990), in *EO*, vol. 4, pp. 1111-1263, nn. 3083-3360; GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA DIREZIONE DELLA CHIESA EVANGELICA LUTERANA UNITA DI GERMANIA, *Communio sanctorum. La chiesa come comunione dei santi*, Brescia, Morcelliana, 2003.

¹⁸⁶ Su questa problematica si è soffermato S.M. PERRELLA, *Quanta est nobis via? Maria Madre di Gesù e la ricerca dell'unità perduta. Per una lettura del Documento “des Dombes”*, in *Marianum* 64 (2002), pp. 163-250, qui pp. 236-246.

i documenti ufficiali internazionali prenderemo in considerazione i due ambiti più significativi: dialogo anglicano-cattolico e cattolico-metodista. Per il consenso nei dialoghi locali non ufficiali assumiamo il noto documento del già menzionato Gruppo di Dombes su Maria. Quest'ultimo rappresenta un alto grado di consenso differenziato raggiunto sulla Madre del Signore tra teologi cattolici e protestanti (non *ufficiale*, ma molto autorevole).

b. Il dialogo anglicani-cattolici e cattolici-metodisti

La Commissione internazionale anglicani-cattolici romani (ARCIC I) si è riunita dal 1970 al 1981 dedicandosi a quelle questioni tradizionalmente ritenute causa di divisione: dottrina eucaristica; ministero ordinato; autorità nella Chiesa. Per ogni singolo argomento è stata elaborata una dichiarazione comune¹⁸⁷, sottoposta in seguito alla valutazione degli organi ufficiali competenti delle due confessioni¹⁸⁸. Nell'ambito della *Dichiarazione concordata sull'autorità nella Chiesa II* (Windsor 1981)¹⁸⁹ si trova il riferimento mariano che ci interessa.

Richiamandosi al precedente *Autorità nella chiesa I* (Venezia 1976)¹⁹⁰, anglicani e cattolici, dopo aver riconosciuto il ruolo specifico di Pietro come "servo della comunione" e aver approfondito il significato del primato di giurisdizione nella direzione della promozione della cattolicità in senso ampio, giungono al nodo dell'*infallibilità*:

¹⁸⁷ Cfr. *EO*, vol. 1, pp. 3-88, nn. 1-136.

¹⁸⁸ Da parte cattolica, la *Risposta cattolica all'ARCIC I*, in *EO*, vol. 3, pp. 142-154, nn. 278-304; da parte anglicana, *Risposta all'ARCIC della Conferenza di Lambeth* (1988), in *ibidem*, pp. 138-141, nn. 269-277.

¹⁸⁹ Cfr. *EO*, vol. 1, pp. 69-85, nn. 103-135.

¹⁹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 42-58, nn. 64-94.

essa è positivamente intesa come preservazione della Chiesa nella verità:

Concordiamo sul fatto che le decisioni dottrinali prese da un'autorità legittima devono essere conformi alla fede della comunità, come è fondata sulla Scrittura e interpretata dal pensiero della chiesa, e che nessuna autorità dottrinale può aggiungere una nuova rivelazione alla fede apostolica originaria¹⁹¹.

All'interno del riconoscimento del bisogno di un primate universale nella Chiesa unita che possa parlare con autorità, si precisa che «lo scopo di questo servizio non può essere di aggiungere qualcosa al contenuto della rivelazione, ma di richiamare e sottolineare qualche verità importante»¹⁹².

Siamo così giunti al cuore della questione che coinvolge la mariologia: mentre i cattolici considerano alcune dottrine come espressione piena di verità "germinali", contenute nella Parola rivelata, gli anglicani ritengono doveroso procrastinare, nel cammino verso l'unità, la ricezione di dogmi e tradizioni ritenute non esplicitamente contenute nel dato scritturistico. Caso emblematico di questa problematica è la questione dei dogmi moderni dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione. I dogmi mariani sono occasione per rilevare posizioni diverse: sul versante dell'*ermeneutica teologica* gli anglicani «non ritengono che le precise definizioni espresse da questi dogmi siano sufficientemente sostenute dalla Scrittura»¹⁹³; sul

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 79, n. 125.

¹⁹² *Ibidem*, p. 80, n. 129.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 83, n. 132. Così l'anglicano Parrinder: «La Bibbia non conosce l'idea della trasmissione di una macchia del peccato originale, e nei racconti dell'infanzia di Matteo e di Luca, come nel resto del Nuovo Testamento, non si accenna mai alla necessità di evitare questa eventualità»: G. PARRINDER, *Figlio di Giuseppe. La famiglia di Gesù*, Torino, Claudiana, 1995, p. 33.

versante dell'*ecclesiologia*, i dogmi danno occasione di prendere atto di due modalità di intendere il "come" dell'esercizio dell'infalibilità da parte di una autorità legittima; infatti, «l'autorità di insegnamento del vescovo di Roma, indipendentemente da un concilio, va accolta con riserve proprio per il fatto che, mediante essa, queste dottrine mariane furono proclamate come dogmi vincolanti per tutti i fedeli»¹⁹⁴.

La dichiarazione non si ferma solo a motivare la prudenza degli anglicani, ma in essa è contenuta anche la possibilità di consenso sul *significato* dei dogmi: anglicani e cattolici *possono trovarsi d'accordo* nel confessare l'importanza della figura e persona di Maria in riferimento:

– *alla cristologia*: «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 la grazia e la vocazione unica di Maria, madre del Dio incarnato (Theotokos)»;

– *all'ecclesiologia*: «Siamo d'accordo nel riconoscere che la comprensione cristiana di Maria è inseparabilmente legata alle dottrine di Cristo e della chiesa... Accettiamo che è possibile guardare ad essa come a una figura profetica della chiesa di Dio, sia prima che dopo l'incarnazione»;

– *al culto*: «Siamo d'accordo... nell'osservare le sue festività e nell'attribuirle un posto d'onore nella comunione dei santi», in virtù della sua vocazione particolare alla maternità divina;

– *alla spiritualità*: «Inoltre siamo d'accordo nel riconoscere in Maria un modello di santità, di obbedienza e fede per tutti i cristiani»;

¹⁹⁴ EO, vol. 1, p. 82, n. 132.

– *al senso dei dogmi*: «Siamo d'accordo che essa è stata preparata dalla grazia divina ad essere madre del Redentore, dal quale essa fu redenta e introdotta nella gloria»¹⁹⁵.

Se si considera attentamente il convergere di cattolici e anglicani, soprattutto sul significato dei dogmi, ci accorgiamo che le remore espresse da quest'ultimi riguardano più che la dottrina mariana in sé, la *sua formulazione* e l'interpretazione cattolica del *primato e dell'infallibilità* del Vescovo di Roma alla quale rimandano. E siccome «una conseguenza della nostra separazione è stata la tendenza sia degli anglicani che dei cattolici romani di esagerare l'importanza dei dogmi mariani in sé, a spese di altre verità più strettamente correlate con i fondamenti della fede cristiana», la comunione anglicana desidera chiedere ai cattolici se, in vista dell'unità tra le due chiese, «sarà ad essi richiesto di sottoscrivere a tali definizioni dogmatiche»¹⁹⁶. La richiesta di adesione riguarda l'assenso alle *definizioni dogmatiche*, non il significato intenzionalmente espresso dai dogmi moderni.

La *Risposta cattolica all'ARCIC I* (1991)¹⁹⁷, elaborata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede unitamente al Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, non risponde direttamente alla richiesta degli anglicani, ma si limita a constatare che non si è raggiunto un vero e proprio accordo intorno ai dogmi mariani¹⁹⁸; inoltre, indicando la necessità di approfondire il dialogo teologico sul ministero petrino, sembra sommamente suggerire che il consenso sui dogmi mariani potrà essere

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 82-83, n. 132.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 83, n. 132.

¹⁹⁷ Cfr. *EO*, vol. 3, pp. 142-154, nn. 278-304.

¹⁹⁸ «Allo stesso modo, la commissione non è stata in grado di raggiungere alcun reale consenso riguardo ai dogmi mariani»: *ibidem*, p. 146, n. 290.

espresso solo a seguito del raggiungimento di un accordo sulla dottrina dell'infalibilità¹⁹⁹.

Un passo fondamentale verso il consenso tra cattolici e anglicani sulla Madre del Signore è sicuramente rappresentato dal documento dell'ARCIC II del 2004 *Mary: Grace and Hope in Christ*²⁰⁰. Il Documento di Seattle, come afferma il mariologo S.M. Perrella, «rappresenta un accordo a livello di dialogo ufficiale internazionale di alto profilo anche se non conclusivo; un intervento che non nasce “per generazione spontanea” ma che possiede un suo abbastanza recente retroterra frutto di un preciso percorso metodologico la cui sintesi è proposta nell'articolata conclusione del documento»²⁰¹. Due sono le affermazioni portanti del prezioso testo circa i dogmi mariani moderni: innanzi tutto, al n. 63 si legge: «Anglicani e 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*»²⁰²; tale premessa rende possibile la dichiarazione finale del n. 78 in cui si legge che il dettato dei due dogmi moderni su Maria «può dirsi con-

¹⁹⁹ L'ultimo frutto dell'ARCIC è la dichiarazione comune *Il dono dell'autorità. Autorità nella chiesa III*, approvata il 3 settembre 1998, e resa pubblica il 12 maggio 1999. Il testo in italiano si può rintracciare in *Il Regno-Documenti 44* (1999), pp. 370-381.

²⁰⁰ Traduzione italiana ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, in *Il Regno Documenti 11* (2005), pp. 257-270. Per un commento approfondito, cfr. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica. Approcci, documenti, prospettive*, Bologna, EDB, 2009, pp. 243-296; ID., *Genesi, approdo e metodo della Dichiarazione Anglicana-Cattolica su Maria*, in *Marianum* 69 (2007), pp. 423-535.

²⁰¹ 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*, Roma, Marianum, 2008, pp. 193-397, qui pp. 224-225. Cfr. anche ID., *Anglicani e Cattolici «...Con Maria la Madre di Gesù» (At 1,14)*. Saggio di mariologia ecumenica, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2009, pp. 297-371.

²⁰² ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, cit., p. 267.

sonante con l'insegnamento delle Scritture e le antiche tradizioni»²⁰³.

Altra pietra miliare del documento è l'aver proiettato la riflessione su Maria sullo sfondo di una teologia biblica complessiva sul destino dei credenti (che gli estensori hanno chiamato "modello della grazia e della speranza"); il cristiano è predestinato, chiamato, giustificato e reso partecipe della gloria di Cristo (cfr. Rm 8,30)²⁰⁴. La Figlia di Sion, dall'immacolata concezione all'assunzione gloriosa, non è altro che il paradigma personalizzato e anticipato, in virtù della sua divina maternità, del modo che Dio ha di condurre per mano la creatura; in Lei risplende e si esemplifica il nostro destino.

Una tale modalità ecumenica di trattare i dogmi moderni su Maria dimostra che si può guadagnare il terreno del consenso solo lasciandosi alle spalle un'esegesi meramente storico-critica per abbracciare una lettura teologica complessiva e sincronica del dato rivelato alla luce di tutta l'opera del Redentore. Il metodo del Documento di Seattle va pertanto accolto con gratitudine e serietà perché, al di là dei singoli contenuti ermeneutici, indica alla teologia ecumenica un metodo serio per de-frammentare e portare ad unità un discorso mariologico che ha sofferto troppo di visioni parziali: solo guardando all'azione misericordiosa complessiva di Dio, che predestina e salva la creatura, si può penetrare il contenuto veritativo di asserti di fede che altrimenti sono condannati ad apparire come meri eccessi di una teologia passata e polemicamente identitaria.

Ciò posto, viene affrontato qui brevemente anche il dialogo tra cattolici e metodisti. Nel 1967, l'allora Segretario per l'Unità dei Cristiani e il Consiglio Metodista Mon-

²⁰³ *Ibidem*, p. 270.

²⁰⁴ Cfr. *ibidem*, p. 265.

diale²⁰⁵ concordarono nell'avviare a scadenza quinquennale il dialogo ufficiale: motivo di incoraggiamento fu anche il constatare che nel corso della storia non c'erano stati motivi gravi di frizione tra le due confessioni. Da allora la Commissione mista ha elaborato cinque dichiarazioni comuni: Denver (1971), Dublino (1976), Honolulu (1981), Nairobi (1986) e Singapore (1991). Mentre i primi due rapporti spaziano dal tema dell'evangelizzazione a quello dell'etica e della spiritualità cristiana, dall'eucaristia al ministero, i successivi tre hanno focalizzato l'attenzione delle due chiese su temi dottrinali decisamente più impegnativi: il ruolo e l'azione dello Spirito Santo nella vita del giustificato, la comprensione della chiesa come "comunione", la tradizione della chiesa come "comunione nel tempo". I riferimenti mariani del dialogo si trovano rispettivamente nel rapporto di Denver e in quello di Nairobi.

Il Rapporto di Denver²⁰⁶ prende in considerazione il tema nel contesto della trattazione sulla spiritualità: terreno comune sul quale cattolici e metodisti concordano sulla vocazione universale alla santità. È questo un tema classico dell'approccio metodista alla vita cristiana, fin da quando il pastore anglicano John Wesley (1703-1791), ridimensionando il predestinazionismo radicale sostenuto dalla frangia calvinista della Chiesa d'Inghilterra, predicò accanto al classico *sola gratia* la necessità del credente di collaborare con lo Spirito, attraverso un progressivo cammino di crescita caratterizzato dalla preghiera, dal servizio al prossimo, dalla lode liturgica²⁰⁷.

²⁰⁵ Il Consiglio Metodista Mondiale, fondato nel 1951, è un'associazione di sessantaquattro comunità metodiste. In Italia nel 1975 metodisti e valdesi hanno sottoscritto un "patto di integrazione": cfr. L. MAGGI - A. REGINATO, *La Riforma Protestante tra passato e presente*, cit., pp. 71-74.

²⁰⁶ Cfr. *EO*, vol. 1, pp. 903-950, nn. 1872-2003.

²⁰⁷ L'apporto del Wesley (1703-1791) costituisce un arricchimento singolare all'antropologia evangelica. Il "fondatore" del metodismo pose come chiave di

Consapevoli dell'eredità spirituale di Wesley, i metodisti concordano con i cattolici

nel riconoscere l'azione permanente della grazia di Dio e nell'esprimere la propria fede in Gesù Cristo incarnazione dell'amore di Dio e nello Spirito Santo come Dio con noi. Ambedue le tradizioni credono che la cooperazione dell'uomo con Dio nel mistero della salvezza sia necessaria, ed ambedue attribuiscono alla vita una dimensione liturgica. Le due tradizioni convergono nelle definizioni compatibili degli scopi della vita cristiana... per mezzo di modelli efficaci di disciplina morale e spirituale (ascesi), dei doni e delle manifestazioni carismatiche, dell'amore e del servizio sacrificale come "segni reali" delle professioni di fede e del pio sentimento²⁰⁸.

È posta in questo modo la legittimità, nel cammino comune verso la santità, di forme diverse di asceti, di carismi, di modelli di vita. Nella cornice di una spiritualità che sappia declinare l'esperienza nello Spirito del giustificato, i metodisti riconoscono che «per numerosi

volta della sua riflessione (peraltro non sistematica) il concetto di "perfezione cristiana", non nel senso di mancanza di vulnerabilità al peccato (tema questo nottoso al termine *perfectus* del tomismo), bensì come "tensione verso il proprio fine" secondo la semantica del greco *τελειότης*. Il manifesto della dottrina wesleyana è il breve testo *A Plain Account of Christian Perfection* (originale inglese del 1766; traduzione italiana J. WESLEY, *La perfezione cristiana*, Chieti-Torino, CIBU-Claudiana, 2003). La dottrina della santificazione di Wesley fu fraintesa da una parte dell'ortodossia riformata e anglicana: in essa si intravedeva una eliminazione del significato della giustificazione. A questo proposito, cfr. il dialogo tra il fondatore del metodismo e il pietista Zinzendorf, utilissimo per comprendere le due differenti concezioni di "santificazione del giustificato": cfr. E. CAMPI - M. RUBBOLI, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, Torino, Claudiana, 1997, vol. 2, pp. 182-186.

²⁰⁸ *Ibid.*, vol. 1, p. 921, n. 1926. La dottrina della giustificazione viene rielaborata e completata da Wesley anche attraverso il concetto di santificazione come impegno attivo per la salvezza degli altri: cfr. S. CARILE, *La giustificazione per fede come impegno sociale nel metodismo*, in AA.VV., *Il metodismo italiano*, Torino, Claudiana, 1997, pp. 191-197.

cattolici, la devozione a Maria è parte integrante e fondamentale della loro esperienza cristiana e della “vita nello Spirito”. Per i metodisti, d'altronde, la condizione di dogma delle dottrine cattoliche circa la Madre di nostro Signore era stata identificata ad Ariccia come “uno dei tre profondi e *radicali* motivi di disaccordo” tra le due tradizioni»²⁰⁹.

Le riserve dei metodisti nei confronti della mariologia cattolica non si muovono tanto sul versante della critica alla caratterizzazione mariana della spiritualità cattolica, bensì alla *condizione di dogma* che questa caratterizzazione ha assunto nella storia. Se si torna alle prime battute del Rapporto, si comprende che l'inaccettabilità della dottrina mariana è dovuta sostanzialmente al nodo controverso dell'infallibilità del Romano Pontefice²¹⁰.

La problematica, ripresa con maggiore ampiezza nel Rapporto di Nairobi del 1986²¹¹, colloca *ex professo* il tema mariano nell'ambito dell'ecclesiologia:

Per i metodisti è inoltre problematica l'idea che il vescovo di Roma possa agire in questo processo per conto di tutta la chiesa. Non abbiamo ancora discusso insieme il contenuto delle dottrine dell'immacolata concezione e dell'assunzione della beata Vergine Maria ma, dal punto di vista metodista, indipendentemente dal fatto che siano vere o false, esse non vengono ritenute essenziali per la fede. Ai metodisti sembra quindi che questi dogmi manchino dell'assenso e della ricezione da parte di tutto il popolo cristiano. In ogni caso, c'è da aspettarsi che un ulteriore approfondimento della ricezione della dottrina getti nuova luce sul tema dell'infallibilità²¹².

²⁰⁹ EO, vol. 1, p. 923, n. 1934.

²¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 907, n. 1883.

²¹¹ Cfr. EO, vol. 3, pp. 711-738, nn. 1574-1657.

²¹² *Ibidem*, p. 737, n. 1653.

I metodisti, indipendentemente da uno studio approfondito delle dottrine mariane, esprimono preliminarmente i motivi del loro dissenso:

– *motivo teologico*: tali dottrine non vengono ritenute essenziali per la fede;

– *motivo ecclesiologico*: esse sottendono nella forma della loro definizione due temi dottrinali che bloccano sul nascere un qualsiasi tipo di approfondimento comune: l'infallibilità del vescovo di Roma e la mancanza dell'assenso e della ricezione da parte di tutti i cristiani.

Il testo citato solleva alcune domande: come si può determinare che la dottrina contenuta nei due dogmi non è essenziale per la fede quando si ammette che non se ne è approfondito insieme il contenuto? Forse è il pregiudizio antidogmatico a definire quale sia l'*essenziale della fede*? Inoltre, non potrebbe emergere da uno studio comune più impegnato teologicamente che “essenziali per la fede”, più che le dottrine mariane in sé, lo siano gli asserti ad esse collegati o sottesi (peccato originale, predestinazione, re-denzione, escatologia)?

La strada è aperta, almeno sul piano metodologico: come per gli anglicani, anche qui si tratterà di gettare luce sui temi ecclesiologici chiamati in causa. La Commissione mista ne è consapevole e rimanda la discussione ad una trattazione ampia sulla Tradizione apostolica²¹³ all'interno della quale riprendere il discorso sul nesso Maria-Chiesa. Purtroppo, però, nel successivo Rapporto di Singapore (1991), il tema non è stato trattato²¹⁴.

²¹³ Cfr. *ibidem*, p. 738, n. 1656.

²¹⁴ Cfr. COMMISSIONE CONGIUNTA CHIESA CATTOLICA - CONSIGLIO METODISTA MONDIALE, *La tradizione apostolica. Rapporto degli anni 1986-1991*, in *ibidem*, pp. 738-773, nn. 1658-1761.

Conclusione: problemi e acquisizioni

Guadagnata alla nostra riflessione la natura e la funzione del dogma, nonché i criteri per la sua interpretazione, e messa a tema l'istanza metodologica e contenutistica della teologia ecumenica, tentiamo di declinare la ricaduta delle acquisizioni della nostra ricerca sul dogma cattolico dell'Immacolata Concezione di Maria.

1) *Problemi evidenziati*. Le comunità nate dalla Riforma rifiutano il dogma sostanzialmente per tre motivi.

– *Motivi confessionali*: il silenzio su Maria, oramai da secoli, costituisce una dichiarazione di identità²¹⁵ (*cum tacent, clamant!*); il peso del motivo “non teologico” è evidente e viene più o meno tacitamente perpetuato a causa del fatto che i protestanti non vedono nella prassi della chiesa cattolica, nonostante la dottrina ufficiale, una vera riconversione pastorale del culto mariano. Il pregiudizio evangelico mette il *dito nella piaga*: credere che ciò che si elabora in ambito teologico abbia una effettiva e immediata ricaduta sulla sensibilità del popolo di Dio è quanto meno illusorio. Se il Vaticano II ha tracciato con forza la linea ermeneutica per sviluppare la dottrina mariana sugli assi della cristologia e della ecclesiologia²¹⁶, è un fatto constatabile che la gran parte dei cattolici vive ancora di una pietà mariana discutibile²¹⁷. Se i cattolici onorano Maria,

²¹⁵ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., pp. 157-167, nn. 315-338.

²¹⁶ Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa...*, cit., pp. 420-473.

²¹⁷ «Ugualmente, il riferimento al senso della fede dei fedeli (*sensus fidelium*) deve essere usato con precauzione, perché ciò che si interpreta come tale può appartenere al sentimento religioso più che alla fede cristiana»: DOMBES, *Maria*, p. 147, n. 292. Cfr. anche quanto asserito da A. SONELLI, *Il “cristo-marianesimo”*, in G. MIEGGE, *La Vergine Maria*, cit., pp. 317-318. Per la problematica da un punto di vista cattolico, cfr. M. SODI, *Maria nella liturgia oggi. Da una teolo-*

sottendendo con questo assunto tutta una serie di vissuti simbolici e atematici, i protestanti tengono a qualificarsi come coloro che non la onorano²¹⁸.

– *Motivi epistemologici*: la dottrina mariana è fondamentalmente un insieme di concettualità “relative”, ovvero non isolate: parlando di “Maria”, si parla dell’uomo e della comunità dei credenti. La transitività “Maria-Chiesa”²¹⁹, che nella dogmatica cattolica è legittimata non solo dal *nexus mysteriorum*, ma anche dalla lettura tipologica della Scrittura, vive di una capacità gnoseologica inclusiva e analogica: la teologia predica di Maria ciò che in modo analogo si può predicare dell’uomo in Cristo e del corpo di Cristo che è la Chiesa. Questa “transconcettualizzazione” ha un’intenzionalità esplicativa e illuminativa dell’unico Mistero e non, come affermano gli evangelici, concorrenziale alla cristologia²²⁰. L’appunto che qui si può e si deve fare alla teologia protestante riguarda la scarsa attenzione all’ecclesiologia, a una comprensione della Chiesa come *comunione dei santi*: non è infondato il sospetto che lo scarso spessore attribuito alla comunità (ereditato dalla teologia liberale) come luogo in cui si celebra la salvezza del giustificato proietti la povertà del “pensato” anche sul rapporto Chiesa-Maria.

Tale modo di procedere è dovuto alla sostanziale volon-

gia liturgico-mariana verso scelte pastorali che educano alla pietas e alla devotio, in *Theotokos* 1 (1993) 1, pp. 107-112.

²¹⁸ Non bisogna dimenticare che Maria è entrata tardi come “presenza” e come “problema” nella riflessione del movimento ecumenico: cfr. G. BRUNI, *Mariologia ecumenica?*, in S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (*Matteo* 1,20), cit., p. 8.

²¹⁹ Cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa, il “Corpo Crismato”*. Trattato di ecclesiologia, Bologna, EDB, 2003, pp. 250-266 e pp. 366-372.

²²⁰ Cfr. *Lumen gentium* nn. 63-65 (*EV*, vol. 1, pp. 617-621, nn. 439-441). Per una lettura della mariologia in questa prospettiva, cfr. S.M. PERRELLA, *Maria di Nazareth, icona e testimone del mistero. Anamnesi e approfondimento interdisciplinare di un tema attuale*, in *Miles Immaculae* 36 (2000), pp. 414-475.

tà concentrativa ed esclusivizzante dell'anima protestante. I cattolici rendono un servizio al Mistero descrivendone espansivamente le potenzialità²²¹, e i protestanti sintetizzano l'unicità e la non partecipabilità. Si ritrova qui, in questa ultima espressione ("partecipabilità"), il nodo problematico della teologia evangelica: la conoscenza umana è sempre "scavalcata" dalla Rivelazione, perché incapace di essere afferrata connaturalmente dal mistero del Verbo, causa e modello della creazione. Se si volesse assumere un ambito originario della teologia per mostrare le differenze essenziali tra cattolici e protestanti, bisognerebbe prendere in considerazione la dottrina della creazione, più che quella della redenzione²²². È già stato evidenziato l'esito sostanzialmente aporetico della posizione evangelica sull'argomento.

– *Motivi giuridici*: i dogmi moderni su Maria, per un cattolico, non sono negoziabili²²³. Questa presa di posizione non può essere motivata alla radice dal solo fatto che i dogmi sono stati proclamati infallibilmente: un cattolico dà l'assenso della fede a queste verità non solo perché giuridi-

²²¹ «Pensare Cristo e Maria in un rapporto concorrenziale significa trascurare la differenza essenziale tra le due figure. Cristo dona a Giovanni, e conseguentemente a tutti noi, sua madre. Questa non è concorrenzialità ma una forma più profonda di prossimità. La madre e la vergine sono una componente fondamentale dell'immagine cristiana dell'uomo»: J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, p. 274.

²²² È quanto coglieva già anni or sono il valdese Subilia: «La mariologia in ogni modo non può essere considerata soltanto come una escrescenza oggi tollerata e domani amputabile dal complesso della dottrina e della pietà cattoliche: essa non ne costituisce un aspetto marginale a tonalità più o meno accentuatamente popolari, ma ne è parte integrante e attinge a ragioni teologiche fondamentali, in quanto esprime la necessaria mediazione corredentrice della creatura che non può essere scompagnata dalla mediazione redentrice proclamata dall'Evangelo»: V. SUBILIA, *Il problema del cattolicesimo*, Torino, Claudiana, 1962, p. 50.

²²³ Cfr. 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*, Città del Vaticano, PAMI, 2005, pp. 241-252.

camente “deve farlo”, ma soprattutto perché, con il suo *sensus fidei* e in comunione con il *sensus Ecclesiae*, ne esperisce il valore in ordine alla salvezza. Quando il dogma viene autorevolmente definito e proclamato, significa che il magistero ha raccolto un dato di fede e lo ha proiettato in avanti, perché continui a mostrare la sua fecondità²²⁴.

A volte si ha l'impressione che i protestanti considerino il dogma su Maria come *causato* o *inventato* dal magistero cattolico o come una dottrina statica e assolutamente improvvida. In altre parole, sembra che essi percepiscano il dogma definito come un “servizio” alla primazialità giuridica e dottrinale del Vescovo di Roma, come se il magistero fosse “causa” di verità e non espressione consequenziale di essa. Quando nel dialogo ecumenico i fratelli protestanti e anglicani pongono il nodo dell'infalibilità come ostacolo pregiudiziale per non prendere in considerazione il dogma, l'operazione risulta alquanto “sospetta”.

Non si può rifiutare una dottrina, perché la *forma* tramite la quale è definita e concettualizzata non è gradita, soprattutto quando dietro un asserto di fede c'è una storia pluricentenaria di pensiero e di celebrazione. Se nel caso della dottrina della giustificazione ci si fosse pregiudizialmente fermati alle forme linguistiche e giuridiche di definizione delle dottrine, poste rispettivamente dal Concilio di Trento e dai simboli di fede luterani, non si sarebbe mai giunti a un benché minimo consenso!

2) L'ipotesi del *consenso differenziato*. Si è visto che il Gruppo di Dombes propone la prospettiva di un consen-

²²⁴ A questo proposito Giovanni Paolo II, nel già citato discorso tenuto a Capua in occasione del Convegno Internazionale di Studi Mariologici celebrato nell'anniversario del dogma della perpetua verginità di Maria (Capua 19-24 maggio 1992), affermava che il dogma è una “scoperta” della Chiesa nel suo cammino verso la visione di Dio, e non un'invenzione arbitraria o fantastica: cfr. *AAS* 85 (1993), pp. 662-670.

so differenziato sui due dogmi mariani moderni: ciò vorrebbe dire, da una parte, che i protestanti revocano il giudizio di “non evangelicità” su tali asseriti, e che, dall'altra, i cattolici non impongono queste verità di fede come pregiudiziali alla futura unità ecclesiale e dottrinale. Tre considerazioni si impongono a tal proposito:

– L'ipotesi è sicuramente un grande passo avanti sul piano della riconciliazione delle memorie, una provocazione salutare alle chiese e comunità cristiane, per non arenarsi nella controversia confessionale.

– C'è però da chiedersi se sia possibile un giorno recepire questa proposta come definitiva²²⁵. Per un cattolico dire che i dogmi appartengono *solo* all'identità confessionale equivarrebbe a fare di queste verità “simboli culturali parziali” e non universali. Se una verità è facoltativa, non è più una verità; qui vale il principio logico del “terzo escluso”: tra un asserto vero e uno falso non se ne può porre un terzo intermedio. Il vero è per sua natura *universale*, in quanto proprietà trascendentale dell'essere; ciò vale ancor più per la verità che si ritiene rivelata da Dio. Postulare, dunque, la facoltatività delle dottrine vorrebbe dire gettare sulla dottrina cattolica l'ombra di una svalutazione epistemologica inaccettabile, nonché di una confusione già imperante tra i concetti di pluralismo e pluralità in campo ecclesologico²²⁶.

²²⁵ L'ortodosso Valdman respinge risolutamente l'ipotesi di consenso differenziato sui dogmi cristiani su Maria: T. VALDMAN, *Per la conversione della Chiesa nella comprensione di Maria*, in *Ambrosius* 75 (1999), p. 199.

²²⁶ Il pluralismo è intrinseco alla dottrina cristiana, in quanto opposizione al “monismo ideologico”; la “pluralità”, invece, è termine che postula l'esistenza autonoma di realtà differenziate ma non “reciproche”. Cfr. a questo riguardo la riflessione puntuale sui due termini proposta da B. GHERARDINI, *Una, sì, ma plurale*, in *Divinitas* 1 (2004), pp. 83-93; utili anche le riflessioni di A. RUSSO, *Dio a colori. Pensare Dio nell'orizzonte del pluralismo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, pp. 69-72.

Non solo. Se tale proposta di “consenso differenziato” divenisse una realtà, avremmo all’interno della futura “Chiesa una”, una porzione di fedeli che celebra con solennità un dogma (in quanto memoria di un evento di salvezza), che però non sarebbe riconosciuto da una parte considerevole di cristiani appartenenti ad altre tradizioni. In tal modo la liturgia non celebrerebbe più l’azione di Dio nella storia, ma meri concetti o teorie teologiche facoltative. Chiaramente, si tratta di una semplificazione per mostrare la complessità dell’argomento²²⁷: relegare “tutta” la mariologia nello spazio della “pia invocazione”, come suggeriva Barth²²⁸, non può essere una via percorribile e congrua.

– Una terza considerazione emerge confrontando il modello del “consenso differenziato” sulla dottrina della giustificazione con l’ipotesi analoga circa i dogmi mariani in questione. Sulla giustificazione si è giunti a un consenso per due motivi: il primo è che tale dottrina esiste da sempre nella teologia e nella dottrina delle due confessioni, anche se espressa con contenuti e forme diverse. Esiste, cioè, una dottrina “cattolica” sulla giustificazione, e una dottrina “luterana” sulla giustificazione. In sede di dibattito ecumenico, ed è questa la seconda considerazione, ci si è potuti avvalere di una pluriennale riflessione sul tema, di un dialogo (anche a distanza), tra teologi cattolici e protestanti. Ciò ha portato, in sede di conclusioni, a poter “confessare insieme” una parte sostanziale comune alle due tradizioni di pensiero.

²²⁷ Così scriveva a tal proposito Congar: «Rahner pensa che fra i protestanti delle grandi chiese e noi l’unione sia dogmaticamente possibile. Noi non diremo altrettanto. Mancano ancora troppe convergenze su questioni essenziali. Anche in mariologia, perché pensiamo che nelle sue percezioni profonde questa sia una dimensione del mistero di Cristo e di quello della Chiesa»: Y. CONGAR, *Diversità e comunione*, Assisi, Cittadella, 1984, p. 254.

²²⁸ Cfr. K. BARTH, *Domande a Roma*, cit., p. 34.

La stessa cosa non si può dire del consenso su Maria. In primo luogo, perché non stiamo trattando o comparando due tradizioni mariologiche diverse: nella teologia sistematica evangelica semplicemente il tema mariano *non esiste* (ciò che qui è “tradizionale” non è una dottrina differente, ma il solo silenzio!). Questo significa che non è ancora realizzabile un dibattito teologico maturo, analogo a quello sulla giustificazione. Se tali considerazioni sono vere, un consenso differenziato (anche mettendo da parte la pretesa universalista della verità dottrinale) oggi appare alquanto prematuro. Tuttavia, il dialogo ecumenico bilaterale sta stimolando molto la teologia delle singole confessioni.

Se ci fosse un dialogo teologico maturo, una dottrina condivisa di fondo su Maria da “confessare insieme”, forse l'ipotesi del consenso differenziato sarebbe più realistica ed epistemologicamente corretta e non sarebbe un ostacolo alla comunione eucaristica (è ciò che attualmente accade con gli ortodossi orientali, ove l'ostacolo non è legato alla mariologia, bensì alla primazialità).

3) *Un cammino possibile.* L'ultima osservazione ci proietta verso il futuro della teologia ecumenica su Maria. Prima di porre un consenso differenziato bisognerebbe approfondire di più la dottrina cristologica, professata negli asserti contenuti nel Simbolo di fede e nella tradizione della Chiesa indivisa del primo millennio, nella sua ricaduta mariologica. Se non ci si assume quest'onere, il discorso sui dogmi moderni rischia di essere una pura velleità, perché sprovvista di una base dottrinale condivisa che apra al consenso.

– *Natus ex Maria Virgine.* Esiste nella dottrina cattolica una “gerarchia delle verità”. Ancor più esiste nella mariologia una “gerarchia delle verità”: il dato originario e ori-

ginante, che motiva tutto il resto, è l'articolo del Simbolo in cui si afferma la verità cristologica del “*natus ex Virgine*”. Questa menzione non ha lo stesso valore qualitativo del *patis sotto Ponzio Pilato*. Con ciò non vogliamo riproporre la metodologia della ricerca deduttiva di un “primo principio della mariologia”²²⁹, bensì riaffermare con forza che in un’ottica storico-salvifica, e quindi biblica, la maternità divina definita a Efeso (431) possa e debba essere il dato *confessato e celebrato da tutti i cristiani al di là delle legittime differenze*²³⁰.

Tale asserto impone sia ai protestanti, sia ai cattolici una *ricezione* rinnovata della propria tradizione dottrinale (e quindi del proprio “universo linguistico”), privata della *vis polemica* propria della controversia confessionale. Infatti, il dato cristologico illustrato dalla definizione della maternità divina è il punto “sul quale sta o cade” *davvero* la teologia cristiana di fronte al mondo, l’unicità della creazione, della redenzione e della salvezza. Se non si può pretendere dai fratelli della Riforma l’accoglienza di una dottrina mariologica che non sarebbe neanche assimilabile nel quadro di un differente paradigma speculativo ed esperienziale (e, quindi, non compresa e accettata nelle sue potenzialità ermeneutiche nei confronti degli altri misteri), la stessa cosa non può essere detta della maternità divina, che al contrario postula (a causa della sua densità cristologica) di essere assunta nel “pensato” e nel “celebrato” di tutti.

La ricezione di questo dato è tanto urgente per il pro-

²²⁹ Per il “primo principio” nella manualistica pre-conciliare, cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 31-37.

²³⁰ Per la centralità dell’asserto in senso cristologico, cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 185-212; per la centralità del dogma nel discorso mariologico, cfr. K.-H. MENKE, *Incarnato nel seno della Vergine Maria*, cit., pp. 85-165.

testantesimo quanto per il cattolicesimo: la Riforma può interrogarsi, senza paura di perdere la propria identità, su “che cosa” pensassero i Padri del protestantesimo di Maria, in quel felice periodo iniziale quando la dottrina non scadeva ancora nel confessionalismo; il cattolicesimo deve sicuramente ricondurre a sintesi la dottrina mariana, sempre tentata di espandersi in molteplici direzioni a causa della frammentarietà del sapere teologico²³¹ e di una non sempre convincente provocazione proveniente da alcune parti del popolo di Dio. Si impone ai cattolici un’“igiene” del linguaggio mariologico, che consenta agli asserti cristiani su Maria di svolgere la loro vocazione originaria di illustrazione (e non complicazione!) del mistero del Verbo fatto uomo per la nostra salvezza.

Ora si è posti di fronte alla necessità di ricevere nuovamente per l’oggi anche il dogma controverso dell’Immacolata Concezione, mantenendone lo spessore veritativo e il suo rimando protologico ed escatologico, nella fedeltà al senso della definizione dogmatica contenuta nella *Ineffabilis Deus*; ma dobbiamo anche, dopo averlo ricevuto nuovamente, ri-annunziarlo (alla luce del principio ecumenico dell’espone le verità di fede in modo da non incrementare gli ostacoli già presenti nel dialogo con i protestanti²³²), facendo intravedere quel tesoro di verità che rende la dottrina «viva, attraente e stimolante»²³³.

²³¹ Per tale problematica, cfr. AA.VV., *La frantumazione del sapere teologico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998; A. SCOLA, *Frammentazione del sapere teologico ed unità dell’io*, in *Communio* 38 (1997), pp. 581-595.

²³² Cfr. *Unitatis redintegratio*, n. 11 (cfr. EV, vol. 1, p. 689, n. 534).

²³³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L’interpretazione dei dogmi*, in EV, vol. 11, p. 1743, n. 2760. Così scrive Pannenberg: «È vero che tanto la teologia quanto il dogma della chiesa hanno per oggetto delle loro asserzioni la verità ultima di Dio, ma ciò non significa che anche la colgano in modo definitivo. Confondere e rendere omogenei modalità conoscitiva e contenuto conduce, in ambito teologico, ad un falso dogmatismo, che trova poi espressione in

Una tale operazione ermeneutica obbliga a individuare un *principio architettonico* rispettoso sia dell'asse del soggetto (antropologia: Maria destinataria della grazia), sia dell'asse dell'oggetto (*Teo*-logia: Dio elargitore della grazia/Grazia Egli stesso); o, se si vuole, del "ciò che Dio fa *per* noi" (anagogia) e di "ciò che Dio fa *in* noi" (mistagogia).

1) L'asse del *soggetto*: a partire da una considerazione dell'elezione²³⁴ della creatura che comprenda *sincronicamente* (nell'unitotalità del disegno strutturante e strutturale di Dio), sia la predestinazione, sia la giustificazione, sia il compimento del destino di Maria, secondo il dettato paolino ripreso dal già citato Documento di Seattle: «Quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (Rm 8,30)²³⁵.

2) L'asse dell'*oggetto*: ovvero l'opera della grazia compresa sullo sfondo dell'annuncio pasquale nel suo valore di *memoria* dell'evento della morte-risurrezione-ascensione, e di *attesa* del Regno²³⁶; annuncio già dato alla comprensione della fede ecclesiale e reso presente e operante dallo *Spirito creatore* nella vita di ogni cristiano²³⁷. Pertan-

forme di intolleranza»: W. PANNENBERG, *Il linguaggio teologico tra la prospettiva di totalità ontologica e la frammentarietà del sapere*, in *Protestantesimo* 54 (1999), p. 358; tutto l'assunto alle pp. 357-366.

²³⁴ Cfr. l'ampia prospettiva tracciata da W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, cit., vol. 3, pp. 461-552.

²³⁵ Per l'esegesi di questo testo, cfr. P. STUHLMACHER, *La lettera ai Romani*, Brescia, Paideia, 2002, pp. 163-170 (l'Autore ricorda l'origine battesimale dell'espressione paolina); A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline, 2001², pp. 300-310.

²³⁶ Cfr. la cristologia di Bordoni (cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazareth presenza, memoria, attesa*, Brescia, Queriniana, 1995³, pp. 12-84).

²³⁷ Cfr. la cristologia della risurrezione di Durrwell, che interpreta l'evento come apice della creazione efficacemente attualizzato nella vita spirituale del cristiano. Cfr. F.-X. DURRWELL, *Cristo nostra pasqua*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003, in particolare alle pp. 107-127 e pp. 155-184.

to, comprendiamo la grazia redentrice della preservazione di Maria dal peccato originale solo all'interno di una cristologia e di una pneumatologia integrale.

Tale principio architettonico, che comprende l'oggetto e il soggetto, può essere indagato a partire da un *principio ermeneutico* duplice stabilito dalla teologia ecumenica, da aggiungersi a quanto affermato precedentemente sull'interpretazione del dogma cattolico.

1) Il *sola Scrittura*, compreso nella direzione non tanto della ricerca di un dato biblico disorganico e de-contestualizzato, bensì del senso pieno della testimonianza biblica. Il dogma è "sotto" la Scrittura perché dipende dal senso globale della testimonianza biblica su Cristo recepita dalla fede della Chiesa.

2) Il *consenso sulla giustificazione*: come predicazione ecclesiale della assoluta signoria dell'iniziativa di Dio Padre, attraverso il Verbo e lo Spirito, nel rendere atta la creatura a ricevere la grazia in ragione dell'elezione e in vista della santità.

MARIA IMMACOLATA E SANTA

1. Il dettato della «Ineffabilis Deus» e le sue connessioni dottrinali

L'8 dicembre del 1854 Pio IX, nella cornice della Basilica Vaticana, procedeva a proclamare con atto solenne il dogma dell'Immacolata Concezione della Madre di Dio. La definizione rappresentava il punto di arrivo di una riflessione teologica pluricentenaria della Chiesa sulla singolare santità di Maria di Nazareth (conseguenza della sua maternità divina), messa a tema più o meno esplicitamente dal vissuto di fede del popolo di Dio, ma soprattutto dalla liturgia orientale (festa della "Concezione di Anna") e occidentale ("Concezione di Maria"), nonché dall'iconografia "immacolista", che iniziò ad esprimersi, soprattutto dopo il secolo XVI, attraverso precisi canoni universalmente riprodotti¹.

Il senso della fede dei credenti aveva già intuito la *santità* della Madre di Dio anche attraverso la credenza della sua *virginitas in partu*, ovvero non attribuendo a Maria i dolori del travaglio ereditati da ogni donna a causa del peccato di Eva². E in realtà si può dire che la confessione

¹ Cfr. M.F. PORCELLA, *Considerazioni iconografiche sull'Immacolata*, in *Theotokos* 10 (2002) 2, pp. 363-388.

² Per Tommaso d'Aquino la mancanza di dolori nel parto verginale è asserto che conviene più alla santità divina del Figlio che a quella della Madre, per-

della santità della Vergine sia stata la *categoria costante e invariata* di tutte le opinioni teologiche e di scuola, anche di coloro che non si schierarono a favore dell'opinione immacolista.

La proclamazione dogmatica rappresenta una “singolarità epistemologica” nella storia della dottrina almeno per due motivi:

– è il primo dogma definito da un Vescovo di Roma dopo lo scisma tra Oriente e Occidente (1054);

– non fu motivato da un pericolo prossimo ed esplicito di eresia.

Se la prima caratteristica, come si vedrà in seguito, avrà un peso nel contesto ecumenico, la seconda interessa da vicino l'argomento del presente saggio, perché la sua focalizzazione è essenziale per penetrare l'intenzionalità teologica sottesa al dettato dogmatico.

a. Il contesto culturale e teologico del dogma³

Il contesto culturale prossimo del dogma dell'Immacolata è attraversato da correnti antagoniste: da una parte il *romanticismo* con il suo orientamento liberale e

ché non poteva esserci sofferenza, bensì solo gioia, nella nascita al mondo di Colui che viene a liberare dalla morte. Per l'Angelico, dunque, la verginità nel parto è segno della santità di Maria solo nel senso che Ella non è ricaduta sotto la condanna della procreazione carnale che, secondo l'interpretazione di Gen 3,16, è conseguenza della sottomissione della donna all'uomo (cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 35, a. 6). Su tutta la questione della verginità nel parto, insegnata dalla Chiesa come “pia credenza” fin dal secolo III, e attribuita autorevolmente a Maria dal Concilio Lateranense del 649 (cfr. *DZ* 503), cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 199-212; B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., pp. 169-196.

³ Cfr. S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2005, pp. 284-305.

orientato al soggetto, con la scoperta della “storia” come categoria pregiudiziale onnicomprensiva; dall’altra il modello politico-culturale della *Restaurazione* perseguito dal Congresso di Vienna (1814-1815), con la sua esaltazione del valore del “sentimento” in contrapposizione al razionalismo “dogmatico” e demitizzante dell’Illuminismo settecentesco. La *dialettica dell’io* di Fichte e il *monismo* della ragione hegeliano (contro intellettualismo e sentimentalismo religioso) si comprendono bene entro questa temperie culturale in cui l’uomo, gettato nel mare dello “spirito assoluto”, viene posto davanti al mondo nella solitudine del suo esistere e della responsabilità etica.

Il “sentire romantico” si riflette anche sulla spiritualità e sulla devozione: l’Ottocento è il secolo delle “mariofanie”⁴, dell’irruzione del soprannaturale nel mondano, come corollario mistico alla via speculativa dei “privilegi mariani”⁵ e sconfessione di un razionalismo nemico dell’autorità dottrinale costituita e anticipazione di un positivismo prossimo a manifestarsi: la figura di Maria svolge la duplice funzione di mettere in guardia contro le pretese di una ragione soggettiva tentata di fare a meno del divino (si potrebbe chiamarla “antropologia naturale”) e di confermare la capacità di accedere al mistero divino da parte delle anime semplici⁶. Risulta comunque indubbio, in questo frangente storico, che la fioritura di pratiche devote, incoraggiate dagli stessi Pontefici, abbia rivestito

⁴ Cfr. E. FATTORINI, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento: simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 47-65.

⁵ Cfr. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, cit., pp. 166-172.

⁶ Cfr. S.M. PERRELLA, *Teologia e devozione mariana nell’Ottocento. Ricostruzione storico-culturale*, in AA.Vv., *La Madre di Dio un Portico sull’avvenire del mondo*, cit., pp. 155-232; S. DE FIORES, *Il culto di Maria nel contesto culturale dell’Europa occidentale nei secoli XIX e XX*, in AA.Vv., *De culto mariano saeculis XIX-XX*, Città del Vaticano, PAMI, 1991, vol. 1, pp. 10-45.

il carattere di contrafforte “politico” allo spirito moder-
nista⁷.

Se la devozione popolare al Sacro Cuore (vessillo “ideo-
logico” del ritorno in campo della Compagnia di Gesù a
partire dal 1814) assolverà alla funzione di riproporre
all’uomo la necessità di mettere al centro il mistero del-
l’umanità di Cristo e il valore “vittimale” e “riparatore”
dell’ascesi⁸, la devozione mariana richiederà il cristiano
alla percorribilità della via penitenziale come esercizio te-
so a non sciupare i doni della grazia che fluiscono dalla
contemplazione della divina umanità del cuore di Gesù⁹.

Non si creda, comunque, che tale devozione mariana sia
stata assunta con lo scopo inconscio di consolare animi
pavidi o timorosi della storia: la ricaduta “sociale” della spi-
ritualità mariana, vissuta soprattutto dalle nuove congrega-
zioni religiose (in particolare femminili)¹⁰, darà vita a una
attenzione caritativa sorprendente verso le ferite e le iniquità
provocate dalla nascente società industrializzata.

La dottrina cattolica non solo tenterà di respingere apo-
logeticamente gli errori politico-dottrinali dell’epoca, ma
concentrerà i suoi sforzi nel rifondare i principi primi del-
la scienza teologica¹¹: protagonista di questa temperie sarà

⁷ Cfr. S.M. PERRELLA, *Teologia e devozione mariana nell'Ottocento*, cit., pp. 205-209.

⁸ Cfr. T. GOFFI, *La spiritualità dell'Ottocento*, Bologna, EDB, 1989, pp. 128-149.

⁹ Per una lettura attualizzata e teologicamente fondata della devozione al Cuore di Cristo, cfr. il magistero di Giovanni Paolo II espresso nel messaggio *Au moment* del 4 giugno 1999 in occasione del centenario della consacrazione del genere umano al S. Cuore (cfr. *EV*, vol. 18, pp. 678-683, nn. 1166-1172).

¹⁰ Cfr. C. MILITELLO, *L'Immacolata e la donna nel contesto culturale dell'Ottocento*, in AA.Vv., *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità*, Edizioni Monfortane, Roma 2000, pp. 51-75.

¹¹ Tale intento sarà rilanciato e confermato da Leone XIII, che avallerà autorevolmente il ritorno della teologia al tomismo, considerato allora come lo strumento più adatto a contrastare la deriva soggettivistica della cultura moderna. Cfr. G. PENATI, *La neoscolastica*, in AA.Vv., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, Brescia, Queriniana, 1978, vol. 2, pp. 167-224.

lo stesso Pio IX, che imporrà la sua *primazialità dottrinale personale* come nessun pontefice aveva fatto prima, dando una risposta indiretta alle correnti ultramontaniste ed episcopaliste.

È opportuno notare, quindi, come scrive Ernesto Piacentini riguardo all'*iter* del dogma su Maria, che «la cosa più importante, invero, da un punto di vista teologico, non fu il nuovo dogma in se stesso, ma la maniera in cui esso veniva proclamato»¹². Due espressioni magisteriali, in particolare, si assumeranno l'onere di dirimere le questioni controverse: l'enciclica del 9 novembre 1846 *Quia pluribus* circa i fondamentali rapporti tra fede e ragione; e le ottanta tesi-condanna pubblicate nel *Sillabo* (appendice all'enciclica *Quanta cura* dell'8 dicembre 1864)¹³.

Tra le due encicliche (a otto anni dalla prima, e a dieci dalla seconda), si erge la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione del 1854: l'*Ineffabilis Deus*, nel suo valore simbolico, si pone al centro di un tale sforzo difensivo e propositivo. *Difensivo*, in quanto confutazione del razionalismo dogmatico; *propositivo*, perché riaffermazione della capacità della Chiesa di cogliere il Mistero, definendolo e porgendolo alla vita spirituale dei credenti.

In tal maniera, come scrive Osculati,

ad un mondo beffardo e incredulo, che sprofonda nel materialismo, si oppone una verità soprannaturale che può essere accettata solo per fede e che mette in luce la figura di Maria, la donna ideale e soprannaturale. Nel cattolicesimo dei cento anni successivi questo tipo di intervento gerarchico diverrà

¹² E. PIACENTINI, *Pio IX e l'Immacolata. L'ampio itinerario del dogma*, in *Miles Immaculatae* 1 (2001), p. 92; 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. 209-215; tutto il contributo alle pp. 177-243.

¹³ Cfr. DZ 2775-2786; 2890-2980.

caratteristico e la figura spirituale della madre di Cristo acquisterà un posto sempre più elevato ed emblematico¹⁴.

Pertanto, il dogma dell'Immacolata Concezione fu determinato non da una specifica deviazione dottrinale che rappresentasse un pericolo prossimo per la fede, ma da un contesto culturale che, preso nel suo insieme, veniva considerato nocivo per la coscienza dei credenti, per la legittimazione del *munus docendi* della chiesa cattolica e per il valore tradizionalmente attribuito al *sensus fidelium* in quanto interprete della Rivelazione¹⁵.

Fu lo stesso papa Mastai Ferretti, preso atto degli ultimi sviluppi favorevoli della teologia¹⁶, a sollecitare l'appro-

¹⁴ R. OSCULATI, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, cit., vol. 2, p. 486.

¹⁵ Il senso della fede dei credenti ha avuto, come è noto, un peso rilevante proprio per l'affermazione della pia sentenza immacolista. Così scrive Perrella: «Il *sensus fidelium* ha avuto un ruolo preponderante nel processo del dogma mariano. La presenza illuminante del Pneuma è, con i noti fattori umani, storici ed ecclesiali, in questo caso tanto evidente per il fatto che per l'Immacolata erano due gli elementi contrapposti: il "senso della fede" del popolo semplice e le dotte e coscienziose riflessioni e argomentazioni dei teologi delle diverse scuole (francescana e domenicana in particolare). Tra i due il magistero ecclesiale fino a un certo momento della storia lasciò fare e si limitò a moderare gli eccessi dell'una e dell'altra parte»: S.M. PERRELLA, «*Tota pulchra es Maria*». *L'Immacolata: frutto segno e riverbero della bellezza e dello splendore di Cristo redentore dell'uomo. Dogma ed estetica nel magistero di Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria*, cit., pp. 463-623, qui p. 552, nota 281.

¹⁶ Come noto, le difficoltà maggiori a riguardo del dogma erano dovute a una rigida ermeneutica della riflessione di san Tommaso d'Aquino. L'Angelico, anche se non escludeva la possibilità teorica del privilegio, preferiva non asserire che Maria fosse stata concepita senza peccato originale e, quindi, senza il segno della mancanza della giustizia originale elargita nella creazione. La posizione dell'Aquinate può essere così riassunta: Maria fu santificata nell'utero materno; Ella non poteva essere santificata prima dell'infusione dell'anima (che avveniva quaranta giorni *dopo* il concepimento), perché la grazia è un dono che si applica all'anima (cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 27, a 2); tale santificazione produsse in lei il cancellamento della colpa del peccato di origine, ma non l'eliminazione dell'infezione nella carne (cfr. *ibidem*, III, q. 27, a 1). La critica odierna ha rintracciato comunque nel *Commento alle Sentenze* e nel *Commento*

fondimento del consenso dell'episcopato mondiale sulla possibilità e l'opportunità della definizione dogmatica dell'immacolato concepimento attraverso l'enciclica *Ubi primum* del 1849¹⁷; in essa Pio IX si collegava idealmente all'"intenzionalità immacolista" del magistero tridentino, che aveva di fatto lasciato al futuro la possibilità di ulteriori sviluppi¹⁸. Alla richiesta risposero 603 vescovi, di cui 546 si pronunciarono affermativamente, confermando la «grande pressione»¹⁹ dell'episcopato mondiale per una svolta decisiva a favore della definizione.

all'Ave testi tommasiani che possono essere interpretati in senso immacolista (cfr. B. KOCHANIEWICZ, *L'Immacolata Concezione e la dottrina di San Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*, Città del Vaticano, PAMI, 2005, pp. 87-140). A sbloccare la situazione intervenne lo studio del domenicano Mariano Spada, teologo dei Sacri Palazzi, che nel 1839 diede alle stampe a Napoli il suo *Esame critico sulla dottrina dell'angelico dottore S. Tommaso d'Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria*, nel quale interpretava il pensiero di Tommaso in senso non oppositivo al dogma (si rammenti che nel 1824 Leone XII aveva liberato i domenicani dal vincolo di difendere la dottrina tomista anche nella questione mariana). Nel 1847 il gesuita Perrone pubblicava la sua *Disquisitio Theologica* (ove, tra l'altro, si affermava che il dogma era contenuto esplicitamente nella Scrittura), in cui sintetizzava il cammino della "pia sentenza" immacolista, facendo intendere che le tradizionali dispute tra scotisti e tomisti potevano considerarsi concluse. Per completezza va ricordato che l'altro problema tradizionale legato alla dottrina nascente era posto dall'interrogativo sul "come" Maria potesse essere stata concepita non toccata dal peccato d'origine, dal momento che esso veniva trasmesso attraverso la generazione: sarà Eadmero di Canterbury, con il suo *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis* (1127-1128), a sciogliere l'interrogativo distinguendo tra "concezione attiva" e "concezione passiva". Cfr. S.M. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano, PAMI, 2003, pp. 31-34 e pp. 182-185. Per tutta la vicenda della definizione la fonte a cui riferirsi è V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, Roma 1904, voll. 1-2.

¹⁷ Il testo è in *Pii IX P. M. Acta*, 1/I, pp. 162-166; per la traduzione italiana, cfr. *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2, pp. 204-211, nn. 133-136.

¹⁸ Il Concilio di Trento, I sessione, nel *Decreto sul peccato originale* del 1547, aveva esplicitamente dichiarato di non essere intenzionato ad applicare a Maria quanto precedentemente asserito sul peccato originale (cfr. *DZ* 1516).

¹⁹ *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2, p. 207, n. 133.

L'indirizzo positivo espresso dalla maggioranza dei vescovi convinse Pio IX il 12 aprile 1850 ad affidare al gesuita G. Perrone la stesura delle bozze per il testo definitivo; tale lavoro²⁰ fu revisionato dalla consulta teologica della Congregazione cardinalizia, che si espresse favorevolmente (fatta eccezione per i vescovi Macioti e Tizzoni); la seconda bozza fu redatta probabilmente dal gesuita Passaglia (nominato consultore il 28 luglio 1851); dopo una terza redazione, l'8 maggio 1852 Pio IX istituì una commissione speciale che approntò uno schema di definizione (contenente i fondamenti teologici del dogma), denominata *Silloge degli argomenti*.

Quest'ultimo documento riveste una particolare importanza, perché contiene l'elenco delle prove a favore della veridicità dell'asserto: argomento di convenienza; testimonianza scritturistica; attestazione della Tradizione; esistenza e perdurare della festa liturgica; *sensus fidelium*²¹.

Dopo quanto detto, appare evidente che il processo di definizione del dogma dell'Immacolata, oltre a rappresentare una singolarità storica, come già accennato, rappresenta anche una *singolarità epistemologica*: il "senso della fede" dei fedeli, il contributo della teologia e l'intervento moderatore del magistero appaiono "sincronicamente" in questo contesto (in maniera preponderante e senza precedenti rilevanti) come i veri promotori dell'affermazione della verità dogmatica²².

²⁰ Uno schema molto chiaro del percorso redazionale della bolla è contenuto in A.M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, cit., pp. 186-189; M.G. MASCIARELLI, *Sviluppo sulla dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria nel magistero: dal 1854 al nostro tempo*, in AA.VV., *Il dogma dell'immacolata concezione di Maria*, cit., pp. 58-71; C.M. BERTI, *La "Ineffabilis Deus" di Papa Pio IX*, Roma, Marianum, 1963², pp. 75-79.

²¹ Cfr. V. SARDI, *La solenne definizione del Dogma...*, cit., vol. 2, pp. 46-54.

²² È questa l'opinione di U. CASALE, *La formula dogmatica di Pio IX e gli sviluppi teologici contemporanei*, in AA.VV., *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità*, cit., pp. 169-187, qui pp. 172-173.

Dopo quanto detto, si può entrare ora nel merito del dettato della definizione.

b. I contenuti della definizione dogmatica e il suo fondamento biblico

La bolla di Pio IX fornisce già nell'esordio l'architettura teologico-argomentativa della definizione: in particolare desideriamo evidenziarne il principio speculativo fondamentale e quello che postula la liceità dello sviluppo dogmatico.

a) «*Dio ineffabile... fin da principio e prima dei secoli scelse e preordinò (elegit atque ordinavit) al suo Figlio una madre (unigenito Filio suo matrem), nella quale si sarebbe incarnato e dalla quale poi nella felice pienezza dei tempi, sarebbe nato (in beata temporum plenitudine nasceretur)...*»²³.

• *Elegit atque ordinavit*: il testo colloca la riflessione sullo sfondo della dottrina della predestinazione: il consiglio eterno di Dio (“ineffabile” come il suo misterioso progetto) elegge la creatura fin dal principio. Tale sottolineatura consente di elevare il fatto storico-salvifico nell'orizzonte della Trinità immanente: anche l'elezione della creatura è pensiero eterno del Padre per il Figlio, nello Spirito (anche se la Terza persona fa la sua comparsa solo nell'ambito economico trinitario *ad extra*: «*Poiché lo Spirito Santo aveva voluto e fatto sì che da lei fosse concepito e nascesse colui, dal quale egli stesso procede*»)²⁴.

²³ DZ 2800.

²⁴ *Ibidem*, 2801. Sul legame Dio Padre-Maria, cfr. F.-M. LÉTHEL, *Dieu le Père, source et accomplissement de la vocation de Marie de Nazareth*, in AA.VV., *Maria e il Dio dei nostri padri Padre del Signore nostro Gesù Cristo*, cit., pp. 71-98.

• *Unigenito Filio suo matrem*: il motivo della elezione è il “servizio” della creatura al Verbo. Maria è pensata da sempre nella forma della “diaconia materna”²⁵. Inoltre, con questa proposizione si aggancia fortemente il dogma dell’Immacolata alla maternità divina in quanto principio mariologico-ermeneutico fondamentale: ci si trova, ovviamente, sulla strada del cristotipismo. Questa maternità, come specificato più avanti²⁶, non è solo formale, ma “sostanziale”: Cristo Gesù è veramente generato *ex Virgine*, cioè dalla carne di Maria. Egli è vero Figlio del Padre, vero figlio di Maria²⁷.

• *In beata temporum plenitudine nascetur*: il consiglio eterno di Dio, che elegge da sempre Maria nel servizio di “madre”, è in vista della salvezza realizzata e inaugurata dall’evento dell’Incarnazione. L’ineffabilità del progetto di Dio viene “indagata” a ritroso a partire dalla testimonianza della nascita del Salvatore nella storia: la “pienezza del tempo”, culla dell’accadimento, apre il varco all’intuizione dell’a-temporale elezione trinitaria. La citazione implicita è da Gal 4,4²⁸.

b) «*Infatti la chiesa di Cristo, custode e vindice delle dottrine a lei affidate, non le ha mai alterate, né con aggiunte né con diminuzioni... Così, mentre conservano la loro pie-*

²⁵ Sugli sviluppi del tema, cfr. M. WSOLEK, *La beata Vergine Maria a servizio dell’unico Mediatore della salvezza*, in *Miscellanea Franciscana* 97 (1997), pp. 490-521. Cfr. anche, per un’informazione sul titolo di “serva”, E. PERETTO, *Serva*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 1156-1163.

²⁶ *DZ* 2801.

²⁷ Cfr. A. SERRA, *Il Padre celeste e la madre terrena. Convergenze nella storia della salvezza*, in AA.VV., *Maria e il Dio dei nostri padri Padre del Signore nostro Gesù Cristo*, Roma, Marianum, 2001, pp. 221-316.

²⁸ Per l’esegesi di questo passo paolino sulla “pienezza del tempo”, cfr. R. PENNA, “*Quando venne la pienezza del tempo...*” (*Gal 4,4*): storia e redenzione nel cristianesimo delle origini, in AA.VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, Roma, Marianum, 1999, pp. 59-88.

nezza, la loro integrità e il loro carattere, si sviluppano soltanto secondo la loro propria natura, ossia nello stesso pensiero, nello stesso senso»²⁹.

La bolla, dopo l'enunciato architettonico, enuncia la propria convinzione circa il rapporto tra la Chiesa e il deposito della fede, in una duplice direzione: la Chiesa *difende* la verità *approfondendola*. Tale approfondimento ("sviluppo dogmatico") non altera la verità: per questo la definizione si impegnerà a dimostrare la coerenza del nuovo dogma con la Tradizione. La bolla cita letteralmente i passaggi del *Commonitorium primum*, n. 23³⁰, di Vincenzo da Lerino. In questa chiarificazione epistemologica inaugurale si può leggere anche un sottile contrappunto alla teologia modernista che, appunto, metteva in dubbio la capacità della Chiesa di definire verità rivelate.

Ora viene affrontata l'analisi del "nocciolo" della definizione dogmatica:

*...dichiariamo, pronunziamo e definiamo: la dottrina, che sostiene che la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione (in primo instanti suae conceptionis), per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente (singulari gratia et privilegio), in vista dei meriti di Cristo (intuitu meritorum Christi), salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale (ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem), è stata rivelata da Dio e perciò si deve credere fermamente e inviolabilmente da tutti i fedeli*³¹.

²⁹ DZ 2802.

³⁰ Cfr. PL 50, 668 a.

³¹ DZ 2803. Nella definizione viene ripreso quasi letteralmente quanto affermato nel breve di Alessandro VII *Sollicitudo omnium ecclesiarum* dell' 8 dicembre 1661, che ristabiliva la legittimità dell'uso del titolo "Immacolata Concezio-

• *In primo instanti suae conceptionis*: Maria è toccata dalla grazia redentrice fin dal primo istante del suo concepimento. Sebbene i suoi genitori siano stati soggetti al peccato, il loro concepire (concezione attiva) non ha trasfuso nella concepita il sigillo del peccato originale. Pertanto, la “concezione passiva” di Maria inaugura da subito la sua esistenza redenta.

• *Singolari gratia et privilegio*: la preservazione della Vergine dal peccato è “singolare”, ovvero non usuale per l’agire di Dio. Il privilegio è dovuto al particolare ruolo che la Vergine deve svolgere in quanto Madre del Salvatore. La “grazia” è commisurata alla persona e alla sua elezione: essendo quella di Maria una elezione in vista di una missione unica nella storia della salvezza, questa non potrà che essere oggettivamente “singolare”. Tale privilegio, dunque, non è un atto arbitrario di Dio, ma conseguenza coerente al suo eterno disegno³².

• *Intuitu meritorum Christi*: come è stato possibile operare la redenzione di Maria quando ancora non era compiuto l’evento redentivo? La bolla riprende la dottrina scotista del “perfettissimo Mediatore”, secondo la quale la

ne”, ostacolato dall’Inquisizione del Sant’Ufficio: cfr. DZ 2015. Per l’importanza di tale pronunciamento nella storia del dogma, cfr. S.M. MEO, *La dottrina e il culto della Immacolata Concezione nella “Sollicitudo omnium Ecclesiarum” di Alessandro VII (1661)*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII*, Roma, PAMI, 1987, vol. 2, pp. 121-142. Il servita Berti aiuta a precisare analiticamente le “cause” sottese al contenuto dogmatico: causa efficiente dell’Immacolata è il Padre celeste, per mezzo del Figlio, in virtù dello Spirito; causa materiale è il concepimento biologico di Maria; causa formale è il privilegio della preredenzione; causa finale è la gloria di Dio. Cfr. C.M. BERTI, *La “Ineffabilis Deus” di Papa Pio IX*, cit., pp. 122-124.

³² Sulla questione dei contenuti teologici del privilegio, così come è presente nel magistero wojtyliano, cfr. S.M. PERRELLA, *“Tota pulchra es Maria”. L’Immacolata: frutto segno e riverbero della bellezza e dello splendore di Cristo redentore dell’uomo. Dogma ed estetica nel magistero di Giovanni Paolo II*, cit., pp. 579-584.

grandezza della potenza di Cristo si manifesta nel redimere dopo il peccato, ma ancor più nel preservare dal male che si può contrarre. Se il progetto della redenzione appartiene al consiglio eterno del Padre, i meriti del Cristo, obbediente al Padre, possono già beneficiare Colei che, unitamente al Verbo, è pensata da sempre a servizio della sua incarnazione³³.

• *Ab omni originalis culpa labe praeservatam immunitatem*: l'elezione a Madre del Figlio di Dio, e la potenza redentiva dei meriti di Cristo fanno sì che la grazia preveniente concessa a Maria produca l'effetto di esimerla dalla contrazione del peccato originale³⁴.

³³ Prima di Giovanni Duns Scoto, Bonaventura da Bagnoregio aveva sostenuto sì la predestinazione di Maria ad essere madre e la conseguente sua santità dal primo momento della sua "animazione", ma si era fermato dinanzi alla difficoltà del concepire in Maria la redenzione operata da Cristo prima che si compisse l'evento salvifico. Il Dottor Sottile risolse la difficoltà inserendo il problema nel contesto della sua cristologia: Dio Sommo Bene, nel suo amore diffusivo, trova la persona da amare nel Figlio preesistente, e in lui ama già la carne che si trova pensata nell'unione ipostatica del Verbo. Da qui discende il pensiero scotista su Maria: Ella era già pensata accanto al Figlio come colei che avrebbe assentito nella pienezza del tempo all'assunzione della carne del Cristo. In vista di questa singolare elezione di Maria, il Mediatore ha redento la Madre in modo perfetto, ovvero non solo liberandola dal peccato di origine, ma addirittura "preservandola" da esso. Infatti, redimere "preservando" è più eccelso che redimere "liberando" dal peccato contratto. In questo senso Maria ha più bisogno di Cristo degli altri (cfr. G. DUNS SCOTO, *Reportatio Parisiensis*, III, d. 3 q. 2). Per il pensiero di Scoto al riguardo, cfr. S.M. CECCHIN, *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia*, Città del Vaticano, PAMI, 2001, pp. 82-98 e pp. 137-147. La teoria del "perfettissimo Mediatore" offre notevoli spunti per il dialogo con la Riforma, perché la dottrina scotista nella sua ricaduta mariologica ha lo scopo di esaltare l'efficacia redentiva di Cristo: in questo senso, cfr. il saggio del teologo evangelico W. PANNENBERG, *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto nel contesto dello sviluppo della dottrina scotista*, Milano, EBF, 1994, pp. 100-131 (originale tedesco del 1954).

³⁴ A tal proposito è bene ricordare la teoria del *debitum peccati*. Il "debito del peccato" pone l'esigenza per tutti i figli di Adamo di incorrere nel peccato originale per poi esserne redenti. Gli scolastici distinguevano tra debito "prossimo" (l'esigenza di contrarre il peccato) e debito "remoto" (l'esigenza di esse-

Il dettato magisteriale non parla del contenuto e degli effetti di questa esenzione dal peccato originale (e quindi del problema della *concupiscenza* che permane anche nel battezzato redento dal peccato di origine). Ci si potrebbe chiedere: Maria, benché preservata dal peccato originale, ha avuto in sé il *fomite* della concupiscenza in quanto tendenza a compiere peccati attuali, comune a tutto il genere umano?

A questo proposito, così precisa G. Colzani:

L'esenzione di Maria da ogni forma di peccato deve distinguere, in lei come in ogni creatura, la possibilità del peccato dalla sua realtà... anche Maria condivide con noi la possibilità del peccato: sostenuta dalla grazia del Redentore, la sua volontà rimane però totalmente fissa in Dio. La sua immacolatezza si svela così come *possibilità di non peccare* e non, invece, *impossibilità di peccare*³⁵.

1) I fondamenti biblici

La bolla *Ineffabilis Deus* pone i fondamenti biblici del dogma³⁶ solo dopo avere presentato i motivi a favore della definizione: il senso di fede dei credenti riguardo alla par-

re ascritti nella legge universale della contrazione del peccato originale). L'ipotesi del "debito" del peccato applicata a Maria aveva, almeno nell'intenzione, lo scopo di non recidere completamente la partecipazione della Vergine alla condizione umana: cfr. C. BALIĆ, *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria. Investigationes de doctrina quam tenuit Joannes Duns Scotus*, in *Antonianum* 16 (1941), pp. 205-252.

³⁵ G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000², p. 226. L'impeccabilità della Vergine è comprensibile come quel camminare secondo lo Spirito che, come asseriva Paolo, porta a non soddisfare i desideri della carne (cfr. Gal 5,16).

³⁶ A questo proposito, va ricordato il monito di Sullivan: «Non si tratta di cercare dei "testi prova" a sostegno del dogma, ma di inserire quella determinata verità nel contesto più ampio della rivelazione, specialmente come si trova nella Scrittura»: F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il Magistero*, cit., p. 129.

tiolare santità di Maria; il culto antichissimo tributato alla concezione della Vergine; la continuità con cui il magistero ha sostenuto l'approfondimento teologico nella direzione ora dell'incoraggiamento esplicito, ora della proibizione di ritenere eterodossa la pia opinione immacolista.

La Scrittura non è assunta come prova argomentativa a partire dal dato materiale in sé, bensì come elemento interpretato dai Padri³⁷ e dalla Tradizione: dunque, Scrittura *nella* Tradizione³⁸. Da questo principio metodologico, sollecitato dallo stesso Pio IX³⁹, discende una lettura della Bibbia eminentemente "tipologica".

Le pericopi più interessanti sono quelle che rimandano al cosiddetto "protovangelo" di Gen 3,15; al luogo lucano del saluto angelico (cfr. Lc 1,28) e al macarismo di Elisabetta (cfr. Lc 1,42). Mentre il riferimento anticotestamentario si ricollega direttamente al contenuto amartiocentrico della definizione (anche tramite il parallelismo patristico Eva-Maria)⁴⁰, i due luoghi neotestamentari rimandano alla santità della Vergine che, nell'economia della bolla, risulta essere come una *prova* dell'essenzone dal peccato originale: ma la definizione in sé non ha per oggetto esplicito la santità della Madre del Signore.

Gli altri riferimenti, frutto piuttosto di analogie o allegorie patristiche, sono numerosi, ma non così probanti co-

³⁷ Cfr. L. GAMBERO, *L'argomento patristico nella lettera apostolica "Ineffabilis Deus"*, in *PATH* 3 (2004), pp. 387-401.

³⁸ Per questa parte testuale della *Ineffabilis Deus*, cfr. *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2, pp. 987-993, nn. 750-753.

³⁹ Pio IX, superando l'ostacolo della mancanza di riferimenti biblici diretti (si ricordi il "voto" del Bellarmino a Paolo V: «Nelle Scritture non abbiamo niente»), ordinò che si stendesse la bolla facendo precedere al dato scritturistico la fede plurisecolare della Chiesa: cfr. A. SERRA, *Immacolata. II - Fondamenti biblici*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 619-625.

⁴⁰ Cfr. *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2, pp. 991-993, n. 753. Per una esposizione completa del parallelismo, cfr. S.M. MEO, *Nuova Eva*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 915-925.

me quelli ricordati sopra, e sono tratti dalla "tipologia delle cose" veterotestamentarie: Maria è "arca di Noè" (cfr. Gen 6,8-8,19); "scala di Giacobbe" (cfr. Gen 28,12); "rovetto ardente" (cfr. Es 3,2-3); "torre inespugnabile" (cfr. Ct 4,4); "giardino chiuso" (cfr. Ct 4,12); ecc.⁴¹.

Riguardo ai fondamenti biblici del dogma, l'aggancio alla Scrittura, in quanto *norma normans* della teologia (al di là della tipologia e della allegoria), è poco presente nel testo della bolla, così come debole è l'ermeneutica cristologica dei testi citati e la prospettiva storico-salvifica⁴². In realtà, muovendo dall'assunto della santità di Maria, la teologia biblica e l'esegesi contemporanea colmeranno positivamente le lacune metodologiche ed ermeneutiche della *Ineffabilis Deus*, tanto che, oggi più che allora, si può affermare che il dogma cristiano su Maria sia meglio compreso alla luce delle Scritture che al tempo della definizione.

In questo caso specifico, lo sviluppo della comprensione della verità di fede ha ricevuto un apporto determinante proprio dalla ricerca biblica⁴³, nella direzione di un arricchimento e non di una diminuzione o demitizzazione dell'asserto dogmatico.

L'esegeta cattolico A. Serra, usufruendo dell'indagine sulle ascendenze giudaiche intertestamentarie e sulla storia degli effetti del testo, ha magistralmente evidenziato

⁴¹ Per un commento ai citati brani anticotestamentari nel loro riferimento mariologico: S.M. MANELLI, *Mariologia biblica*, Frigento, Casa Mariana, 1989, pp. 51-87.

⁴² Critiche mosse da K.-H. MENKE, *Incarcato nel seno della vergine Maria*, cit., pp. 182-186.

⁴³ Ciò vale in particolare per il brano lucano dell'annunciazione, ove viene indagato in questa direzione l'appellativo "piena di grazia": S. LYONNET, "Chaire kecharitoméne", in *Biblica* 20 (1939), pp. 131-141; M. CAMBE, *La "châris" chez saint Luc: remarques sur quelques textes, notamment le "kecharitoméne"*, in *Revue Biblique* 70 (1963), pp. 193-207; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova, Marietti, 1992², pp. 35-64; K. STOCK, *La vocazione di Maria: Lc 1,26-38*, in *Marianum* 45 (1983), pp. 94-126.

come l'asserto sull'immacolata concezione di Maria e sulla sua santità sia congruente all'ermeneutica ebraica delle Scritture⁴⁴. Serra, alla luce delle concettualità sottese al termine "alleanza", traccia quattro piste di approfondimento per comprendere la realtà dell'Immacolata: la bellezza di Adamo prima della caduta; Israele quale "sposa immacolata" al Sinai (cfr. Es 19-24); l'incorruttibile materiale con cui fu costruita l'Arca destinata a contenere le tavole della Torah (cfr. Es 25,10 secondo la traduzione della LXX); la bellezza dell'Israele fedele quando vive secondo i dettami della legge (bellezza paragonabile allo splendore di Eva prima della caduta). Le piste tracciate sono state rilevate e fatte proprie dalla primigenia teologia giudaico-cristiana, dando luogo a filoni interpretativi fecondi e ripetuti (testimoniati dalla tradizione giovannea e dalle lettere paoline o deuteropaoline), fra i quali spicca l'allusione alla figura di Eva come *tipo della Chiesa*, sposa del Signore (cfr. 2Cor 11,3; Rom 16,20; Ef 5,27; Ap 12; 21).

In conclusione, con Serra si può sostenere serenamente che

la Ineffabilis Deus insegna che la Scrittura, letta con gli occhi della Chiesa, rivela una pienezza di senso che non emerge dalla semplice formulazione del testo, cioè dalla sola lettura. Anche per quanto riguarda la Vergine, i Libri Sacri contengono espressioni che in germe possono insinuare la perfetta santità della Madre di Dio fin dal primo istante della sua concezione nel grembo materno. La Chiesa, guidata dallo Spirito (cfr. Gv 16,13), ha sondato quelle parole, fino a maturare la propria fede nella concezione immacolata di Maria⁴⁵.

⁴⁴ Cfr. A. SERRA, *Immacolata e alleanza. Verso una verifica dei fondamenti biblici del dogma di Pio IX*, in AA.VV., *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria*, cit., pp. 223-269.

⁴⁵ A. SERRA, *Fondamenti biblici dell'Immacolata?*, in PATH 3 (2004), pp. 363-386, qui p. 370.

Certamente, al di là delle proposte esegetiche, bisogna ribadire che il problema non è quello di un uso “dimostrativo” della Scrittura, quanto quello di rintracciare nella logica e nella intenzionalità della stessa delle linee guida non semplicemente “trans-concettuali”, ma fondate realmente nel modo normativo che la Bibbia detiene incontestabilmente di testimoniarcì il “come” dell’opera della salvezza⁴⁶. Ma questo dato fondamentale, assunto dalla teologia nel corso del secolo XX e autorevolmente confermato dal Vaticano II, non può essere preteso dalla modalità storica di rifarsi al dato biblico tipico di quella teologia neoscolastica nell’orizzonte della quale fu elaborato il testo della *Ineffabilis Deus*.

2. I nessi fondamentali: il dogma del peccato originale e la dottrina della predestinazione

L’asserto dogmatico sulla Immacolata Concezione è *relativo* fin dal suo sorgere: alla riflessione sulla vita di grazia nella sua pienezza (“santità”); alla vita dell’uomo condizionato in Adamo (cfr. Rm 5,12)⁴⁷; nonché alla dottrina

⁴⁶ Giustamente, riguardo alle basi bibliche del dogma, così si esprime Paredes: «L’unica base biblica è – può essere – l’immagine che ci offre una lettura globale della persona di Maria nel Nuovo Testamento alla luce dell’Antico Testamento»: J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del Regno. Sintesi di mariologia*, Città del Vaticano, LEV, 1997, p. 265.

⁴⁷ Per la dottrina paolina, cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003², vol. 2, pp. 161-165. Per la teologia biblica generale, cfr. P. GRELOT, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Brescia, Paideia, 1994², pp. 31-65; A. PITTA, *Quale fondamento biblico per il “peccato originale”? Un bilancio ermeneutico: il Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Questioni sul peccato originale*, Padova, EMP, 1996, pp. 141-168; sull’esegesi dei testi genesiaci, cfr. L. MAZZINGHI, *Quale fondamento biblico per il “peccato originale”? Un bilancio ermeneutico: l’Antico Testamento*, in *ibidem*, pp. 61-140; D. LIFSCHITZ, *L’inizio*

della predestinazione dell'uomo in Cristo e all'evento dell'incarnazione. La bolla *Ineffabilis Deus*, come visto, mette in relazione il privilegio mariano con l'esonazione dal peccato originale, motivandolo con l'elezione *ab aeterno* di Maria in ordine alla sua maternità.

Tale collocazione richiede che si specifichino meglio le dottrine del peccato originale e della predestinazione della creatura: dalla loro comprensione passata e dalla ermeneutica teologica odierna discende conseguentemente una comprensione rinnovata dello stesso dogma cristiano sulla Vergine (che andremo a chiarire più avanti), di fondamentale importanza in ordine al dialogo ecumenico.

Pertanto, accingiamoci a porre attenzione alla formalizzazione delle dottrine e al loro sviluppo più recente, con un'attenzione particolare alla comprensione che ne ha la teologia evangelica.

a. La dottrina del peccato originale

Il *Decreto sul peccato originale* (17 giugno 1546)⁴⁸, formalizzato nella sessione quinta del Concilio di Trento,

della storia. *Il peccato originale*, Roma, Dehoniane, 1993, pp. 193-243 (quest'ultimo testo si segnala per la lettura "aggadica" e "midrashica" del racconto delle origini). Raccogliendo la lezione di Ricoeur, si può affermare che il racconto della Genesi non deve essere considerato come un dato storico-temporale, bensì come il codice di comprensione della peccaminosità dell'uomo, frutto maturo della riflessione di Israele, declinato sui concetti portanti di "appello", "disubbidienza", "esilio": cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1970, pp. 497-547.

⁴⁸ Per un commento ai canoni del tridentino, cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia, Queriniana, 1972, pp. 71-128; A. VANNESTE, *La pré-histoire du décret du concile de Trente sur le péché originel*, in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964), pp. 355-368. Utile risulterà anche la disamina della ricaduta culturale della dottrina nel periodo storico prossimo al Concilio operata da J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 447-515.

contiene la prima esposizione organica sulla sua natura, sulla sua trasmissione e sui suoi effetti (cioè in fondo, sulla dialettica antropologica tra peccato-libertà e volontà). I Concili di Cartagine (418) e di Orange (529) si erano limitati alle condanne degli errori dei pelagiani e dei semi-pelagiani⁴⁹ (che professavano la capacità dell'uomo di rispondere con le proprie forze alla responsabilità della misura alta della vita cristiana).

La presentazione organica della dottrina del peccato originale offerta a Trento fu sollecitata dalla volontà di rispondere alla dottrina luterana della peccaminosità *radicale*⁵⁰ dell'uomo (a cui si è già accennato nel cap. 2.4.1. in riferimento alla dottrina della "concupiscenza"), per ribadire «l'efficacia salvifica e sacramentale di una grazia che non lascia nessuna traccia di peccato nei battezzati, nemmeno là dove la concupiscenza rimane in noi»⁵¹.

Qui di seguito viene riassunto il contenuto dei canoni del Tridentino.

*Canone primo*⁵²: la prevaricazione operata nel peccato originale da Adamo ha comportato l'effetto della perdita

⁴⁹ Cfr. *DZ* 222-223; 371-372. Per il pensiero agostiniano, sostanzialmente recepito dai due concili, cfr. A. TRAPÈ, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia. Natura e grazia*, Roma, Città Nuova, 1987, vol. 1, pp. 101-216. La dottrina del peccato originale nei vari Concili è anche esposta da P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Brescia, Queriniana, 1970, pp. 236-263.

⁵⁰ Così la *Formula di concordia* del 1577: «Rigettiamo e condanniamo anche la dottrina di coloro che insegnano che la natura è stata senza dubbio profondamente indebolita e corrotta dalla caduta, ma che non ha perso completamente la sua bontà riguardo alle cose spirituali, alle cose di Dio»: *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., pp. 439-440, n. 790.

⁵¹ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, cit., p. 492.

⁵² «Se qualcuno non ammette che il primo Adamo, avendo trasgredito nel paradiso il comando di Dio, ha perso all'istante la santità e la giustizia nella quale era stato stabilito e che, per questo peccato di prevaricazione, è incorso nell'ira e nell'indignazione di Dio, e perciò nella morte, che Dio gli aveva minacciato in precedenza, e, con la morte di colui "che" poi "della morte ha il potere, cioè il diavolo" (Eb 2,14); e che tutto l'Adamo per quel peccato di prevaricazione fu mutato in peccato sia nell'anima che nel corpo: sia anatema»: *DZ* 1511.

della giustizia originaria e della santità, e quindi della visione beatifica di Dio (*poena damni*)⁵³.

*Canone secondo*⁵⁴: con il peccato, Adamo non nocque (*nocuisse*) solo a se stesso con la perdita della giustizia originaria (*perdidit*), ma a tutta la sua discendenza. Inoltre, tale peccato di disobbedienza commesso dal progenitore (peccato originale originante)⁵⁵ non ha l'effetto sull'uomo di trasmettergli solamente gli effetti del peccato (la morte e le sofferenze corporali), ma anche la capacità di compiere il peccato e di procurarsi la morte dell'anima. Indirettamente si condanna di nuovo il pelagianesimo, forse per rispondere alle accuse mosse dai protestanti ai cattolici di scadere in una sorta di "neopelagianesimo".

*Canone terzo*⁵⁶: il peccato di Adamo è trasmesso (*tran-*

⁵³ La tradizione tomista, sposata da Trento, vedeva nel peccato originale di Adamo la perdita della visione beatifica e dei doni preternaturali, mentre la scuola agostiniana preferiva parlare, più che di privazione, di introduzione del disordine della concupiscenza, dello squilibrio dell'egoismo, ma anche dell'ignoranza (cfr. É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova, Marietti, 1998⁴, pp. 171-181). L'Angelico, trattando delle conseguenze del peccato, era stato estremamente equilibrato: egli attribuiva al termine "natura" tre significati: 1) essere vivente; 2) inclinazione verso il bene; 3) giustizia originale. Che cosa cambia il peccato nella natura? Tommaso risponde seguendo la triplice declinazione del termine: il peccato non tocca l'essere in quanto vivente; indebolisce l'inclinazione al bene; toglie la giustizia originale (cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 1). La Riforma assumerà e radicalizzerà la dottrina agostiniana: cfr. B. SESBOÛÉ, *La razionalizzazione teologica del peccato originale*, in *Concilium* 1 (2004), pp. 22-25; tutto il contributo alle pp. 18-27.

⁵⁴ «Se qualcuno afferma che la prevaricazione di Adamo nocque a lui solo, e non anche alla sua discendenza; che perse per sé, e non anche per noi, la santità e la giustizia ricevute da Dio; o che egli, corrotto dal peccato di disobbedienza, trasmise a tutto il genere umano "solo la morte" e le pene del corpo, e non anche il peccato, che è la morte dell'anima: sia anatema»: *DZ* 1512.

⁵⁵ Per la distinzione funzionale tra peccato originale *originante* (la trasgressione storica di Adamo) e peccato originale *originato* (la condizione derivata di ogni essere umano che nasce sulla terra), cfr. I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004³, pp. 193-200.

⁵⁶ «Se qualcuno afferma che questo peccato di Adamo, che è uno solo per la sua origine e, trasmesso mediante la generazione, e non per imitazione, a tutti,

sfusum) attraverso la generazione carnale, non mediante l'imitazione (atto libero e volontario del soggetto); esso è proprio di ciascun uomo intrinsecamente (*unicuique proprium*), in quanto "peccato-colpa-pena" originale; non può essere tolto, se non per i meriti di Cristo attualizzati efficacemente nel battesimo⁵⁷.

*Canone quarto*⁵⁸: il peccato originale viene trasmesso alla creatura anche se i genitori sono battezzati.

*Canone quinto*⁵⁹: il battesimo toglie realmente la macchia (*reatum*) del peccato originale. In tal modo l'efficacia del sacramento fa sì che esso non sia meramente "raso" o "non imputato", bensì annullato alla radice dalla grazia di Cristo. Forse è questo il canone più antiluterano di tutto il decreto.

In sintesi, i verbi chiave che descrivono la realtà dell'uomo in Adamo sono: *nocuit-perdidit-transfundit*. Adamo nocque a se stesso e alla sua progenie attraverso la perdita della santità e della giustizia in cui era stato costituito nell'atto di essere creato (quindi: unicità e universalità del peccato di origine e delle sue conseguenze). All'uomo bat-

inerisce a ciascuno come proprio, può essere tolto con le forze della natura umana, o con altro rimedio, al di fuori dei meriti dell'unico mediatore... sia anatema»: *DZ* 1513.

⁵⁷ «Sotto il profilo formale infatti l'essenza del peccato originale sta precisamente nel fatto che gli uomini che si trovano in partenza in questo stato non hanno provocato loro stessi questa contraddizione oggettiva con la loro costituzione nella grazia, ma hanno dovuto accollarsela come uno stato di mancanza della grazia loro promessa in Adamo, stato di mancanza provocato dalla volontà del progenitore. A sua volta anche lo stato oggettivo della riconciliazione e nuova creazione, introdotto da Cristo, non viene quasi costituito o ratificato mediante la fede personale, ma è accolto come dono»: G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica*, cit., p. 179.

⁵⁸ «Se qualcuno nega che i bambini appena nati debbano essere battezzati, anche se figli di genitori battezzati... sia anatema»: *DZ* 1514.

⁵⁹ «Se qualcuno nega che per la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, conferita nel battesimo, sia tolta la macchia del peccato originale, o se si sostiene che tutto quello che è vero e proprio peccato non viene tolto, ma solo cancellato o non imputato: sia anatema»: *DZ* 1515.

tezzato viene rimessa e cancellata la colpa contratta al momento del concepimento: vi rimane, però, la concupiscenza che *ex peccato est et ad peccatum inclinatur*⁶⁰.

I testi dei simboli di fede della Riforma condividono in larga parte la dottrina del peccato originale tradizionale⁶¹ (unicità e trasmissione per generazione), tranne che per la questione delle conseguenze di esso nel battezzato (imputazione *contro* cancellazione; concupiscenza come presenza attuale del peccato di origine *contro* la concupiscenza intesa come reminiscenza che inclina a peccare). Si tenga presente anche che la Riforma si discosta da Trento per la scelta esplicita di un linguaggio, anche in questo caso, meno ontologico possibile.

Si può approfondire la questione interrogando un passaggio del paragrafo secondo della *Apologia della Confessione di Augusta* (1531), che si riferisce alla dottrina cattolica: «Essi affermano che il fatto di essere senza timor di Dio, senza fede, è un peccato attuale e non il peccato originale»⁶². Le differenze sullo stato del battezzato sono contenute tutte in queste poche righe.

Infatti, per Lutero, il peccato si identifica di per sé con la *concupiscentia spiritualis*⁶³, ovvero con la mancanza di

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale nelle confessioni di fede luterane*, in *Gregorianum* 47 (1966), pp. 86-100; A.-M. DUBARLE, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Bologna, EDB, 1984, pp. 57-62; A.J. MÖHLER, *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 95-125 (l'originale tedesco è del 1838).

⁶² *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., p. 162, n. 131.

⁶³ Lutero non presenta una antropologia dualista (carne – spirito): la *carne* è semplicemente l'uomo. Pertanto, quando parla di “concupiscenza spirituale”, non si riferisce a una parte dell'uomo, ma a tutto l'essere tentato nella fede: cfr. MARTIN LUTERO, *Il servo arbitrio*, Opere scelte 6, Torino, Claudiana, 1993, pp. 315-320 (WA 18, 733-736).

fede (trasgressione del primo comandamento del Decalogo), radicata nell'uomo e nel cristiano fino alla morte, causata *dal di dentro* dalla sua natura corrotta che ha bisogno incessantemente di aprire il cuore al ricordo delle promesse di Cristo. Solo con questa fede fiduciale la "ferita" del peccato inizia a rimarginarsi:

Infatti il peccato originale è in realtà una ferita, ma tuttavia vien sanata e non cessa di guarire, benché sia tuttora purulenta e dolga ecc. Così il peccato originale resta nei battezzati fino alla morte, e tuttavia è continuamente fatto morire. Gli vien rotta la testa, perché non possa accusare o condannare noi cristiani⁶⁴.

Per Lutero il peccato originale non ha tanto una connotazione temporale, bensì esistenziale: esso è il peccato di *oggi*, il motivo fondamentale-originale (non estrinseco⁶⁵) del mio essere peccatore; E. Jüngel rende bene tale posizione: «Lutero concepisce il peccato come una determinazione dell'essere della persona, da cui poi scaturiscono le azioni peccaminose come frutti cattivi. Il peccato non è concreto però soltanto nelle azioni peccaminose, bensì il *concretum* del peccato è già il peccatore in persona»⁶⁶.

Zwingli si preoccupa di rispondere alla domanda su come sia possibile pensare che Dio non abbia commesso un errore nel creare l'uomo sapendo che sarebbe caduto

⁶⁴ ID., *Discorsi a tavola*, Torino, Einaudi, 1969¹, p. 33.

⁶⁵ Ulteriore sfumatura: il peccato che l'uomo commette non è il risultato di una "coazione" alla trasgressione causata dal fomite della concupiscenza, ma una necessità intrinseca alla creatura: cfr. ID., *Il servo arbitrio*, cit., pp. 122-125 (WA 18, 634-635).

⁶⁶ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*, cit., p. 130. Per questo in Lutero si dovrebbe parlare più che di "peccato originale ereditario", di "peccaminosità radicale": cfr. *ibidem*, pp. 132-136.

nel peccato⁶⁷. Egli risponde asserendo che il Creatore, nella sua onniscienza, aveva già previsto prima della creazione la caduta di Adamo. Tale caduta, pertanto, ha quasi uno scopo pedagogico: far conoscere all'uomo la bontà e la misericordia di Dio (perché la "bontà" e la "giustizia" si riconoscono solo facendo esperienza del loro contrario).

Giovanni Calvino presenta sostanzialmente la stessa concezione di Lutero sul significato e le conseguenze del peccato di origine⁶⁸: singolare rimane, comunque, la sua interpretazione del peccato di Adamo come "non accettazione" della propria creaturalità e come disprezzo della Parola di Dio.

Data tale premessa (che nega il fatto che la concupiscenza "provenga" dall'eredità del peccato di Adamo e vi permanga nell'uomo come "fomite"), è difficile distinguere nell'esperienza spirituale del cristiano il peccato originale dal peccato attuale: e difatti la distinzione tra "originale" e "attuale" (e tra "mortale" e "veniale"!) nella Riforma non sussiste⁶⁹; così asserisce l'evangelico P. Tillich: «V'è soltanto "il Peccato", il voltare le spalle a Dio e alla "grazia", o la riunione con Dio. Si tratta di categorie qualitative e assolute, non quantitative e relative. Il peccato è alienazione; la grazia è riconciliazione. Proprio perché la grazia riconciliatrice di Dio è senza confini, l'essere umano non ha bisogno di guardare alla propria condizione e al grado della sua colpa»⁷⁰.

Karl Barth colloca il peccato originale in una dimensione metastorica, studiandolo alla luce dell'onnipotenza

⁶⁷ Cfr. HULDRYCH ZWINGLI, *La provvidenza di Dio*, Torino, Claudiana, 2004, pp. 91-97 (originale del 1530).

⁶⁸ Cfr. GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, cit., vol. 1, pp. 353-367 (IC II, I).

⁶⁹ Cfr. W. KRECK, *Dogmatica evangelica*, cit., pp. 339-342.

⁷⁰ P. TILlich, *Teologia sistematica*, cit., vol. 2, p. 69.

elettiva del Creatore. Il punto di partenza per parlare correttamente del peccato è la considerazione dell'esistenza di un "non-tempo" in cui l'uomo creato era semplicemente eletto nella immediatezza della relazione con Dio:

Vi è all'origine, nell'invisibile, nella protostoria, una vita nella quale la linea della morte, che separa Dio dall'uomo, non è toccata, in cui non è toccato l'albero del destino nel mezzo del giardino, una vita in cui l'unità e la distinzione del Creatore e della Creatura, non ha il tragico significato che assume senz'altro nella religione... In questa immediatezza *vive* l'uomo, non questo o quell'uomo, ma l'uomo come Dio lo ha creato alla sua immagine, e quale, all'immagine di Dio, dev'essere "creato di nuovo"! Noi proveniamo da questa immediatezza che non è mai "stata", che non "sarà" mai in nessun luogo, e andiamo verso di essa⁷¹.

La protostoria è, dunque, sotto il dominio dell'elezione di un Dio libero e sovrano; è nella storia che si rivela misteriosamente la *perdita* di questa "immediatezza della relazione", avvenuta in un tempo senza tempo, nel segreto di una inattuabile storia di Dio: «...l'uomo è peccatore soltanto nel segreto di Dio, invisibilmente, non storicamente»⁷².

Ciò significa forse, come si chiedeva già Zwingli, che Dio è ingiusto a causa di questo evento per cui l'uomo è stato misteriosamente messo in grado di infrangere la relazione nell'elezione? Così scrive K. Barth:

Non si può rimproverare Dio di aver posto l'uomo... in prossimità di questo limite... Già nel decreto eterno di Dio il fatto della caduta non comportava nessuna ingiustizia, perché in

⁷¹ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 230.

⁷² *Ibidem*, p. 223.

questo stesso decreto eterno Dio aveva deciso che il pericolo che (non senza la sua volontà) avrebbe minacciato la creatura, sarebbe stato il suo pericolo e tutta la miseria nella quale la creatura (nuovamente non senza la sua volontà) avrebbe voluto precipitarsi sarebbe stata la sua miseria. L'uomo che, essendo creato da Dio, è esposto a questa minaccia, l'uomo sedotto da Satana e caduto per colpa propria nel peccato, è fin dall'eternità oggetto della decisione di Dio di non lasciarlo cadere ma di afferrarlo e sostenerlo⁷³.

La realtà del peccato radicale giunge alla coscienza dell'uomo tramite l'esperienza dell'ira divina (cfr. Rm 1,18-2,11). Tale *ira* svela alla creatura la realtà più profonda della sua soggettività fallibile e *inescusabile*; Barth descrive tale realtà attraverso domande retoriche: «*Chi è empio e insubordinato, e perciò abbandonato da Dio? Si parla dell'uomo in generale, di ogni uomo? Il limite che non è riconosciuto come tale rimane limite, lo svuotamento, l'oscuramento della vita corrisponde a questa relazione con Dio, è la premessa dalla quale tutti proveniamo?*»⁷⁴.

Come si sarà notato attraverso questi pochi cenni, ciò che preme a Barth è mostrare che l'*inerenza* del male alla natura umana non è un qualcosa che cade al di fuori dell'elezione divina, non è una occasionalità voluta dalla libertà umana *sic et simpliciter*.

Ciò che preme sapere è che l'uomo è peccatore al di qua di questo o quel peccato determinato:

Il peccato è la caratteristica fondamentale dell'uomo che conosciamo. Noi non sappiamo nulla di un uomo che non sia peccatore. Il peccato è potenza... la potenza alla quale l'uomo di questo mondo è sottoposto. Il peccato del singolo uo-

⁷³ ID., *Dogmatica ecclesiale*, Bologna, EDB, 1980, p. 151.

⁷⁴ ID., *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 30.

mo può rendere più o meno chiaramente visibile questa situazione, ha la sua importanza per indicare in quale grado egli appunto è premuto da questa situazione, ma non ha il significato di una modificazione di quella caratteristica fondamentale⁷⁵.

La sottomissione al peccato del mondo rende *vaniloquio idolatra* ogni tentativo di attribuire all'uomo la capacità "naturale" di rivolgersi a Dio liberamente; nonostante ciò, chi intende rettamente la dottrina del peccato originale alla luce dell'elezione «non mancherà, neppure per un istante, di avvertire anche in essa, accanto al sensibile orrore dell'uomo che deve riconoscersi perduto, il giubilo sconfinato del figlio di Dio che si sa salvato da questa perdizione»⁷⁶.

Concludendo queste poche righe dedicate a Barth, è opportuno ricordare le osservazioni avanzate da P. Zini:

La relativizzazione del peccato a Dio consente a Barth di mantenersi fedele al protocollo epistemologico fondamentale della sua teologia, ma proietta un'ombra ambigua sul volto stesso di Dio e minaccia – ultimamente – la qualità dell'antropologia barthiana. Il peccato, ancora una volta, sembra una faccenda che trova Dio alle prese con se stesso, e che potrebbe suggerire l'immagine dell'umano ridotto a teatro dell'accadimento di una dialettica decisa altrove⁷⁷.

Lo spessore ontologico del male attribuito dal luteranesimo alla creatura (benché giustificata per grazia), come osserva il cattolico B. Forte, ha il difetto di celebrare la

⁷⁵ *Ibidem*, p. 145.

⁷⁶ *Id.*, *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, Torino, Claudiana, 1986, p. 57.

⁷⁷ P. ZINI, *Semantica dell'onnipotenza. Hegel e Barth: volto della storia, volto di Dio*, Milano, Glossa 2003, p. 128.

gloria di Dio «sulle rovine dell'uomo: ma in tal modo essa stessa è offuscata, perché l'opera del Creatore si rivelerebbe compromessa in maniera irreparabile e perciò apparirebbe originariamente deficitaria»⁷⁸. Ancora una volta, sembra mancare forse in Lutero una teologia della creazione più organica e relazionale.

D'altra parte, la teologia della creazione nel protestantesimo non è un dato di partenza originario, il primo principio di una trattazione sistematica su Dio, ma un riflesso della teologia della Croce, assunta a partire dalla tragicità della vita dell'uomo: la creazione decaduta rovinosamente ha bisogno della redenzione.

Quindi, abbiamo una *creazione* compresa nel paradigma della giustificazione dell'uomo (e in fondo una cristologia forse poco attenta al "peso" della preesistenza e presenza del Verbo nell'atto creatore del Padre), e non in quello della teologia trinitaria o della somiglianza originaria dell'esistente con il Verbo! Il diverso punto di partenza estende le sue conseguenze sul resto del discorso. Pertanto, tutto ciò che è "creazione" è dato non perché rammemori il Creatore (*dal modello all'Autore*), ma semplicemente perché "conservi" il mondo in vista della redenzione di Cristo.

W. Pannenberg, riprendendo l'argomento, rifiuta ogni riduzione del peccato originale a una influenza sull'uomo del "male sociale", per ribadire la pregnanza e la validità della dottrina agostiniana⁷⁹. Per il teologo protestante, de-

⁷⁸ B. FORTE, *L'eternità nel tempo*, cit., p. 95.

⁷⁹ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1994, vol. 2, pp. 267-316. «Per quanto variamente articolate, le raffigurazioni bibliche di peccato convengono comunque nel mostrare come l'uomo non possa affatto distanziarsi dal peccato e debba invece riconoscere il male del peccato come male suo proprio, si tratti di atti che egli stesso compie o di un potere che in lui "abita" (Rm 7,17). Il peccato ha la sua origine nel "cuore" del singolo uomo. A simili conclusioni non si arriva quando si spiega la diffusione del peccato facen-

clinare il peccato solamente come realtà attuale (e quindi non “originaria”), manifestata nei peccati che l’uomo responsabilmente commette, vuol dire dar corso a una dinamica culturale perversa in cui si chiudono gli occhi sul male del mondo per attribuirlo esclusivamente ai singoli individui; «ma più si opera in questa direzione e più facilmente esso si ripresenta insieme a quel che si presume bene... Se vogliamo essere realistici, dobbiamo fare i conti con una malvagità molto più latente e diffusa»⁸⁰. Al contrario, persistere nella negazione di un peccato universale costitutivo che precede i nostri fallimenti personali «spiana la strada ad un moralismo che cerca il male solo negli altri, o che, diretto contro se stessi, scarica la sua aggressività producendo sentimenti di colpa autodistruttivi»⁸¹.

In che cosa consiste il peccato di Adamo? Per Pannenberg, sulla scorta della riflessione agostiniana, il peccato di origine trova il suo contenuto nella “perversione della brama”, in un *amor sui* superbo e onnivoro che tutto vuole ridurre a sé: *superbia* del desiderio e *concupiscenza* sono così legati (la seconda non è un effetto della prima). Per il Nostro, solo quando la teologia ha separato i due termini è nato il problema della trasmissione ereditaria: così la “superbia” sarebbe il peccato di Adamo che vive nella discendenza *attraverso* la “concupiscenza”. Ma se i due elementi, che in realtà si compenetrano, fossero stati tenuti in relazione, «sarebbe stato evidente che la struttura generale del comportamento umano appartiene ad una natura che per via generazionale viene riprodotta in ciascun individuo»⁸².

do leva sul contesto sociale, a meno che non lo si presupponga già presente nell’inclinazione al male in ogni singolo essere umano»: *ibidem*, p. 295.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 273.

⁸¹ *Ibidem*, p. 274.

⁸² *Ibidem*, p. 282.

Ciò posto, per Pannenberg, non si può che criticare l'idea riformata secondo la quale il peccato di origine sarebbe consistito nell'*incredulità*, poiché essa «non può essere ancora tematizzata, in quanto non si è ancora incontrato il Dio della rivelazione storica»⁸³; così come esso non si può identificare con la nuda *hybris* del “voler-essere-uguali-a-Dio”, poiché essa «è soltanto implicita nella concupiscenza e nell'angoscia che investe la nostra vita»⁸⁴.

Una riflessione: al di là delle precisazioni necessarie e dei distinguo nell'ambito del confronto tra le confessioni cristiane, nella sua accezione protestante (ovvero nella sottolineatura della “tragicità” posta nel cuore della creazione), la dottrina del peccato originale può avere la funzione di correttivo salutare a un'antropologia eccessivamente ottimista che non rende piena ragione della problematicità della situazione umana, qualora restringa il campo di ricerca sulle cause del male ad un'“etica della responsabilità” collettiva e personale. Così riflette il cattolico H. Häring:

Irrecusabile è qui la consapevolezza che il problema religioso del male non si esaurisce nel problema etico della libertà di azione e della colpa, ma comincia solo con la scoperta che noi non disponiamo mai completamente di tale libertà e che essa è sempre minacciata dall'interno. La nostra situazione può essere descritta come l'incapacità di compiere liberamente e senza riserve il bene⁸⁵.

Nel momento in cui verrà analizzato lo sviluppo del dogma dell'Immacolata Concezione, si affronteranno an-

⁸³ *Ibidem*, p. 290.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ H. HÄRING, *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, Brescia, Queriniana, 2001, p. 155.

che le interpretazioni più recenti della dottrina del peccato originale in ambito cattolico⁸⁶. Adesso va chiarificato il secondo nesso fondamentale del dogma cristiano su Maria: la predestinazione della creatura.

b. La dottrina della predestinazione

Non si può parlare della *predestinazione*, se non collocandola nell'orizzonte di una teologia dell'Alleanza: il nesso tra le due concettualità ("predestinazione" e "Alleanza") è dato dal termine biblico di "elezione". Dio "elege", perché stringe un patto con l'uomo al fine di ricondurlo al suo progetto originario⁸⁷. Quindi, *la predestinazione è un capitolo della storia della salvezza universale e non una riduzione immotivata del consiglio divino che assegna all'uno, e non all'altro, il destino della divinizzazione in Cristo*⁸⁸.

Isolare la predestinazione dalla storia della salvezza, intesa come dispiegarsi della volontà libera di "far grazia" alla creatura da parte di Dio, equivale a consegnare la vicenda del singolo alla spregiudicatezza del fato o ai capricci di un "dio" arbitrario, libero solo di non mantener fede a ciò che ha promesso. La libertà di Dio è la sua libertà di essere *Agápe*: tutti i fraintendimenti teologici sulla prede-

⁸⁶ Per il momento, cfr. le informazioni sulla discussione teologica contemporanea contenute in CH. THEOBALD, *Il "peccato originale", un tema ancor sempre controverso. Riflessioni su un dibattito*, in *Concilium* 1 (2004), pp. 149-178; F.G. BRAMBILLA, *Il dramma del peccato originale nella letteratura teologica contemporanea*, in *PATH* 3 (2004), pp. 317-336.

⁸⁷ Cfr. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento. I temi*, Torino, Claudiana, 2003, vol. 2, pp. 33-47.

⁸⁸ Per il tema da affrontare, cfr. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, cit., pp. 285-309; B. FORTE, *L'eternità nel tempo*, cit., pp. 275-294; A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 149-162; G. TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia. Una dottrina controversa*, Torino, Claudiana, 1978, pp. 11-74.

stinazione sono stati originati, oltre che dalla presa di distanza dal dato biblico, da una proiezione in Dio della conflittualità propria della ragione moderna, che pone in antagonismo amore fedele e libertà.

Il punto di partenza è la nota espressione agostiniana che inaugura la vicenda teologica della nostra dottrina: «*Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*»⁸⁹.

Per Agostino la grazia è solo un dono di Dio, non una ricompensa per le proprie opere meritorie; Dio distribuisce questa grazia secondo il suo disegno: se fosse “condizionato” dai meriti degli uomini essa non sarebbe più “dono”, ma necessità. Con i termini “prescienza” e “preparazione” il santo Dottore allude al pensiero divino che presiede al progetto salvifico e al declinarsi di questa realtà nella storia della grazia come liberazione dell’uomo dal peccato. Il proposito divino di salvare *non segue* l’elezione, bensì la precede: Dio ha destinato le creature alla salvezza, e quindi le sceglie. Il suo *propositum iustificationis* è permanente, anche quando non trova corrispondenza negli uomini; ma siccome esso va *assecondato* dalla creatura, Egli elegge chi è docile al disegno. Pertanto, Dio non predestina alcuni alla dannazione, ma li *lascia* liberi di non farsi raggiungere dalla sua misericordia. E anche in questo suo “lasciare” Egli si rivela giusto⁹⁰.

E fin qui il dato teologico è conforme a quello biblico⁹¹. Sarà l’intenzionalità antipelagiana e il desiderio di render

⁸⁹ AGOSTINO D’IPPONA, *De dono perseverantiae*, XIV, 35: PL 45, 1014. Per la dottrina agostiniana cfr.: A. TRAPÈ, *A proposito di predestinazione. Sant’Agostino e i suoi critici moderni*, in *Divinitas* 7 (1963), pp. 243-284.

⁹⁰ Cfr. AGOSTINO D’IPPONA, *Ad Simplicianum*, I, 2,6: PL 40, 115.

⁹¹ Cfr. H. SEEDASS, *Giustizia*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (a cura), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, EDB, 2000⁶, pp. 789-798.

ragione dell'incredulità dei singoli individui a far slittare la dottrina verso il fraintendimento della "doppia predestinazione" di alcuni uomini alla beatitudine e di altri alla dannazione; il rovesciamento dei termini, allora, comporterà la seguente consequenzialità: "Dio elegge qualcuno e lo salva", non più "Dio salva tutti per un unico decreto, e poi elegge chi acconsente al suo disegno".

Sarà così aperta la strada alla tematizzazione dell'esistenza di un *decretum absolutum* di Dio slegato dalla natura comunitaria della predestinazione e ordinato a una libertà divina⁹² insondabile e incomprensibile, basata non sulla prescienza amorosa, ma sull'onnipotente capacità di sapere in anticipo chi opererà il bene e chi il male.

La teologia scolastica cercherà di non separare i tre termini *dilectio-electio-praedestinatio*: essi saranno correlati tra loro a favore di una comprensione globale dell'atteggiamento amorevole di Dio verso l'uomo, in modo tale che «la predestinazione presuppone l'elezione e, a sua volta, questa presuppone l'amore con cui Dio chiama ogni cosa all'esistenza e l'accompagna nel suo esistere (Sap 11,24-26)»⁹³. I problemi dibattuti dalla scolastica si riducono a due: come conciliare la *prescienza infallibile* di Dio con la *libertà umana*; sapere "se" e "come" l'uomo possa *meritare o meno* la salvezza o la riprovazione eterna. Le soluzioni si possono ricondurre ora al sinergismo (adesio-

⁹² Il Sinodo di Quiercy dell'853, intuendo la pericolosità di tale deterioramento della dottrina agostiniana, si impegnerà a ribadire che: «Dio onnipotente "vuole che tutti gli uomini siano salvi" (1Tm 2,4); tuttavia non tutti vengono salvati. Che alcuni vengano salvati è dono di colui che salva; che alcuni invece si perdano, è colpa di coloro che si perdono»: *DZ* 623. E il successivo Sinodo di Valencia dell'855 tenterà di ristabilire l'ordine originario della sequenza (salvezza-elezione): «nell'elezione di coloro che debbono essere salvati, la misericordia di Dio precede il merito; nella condanna invece di coloro che periranno, la colpa precede il giusto giudizio di Dio»: *DZ* 628.

⁹³ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, cit., p. 292.

ne della volontà umana al decreto divino), ora all'antipe-
lagianesimo (assoluta esaltazione della libertà di Dio).

Per Bonaventura da Bagnoregio, la predestinazione va
intesa come "prescienza" e come "causa" di salvezza. In
quanto prescienza divina essa deve per forza di cose esse-
re considerata infallibile, ma in quanto riferita al soggetto
essa è *sine forma implicata*, ovvero slegata dalla contingen-
za. In altre parole, l'uomo che Dio conosce e vuole prede-
stinato alla salvezza è certamente salvato in sé, ma non in
rapporto alla sua vicenda contingente. La predestinazio-
ne è anche causa di salvezza: Dio opera con la sua grazia
la salvezza del predestinato. La libertà dell'uomo è salva-
guardata con l'argomento che segue: la predestinazione è
una "causa parziale" che, una volta accolta nella contin-
genza dalla volontà umana accondiscendente, diviene cau-
sa "totale" di salvezza⁹⁴.

Tommaso d'Aquino aggiungerà un contributo impor-
tante alla riflessione ribadendo la validità della dottrina
della predestinazione in ordine alla conoscenza del *fine*
per cui Dio ha creato l'uomo: la visione beatifica nella glo-
ria come scopo ultimo, la grazia come fine prossimo che
consente all'uomo di *svilupparsi secondo le sue possibili-
tà creaturali*. Per l'Angelico, Dio predestina *ogni uomo* al
fine ultimo in nome di una provvidenza amorevole che
porta a compimento ciò che pone in essere⁹⁵.

Duns Scoto presenta una dottrina della grazia e della

⁹⁴ Cfr. W. PANNENBERG, *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto*, cit.,
pp. 54-57.

⁹⁵ «Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est.
Finis autem ad quem res creatae ordinatur a Deo, est duplex. Unus, qui ex-
cedit proportionem naturae creatae et facultatem: et hic finis est vita aeterna, quae
in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra
habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet
res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae»: *Summa Theolo-
giae*, I, q. 23, a. 1. Per un approfondimento, cfr. B. MONDIN, *Dizionario enciclo-
pedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna, ESD, 1991, pp. 484-487.

predestinazione come “accettazione”: il primo ad essere *accettato* da Dio è lo stesso Verbo in quanto assume la finitudine della carne nell’Incarnazione. In modo analogo, non uguale, l’uomo viene accettato (graziato) nel suo essere contingentemente⁹⁶ “nella carne”, in virtù della scelta operata da Dio nell’umanità di Cristo. L’uomo, dunque, deve accettare di “essere accettato”: questo è l’*habitus* proprio dell’amore. Pertanto la predestinazione è sì un puro atto della volontà divina (e non dell’intelletto), ma tale volontà salvifica può non coincidere forzatamente con la volontà umana che rifiuta la dinamica dell’accettazione. Noi, dice Scoto, sappiamo solo a posteriori se un uomo è predestinato o meno: se egli persiste nel peccato (*quando peccat*), sappiamo che non lo era⁹⁷. La bellezza e la congruenza della posizione scotiana sta nell’aver restituito alla dottrina della predestinazione il suo sfondo cristologico che, purtroppo, verrà quasi subito nuovamente oscurato⁹⁸.

L’equilibrio precario tra elezione e predestinazione elaborato da Scoto verrà a infrangersi nell’impianto specula-

⁹⁶ Sul concetto di “contingenza” nella scuola francescana, cfr. O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova, EMP, 2003, pp. 252-259.

⁹⁷ Cfr. A. GANOCZY, *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Brescia, Queriniana, 1991, pp. 152-163.

⁹⁸ Pannenberg si spinge ad affermare una sostanziale convergenza tra la *Formula di concordia* e la dottrina scotiana della predestinazione; infatti, il simbolo luterano professa la predestinazione universale gratuita e la riprovazione in quanto causata dalle proprie colpe: cfr. W. PANNENBERG, *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto*, cit., pp. 165-166. Ci sarebbe da dire molto sulla lettura protestante di Duns Scoto. La teologia evangelica moderna è passata dalla sferzante critica di von Harnack (che vedeva nella teologia della grazia di Scoto una deriva semipelagiana, dimostrata anche dalla sua tesi immacolista), alla riabilitazione, se non vera e propria ammirazione, di Seeberg e di Koehler, che scorgevano nella teologia francescana medievale il tentativo coerente di una antropologia dell’*accettazione* dell’elezione divina dettata da un Dio “soggetto amante”: cfr. R. OSCULATI, *Duns Scoto nella teologia protestante moderna*, in AA.Vv., *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, Milano, EBF, 1995, pp. 55-66.

tivo di Guglielmo di Ockham⁹⁹, che vorrà preservare l'assoluta libertà di Dio, dando nuovo impulso alla dottrina della "doppia predestinazione": così la celebrazione della *potentia Dei absoluta* verrà sostenuta a scapito delle pretese umanistiche di esaltare la libertà dell'uomo, capace di muoversi all'interno di un *ordinato* intervento di Dio nella storia¹⁰⁰. Tuttavia, la radicalizzazione ockhamista della potenza assoluta di Dio non era propria della scuola francescana presa nel suo insieme¹⁰¹.

Per Ockham, Dio predestina alcuni a prescindere dai loro meriti (come Maria o Paolo apostolo), mentre nei confronti di altri decide di basarsi sulle loro opere meritorie. L'agostiniano Gregorio da Rimini (1300 ca.-1358) esaspererà la posizione nominalista: la riprovazione della creatura deriva dal fatto che Dio decide di "non muoverla" alla grazia. L'assurdità di tale argomentazione sembra quasi alludere a una comprensione di Dio quale causa del peccato!

L'antipelagianesimo totale del Riminese porterà, verso la fine del secolo XV, Gabriele da Biel ad accentuare il sinergismo: il buon uso della volontà nell'uomo, precedente la grazia, può disporre *de congruo* alla predesti-

⁹⁹ L'influsso del francescano di Oxford (1290 ca.-1348/9) sulla teologia della Riforma sarà notevole, sia nella direzione di una esasperazione di alcune concettualizzazioni, sia nella direzione della loro confutazione. Sicuramente l'accentuazione dell'assoluta sovranità di Dio e della sua Parola, e della necessità per l'individuo di vivere la fede come atteggiamento obbedienziale (independentemente da ogni riconduzione dell'agire alla morale naturale inscritta da Dio nel cuore), avrà un influsso non indifferente sul protestantesimo nascente. Cfr. R. DE MATTEI, *A sinistra di Lutero. Sette e movimenti religiosi nell'Europa del '500*, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 105-125.

¹⁰⁰ Cfr. H. DE LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Milano, Jaca Book, 1994², pp. 49-73 e pp. 113-129.

¹⁰¹ Per la scuola francescana la *potentia Dei absoluta* era predicabile, in quanto esistente, ma non riferibile all'abituale modo di agire di Dio: quindi, in fin dei conti era una semplice ipotesi di ragione. Cfr. J.A. MERINO, *Storia della filosofia francescana*, Milano, EBF 1993, pp. 410-411.

nazione. Contro questa dottrina si pone la teologia riformata¹⁰².

Il padre della Riforma svizzera, Giovanni Calvino, elaborerà la sua dottrina nell'opera *Institutio Christianae Religionis* (1559), dando ad essa un'interpretazione che condizionerà sostanzialmente l'ortodossia riformata successiva, tanto da farne un punto di forza dell'identità confessionale anche di fronte al luteranesimo¹⁰³: se quest'ultimo accentuava il *pro me* della salvezza in Cristo, il calvinismo porrà al centro l'esclusivo interesse per la signoria di Dio,

¹⁰² La prima presa in carico della dottrina della predestinazione come baluardo e articolo fondante dei riformati è già presente in Zwingli, che nel suo *De providentia Dei* (1530) concepirà la predestinazione come libera elezione operata fin dall'eternità da Dio, volta a destinare gli uomini in parte alla salvezza, in parte alla dannazione. Zwingli individua la fonte della predestinazione non tanto nella giustizia di Dio, quanto nella sua bontà; inoltre, la libera decisione di predestinare è nella volontà divina più che nella sua sapienza. Tutta la dottrina è, dunque, da comprendere sullo sfondo della provvidenza di Dio, che vuole il bene della creatura: in tal modo non è possibile scindere misericordia e giustizia (contrariamente a quanto farà Calvino che leggerà la provvidenza alla creazione e la predestinazione alla giustizia). Per Zwingli, i reprobri sono anch'essi sotto l'elezione divina, perché si manifesti in essi la giustizia di Dio; comunque, elezione e riprovazione non sono simmetriche. Infatti, primariamente, l'elezione è «la libera decisione della volontà divina nei confronti di coloro che saranno resi beati»: HULDRYCH ZWINGLI, *La provvidenza di Dio*, cit., p. 103; cfr. anche le pp. 99-128. Cfr., per l'argomento, E. GENRE, *La provvidenza*, in *ibidem*, pp. 5-27; J.V. POLLET, *Zwingli. Biografia e teologia*, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 103-113.

¹⁰³ Gli *Articoli di Lambeth* del 1595 (contenente nove articoli sulla predestinazione approvati dalla chiesa inglese) testimoniano la cristallizzazione e radicalizzazione della dottrina: «I. Dall'eternità Dio ha preordinato alcuni alla vita e riprovato altri per la morte. III. Il numero dei predestinati è predeterminato e certo e non può né crescere né diminuire»: *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit, p. 863, nn. 1647-1649. La *Seconda confessione elvetica* del 1566 aveva presentato nel cap. X un'esposizione della predestinazione fortemente cristocentrica, ove appare evidente che il decreto di Dio sul singolo non può essere conosciuto a priori, ma in base all'esperienza cristiana vissuta nella comunità: colui che ascolta la Parola e vive secondo i comandamenti di Dio, questi è un predestinato in Cristo. Appare evidente la convergenza con la dottrina scozziana. Cfr. *ibidem*, pp. 790-793, nn. 1535-1537. L'accordo luterano-riformato sulla predestinazione sarà espresso nel 1973 nella *Concordia di Leuemberg* (cfr. *EO*, vol. 2, p. 169, nn. 342-344).

a prescindere dalla giustificazione dell'individuo. Calvino fornisce la seguente descrizione:

Definiamo predestinazione il decreto eterno di Dio, per mezzo del quale ha stabilito che cosa voleva fare di ogni uomo. Infatti non li crea tutti nella medesima condizione, ma ordina gli uni a vita eterna, gli altri all'eterna condanna. Così, in base al fine per il quale l'uomo è creato, diciamo che è predestinato alla vita o alla morte¹⁰⁴.

Calvino parte dall'esperienza chiedendosi il *perché* della risposta alla grazia di alcuni uomini a fronte dell'indifferenza di altri: per questo la sua è un'argomentazione che prende le mosse dalla situazione dell'uomo osservabile nella pratica pastorale. È importante tener presente questo punto di partenza *dal basso*: la dottrina della predestinazione in Calvino, *decretum horribile*, è una "riflessione seconda", scaturita cioè dalla constatazione della diversità degli effetti della predicazione dell'Evangelo, e tesa a *consolare* con la certezza della salvezza coloro che sono eletti (a prescindere dai loro meriti): «Il patto di grazia non è predicato a tutti in modo uguale, e anche laddove è predicato esso non è ricevuto da tutti allo stesso modo; una tal diversità rivela il mirabile segreto del piano di Dio»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, cit., vol. 2, p. 1101 (IC III, XXI, 5). Calvino, nella prima edizione dell'*Institutio* (1536), trattava della predestinazione come di un aspetto della dottrina della Provvidenza; mentre nella edizione del 1559 ne tratterà come di un aspetto della dottrina della grazia. Cfr. A.E. McGRATH, *Teologia cristiana*, cit., pp. 452-455.

¹⁰⁵ GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, cit., vol. 2, p. 1094 (IC III, XXI, 1). L'elezione è, quindi, attribuibile alla persona del credente attraverso dei "segni di elezione". Essa non è un enigma che tiene il credente nell'incertezza. Lutero, nel suo commento ai Romani, afferma che esistono tre gradi nei segni di elezione, riscontrati i quali si può pensare che un individuo sia eletto. Il primo grado riguarda coloro che confidano nell'elezione del Signore e sperano fiduciosamente di non essere riprovati; il secondo grado, coloro che sono abbandonati alla volontà di Dio e accettano sia l'elezione, in cui sperano, ma

D'altra parte, l'opera teologica di Calvino non può essere considerata come una riflessione sistematica, perché essa ha uno scopo essenzialmente pedagogico (*theologia viatorum*¹), mirante alla riforma dei costumi e degli ordinamenti ecclesiastici e civili¹⁰⁶. Il calvinismo successivo, perdendo di vista la funzionalità *ad hominem* della dottrina, ne farà un principio fondante del proprio pensiero: così, già con Teodoro di Beza (successore di Calvino a Ginevra), l'inserimento della dottrina nella soteriologia, in quanto principio architettonico ed ermeneutico della intera teologia cristiana, porterà alla formalizzazione del sinodo calvinista di Dordrecht (1618-1619)¹⁰⁷ e alla teoria non biblica dell'"espiiazione limitata", secondo la quale Cristo sarebbe sì morto per tutti, ma la sua redenzione diverrebbe efficace solo per alcuni¹⁰⁸.

K. Barth¹⁰⁹ confuterà la concezione della predestinazione come "decreto assoluto", riconducendo la dottrina classica nel contesto biblico originario. La critica è rivolta proprio a Calvino, accusato di aver reso il Dio che eleg-

anche la riprovazione; il terzo grado di elezione (il più perfetto) è proprio dei cristiani che si rassegnano effettivamente all'inferno se è secondo la volontà di Dio: questi ultimi dimostrano così di aver vinto ogni prudenza della carne. Cfr. MARTIN LUTERO, *La Lettera ai Romani*, cit., pp. 546-547 (WA 56, 388).

¹⁰⁶ Cfr. G. BOF, *Storia della teologia protestante*, cit., pp. 59-72.

¹⁰⁷ In sintesi, questa la dottrina del Sinodo: I. la natura umana è totalmente depravata; II. L'elezione è incondizionata, cioè non dipendente dai meriti; III. L'espiiazione nella morte di Cristo ha valore salvifico solo per alcuni; IV. La grazia data ai predestinati è "infallibile"; V. Chi è veramente chiamato alla salvezza non può non perseverare. Cfr. *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., pp. 885-921, nn. 1760-1860.

¹⁰⁸ L'*Arminianesimo* (ovvero la posizione teologica sostenuta da Jakob Arminius) respingerà con forza la dottrina dell'espiiazione limitata, e riporterà l'attenzione sulla predestinazione della comunità e non del singolo: cfr. A.E. MCGRATH, *Teologia cristiana*, cit., p. 454-456.

¹⁰⁹ Cfr. K. BARTH, *La dottrina dell'elezione divina. Dalla Dogmatica Ecclesiastica*, Torino, UTET, 1983. Cfr. anche per un commento S. ROSTAGNO, *Il Dio che ama nella libertà. La dottrina barthiana della libera scelta di Dio*, in *Protestantesimo* 42 (1987), pp. 65-79.

ge un “Dio nascosto”, e quindi misteriosamente arbitrario, oscurando il “Dio rivelato” in Gesù Cristo: pertanto sarà a partire dalla cristologia, e non dall’esperienza dell’uomo, che andrà compresa la predestinazione. In virtù di un tale capovolgimento la riflessione barthiana costituisce sicuramente un punto di non ritorno¹¹⁰.

Ciò posto, ricondotta la predestinazione nella culla dell’elezione, Barth mette a tema in sequenza: l’elezione di Cristo stesso; l’elezione mediatrice della comunità, e in essa l’elezione dell’individuo.

Il Cristo è contemporaneamente il “Dio-che-elegge” e l’uomo eletto¹¹¹: questo il cuore della dottrina. Ma se Colui che elegge si è incarnato in una storia, allora il decreto assoluto di Dio non è un’astrazione inconoscibile, ma lo stesso svelarsi di questa storia come “salvezza” esperibile, in cui Dio desidera raggiungere *tutti*: un decreto, pertanto, *concretum*.

La “doppia predestinazione” di eletti e reprobri è annullata nella stessa vicenda storica di Cristo, al contempo eletto e rifiutato, che riconcilia in sé, assumendoli, salvezza e perdizione: nel Figlio, il Padre salva il peccatore e condanna il peccato¹¹². *In questo* Cristo viene eletta la comunità

¹¹⁰ «Riproporre oggi la dottrina barthiana dell’elezione divina significa anche questo: con le sue luci e le sue ombre, con il suo deciso rifiuto della propria tradizione confessionale riformata per quanto attiene alla doppia predestinazione, con la revisione che impone alla tradizione luterana troppo incentrata sulla giustificazione... con le interrogazioni che pone alla teologia cattolica troppo spesso scentrata rispetto al fuoco che tutto deve bruciare, la sintesi barthiana è un avvenimento che condensa in sé prospettive parzialmente simili che l’hanno preceduta e accompagnata nel suo formarsi... e che si impone nella storia del pensiero cristiano»: A. MODA, *Introduzione*, in K. BARTH, *La dottrina dell’elezione divina*, cit., pp. 24-25.

¹¹¹ «La predestinazione divina è l’elezione di Gesù Cristo: questa proposizione formula nella maniera più semplice e più completa il contenuto del dogma della predestinazione»: K. BARTH, *La dottrina dell’elezione divina*, cit., p. 319.

¹¹² «Non possiamo infatti non riconoscere che in Gesù Cristo tutto ciò è superato, in via di dissolvimento, assunto e liquidato dalla volontà positiva della

dei credenti (erede dell'Israele che attesta il giudizio di Dio, e depositaria della promessa di elezione in quanto "nuovo popolo")¹¹³ e *in essa* il singolo cristiano: la mediazione è posta. Il Padre, in un certo senso, elegge solo il Figlio e il singolo, attraverso la Chiesa, viene inserito in Cristo: da qui la sua elezione. Espressa in tal maniera, la dottrina della predestinazione (in cui per Barth confluisce anche quella della giustificazione) non può che essere la "somma dell'Evangelo"¹¹⁴.

La dottrina di Barth, biblicamente fondata, porge comunque il fianco ad alcune critiche: pare che il Nostro annulli la reale possibilità di perdersi per chi rifiuta il messaggio cristiano (*apocatastasi?*); inoltre, la concentrazione cristologica radicale lascia in ombra l'effettivo ruolo distinto del Padre e dello Spirito nell'opera di elezione e salvezza (rischio di *modalismo?*); se è vero che l'elezione avviene in Cristo (e quindi essa non è assoluta e misteriosa, bensì concreta), questo non esime dal chiedersi se la modalità "narrativa" di declinare la predestinazione renda ragione della permanente ineffabilità del pensiero del Padre¹¹⁵.

Degna di nota è la teologia dell'elezione formulata da Pannenberg, che non si distanzia da quella di Barth quanto agli esordi, ma declina l'asserto riformato in una comprensione della storia della salvezza nella sua *dimensione*

gloria che sovrabbonda; ora ciò che esiste in Gesù Cristo esiste fin dall'inizio presso Dio; per questo, fin dall'inizio, la parte dell'uomo nella decisione divina eterna non può che essere la predeterminazione corrispondente all'essenza divina perfetta, cioè la predestinazione al regno di gloria, alla salvezza, alla vita»: *ibidem*, p. 434.

¹¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 469-470.

¹¹⁴ «L'elezione gratuita è la somma dell'evangelo. Per parlarne come si deve, è necessario attenersi rigorosamente a questa breve ed esaustiva definizione. In altri termini: essa costituisce l'evangelo nella sua interezza, nel suo nocciolo più profondo, nella sua quintessenza»: *ibidem*, p. 170.

¹¹⁵ Sono i rilievi mossi da B. FORTE, *L'eternità nel tempo*, cit., pp. 290-294.

escatologica e nell'instaurazione della *simmetria tra elezione e battesimo*¹¹⁶.

Per Pannenberg, la dottrina dell'elezione elaborata a partire dai Padri è segnata da una pecca di fondo: l'*astrattezza*. Essa, infatti, colloca la decisione divina al di fuori del tempo; slega i singoli dalla comunità; prescinde dal cammino "vocazionale" degli eletti all'interno della Chiesa¹¹⁷. Al contrario, la Scrittura ci testimonia una elezione del popolo di Israele nella storia degli uomini, e *in essa* dei singoli che hanno una funzione a favore della discendenza che Dio si è scelto. L'elezione del singolo è anche ordinata a una *ministerialità* nei confronti di Israele: nella fedeltà ad essa avviene la santificazione *tramite* la vocazione. Ma questo non significa che anche gli eletti non possano entrare in conflitto con la loro stessa consapevolezza vocazionale.

Se per Israele l'elezione è garantita dalla discendenza carnale, nella Chiesa si diviene destinatari della "scelta" di Dio *tramite* il battesimo. Il segno sacramentale inaugura nella coscienza del singolo e della comunità la comprensione della destinazione alla pienezza del Regno: «Il carattere escatologico del modo cristiano di intendere l'elezione traspare dalla stessa azione simbolica, quella che ad ogni eletto prefigura l'intera vita terrena, fino alla morte, per collegarla con quel futuro salvifico di Dio che già è apparso nella risurrezione di Gesù»¹¹⁸.

L'elezione della comunità è reale, ma non realizzata completamente nella storia presente. Ciò a cui Dio chiama è ancora di là da venire nella sua pienezza: la comunità eletta deve comprendere la sua storia dentro questa tensione verso il futuro.

¹¹⁶ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, cit., vol. 3, pp. 461-552.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 468.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 463.

L'elezione, già svelata nei battezzati, descrive una comunità aperta all'aggregazione di altri eletti: per questo, e per la sua tensione escatologica, la Chiesa deve rifuggire dalla tentazione di identificarsi *tout court* con il popolo dei tempi futuri. La *provisorietà* nell'elezione invita la Chiesa a trascendere la propria condizione storica e a desiderare il compimento a partire dalla promessa contenuta nella cena eucaristica. Battesimo e Cena, dunque, sono i sacramenti dell'elezione tesa tra il *già* e il *non ancora* del Regno, capaci di esplicitare l'identità dei cristiani.

E ancora. L'elezione non qualifica solamente l'origine della comunità, ma consente ai suoi membri di sperimentare anche nella vita individuale la fedeltà di Dio alla sua alleanza. L'elezione, che rammemora l'identità, è anche compito da assolvere in una vita *conforme* al progetto di Dio. Pertanto, essa:

– invita il credente ad approfondire l'*autocoscienza di sé* nel quadro della propria vocazione, come esperienza capace «di condurre l'eletto sulla via che porta al fine per il quale è stato chiamato»¹¹⁹;

– attesta la qualifica di Dio come “Colui che sceglie”. Essere “eletti” vuol dire entrare nel mistero dell'*autorivelazione* di Dio. Nel rapporto tra Colui che elegge e colui che è scelto si fonda la conoscenza reciproca dei due sog-

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 514. La dottrina luterana dell'ordinamento della creazione (*Schöpfungsordnungen*), ponendo in rapporto stretto la chiamata elettiva di Dio (*Berefung*) con la professione temporale (*Beruf*), sottende già l'idea che l'elezione si concretizzi nella vita del singolo attraverso una chiamata personale a uno stato di vita (*Stände*): ecclesiastico, politico o economico. Tale dottrina, riproposta dal neoluteranesimo di inizio '900, verrà contestata da quei teologi tedeschi che paventavano nella riproposizione di essa una giustificazione teologica indiretta delle rigide mansioni che il cittadino era chiamato a svolgere sotto il regime nazista per accrescere la potenza e la produttività della Germania dittatoriale. Cfr. A. ANDREINI, *Bonhoeffer. L'etica come confessione*, Milano, Paoline, 2001, pp. 123-141.

getti. La santità intravista di colui che sceglie da parte dell'eletto, è invito a individuare nella santificazione la qualità vitale da assumere. Quest'ultima, nel suo significato biblico di "essere messi a parte", si esprime «in uno stile di vita che contraddistingue la comunità degli eletti come un gruppo che non segue gli itinerari del mondo»¹²⁰;

– svela la *missione* dell'annuncio come l'altra faccia dell'elezione stessa: «Annunciare ai popoli il vangelo e farli discepoli, battezzandoli nel nome del Dio uno e trino (Mt 28,19), significa inserire uomini da tutte le genti nel regno di Dio, inaugurato da Gesù Cristo e presente nel segno: perché gli uomini realizzino la vocazione loro propria, si riconcilino con Dio e fra loro»¹²¹;

– dischiude all'eletto la chiave interpretativa della storia e delle esperienze personali «che su questa via egli fa di un Dio che lo assiste nell'assolvimento di tale compito, oltre che il giudizio che egli da Dio si attira quando da lui si allontana»¹²².

Le argomentazioni di Pannenberg verranno riprese in seguito, ma già se ne può intravedere l'utilità se applicate a una comprensione più ampia dell'elezione della Madre del Signore.

Illustrate le dottrine principali connesse e sottese al dogma dell'Immacolata Concezione, si impone ora l'obbligo di verificare come tali asserti, ricompresi alla luce della teologia contemporanea, possano contribuire ad una lettura fedele e rinnovata della verità cristiana su Maria.

¹²⁰ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, cit., vol. 3, p. 518.

¹²¹ *Ibidem*, p. 520.

¹²² *Ibidem*, p. 521.

Nello stesso tempo ci chiederemo se la dottrina mariana possa a sua volta gettare una luce sulle dottrine del peccato originale e sulla predestinazione, tenendo presente che i due nessi dogmatici sono intimamente congiunti: in entrambi in gioco è la questione del modo in cui la creatura viene redenta e salvata.

Ma prima di procedere in questa indagine, bisogna ancora soffermarsi su due argomenti:

- lo sviluppo del dogma nel pensiero cattolico;
- la considerazione protestante e ortodossa orientale dello stesso.

Le conseguenze di quanto affermato in questo capitolo saranno, pertanto, verificate in seguito.

3. Lo sviluppo del dogma in ambito cattolico

Presentiamo lo sviluppo della comprensione del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria operato sia dalla teologia, sia dal magistero cattolico. Al termine dell'esposizione verificheremo se tale sviluppo è coerente con i criteri posti nel cap. 1.3. ("Lo sviluppo e l'interpretazione dei dogmi"). Come già anticipato, la rinnovata comprensione del dogma su Maria è debitrice della problematizzazione ermeneutica dell'asserto dottrinale sul peccato originale, ma anche di una sottolineatura specifica derivata dalla riflessione sulla "santità" della Vergine¹²³.

¹²³ Anche se la santità di Maria non è l'oggetto della definizione dogmatica, se ne può rintracciare un implicito rimando. È quanto sostiene C. COLOMBO, *L'Immacolata Concezione*, Milano, Vita e Pensiero, 1954, pp. 65-82.

Il dogma del peccato originale, nel corso del XX secolo, ha subito le critiche salutari derivanti dalla cultura scientifica e filosofica:

– la messa in discussione della cosmologia tradizionale (secondo la quale la storia veniva compresa come un percorso di allontanamento della perfezione originaria), a favore di una comprensione della vicenda creaturale come cammino evolutivo dall'imperfetto al perfetto;

– la critica al monogenismo, derivato dall'approccio letterale al testo genesiaco, messo alla prova dal poligenismo e dall'evoluzionismo;

– il personalismo filosofico e teologico che, intendendo l'uomo come "relazione", rifiutava di veder macchiata la relazionalità da una colpa che il singolo non ha commesso.

Tutto ciò costringeva a ripensare il linguaggio e i corollari dell'asserto dogmatico sul peccato originale: non si poteva più sostenere la discendenza diretta di tutto il genere umano da un solo uomo, così come l'automatismo della trasmissione del peccato di origine.

La problematicità della reinterpretazione della dottrina centrale connessa al dogma cristiano su Maria spingeva di conseguenza la teologia a sottolineare l'aspetto "positivo" della verità di fede: la santità dell'uomo redento in Cristo¹²⁴. Tale accentuazione, come vedremo, sarà raccolta e autorevolmente promossa dalla *Lumen gentium*.

Anche in questo frangente la mariologia si fa riverbero dell'antropologia teologica degli ultimi decenni, nella quale si è operato un bilanciamento tra *antropologia nega-*

¹²⁴ Cfr. a questo proposito E.M. TONIOLO, *La santità personale di Maria nel contesto dell'antropologia cristiana oggi*, in AA.VV., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, Roma, Marianum-Città Nuova, 1977, pp. 77-102.

tiva (solidarietà dell'uomo in Adamo) e *antropologia positiva* (solidarietà in Cristo)¹²⁵. Viene qui delineato il contributo della teologia contemporanea nelle due direzioni (Maria "redenta" e resa "santa")¹²⁶, accennando in seguito anche all'integrazione delle due prospettive offerta dalla *via pulchritudinis*. L'esposizione si conclude con una rassegna sul contributo del magistero pontificio all'intelligenza del dogma.

a. Maria: la "radicalmente redenta"

Rimanendo fedele al dettato della *Ineffabilis Deus*, la teologia ha cercato di tenere al passo il dogma dell'Immacolata con le nuove teorie sul peccato originale. Bisogna dire che tale "rincorsa" ha apportato interessanti arricchimenti allo sviluppo della dottrina. In questa sede verranno riportati gli apporti più originali ed esemplificativi, che hanno una rilevanza specifica per la teologia ecumenica. Non si ha chiaramente la pretesa di esaurire la lunga e ricca ermeneutica del dogma.

P. Schoonenberg¹²⁷ offre una spiegazione "sociologica" del peccato originale indicando con esso la collocazione della creatura nel "peccato del mondo" (cfr. Gv 1,29) al momento della nascita (*prospettiva sociologica*) e la somma dei peccati attuali (*prospettiva attualista*). Il contenuto del peccato originale è «l'influsso dei peccati storici aggiunto

¹²⁵ Per una ricognizione, cfr. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH, *Teologia*, cit., pp. 72-108.

¹²⁶ Per una rassegna, cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 454-479.

¹²⁷ Cfr. P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, cit., vol. 4, pp. 589-719.

al disordine della nostra natura»¹²⁸. L'interpretazione "sociologica" mette così da parte la questione della trasmissione del peccato originale originato da Adamo alla singola creatura attraverso la "trasfusione" nell'atto del concepimento. Coerentemente a una tale impostazione, il dogma dell'Immacolata Concezione andrà compreso come il "non inserimento" di Maria nel "peccato del mondo", e quindi come "eccezione" alla condizione di tutti gli uomini¹²⁹.

La teoria di Schoonenberg è pregevole, in quanto mette in relazione, mostrandone la complementarità, peccato originale e peccati attuali; nonostante questo non si comprende come la persona nata e concepita venga concretamente in contatto *da subito* con questo "male del mondo". Inoltre, il peccato originale sarebbe nella persona il risultato di un "apprendimento sociale" e non qualcosa che inerisce intrinsecamente alla sua natura.

K. Rahner riflette sul dogma riconducendolo al suo centro cristologico e soteriologico: l'Immacolata è asserto di fede intimamente unito all'incarnazione del Verbo, quindi ordinato alla redenzione. Se il peccato originale è atto di libertà che recide l'autocomunicazione di Dio all'uomo (determinando una privazione profonda nello statuto originario del "dover-essere" della creatura)¹³⁰, l'Immacolata sarà *pienezza* di autocomunicazione divina nella vita di una creatura.

La Vergine è redenta in modo perfetto, perché doveva accogliere il Figlio di Dio nella carne assentendo nella fede: questa è la causa della "perfetta redenzione", che prescinde dall'importanza della questione sul "quando"

¹²⁸ ID., *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1970, p. 70.

¹²⁹ Cfr. ID., *L'uomo nel peccato*, cit., p. 695.

¹³⁰ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., pp. 155-157.

esattamente essa si sia operata in Lei: «In breve: Maria è per la fede della Chiesa la redenta nel modo più perfetto, il prototipo per antonomasia della redenzione»¹³¹.

Quale differenza pone Rahner tra la redenzione operata in Maria e la nostra? Per il Nostro, la differenza non è meramente temporale (Lei “prima”, noi “dopo”), ma ordinata al fatto che la Vergine, per la sua santità primigenia, non aveva necessità di scoprire nel tempo quella radicale necessità della grazia, che invece ogni battezzato ha bisogno di esperire per giungere alla maturità della fede¹³².

Altro vantaggio della teoria rahneriana è quello di cogliere l'essenzone dal peccato originale in ordine alla missione di Maria, ovvero alla luce della sua chiamata a diventare Madre del Signore Gesù. In questa missione singolare risiede anche la “singolarità” della redenzione perfetta della Vergine.

Rahner non si fermerà alla via “negativa”, ma aggiungerà due apporti rilevanti alla comprensione del dogma¹³³: la pre-redenzione di Maria è anche un'infusione di grazia santificante; ed è la dimostrazione dell'*importanza che Dio attribuisce alla vita umana* fin dal suo inizio, circondandola di una “fedeltà amante”¹³⁴.

Sulla scia delle suggestioni rahneriane, K.-H. Menke prende le mosse dal problema delle radici bibliche del dogma. È questa la parte del suo contributo che più ci interessa: «Il dogma dell'Immacolata non deve necessariamente essere espresso nella Bibbia, e tuttavia deve avere il proprio fondamento nella storia della salvezza»¹³⁵. L'an-

¹³¹ ID., *L'Immacolata Concezione*, cit., p. 424.

¹³² Cfr. *ibidem*, pp. 426-431.

¹³³ Cfr. ID., *Maria Madre del Signore*, Fossano, Ed. Esperienze, 1962.

¹³⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 43-52.

¹³⁵ K.-H. MENKE, *Incarnato nel seno della Vergine Maria*, cit., p. 177; cfr. anche le pp. 174-176.

tichità del nesso patristico Eva-Maria, secondo l'Autore, autorizzerebbe ad affermare che la coscienza della Chiesa ha visto Maria come figura insostituibile di questa storia: l'arricchimento linguistico del dogma cristiano sulla Vergine è, quindi, sostanzialmente legittimo.

Non solo. Il parallelismo Eva-Maria non è fondamentale in sé, ma lo diventa nel momento in cui viene posto in continuità con la teologia del "resto santo di Israele": «A partire da questo presupposto la santità del resto, resa possibile dalla fedeltà di Jhwh stesso, trova il suo concreto compimento nel sì di Maria, che quindi non è esterno alla storia della salvezza, bensì ne fa parte»¹³⁶. Menke propone, dunque, non solo la lettura tipologica della Scrittura, ma la necessità di innestare il discorso su Maria nella teologia dell'Alleanza.

E. Schillebeeckx¹³⁷, interpretando il dogma dell'Immacolata in un testo scritto prima della svolta conciliare del *De Ecclesia*, si prefiggeva due intenti: evidenziare l'appartenenza reale di Maria al genere umano; far riflettere sull'unicità della redenzione operata da Cristo nella Madre.

Il peccato originale di Adamo, per il domenicano olandese, è comprensibile solo se si riconosce in lui un "mediatore di grazia" per tutti gli uomini: ora, il progenitore ha consapevolmente fallito tale obiettivo affidatogli da Dio come sua vocazione precipua. Un tale fallimento è il motivo dello stato di "non grazia" in cui ogni uomo nasce, e che determina la sua propria incapacità di realizzare la vocazione soprannaturale. Cristo, in quanto vero uomo, è il "veramente riscattato" per eccellenza, non perché aves-

¹³⁶ *Ibidem*, p. 180.

¹³⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Madre della Redenzione*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1988^t, pp. 44-89 (l'originale olandese è del 1959).

se bisogno di redenzione, ma in quanto posto nella vocazione fondamentale di rappresentare come “mediatore di grazia”, Lui “nuovo Adamo”, tutto il genere umano: «Egli è la redenzione *che si offre* a noi e anche la redenzione che *accetta* in nostro nome»¹³⁸.

Ciò posto, l'Autore afferma che l'esonazione dal peccato originale non è asserto che avvalora una presunta non necessità della redenzione da parte della Vergine; infatti: «Che Maria sia tributaria del peccato originale (il *debitum peccati*), non è una finzione astratta... La sua effettiva appartenenza personale alla società umana è, dal punto di vista religioso,... il suo *debitum peccati*»¹³⁹.

Il fatto che Ella entri nel mondo esente dal peccato non la sottrae alla compartecipazione con una realtà fatta di peccato e abitata da peccatori.

E ancora. La Vergine è stata oggetto di redenzione preventiva. Questo, sì, la differenzia da noi che siamo redenti, ma che conosciamo il peccato e l'avversione a Dio nonostante il battesimo. Questa considerazione, proiettata nella soteriologia, determina l'affermazione che Cristo sulla croce “ha sofferto di più per Maria”, nel senso che «l'amore che spinge il Signore a immolarsi sulla croce tende innanzi tutto alla redenzione preservatrice di Maria. È questo l'unico modo per salvaguardare il principio della sua redenzione e, nello stesso tempo, per non isolarla – data la sua immacolata concezione – da tutta l'umanità che solo in Cristo riceve la sua salvezza»¹⁴⁰.

Al di là di queste concettualità, Schillebeeckx distingue tra *redenzione oggettiva* (la redenzione operata da Cristo) e *redenzione soggettiva* (la modalità dell'appropriazione per-

¹³⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 56-57.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 59.

sonale della redenzione): nella Vergine la redenzione oggettiva è la preservazione dal peccato originale, e la redenzione soggettiva è realizzata nella concreta accettazione di essere Madre del Signore. La vocazione materna è, quindi, il modo proprio di Maria di vivere la redenzione¹⁴¹.

Le pagine più interessanti dedicate al tema dell'Immacolata da Bruno Forte nel suo noto saggio su Maria¹⁴², sono a nostro avviso quelle in cui si tenta una rilettura dell'asserto in vista di un possibile consenso ecumenico. Già nel commento alla definizione della *Ineffabilis Deus* il teologo partenopeo aveva sottolineato come la preservazione della Vergine dal peccato originale potesse essere intesa nel senso di un'esaltazione della grazia preveniente di Dio¹⁴³.

Preso atto degli elementi di unità (il ricco dato biblico su Maria; lo spessore dogmatico conferito a Maria dai primi concili ecumenici) e dei motivi di divisione che permangono (lo sviluppo dogmatico; la presunta esaltazione del ruolo dell'uomo nella salvezza), Forte cerca di rintracciare gli elementi teologici che possano guidare a una comprensione o ricezione comune della verità su Maria a cui il dogma moderno rimanda; tali elementi sono: la dottrina della grazia, della giustificazione e la messa a tema della comunione ecclesiale.

Si tratterà, da parte cattolica, di mostrare come il dogma dell'Immacolata sia a servizio dell'assoluta gratuità della redenzione operata da Cristo, ma anche di evidenziare come la grazia che scaturisce da questa singolare redenzione inauguri una vita teologale declinata nella dialettica del

¹⁴¹ Cfr. *ibidem*, pp. 75-77.

¹⁴² Cfr. B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, cit., pp. 142-149.

¹⁴³ Cfr. *ibidem*, pp. 132-134.

dono: l'esercizio della libertà in Maria non è forse garantito dalla perseverante accoglienza di questo beneficio gratuito?

Ulteriore impegno nell'ermeneutica del dogma dovrebbe essere quello di mostrare come la pre-redenzione in Maria non postuli una diminuzione della esclusività dell'azione salvifica di Cristo: il "privilegio" mariano non assolve al compito di esaltare una creatura, e quindi, per riflesso, di legittimare una mediazione *concorrenziale* della comunità di credenti alla salvezza operata da Cristo. La lettura di Forte incoraggia verso la necessità di chiarire fundamentalmente le intenzionalità e assonanze delle dottrine cristiane su Maria esplicitate sull'asse della soteriologia e dell'ecclesiologia.

Le teologhe Gebara e Bingemer, nell'ambito della teologia della liberazione, rileggono il dogma come simbolo utile a incoraggiare la prassi liberatrice della comunità¹⁴⁴. Nell'Immacolata, nuova Sion in cui si ristabilisce l'Alleanza, «ha inizio esemplare il processo di rinnovamento e di purificazione di tutto il popolo»¹⁴⁵. Il dogma cristiano sulla redenzione di Maria è l'*utopia* che sostiene il progetto di liberazione del popolo di Dio da ogni schiavitù del male e del peccato; l'evento di grazia è «la garanzia della possibilità che l'utopia di Gesù – il Regno di Dio – è realizzabile in questa povera terra»¹⁴⁶.

Nel panorama della teologia latino americana, la riflessione più articolata e originale sul dogma immacolista sem-

¹⁴⁴ I. GEBARA - M.C. LUCCHETTI BINGEMER, *Maria*, in I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Roma-Assisi, Borla-Cittadella, 1992, pp. 503-516.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 511.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

bra essere quella offerta dal servita brasiliano C. Boff¹⁴⁷. L'Autore legge il mistero dell'Immacolata Concezione di Maria come affermazione radicale della preminenza della grazia che redime nella vita dell'uomo. Una tale "precedenza" misericordiosa di redenzione data alla Vergine non è semplicemente un privilegio personale, bensì *carisma* elargito da Dio per l'utilità comune: *in Maria è svelata prolettivamente ai cristiani la verità secondo la quale Dio alla fine sanerà le ferite del singolo e della collettività*¹⁴⁸. Una tale consapevolezza dell'efficacia della grazia apre la creatura alla "dossologia", alla lode innalzata a Colui che non lascia miseramente insoluti i drammi della vita. Niente è "irrimediabile": questo dice l'Immacolata Concezione di Maria.

Per C. Boff, il dogma cristiano sulla Vergine illustra eminentemente anche il "tipo" di santità che la Chiesa di Cristo possiede e deve possedere pienamente. Il "potere della grazia" riluce nell'Immacolata, e si dà in Essa come santità della creatura liberata dalla *libido dominandi*; un tale guadagno nell'interpretazione del dogma rende possibile la messa a tema di una santità della Chiesa che prenda le distanze da un "potere" esercitato come negazione della dignità della creatura¹⁴⁹. Resa "immacolata" dal potere della grazia, la Madre di Cristo diviene la *Guerriera*, Colei che combatte contro il drago (cfr. Ap 12), ovvero contro ogni "perversione del potere" che reca malvagità e produce sopraffazione.

Infine, l'Immacolata rappresenta per il credente l'*ideale fatto realtà*, l'appagamento degli aneliti profondi di un cuore inquieto in attesa di redenzione integrale. La grazia

¹⁴⁷ C. BOFF, *Dogmas marianos e política*, in *Marianum* 62 (2000), pp. 77-167, qui pp. 121-142.

¹⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 131.

¹⁴⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 135-136.

data a Maria accresce la fiducia nella possibilità di accedere a quel mondo pienamente realizzato, ove Dio compie le promesse e le attese che ha posto nel cuore degli uomini.

Terminiamo la nostra parziale rassegna riferendo sulla proposta di G. Colzani¹⁵⁰. Per quest'ultimo il principio da cui prendere le mosse preliminarmente è l'assunzione di una constatazione: la Vergine ha un rapporto singolarissimo con Cristo nel compimento della storia della salvezza. Questa relazione incide profondamente nella sua esistenza. L'espressione "personalità singolare" usata da Colzani ha, quindi, una funzione duplice: esso *dice* Maria in funzione di Cristo, ma anche in funzione di ciò che Cristo ha operato *in lei*. La maternità divina è il punto di vista prospettico per comprendere un tale commino di "personalizzazione" dell'individuo-Maria¹⁵¹.

Posta una tale premessa, Colzani si distanzia dalla proposta avanzata da Rahner per spiegare la differenza tra la redenzione operata in Maria e quella operata nel cristiano: essa non può essere risolta ipotizzando una "utilità pedagogica" per l'uomo di prendere coscienza del proprio bisogno di salvezza dopo aver contratto il peccato. Piuttosto, la differenza esistente è imposta dalla singolare funzione di Maria e al suo modo unico di *personalizzare* la salvezza.

La comprensione del dogma, stante il rimando alla santità di Maria, non può abdicare dal nesso tra "Immacolata" e "peccato originale": «Un teologo ha il dovere di interpretare un dato di fede, non di accantonarlo»¹⁵². Il rispetto per la formulazione del dogma e per la storia del suo sviluppo, va comunque assunto e argomentato. Pari-

¹⁵⁰ Cfr. G. COLZANI, *Maria*, cit., pp. 218-230.

¹⁵¹ Cfr. *ibidem*, pp. 218-221.

¹⁵² *Ibidem*, p. 225.

menti, il contenuto di questa esenzione dal peccato non è stata definita dal magistero: per questo nella Vergine bisogna distinguere «la possibilità del peccato dalla sua realtà: la possibilità del peccato appartiene alla natura della libertà creaturale voluta da Dio, mentre la scelta del male e la sua effettiva realtà appartengono alla libertà della persona»¹⁵³. A questo punto si può affermare che il contenuto dell'esenzione dal peccato originale si attui in Maria come "possibilità di non peccare", e non come "impossibilità" di porre atti liberi.

Inoltre la Vergine, libera dal peccato, è anche "non toccata" dall'influenza delle sue manifestazioni sociali e comunitarie: in Lei si inizia già a riverberare la bellezza e la completezza del progetto creaturale originario di Dio¹⁵⁴.

Le posizioni prese in considerazione fin qui presentano due tratti comuni: un'ermeneutica della nozione di peccato originale (irrinunciabile per fedeltà alla storia del dogma); un legame sicuro tra maternità e immacolatezza. La proposta più convincente sembra essere quella di Colzani, soprattutto per l'interessante risoluzione del rapporto dialettico tra "privilegio mariano" e appartenenza della Vergine alla discendenza di Adamo. Avremo modo di ritornare su tali problematiche al termine del presente capitolo.

b. Maria: la "pienamente santa"

Accanto a uno sviluppo del dogma che ha rivisitato l'asserto cristiano su Maria alla luce del nesso con il peccato originale, se ne è dato un altro, che ha privilegiato una let-

¹⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 226.

¹⁵⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 226-227.

tura dell'Immacolata Concezione non come "assenza" di qualcosa, bensì come "pienezza di grazia". L'approfondimento ha percorso fondamentalmente due strade: il rapporto Maria-Spirito Santo¹⁵⁵ e il parallelismo Chiesa-Maria in ordine alla santità dei due soggetti.

J. Ratzinger, oggi Vescovo di Roma, parte da un punto fermo: riguardo a Maria «non c'è alcuna comprensione della sua missione, della sua persona là dove si spezzano Antico e Nuovo Testamento»¹⁵⁶. Pertanto l'Immacolata va compresa alla luce della continuità tra Antico patto e Nuovo patto inaugurato e stabilito dal Cristo. Mentre nella prima Alleanza il "resto santo" fungeva da destinatario e custode della promessa di Dio, ora il Nuovo patto è inaugurato in Maria, "resto santo" personificato, anticipazione della Chiesa santa, nuovo Israele, sposa "tutta gloriosa": «Maria è Sion in persona, e ciò che significa: ella vive tutto quello che con "Sion" si intende»¹⁵⁷. Così l'ecclesiologia (la *ecclesia immaculata*) scandisce la comprensione della mariologia.

Per quel che riguarda la lettura del dogma alla luce del

¹⁵⁵ La bibliografia sarebbe molto ampia e, quindi, qui vengono segnalati solo alcuni saggi fondamentali: AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo*, Roma, Marianum, 1984; A. LANGELLA, *Maria e lo Spirito Santo nella teologia cattolica post-conciliare*, Napoli, D'Auria, 1993; oramai un "classico" sull'argomento è la tesi del cappuccino A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio di interpretazione pneumatologica*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990. Negli anni del Vaticano II, l'opera più rappresentativa in questo senso sarà il saggio di Mühlen (che a sua volta si richiamerà a M.J. Scheeben), in cui Maria viene compresa come "centro personale" della Chiesa in quanto creatura trasformata dal rapporto con lo Spirito: cfr. H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma, Città Nuova, 1968, pp. 561-601.

¹⁵⁶ J. RATZINGER, *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1979, p. 62.

¹⁵⁷ J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, p. 56.

peccato originale (inteso come *non essere* dell'uomo davanti all'È di Dio), così conclude Ratzinger:

In Maria manca l'opposizione tra l'È di Dio e il non-è dell'uomo, e, di conseguenza, il giudizio di Dio su di lei è puro sì, così come ella stessa sta dinanzi a lui come puro sì... Preservazione dal peccato originale non significa quindi una particolare abilità, una particolare capacità; essa, al contrario, significa che Maria non riserva come adatto solamente a sé nessun settore dell'essere¹⁵⁸.

Attraverso gli strumenti ermeneutici della teologia della liberazione, Leonardo Boff è riuscito ad offrire un'interpretazione del dogma particolarmente suggestiva, tenendo insieme sia il nesso fondamentale con la dottrina del peccato originale, sia la rilevanza simbolica della santità di Maria¹⁵⁹. L'assunto di partenza è costituito dalla domanda sul "come" il femminile possa indicare una via che Dio stesso sceglie di percorrere per farsi presente all'uomo¹⁶⁰.

La Vergine, per il francescano, è "immacolata", perché appartiene al disegno originario di Dio, e quindi non al suo deterioramento dovuto al peccato che rende l'uomo incurvato, concentrato su se stesso, nonché sfruttatore dei beni creati. Questa *purezza* è apertura illimitata di Maria verso Dio, verso gli altri nella solidarietà, verso il mondo: ciò fa della donna di Nazareth il simbolo in cui «sboccia il germe di vita eterna e di una nuova umanità. In Lei è simbolicamente racchiusa tutta la creazione purificata e trasparente per Iddio»¹⁶¹.

¹⁵⁸ ID., *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1979, p. 67.

¹⁵⁹ Cfr. L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana, 1981; ID., *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi, Cittadella, 1990¹.

¹⁶⁰ Cfr. ID., *Il volto materno di Dio*, cit., pp. 79-84.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 228.

Ma la “nuova umanità” che albeggia in Maria non deve indurre a pensare che Ella sia stata messa in salvo dalla fatica del vivere e del credere. Boff, facendo tesoro dell’antropologia francescana (che considerava la “concupiscenza” non come peccato o conseguenza di esso, bensì come caratteristica creaturale non necessariamente caricata di connotazioni negative) può affermare che l’esonazione dal peccato di origine non produce in Maria uno “straniamento” rispetto alla comune condizione umana: «Lei partecipa all’opacità dell’esistenza umana. Dire che era immacolata non implica affermare che non soffriva, che non si angustiava, che non aveva necessità di credere e di sperare... In lei vi sono anche le passioni umane»¹⁶².

La lettura proposta da Boff è pregevole proprio perché la sua riflessione fa di Maria il simbolo realizzato di una santità in relazione, senza sminuire la sua appartenenza alla discendenza di Adamo. Certamente, la proposta di una unione sostanziale tra Maria e lo Spirito avanzata dal francescano appare una forzatura alquanto “temeraria”¹⁶³.

Continuando a percorrere la via feconda della santità di Maria, compresa e fondata nel suo rapporto con lo Spirito, vengono segnalate anche le proposte di X. Pikaza e di S. De Fiores.

X. Pikaza¹⁶⁴ tematizza il mistero della Vergine, colto attraverso il dettato scritturistico, come vicenda vissuta al-

¹⁶² L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, cit., p. 128.

¹⁶³ «Essa è santa non tanto per la conquista di una eminente perfezione personale, quanto per essere stata assunta dallo Spirito Santo: è la nostra ipotesi teologica... È lo Spirito Santo che “in un certo qual modo” si autorealizza in una dimensione diversa da quella infra-trinitaria (unione del Padre e del Figlio), assumendo come sua la natura umana di Maria»: ID., *Ave Maria*, cit., pp. 84-85.

¹⁶⁴ Cfr. X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo*, in *Estudios Trinitarios* 14 (1981), pp. 3-82.

l'insegna della "trasparenza dello Spirito": Maria ha ricevuto la totalità dei doni dello Spirito e li ha vissuti come appello alla sequela di Cristo. Per la sua fedeltà Ella è resa degna di ricevere nella Chiesa nascente la rinnovata effusione dello Spirito durante la Pentecoste (cfr. At 1,14). La duplice effusione (nell'Annunciazione e nella Pentecoste) fa di Maria una *trasparenza* delle stesse qualità della terza Persona della Trinità (carità, creatività, comunionalità): la Madre del Signore è risposta totale di amore, "creativa" e feconda nell'accettare di generare il Verbo, figlia del Padre, e figlia del Figlio in una sequela dettata dai tempi dello Spirito.

S. De Fiores¹⁶⁵ riflette sulla trasformazione operata dallo Spirito in Maria a partire da quella che può essere chiamata, a ragione, la "protopentecoste" dell'Annunciazione: la Donna che aveva imparato a contemplare la presenza di Dio nel Santo dei Santi viene messa di fronte al paradosso del contenere in sé l'*incontenibile presenza*. Una tale inabitazione determina la "complicità" tra Maria e lo Spirito nella venuta al mondo del Redentore; ma stabilisce anche la conseguenza nella Vergine di una esistenza di fede, frutto della grazia, che la rende "beata" (cfr. Lc 1,45).

La sinergia tra la Madre del Signore e lo Spirito non è occasionale o circoscritta alla vicenda del Natale, ma si estende a tutto il suo cammino di vita teologale fino e oltre la Pentecoste: Maria, la credente nella Risurrezione, viene ricolmata dallo Spirito nel Cenacolo, ma anche da esso trasformata, *pneumatizzata*, tanto da rendere conforme il suo corpo a quello del Risorto (è il mistero dell'Assunzione). Grazie a quest'ultimo atto di grazia, Maria «può eser-

¹⁶⁵ Cfr. S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, pp. 81-87.

citare la sua maternità spirituale nei riguardi dei discepoli amati da Gesù (Gv 19,25-27) ed essere presente in modo non circoscritto nei vari luoghi e tempi dove si trovano i cristiani»¹⁶⁶.

Il vantaggio delle proposte di Pikaza e De Fiores può essere sintetizzato in una duplice direzione: l'attenzione ad una visione d'insieme dei dati neotestamentari; la declinazione pneumatologica dell'esistenza di Maria come cammino di fede dinamico, a partire (ma sapendo andare ben più oltre) dalla pienezza di grazia dell'Annunciazione.

Al termine della rassegna si possono fare due osservazioni sui tentativi di ermeneutica del dogma alla luce della santità di Maria.

1) Nel momento in cui tali prospettive si propongono come interpretazione dell'asserto, non sembra che tengano conto della centralità dell'essenzone dal peccato originale. Quest'ultimo nesso nella *Ineffabilis Deus* non è un momento, un postulato periferico o iniziale, ma (che lo si voglia o no) il cuore del dogma nel suo sviluppo storico. Lo spostamento di accento sulla santità, sulla pienezza di grazia della Madre di Dio (e quindi sulla sua solidarietà in Cristo, piuttosto che in Adamo) non può far dimenticare che cosa voglia asserire il dettato dogmatico; peraltro, l'esplicitazione della santità della Madre di Dio non necessita obbligatoriamente del dogma dell'Immacolata Concezione¹⁶⁷.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 84.

¹⁶⁷ Caso estremo di negazione del dogma del peccato originale e di quello dell'Immacolata è la proposta del teologo T. Balasurya. Cfr. T. BALASURYA, *Mary and Human Liberation*, in *Logos* (Colombo - Sri Lanka), 1-2 (1990). Il teologo cattolico è incorso per questo nella "scomunica latae sententiae" il 2 gennaio 1997: cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Condanna dell'opera "Mary and Human Liberation" del P. Tissa Balasurya*, in *EV*, vol. 16, pp. 3-9, nn. 1-17.

2) Quando si legge l'esenzione dal peccato originale come fondamento della santità, può emergere il rischio di instaurare una equivalenza implicita equivoca tra il "non peccare" e la santità intesa come "perfezione". Ora, la santità non è esclusivamente riducibile né alla perfezione morale, né all'assenza di peccati. Nel momento in cui si interpreta la pienezza di grazia di Maria come motivata alla radice dal suo "non poter peccare", si riduce di molto il significato e la ricchezza del concetto di santità cristiana¹⁶⁸.

Prima di chiudere la rassegna, va notato che la *liturgia* non assume le due prospettive contrapponendole (prospettiva "negativa" dell'esenzione, prospettiva "positiva" della santità), ma le coniuga sapientemente in una logica consequenziale, anche se si attiene sostanzialmente al contenuto e al linguaggio della *Ineffabilis Deus*. I testi liturgici celebrano al contempo la preservazione della Madre e il suo essere ricolmata di grazia, non senza esaltarne il significato protologico per la Chiesa: in Lei, icona della redenzione perfetta, la Chiesa scorge i suoi inizi e la misura alta della vocazione a cui è chiamata.

L'embolismo del prefazio dell'Immacolata del *Missale Romanum* del 1970¹⁶⁹ coniuga l'immagine di Maria, resa immacolata dalla grazia per essere "genitrice" del Figlio di Dio, con gli inizi della Chiesa, prefigurata *sine ruga vel macula*. Per la sua eminente purezza, Maria, Madre dell'Agnello venuto ad abolire i nostri peccati (*crimina no-*

¹⁶⁸ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., pp. 544-545, nn. 2012-2016, ove la santità cristiana è descritta come unione mistica, sequela di Cristo, obbedienza al Padre, speranza escatologica.

¹⁶⁹ Cfr. *Missale Romanum ex decreto sacrosanti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXX*. Per il commento al prefazio, cfr. I.M. CALABUIG, *Note per un'ermeneutica del prefazio dell'Immacolata*, in AA.VV., *Fons Lucis*, cit., pp. 365-374.

stra), viene resa dallo stesso Figlio partecipe di questa lotta contro il male e predisposta, attraverso la sua ministerialità di intercessione (*advocatam gratiae*) e la sua esemplare santità (*sanctitatis exemplar*), a soccorrere i credenti gettati nell'agone del cammino di fede.

La partecipazione dell'Immacolata al cammino faticoso che dalla redenzione porta alla salvezza nel tempo della Chiesa è confermata anche dalla scelta del lezionario¹⁷⁰ dell'8 dicembre, che fa inaugurare la liturgia della Parola della solennità dalla lettura di Gen 3,9-15.20: l'inimicizia tra la donna e il serpente è tipologicamente assunta a servizio dell'ermeneutica della funzione dell'Immacolata nel progetto della redenzione. In tal modo la Vergine, oggetto della misericordia gratuita di Dio, è messa in grado di compiere "gesti di misericordia" per i fratelli adottivi del Figlio ancora in cammino.

Forse, la nota più originale dei testi è proprio la correlazione tra l'Immacolata tutta pura e santa e la Chiesa in cammino, chiamata a divenire come Ella già è. Ciò vuol dire che la liturgia coglie il "privilegio" mariano non come un fatto personale riguardante la Vergine o come una occasionalità, bensì come dono che da Lei si protende a servizio della comunità dei credenti e segna la vita della Madre in tutto il suo svolgimento, abbracciando sinotticamente (nella lode e nell'anamnesi che gli è propria) sia la protologia, sia l'escatologia.

c. Maria creatura immacolata: la bellezza nel paradosso

Il paradigma teologico che tiene assieme i due aspetti dell'essenzone dal peccato originale e della santità di Maria

¹⁷⁰ Cfr. *Ordo Lectionum Missae. Editio typica altera*, Città del Vaticano, LEV, 1981.

è certamente quello detto della *via pulchritudinis*¹⁷¹, che argomenta la bellezza della Vergine in quanto creatura *tota pulchra* (cfr. Ct 4,7)¹⁷² non toccata dalla perversione del peccato e quindi pienamente corrispondente, per grazia, alla perfezione in cui il Creatore aveva plasmato l'uomo e la donna nell'Eden, tratteggiando in essi lo splendore del Verbo. In tale paradigma la santità è compresa certamente come condizione primigenia dell'*Adam* uscito dalla mano di Dio: così, piano della creazione e piano della redenzione non sono separati, ma congiunti coerentemente per far risplendere, ancora una volta, il mistero di un Dio che, nella "circuminsessione dei trascendentali", rende "bello-buono-vero" ciò a cui ha donato l'esistenza. Bellezza creata e santità coincidono e si negano insieme nel loro contrario, cioè in quel peccato che rende "brutto-nocivo-falsificato" colui che della santità dell'Eden ha perso le tracce.

Lasciamo spazio a tre teologi (rispettivamente di area svizzero-tedesca, francese e italiana), che hanno applicato all'Immacolata, *Tota pulchra* e *Speculum sine macula*, le suggestioni offerte dalla *via pulchritudinis*.

Naturalmente non possiamo che prendere le mosse dal grande teologo svizzero H.U. von Balthasar (1905-1988),

¹⁷¹ Cfr. C. MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, in *Marianum* 61 (1999), pp. 459-487; I. MURILLO, *El camino de la belleza en mariología*, in *Ephemerides Mariologicae* 45 (1995), pp. 193-205; S. DE FIORES, *La via pulchritudinis nella mariologia postconciliare*, in AA.VV., *Via pulchritudinis e mariologia*, Roma, AMI, 2003, pp. 169-195; S.M. PERRELLA, "Tota pulchra es Maria". *L'Immacolata: frutto segno e riverbero della bellezza e dello splendore di Cristo redentore dell'uomo. Dogma ed estetica nel magistero di Giovanni Paolo II*, cit., pp. 463-521; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, cit., pp. 40-42, n. 33.

¹⁷² L'espressione del Cantico dei Cantici è stata riferita a Maria sin dall'epoca patristica. Per un approfondimento, cfr. A. RIVERA, *Sentido mariologico del Cantar de los Cantares*, in *Ephemerides Mariologicae* 1 (1951), pp. 437-468; 2 (1952), pp. 25-42.

circoscrivendo l'indagine a quanto esposto nel terzo volume della *Teodrammatica*¹⁷³. Partendo dal paradigma del dramma teatrale, in quanto modello rappresentativo atto ad illustrare un'antropologia illuminata e dialetticamente informata dall'incontro creaturale con la bellezza rivelata nella teofania del Cristo incarnato, Balthasar comprende l'Immacolata come icona prototipica e teletipica dell'uomo e della Chiesa trasfigurata nel Verbo.

Maria è persona paradossale, ovvero comprensibile solamente tenendo insieme l'apparente antinomia del *so-prannaturale* e del *creaturale*: Ella è vero membro della stirpe di Adamo peccatore, ma anche persona singolare pensata da sempre in Cristo. Creatura "drammaticamente in bilico" tra umano e divino, tra paradiso terrestre e caduta, tra antico e nuovo Patto¹⁷⁴, la Vergine riflette la bellezza primigenia sulle tragiche brutture di un'umanità postlapsaria. Ciò è possibile, perché Ella è pre-redenta perché pre-eletta, pensata dal Padre per dare al Nuovo Adamo il vestimento immacolato della carne. Mentre la prima Eva è tratta dal primo Adamo, il Nuovo Adamo, Cristo, è tratto dalla seconda Eva tramite una generazione che stabilisce la dinamica «sovrassessuale dei sessi»¹⁷⁵. Un tale cambio di prospettiva, che nella pienezza del tempo fa precedere al Nuovo Adamo la seconda Eva, porterà la teologia a tematizzare la bellezza originaria della Madre: «Poiché qui l'uomo deriva dalla donna... c'era bisogno di una riflessione più lunga affinché la purezza ori-

¹⁷³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano, Jaca Book 1983, vol. 3, pp. 295-308. Per l'approfondimento della vasta riflessione mariologica del teologo di Lucerna, cfr. L. DI GIROLAMO, *Spunti di riflessione mariana nell'antropologia e nella cristologia di H.U. von Balthasar*, in *Miles Immaculatae* 37 (2001), pp. 121-158.

¹⁷⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, cit., vol. 3, pp. 295. 305.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 301.

ginante della donna dovesse sentirsi obbligata all'uomo originato. Fino al mistero dell'*immacolata conceptio*»¹⁷⁶.

In tal modo Balthasar connette immacolatezza e verginità: seguendo Efrem il Siro, l'Autore descrive la sessualità come aspetto creaturale dato *in vista della caduta*, anche se nella condizione prelapsaria tale finalità fu temporaneamente tolta¹⁷⁷. Con il peccato di origine, la perversione della sessualità determinò nell'uomo e nella donna quel *vestimentum macularum*, che ora offusca la bellezza creata. Cristo viene a ridare all'uomo l'abito splendente dell'immacolatezza, intesa come restituzione della bontà/beltà primigenia. Maria, nuova Eva, eletta da sempre nel Figlio, consente al Creatore con la sua "veste immacolata", ovvero verginale-sovrasessuale, l'apparizione nella carne della luce della bellezza cristica. In tal senso, lo splendore verginale di Maria non è mera "eccezione", bensì prototipo dell'esistenza cristiana; pertanto, come scrive Balthasar, è evidente come «con questa concezione la verginità diventa l'autentica forma della vita cristiana»¹⁷⁸.

Si comprende, allora, chiaramente come l'Immacolata Vergine sia anche il "tipo" autentico della Chiesa; nella Madre del Signore "appare la forma" della Sposa senza macchia di Cristo sotto una triplice angolazione¹⁷⁹: Maria è tipo della Chiesa in se stessa, cioè in quanto Madre di Gesù; è tipo per la sua verginità che illumina la qualità del rapporto tra la Sposa-Chiesa e lo Sposo-Cristo; è tipo della generazione "verginale" dei credenti in Cristo che qua-

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 303.

¹⁷⁷ In realtà, nella protologia classica il dono preternaturale dell'integrità, come assenza di concupiscenza, non esclude l'esercizio della sessualità, ma determina un eros non schiavizzato dall'*amor sui*. Cfr. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, cit., pp. 361-363; G. GOZZELLINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Torino, LDC, 1991, pp. 419-424.

¹⁷⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, cit., vol. 3, pp. 302-303.

¹⁷⁹ Cfr. *ibidem*, p. 308.

lifica la filiazione alla comunità della creatura tramite il battesimo.

Il redentorista francese F.-X. Durrwell si attesta su riflessioni che richiamano da vicino una linea di pensiero che non contrappone, bensì abbraccia insieme progetto creativo e progetto redentivo di Dio¹⁸⁰ al di là di un giuridicismo teologico che tiene separati i due piani. Imboccata tale prospettiva l'Autore è capace di offrirci pagine brevi ma particolarmente efficaci. Anche se egli non parla *ex professo* di "via della bellezza", abbiamo inserito a questo punto del nostro procedere la sua ermeneutica del dogma, perché le concettualità da lui espresse sono sostanzialmente debitorie di una teologia della creazione rinnovata e della messa a tema dello stato creaturale prelapsario.

Maria, in quanto immacolata, appartiene a un'epoca in cui le creature non erano "imbrattate" dal peccato: «Nata molti millenni dopo il peccatore delle origini, ella lo ha preceduto ed è molto più giovane di lui. È la "cadetta del genere umano", colei che non è mai giunta all'età del peccato»¹⁸¹. Tutto ciò è possibile, perché, nonostante Cristo venga detto l'Ultimo Adamo (cfr. 1Cor 15,45), Egli precede e informa con la sua grazia ogni essere vivente. L'esonazione di Maria dal peccato di origine sta a dire l'innesto della Vergine nella radicale grazia del Figlio che precede ogni colpa e ogni ribellione a Dio. La Madre è "piena di grazia", perché pensata dalle origini nell'elezione del Verbo.

Durrwell riflette sull'*anticipazione* della redenzione in Maria per i meriti futuri del Figlio, osservando che, se il

¹⁸⁰ Cfr. F.-X. DURRWELL, *Maria: meditazioni davanti all'icona*, Assisi, Cittadella, 1992, pp. 31-39.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 31.

linguaggio è certamente corretto, ha però la pecca di presentare un Dio che opera in termini contabili. Al contrario, «Dio è essenzialmente Padre; il suo ruolo non è quello di prevedere e contabilizzare i meriti del Figlio, ma di generare il Figlio»¹⁸². Per tal motivo la pre-redenzione di Maria è meglio esprimibile, se si declina in termini comunionali: la Vergine è immacolata grazie all'*immediata vicinanza* con il Cristo¹⁸³, ed una tale prossimità sostanziale ed elettiva è da sempre. E siccome tutti gli uomini sono creati nel Verbo, grazie alla sua prossimità sostanziale, Maria è in comunione con gli uomini più di quanto possa esserlo una creatura determinata dal peccato. In altre parole, per l'Autore l'Immacolata non rappresenta un privilegio di "eccezione", bensì di "pienezza": non vi è, quindi, separazione con la stirpe di Adamo, ma vicinanza con la verità dell'uomo, con il suo volto autentico.

La teologa italiana Cettina Militello, forte della "transitività" teologica delle qualità predicabili di Maria e della Chiesa, argomenta la santità della Vergine come immagine escatologica (il mistero dell'Assunzione) e protologica della comunità (il mistero dell'Immacolata Concezione)¹⁸⁴.

In Maria, concepita *sine macula*, "prima" nella comunione dei santi, è dato di conoscere e contemplare la parabola della divinizzazione della creatura, che determinerà anche il recupero della bellezza originaria. Lo Spirito presiede alla divinizzazione della creatura e all'incarnazione nel grembo della Vergine del modello originario dell'Uomo: il Cristo.

La bellezza della Madre immacolata conviene alla bel-

¹⁸² *Ibidem*, pp. 33-34.

¹⁸³ Cfr. *ibidem*, p. 35.

¹⁸⁴ Cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa, "il Corpo Crismato"*, cit., pp. 366-372; ID., *Maria con occhi di donna*, Casale Monferrato, Piemonte, 1999, pp. 243-280.

lezza del Verbo, sulla cui immagine tutto l'universo è creato: «Maria è “bella” per il suo riproporre, *sine macula*, ossia nel rappresentare nello statuto originario di prossimità, di totale apertura/disponibilità, il disegno iconico del Padre, il suo voler imprimere, nello Spirito, l'immagine del suo Verbo, nell'uomo/donna sue creature»¹⁸⁵. Sembrano riecheggiare nelle riflessioni della teologa le suggestioni a suo tempo offerte dal teologo e cardinale gesuita H. de Lubac il quale, cogliendo la ricaduta ecclesiologica del dogma dell'Immacolata, scriveva che «se è vero che questa Chiesa, attraverso le miserie e gli inevitabili indugi dell'esistenza temporale, ricostruisce a poco a poco il paradiso perduto, di questo paradiso restaurato, più bello del primo, Maria è la prima cellula»¹⁸⁶.

L'eminente santità della Vergine, colta dunque nell'orizzonte dello Spirito fattore di santità nella “comunione dei credenti”, è pertanto esprimibile come «anamnesi-epiclesi, memoria vivente e vivente invocazione dello Spirito»¹⁸⁷.

Approfondendo il discorso sulle note della suggestione “ecclesiologica”, la teologa vede anche in Maria, icona dello Spirito, la risoluzione della tensione dialettica esistente nella Chiesa tra carismi e ministeri: la maternità divina (funzione ministeriale) si comprende solo alla luce del *kécharitoméne*, del dono di grazia (letteralmente *charisma*), concesso alla Vergine; esso “struttura” la sua ministerialità in quanto «Coei che ha trovato grazia, coei che vive di pura grazia può aderire al volere di Dio, può lasciarsi plasmare dallo Spirito sino a generare nella carne il Figlio di Dio»¹⁸⁸.

¹⁸⁵ ID., *La Chiesa “il Corpo Crismato”*, cit., p. 370

¹⁸⁶ H. DE LUBAC, *Il volto della Chiesa*, Roma, Edizioni Paoline, 1955², p. 398. Analoghe riflessioni si possono rintracciare in ID., *Paradosso e Mistero della Chiesa*, cit., pp. 58-70.

¹⁸⁷ C. MILITELLO, *La Chiesa, “il Corpo Crismato”*, cit., p. 370.

¹⁸⁸ ID., *Maria con occhi di donna*, cit., p. 278.

d. Il contributo del magistero

Come nel cammino verso la definizione del dogma il magistero pontificio ha svolto un ruolo determinante, così anche è avvenuto e avviene nella sua ricezione e interpretazione. Non potendo ripercorrere tutto il dettato magisteriale (ovvero il magistero universale ordinario del Papa), qui vengono segnalati alcuni contenuti offerti dai documenti, per lo più encicliche¹⁸⁹.

In occasione del cinquantesimo anniversario del dogma dell'Immacolata, Pio X emanava il 2 febbraio 1904 l'enciclica *Ad diem illum*. Il documento assume l'asserto mariano come elemento qualificante all'interno del programma religioso e politico di papa Sarto: il motto *instaurare omnia in Cristo* riluce esemplificato in Maria, redenta in modo più perfetto da Cristo. Dell'enciclica ci preme sottolineare particolarmente la dimensione apologetica. Riprendiamo, allora, un passaggio finale del testo, in cui Pio X oppone il dogma alla cultura coeva segnata dall'emergente ideologia dei cosiddetti "nemici della religione", i quali

cominciano col negare la caduta primitiva dell'uomo e la sua decadenza. Sostengono che sono favole il peccato originale e i danni che ne sono seguiti, cioè la corruzione originaria dell'umanità destinata a corrompere a sua volta tutta l'umanità; e quindi che è una favola l'introduzione del male per gli uomini e l'implicita necessità di un redentore. Posti questi principi, si comprende facilmente che non rimane più posto

¹⁸⁹ Cfr. l'esposizione sistematica in S.M. PERRELLA, *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa tra il Vaticano II e la Tertio Millennio Adveniente (1959-1998)*, cit.; M.G. MASCIARELLI, *Sviluppo della dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria nel magistero: dal 1854 al nostro tempo*, cit., pp. 55-168.

per Cristo, né per la chiesa, né per la grazia, né per nulla che vada al di là della natura¹⁹⁰.

Il testo, prendendo spunto dalla ricorrenza cinquantesima della definizione dogmatica, reinterpretando apologeticamente l'assunto mariologico in quanto verità atta ad arginare:

- la negazione della protologia postlapsaria;
- la negazione di una comprensione dell'uomo emancipato dalle conseguenze del peccato originale;
- la negazione della necessità della grazia in ordine alla salvezza: se non c'è nell'uomo bisogno di riscatto dal peccato e dal male, la funzione salvifica della mediazione di Cristo e della Chiesa decade nell'insignificanza.

L'ultimo aspetto è particolarmente interessante: Pio X ribadisce indirettamente che il dogma sull'Immacolata Concezione della Vergine è connesso strettamente alla dottrina della *necessità della grazia*. Con un linguaggio spogliato dall'intento apologetico potremmo dire che il dogma cristiano sulla redenzione di Maria ribadisce inequivocabilmente, nella coscienza della Chiesa, la preminenza e la inevitabilità della misericordia di Dio guadagnataci dal sangue di Cristo: la creatura da sola non può salvarsi!

La lettera enciclica *Fulgens corona* (8 settembre 1953)¹⁹¹, emanata da Pio XII in occasione del centenario della proclamazione del dogma, riprende nella struttura e nelle concettualità il dettato della *Ineffabilis Deus*, per riaffermarne con decisione anche la metodologia di illustrazione dei fon-

¹⁹⁰ *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 8, p. 59, n. 33. Il testo originale latino dell'enciclica si trova in *Pii X P. M. Acta*, vol. I, pp. 147-166.

¹⁹¹ Il testo ufficiale latino si può trovare in *AAS* 45 (1953), pp. 577-592.

damenti dogmatici: l'argomento di convenienza; l'attestazione plurisecolare della Tradizione; il contenuto scritturistico dell'asserto rintracciabile in una lettura biblica operata nel contesto della *paradosis Ecclesiae*. L'enciclica si premura anche di affermare che la grazia della redenzione preservativa elargita a Maria è un privilegio singolare non concesso prima a nessun'altra creatura: l'*Ineffabilis* non era stata sull'argomento altrettanto puntuale¹⁹².

L'apporto originale dell'enciclica sembra riscontrabile nell'argomentazione del nesso tra Immacolata Concezione e Assunzione in cielo:

Così Ci sembra che in maniera più profonda ed efficace tutti i fedeli possano volgere la mente e il cuore al mistero stesso dell'immacolata concezione della Vergine. Infatti, per la strettissima relazione che lega questi due misteri, dopo essere stata solennemente promulgata e posta nella debita luce l'assunzione della Vergine in Cielo... ne è venuto che con maggior pienezza e splendore si è manifestata la sapientissima armonia di quel disegno divino, col quale Dio ha voluto che la Vergine Maria fosse monda da ogni macchia originale¹⁹³.

In tal modo il dogma dell'Immacolata appare, in un certo senso, come il fondamento dell'Assunzione attraverso un'argomentazione di convenienza (e ciò è reso particolarmente visibile anche dall'opinione, ormai superata, sulla eventualità che la Madre di Dio non sarebbe morta). Inoltre, i due misteri della vita della Madre del Signore, riguardando l'inizio e il compimento della sua esistenza terrena, sono abbracciati con un unico sguardo dall'unitario e coerente disegno del Padre: è questo, in fin dei conti, il fondamento posto alla base del *nexus mysteriorum*.

¹⁹² Cfr. *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 6, p. 831, n. 953.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 835-837, n. 961.

L'enciclica fa eco e critica come "ingiuste" le diffidenze dei protestanti riguardo al dogma dell'Immacolata: ingiusta è la critica che addita nella venerazione cattolica a Maria una "sottrazione" all'unico culto che deve essere tributato a Dio. In questo contesto si ribadisce ancora il criterio "Tradizione" per attestare la legittimità dell'asserto cristiano su Maria: non vengono chiamati in causa i testi biblici, bensì «gli scritti dei santi padri, i grandi concili e gli atti dei romani pontefici... le antichissime liturgie»¹⁹⁴.

Il capitolo VIII della *Lumen gentium*, come scrive E. Toniolo¹⁹⁵, non tratta gli asserti dogmatici su Maria isolatamente, ma li colloca oramai in un paradigma teologico storico-salvifico, che proietta sullo sfondo dell'ecclesiologia e della cristologia il discorso di fede sulla Vergine¹⁹⁶. La natura del presente lavoro ci spinge ad avere uno sguardo selettivo indirizzato specificamente verso i primi numeri del paragrafo secondo del capitolo VIII della costituzione ("Funzione della Beata Vergine nella storia della salvezza"). A partire da essi, la fonte biblica non viene utilizzata come "puntello" o riprova della dottrina, bensì come datrice di un senso profondo ove si scopre la

¹⁹⁴ *Enchiridion delle Encicliche*, p. 833, n. 957.

¹⁹⁵ «La dogmatica mariana era un punto espositivo del primo schema, dal titolo: *I singolari privilegi della Madre di Dio e degli uomini*. Venivano proposti soprattutto i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione, ma anche quello della perpetua verginità, della sublime e perfetta santità, oltre che il dogma fondamentale della divina maternità. Tale impostazione non esiste nello schema definitivo»: E.M. TONIOLO, *Il rinnovamento della riflessione mariologica dopo il Vaticano II: impostazione e criteri*, in AA.VV., *La Mariologia tra le discipline teologiche: collocazione e metodo*, cit., p. 117.

¹⁹⁶ Per le concettualità proprie del capitolo VIII della costituzione, cfr. G.M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma, Marianum-Desclée, 1966; E.M. TONIOLO, *La Beata Vergine Maria nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della costituzione dogmatica "Lumen gentium" e sinossi di tutte le redazioni*, Roma, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", 2004.

comunione reciproca di Cristo con Maria nella storia della salvezza¹⁹⁷.

– Maria, membro del popolo di Israele e “umile e povera” serva del Signore desiderosa dell’avvento del Salvatore, è la prescelta “Figlia di Sion”: in Lei si compie e invero nella carne la nuova economia salvifica¹⁹⁸. Il dettato conciliare contenuto in *Lumen gentium* 55 è particolarmente efficace e attraversato da una sorprendente attenzione ai termini: il Figlio di Dio, è detto, ci salva attraverso i misteri della sua carne (*mysteriis carnis suae*). Questa carne che ci salva è tratta dalla Figlia di Sion, da una carne, cioè, bramosa del compimento promesso da Dio in risposta alla speranza di Israele. Questa “carne” è *medium* sia dell’attesa (Maria), sia del compimento (il Cristo). In tal modo l’Immacolata Concezione non è dimostrata, bensì spiegata nell’unico grande quadro di una teologia dell’Alleanza¹⁹⁹.

– Protagonista e autore di tale quadro di riferimento storico-salvifico è il Padre delle misericordie, il quale (come si legge in *Lumen gentium* n. 56) volle che «l’incarnazione del suo Figlio fosse preceduta dall’accettazione di colei che era stata predestinata ad esserne la madre»²⁰⁰. Porgiamo attenzione al linguaggio della predestinazione: qui non si parla di una predestinazione che si realizza in prima battuta come pre-redenzione dal peccato di origine, bensì come grazia che fornisce a Maria «doni corrispondenti alla sua così alta funzione» (*Lumen gentium*, 56)²⁰¹.

¹⁹⁷ Cfr. E.G. MORI, *Figlia di Sion e Serva del Signore. Nella Bibbia, nel Vaticano II, nel post-concilio*, Bologna, EDB, 1988, pp. 35-59.

¹⁹⁸ Cfr. EV, vol. 1, pp. 605-607, n. 429.

¹⁹⁹ Cfr. M.G. MASCIARELLI, *Sviluppo della dottrina dell’Immacolata Concezione di Maria nel magistero: dal 1854 al nostro tempo*, cit., pp. 102-110.

²⁰⁰ EV, vol. 1, p. 607, n. 430.

²⁰¹ *Ibidem*.

Pertanto: nella *Ineffabilis Deus* la preservazione dal peccato era operata in vista dei meriti di Cristo; nella *Lumen gentium* la pienezza dei doni di grazia è elargita in vista della maternità messianica.

Il parallelismo instaurato permette di attribuire alla predestinazione di Maria un duplice effetto: di grazia e di redenzione. Dio non giustifica senza rendere santi!

Conseguenza di tale santificazione a servizio della maternità, come precisa lo stesso n. 56 della costituzione, è la realtà della Vergine «immune da ogni macchia di peccato, plasmata per così dire dallo Spirito Santo e formata come una creatura nuova. Arricchita fin dalla sua concezione degli splendori di una singolarissima santità»²⁰².

– Rimanendo nel contesto dell'Annunciazione, la costituzione dogmatica (sempre al n. 56) fornisce di seguito una mirabile esemplificazione della teologia della Parola nella sua ricaduta antropologica: «Così Maria, figlia di Adamo, acconsentendo alla parola di Dio, è divenuta madre di Gesù; e abbracciando la volontà divina di salvezza con tutto il cuore e senza impedimento di alcun peccato, si è dedicata totalmente, quale serva del Signore, alla persona e all'opera del suo Figlio»²⁰³.

Maria, pienamente figlia di Adamo, acconsente nella fede alla sua missione materna a seguito dell'ascolto della Parola: la sua *fides ex auditu* è atto posto nella libertà (*non mere passive*)²⁰⁴, grazie alla sua immacolatezza, intesa come assenza di impedimento causato dal peccato. Ogni lettura "semipelagiana" della libertà di Maria è così bandita²⁰⁵.

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ *Ibidem.*

²⁰⁵ A partire dal dettato conciliare non si comprende, come vedremo, il motivo per cui i protestanti leggano in Maria un'esaltazione indebita della libertà umana, capace in sé (cioè senza la grazia) di collaborare al progetto di Dio! È

La pericope porta a comprendere maggiormente due questioni dibattute: il contenuto dell'essenzone dal peccato originale; la libertà della creatura redenta. Riguardo alla prima emerge un concetto di peccato non tanto come concupiscenza, bensì come "avversione a Dio": in Maria tutto è "sì", e questo è il frutto eminente della sua pre-redenzione.

Questa concettualità illumina anche la libertà della creatura, cara all'ortodossia orientale²⁰⁶: essa non è libertà *da*, ma libertà *per*. Non si può proiettare in Maria l'antagonismo tra santità contro la libertà; Ella non è meno libera perché redenta ("non è libera di dire no"!), ma è libera proprio grazie alla redenzione. Il paradigma antropologico soggiacente è evidente: l'uomo libero è solo la creatura resa simile a Cristo. La dissomiglianza con il Verbo porrebbe solo una libertà illusoria. Questa è la logica che detta la qualità dell'incontro tra la Parola e la persona: solo la Verità, accolta, rende liberi (cfr. Gv 8,31).

L'enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II (25 marzo 1987)²⁰⁷ colloca anch'essa la riflessione sull'Immacolata nel contesto della testimonianza scritturistica, e quindi all'interno del paradigma storico-salvifico. Il Pon-

degno di nota il fatto che, lungo le otto redazioni del capitolo VIII della *Lumen gentium*, il n. 56 (da «ita Maria» a «cooperantem censet») sia rimasto pressoché invariato: un segno della consapevolezza radicata negli estensori della precedenza assoluta della grazia nella vicenda elettiva della Vergine. Cfr. E.M. TONIOLO, *La Beata Vergine Maria nel Concilio Vaticano II*, cit., pp. 364-367.

²⁰⁶ Non a caso il n. 56 della costituzione alle note 5-9 rimanda per lo più ai Padri orientali. Sul tema, cfr. L. MANCA, *Maria nel mistero della Chiesa. L'apporto patristico al capitolo VIII della "Lumen gentium"*, Noci, La Scala, 1989.

²⁰⁷ Testo ufficiale latino in AAS 79 (1987), pp. 361-433. Per un commento a più voci dell'enciclica, cfr. AA.VV., *Una luce sul cammino dell'uomo. Per una lettura della "Redemptoris Mater"*, Città del Vaticano, LEV, 1987; AA.VV., *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali*, Città del Vaticano, PAMI, 1988; e ai commenti interdisciplinari contenuti in *Marianum* 138 (1988), pp. 113-435; *Marianum* 139 (1989), pp. 19-466.

tefica si attiene fedelmente al dettato conciliare della *Lumen gentium* (citata oltre cento volte, anche se la scansione dei temi non è identica), cogliendone anche il motivo fondamentale del “pellegrinaggio” nella fede di Maria. Due aspetti interessano da vicino il presente saggio: la lettura che l’enciclica fa dell’elezione e l’ermeneutica dell’essenze della Vergine dal peccato originale.

La precedenza è data all’aspetto positivo della “pienezza di grazia” che inaugura la sezione dell’enciclica dedicata alla trattazione su “Maria nel mistero di Cristo”, quasi a voler indicare la precedenza fontale della solidarietà della Vergine con il Figlio, datore di grazia, rispetto alla solidarietà con Adamo, portatore del peccato di origine.

La pre-destinazione di Maria, suggerisce l’enciclica, va collocata nell’eterno piano di salvezza di Dio, che ha scelto l’uomo fin dalla creazione del mondo per un destino di santità e immacolatezza (cfr. Ef 1,4-7)²⁰⁸. La Vergine è già presente *ab aeterno* nel mistero di Cristo «come colei che il Padre “ha scelto” *come Madre* del suo Figlio nell’incarnazione – ed insieme al Padre l’ha scelta il Figlio, affidandola eternamente allo Spirito di santità»²⁰⁹.

Maria viene a conoscenza di questo piano nell’Annunciazione, scoprendo in esso anche la sua identità di “piena di grazia”: se la grazia nel Nuovo Testamento è un “dono” dell’amore gratuito, allora il frutto di questo dono nella Figlia di Sion non è altro che l’elezione a essere Madre²¹⁰.

In questo orizzonte si staglia il recupero della dimensione del dogma come asserto che predica l’essenze dal

²⁰⁸ Cfr. *EV*, vol. 10, p. 919, n. 1287.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 925, n. 1293.

²¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 923, nn. 1291-1292.

peccato originale: quest'ultima è un aspetto della grazia, motivata dall'elezione. La *Redemptoris Mater* al n. 11 aggiunge un contributo originale all'ermeneutica del dogma immacolista, mostrando di cogliere l'aspetto collettivo della colpa di origine: l'esenzione dal peccato è il sigillo di un coinvolgimento di Maria «al centro stesso di quella inimicizia»²¹¹ tra il maligno e la stirpe della donna, nella lotta contro il peccato innescata dalle promesse divine e compiuta dal Figlio. Il testo congiunge tipologicamente i dati biblici di Gen 3,15 con Ap 12,1: il percorso simbolico proietta il conflitto tra la donna e il serpente nella lotta escatologica tra la partoriente e il drago²¹². L'Immacolata è, allora, anche il segno "prototipico" della speranza certa che Cristo libererà l'uomo dai condizionamenti del male, come Lei, fin dal principio, ne è stata liberata²¹³.

Si deve accennare anche all'esposizione del dogma dell'Immacolata contenuta nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Il testo (prima parte, sezione seconda) segue la scansione tematica del Credo niceno-costantinopolitano: la dottrina mariana è, quindi, esposta nei suoi elementi fondamentali e cristologici nel paragrafo intitolato "...fu concepito di Spirito Santo, nacque da Maria Vergine"²¹⁴. Nelle altre parti il riferimento alla Madre di Dio è comunque sempre presente.

²¹¹ *Ibidem*, p. 929, n. 1299.

²¹² Cfr. A. VALENTINI, *Il "grande segno" di Apocalisse 12. Una Chiesa ad immagine della Madre di Gesù*, in AA.VV., *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma, Edizioni Monfortane, 1998, pp. 57-87.

²¹³ Cfr. EV, vol. 10, p. 929, n. 1299. Giovanni Paolo II ha dedicato alla catechesi pubblica sul dogma sei udienze consecutive del mercoledì a partire dall'8 maggio 1996. Per un'analisi, cfr. S.M. PERRELLA, *L'Immacolata nelle 5 catechesi mariane del 1996 di Giovanni Paolo II. Contributo all'approfondimento del dogma*, in *Miles Immaculatae* 2 (2004), pp. 397-510.

²¹⁴ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., pp. 145-152, nn. 484-511.

Riguardo alla dottrina dell'Immacolata, il *Catechismo* guadagna alla riflessione tre aspetti originali, o quanto meno meritevoli di menzione:

– trattando della *predestinazione* di Maria in vista della sua missione²¹⁵, quest'ultima viene tematizzata, a partire dall'antica Alleanza, sulla scia della vicenda delle sante donne di Israele: esse ricevono nelle scritture ebraiche la “promessa di salvezza”; tale promessa percorre la storia del popolo eletto passando per Anna, Debora, Rut, Giuditta, Ester, fino ad arrivare a Maria. Ella è così colta nel suo essere “eletta” e “solidale” con i figli e le figlie di Eva: anzi, la Vergine è scelta proprio perché fa parte di un popolo, non malgrado esso. Lo sfondo biblico consente anche di reimpostare la problematica scolastica che si interrogava sul “come” l'Immacolata potesse essere veramente solidale con il suo popolo (essendo esente dal peccato di origine); qui la categoria “alleanza” mostra tutta la sua fecondità in ordine all'ecclesiologia;

– come per la *Lumen gentium* (citata sei volte nello spazio ristretto di due pagine)²¹⁶, il mistero dell'Immacolata viene radicato nella narrazione lucana dell'Annunciazione²¹⁷: l'esenzione dal peccato originale è motivata dalla necessità che il libero assenso di Maria alla sua missione fosse sorretto dalla grazia. Anche qui, come già visto, la grazia *fonda* la libertà;

– il testo assume, per rendere ragione della santità di Maria, il titolo orientale di “Tutta Santa” (*Panaghìa*): lo Spirito rende la Vergine una nuova creatura. Pertanto, cosa che la *Ineffabilis Deus* non ha contemplato, «Maria, per la grazia di Dio, è rimasta pura da ogni peccato per-

²¹⁵ *Ibidem*, p. 146, nn. 488-489.

²¹⁶ La bolla *Ineffabilis Deus* è citata una sola volta.

²¹⁷ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., pp. 146-147, nn. 490-492.

sonale durante tutta la sua esistenza»²¹⁸. Ovviamente qui si devono escludere anche i peccati personali cosiddetti “veniali”.

Al termine della rassegna sullo sviluppo e l’ermeneutica del dogma dell’Immacolata Concezione sorge la domanda: la storia contemporanea dell’interpretazione dell’asserto è autentica e “omogenea” rispetto al dettato della *Ineffabilis Deus*? Alla luce dei criteri posti nella prima parte del presente lavoro si può tentare di fornire alcune risposte.

Nello sviluppo del dogma operato dalla teologia contemporanea non si registra una “corruzione” del dato: le aperture più notevoli, sia nella direzione della comprensione rinnovata del peccato originale, sia nel senso di un’accentuazione della santità di Maria, sono coerenti con le concettualità germinalmente contenute nella bolla di definizione. Tale sviluppo non è da intendersi in un senso logico deduttivistico, bensì come approfondimento alla luce della Scrittura. Nel tentativo teologico e magisteriale di interpretare la *Ineffabilis Deus* si può notare veramente un sforzo riuscito di collocare il dogma “sotto la Parola di Dio”. Un arricchimento, dunque, non tanto nella direzione di un’aggiunta di affermazioni conseguenti, ma in favore della profondità della dottrina adeguatamente riferita al senso cristologico delle Scritture e cosciente della natura “indiretta” dell’asserto (*indirecte in ordine ad alia*). Si noti, inoltre, come la teologia e il magistero della chiesa cattolica abbiano gradualmente lasciato cadere l’argomento di *convenienza* (in quanto attribuzione a Maria di qualità soprannaturali in relazione ad una cristologia *dall’alto*), a favore di un riflet-

²¹⁸ *Ibidem*, p. 147, n. 493.

tere sostenuto dalle istanze proprie della letteratura biblica²¹⁹.

Grazie al suo radicamento biblico, il dogma “custodisce” l’evento passato (valore *anamnetico* o *rammemorativo* degli asserti²²⁰): l’elezione della Vergine, predestinata a essere Madre, rende ragione del fatto salvifico della fedeltà di Dio alla sua Alleanza e alle sue promesse. La pre-redenzione di Maria è un momento eminente che mostra la cura del Padre, in ordine e in vista del Figlio e nell’azione sinergica dello Spirito, nel designare per pura grazia uomini e donne a essere custodi e portatori di una tensione speranzosa che tiene desto il desiderio di “vedere” adempiute le promesse. Se è vero che Dio promette e realizza, l’Immacolata Concezione conferma, in quanto evento di grazia, la fedeltà del Dio dei Padri nella vicenda storica dei suoi eletti.

Il “vigore perenne” della dottrina cristiana sulla redenzione di Maria è testimoniato, come abbiamo sottolineato, dalla capacità di essere celebrata e vissuta da parte del popolo di Dio: ancora oggi il dogma riveste il valore di “simbolo sintetico ed esemplificativo” del vissuto cristiano. In altre parole, esso continua a “funzionare” nell’orizzonte linguistico della chiesa cattolica. Questo a riprova che i fondamenti epistemologici posti dalla *Ineffabilis Deus*, sebbene incompleti e debitori di paradigmi di pensiero transeunti, possono essere considerati sostanzialmente validi *in quanto* anticipatori di “futuri sviluppi” (valore *prognostico* degli asserti dogmatici). Il “vigore perenne” della dottrina è testimoniato dal fatto che esso, come voleva la

²¹⁹ Illustrazione profonda e sintetica dei più recenti guadagni epistemologici sul dogma è il documento dell’Ordine dei Servi di Maria *Chiamati ad essere santi e immacolati nell’amore. Lettera del Priore Generale nel CL anniversario della definizione dogmatica dell’Immacolata*, in *Marianum* 66 (2004), pp. 721-763.

²²⁰ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L’interpretazione dei dogmi*, paragrafo terzo, n. 2 (EV, cit., vol. 11, pp. 1741-1743, nn. 2757-2761).

criteriologia del Newmann, non ha dato vita a “eresie” o “criptoeresie” nel popolo di Dio²²¹.

La riflessione teologica pare anche coerente con quanto accennato sull’ermeneutica dei dogmi in riferimento ad un certo indirizzo del pensiero filosofico contemporaneo: tranne che per qualche tentativo di evincere da un linguaggio non biblico l’interpretazione del dogma (M. Kolbe, E. Schillebeeckx, L. Boff), per il resto si può affermare che si sia sostanzialmente salvaguardato il principio di indagare la dottrina con categorie proprie del linguaggio “di rivelazione” (“alleanza”, “elezione”, “liberazione”...), l’unico capace di salvaguardare la verità da categorizzazioni che ne mortifichino l’alterità e la gratuità di fronte alle pretese riduzionistiche del razionalismo.

Se qualche riserva può essere avanzata, come già fatto, l’attenzione va rivolta verso una certa marginalizzazione del nesso della dottrina immacolista con il mistero del peccato originale. Mentre il nesso con la dottrina della predestinazione si è notevolmente arricchito, il riferimento al peccato di Adamo sembra perdere centralità: al di là di un’espressione di giudizio nei confronti di questo slittamento, il tema del peccato originale è il fulcro (in quanto “esenzione”) del dettato dell’*Ineffabilis Deus*; sostenere, come fanno alcuni autori, che il dogma sussisterebbe anche senza il peccato originale, o anche intendendo quest’ultimo nel senso di una mera “condizione sociale”, non sembra coerente con lo sviluppo cattolico del dogma e la sua storia.

Tentando di tirare le fila di un *comune sentire* della teologia e del magistero sull’Immacolata, seguendo il claretiano P.L. Domínguez²²², si può affermare che in linea di

²²¹ Cfr. J.H. NEWMANN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, cit., pp. 216-218.

²²² P. LARGO DOMÍNGUEZ, *La doctrina eclesial de la Inmaculada en la época de la teología crítica y del pluralismo teológico*, in AA.VV., *Il dogma dell’Imma-*

massima esiste un consenso sostanziale all'interno della riflessione cattolica sui seguenti punti:

– il dogma cristiano su Maria è declinato all'interno di una teologia complessiva della storia della salvezza, nella duplice flessione diacronica (Maria e Israele) e sincronica (Maria e la Chiesa);

– l'Immacolata Concezione è opera che coinvolge tutta la Trinità nel suo elargire alla Vergine la grazia di Cristo;

– la pre-redenzione della Madre del Signore ha un valore più assiologico che cronologico: ovvero indica in Maria la “non contraddizione/opposizione” tra volontà divina e volontà della creatura redenta per il servizio all'opera della salvezza;

– la divina maternità è “tema generatore” indiscusso del dogma dell'Immacolata;

– la perfetta santità donata non “esenta” la Vergine da una maturazione nella fede armonicamente congiunta con la ricchezza dei sentimenti, delle tendenze e degli impulsi umani.

4. La ricezione del dogma in ambito ortodosso ed evangelico

Dopo quanto esposto nella prima parte del presente lavoro circa l'epistemologia del dogma e il nodo dell'infalibilità pontificia, non sarà difficile comprendere a questo punto le posizioni diversificate della teologia ortodossa ed evangelica circa l'Immacolata Concezione di Maria. Entriamo nel dettaglio della riflessione delle chiese e comu-

colata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione, Roma, Marianum, 2004, pp. 220-222.

nità non cattoliche per guadagnare alla nostra comprensione quegli stimoli teologici atti a recepire criticamente l'asserto sulla redenzione della Vergine nel contesto del dialogo ecumenico. Qui si fa cenno brevemente alla posizione ortodossa, che predica di Maria la "pienezza della santità", per dedicare in seguito più spazio alle istanze della teologia protestante.

a. La Panaghía: vertice della santità creata

«La Chiesa riconosce nella persona della Santissima Madre di Dio l'unica creatura – in seno a tutta la creazione di Dio, materiale e spirituale – che abbia raggiunto nella sua pienezza lo scopo dell'esistenza della creazione»²²³.

In questa affermazione sintetica di Yannaras si riflette tutto ciò che le chiese ortodosse orientali professano sulla *Panaghia*: immediatamente appare alla mente il nesso che tali chiese instaurano tra "perfezione della creatura" e dottrina della creazione. Ancora prima che la redenzione, quest'ultima fa da sfondo alla riflessione su Maria.

Il Dio che redime è prima di tutto il Dio che crea, il *Pantocratore* che sostiene con il suo Spirito le sorti del mondo visibile e invisibile. Egli, artefice di quel mondo creato sul modello del Verbo preesistente, imprime nell'uomo l'immagine e la somiglianza con il Figlio da sempre amato. In questo atto creatore del Padre si esprime la sua signoria irrevocabile: neanche la tragicità della ca-

²²³ C. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Brescia, Queriniana, 1993, p. 136. Per una esposizione della posizione ortodossa sul dogma, cfr. M. LOT BORODINE, *Le dogme de l'Immaculée Conception à la lumière de l'Église d'Orient*, in *Irénikon* 67 (1994), pp. 328-344.

duta dei progenitori può cancellare completamente la bontà della sua opera.

L'uomo e la donna, che secondo il racconto genesiaco scelgono la forma "non buona" del vivere l'esistenza, fanno esperienza della *nudità* come conseguenza del peccato (cfr. Gen 3,7): in tale condizione è rivelata l'incapacità colpevole della creatura di percepirsi come essere unitario-olistico. L'*eros* irredento vive nella vergogna della percezione di sé. Tale perversione della vita, o meglio del modello divino che detta il "perché" e il "come" dell'esistenza, non è più forte della mano di Dio che crea: l'immagine permane, benché offuscata.

La necessità della redenzione è dettata propriamente dall'imperativo con cui Dio decide di essere fedele a se stesso mettendo in grado l'uomo di "restaurare" in sé, nell'ascesi della divinizzazione, l'icona del Verbo: l'incarnazione del Figlio amato sarà, allora, l'epifania del modello sostanziale, ovvero della verità della creatura. In Lui l'*eros* è solo "amore" e amore lontano dalla scissione della vergogna; nel Verbo incarnato riappare non la nudità da coprire con le tuniche di pelle, ma la trasparenza primigenia che rimanda alla verità del cosmo.

Il *Pneuma*, protagonista dell'opera della creazione, lo è anche della redenzione: per dare al Verbo una carne *ámy-mos* ("senza difetto"), una matrice somigliantissima, lo Spirito purifica totalmente l'eletta Madre di Dio, che per questo è assunta ad elemento cardine di una redenzione compresa come "restaurazione"²²⁴. La purificazione, che è pienezza "trinitaria" più che esenzione, avviene sia nel momento della nascita della Vergine (come vuole la litur-

²²⁴ La redenzione come "restaurazione" dell'immagine divina è un elemento tipico della teologia di Nicola Cabasilas, che condiziona anche il suo pensiero mariologico: cfr. Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna, EDB, 1999, pp. 199-221.

gia bizantina), sia nell'evento dell'Annunciazione²²⁵. In tal modo l'opera dello Spirito plasma e ripropone nella Donna la bellezza stessa del cosmo, capace di far fiorire dalla sua "terra vergine" il germoglio del riscatto: il Figlio del Padre. La *Theotokos* è pertanto *aghiofania* (manifestazione della santità) e *dossofania* (manifestazione della gloria)²²⁶.

Nella *Theotokos*, per dirla con i pensatori russi, risplende ancora una volta la bellezza della progettualità sapienziale di Dio (quella *Sofia* che sta alla base dell'assunto che predica la permanenza in Dio di ogni cosa, ovvero il "panteismo"), nel suo duplice rimando protologico ed escatologico, riproposta allo stato puro per la prima volta dopo la corruzione cosmica provocata dal peccato di Adamo ed Eva. Non può esserci, pertanto, separazione tra redenzione del cosmo e redenzione dell'uomo, tra esito finale della salvezza del creato e delle creature.

Se questa è, in modo sommario, la dottrina dell'ortodossia circa la santità di Maria, si può passare ora a considerare la critica al dogma dell'Immacolata Concezione: essa è motivata principalmente da una diversa teologia del peccato originale e della grazia, che non ha conosciuto la problematica agostiniana del pelagianesimo nelle sue varie forme. Vengono analizzati, dunque, tre concetti che rappresentano il retroterra della critica ortodossa alla dottrina cattolica sul dogma, giudicato da Bulgakov «inutile e artificioso»²²⁷ a causa dell'impianto soteriologico soggiacente.

²²⁵ Cfr. A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993, pp. 113-114.

²²⁶ Sono espressioni di Evdokimov, che parla della Vergine come "pleroma archetipo" della verità creaturale: cfr. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, Jaca Book, 1989², pp. 213-227.

²²⁷ S. BULGAKOV, *Il roseto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa alla Madre di Dio*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, p. 105.

1) Il peccato originale²²⁸

Il peccato di Adamo è un peccato personale che diviene attuale nella sua discendenza *solamente* quando gli uomini lo assumono nella loro libertà (ovvero: vi è peccato solo ove c'è libertà). Il primo uomo, il *panantropo* (Adamo nella sua funzione di rappresentante dell'uomo nella sua totalità di natura), ha responsabilmente peccato: non era necessitato a farlo, ma ha agito con la sua libertà. Il peccato personale di Adamo diviene *naturale* nella sua discendenza, cioè universalmente valido e condizionante per ogni uomo che nasce sulla terra.

Per quel che riguarda gli effetti del peccato di origine, come detto sopra, essi sono rappresentati dal sorgere dell'*individualità*: mentre prima del peccato Adamo era integralmente "ipostasi" del Creatore, e quindi essere costitutivamente relazionale e *concentrico* in sé, dopo l'atto libero della trasgressione egli diviene un essere decentrato, *eccentrico*, cioè "individuo" nella sua solitudine. Così scrive al riguardo Bulgakov: «L'*individualità* è un riflesso di Lucifero sull'uomo che ha voluto pervertire ad immagine del suo egoismo metafisico: è una poli-ipostasi *senza amore*»²²⁹.

Si comprende, allora, come il peccato originale sia inteso dalla teologia orientale non come un dato che descrive la condizione reale dell'uomo non toccato dalla grazia, bensì la sua falsificazione. Il problema occidentale di conciliare creaturalità di Maria ed esenzione dal peccato non si pone: la Vergine è "il vero uomo" proprio perché ha *liberamente* disinnescato la virulenza del peccato originale che si invera nei peccati attuali.

²²⁸ Cfr. Y. SPITERIS, *Il peccato originale nella tradizione orientale*, in PATH 3 (2004), pp. 337-362.

²²⁹ S. BULGAKOV, *Il rovetto ardente*, cit., p. 53.

2) La grazia e la libertà

Nella condizione pre-lapsaria, l'uomo era naturalmente destinato alla deificazione. Il suo essere costituito come persona armonica e integra (*casta*) lo muoveva di per sé a percorrere “naturalmente” l'itinerario che dall'immagine porta alla somiglianza. Dopo il peccato, l'uomo non viene privato della grazia, anche se la sua “giustizia originale” si trasforma in infermità della natura. Nella teologia ortodossa non si distingue mai tra l'uomo ricettacolo della grazia e l'uomo privato di essa: la grazia non è un *donum superadditum* o imputato dall'esterno, una “cosa” aliena all'uomo che viene concessa o negata, perché essa è *inereunte* alla natura stessa.

Utilizzando al massimo la grazia “trascendentale” attraverso la propria libertà²³⁰, l'uomo può raggiungere la somiglianza: la santità è sì dono, ma soprattutto frutto della sinergia tra doni creazionali e libera volontà. Esistono, però, gradazioni diverse della grazia che differiscono da persona a persona; per cui afferma Kniazeff: «È impossibile quindi porre l'alternativa: assenza totale della grazia o possesso della sua pienezza. Si può parlare soltanto di gradi per l'uomo nel possesso dei doni dello Spirito»²³¹.

Grazie al *sinergismo* tra grazia e libertà, la *Theotokos*, benché partecipe dell'infermità propria della natura umana (che le ha causato l'incontro con la morte), ha potuto ridurre al minimo la “possibilità di peccare”, giungendo a quella divinizzazione che nel suo caso si esprime anche come *impeccabilità personale*. Solo grazie a questa condizione “voluta” responsabilmente, la Vergine «ha potuto affermare: “Ecco l'ancella del Signore” con tutta la sua vo-

²³⁰ La libertà nell'ortodossia è intesa esclusivamente come la “libertà di scoprirsi divinizzati”: cfr. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, cit., pp. 99-107.

²³¹ A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, cit., p. 131.

lontà, con tutto il suo essere indivisibile»²³². Siamo di fronte, per dirla con Y. Spiteris, a una vera e propria “soteriologia della libertà”²³³.

Tramite quanto esposto, si giunge al cuore della differenza con il dogma cattolico (in quanto riverbero dell’antropologia): se Maria è stata totalmente redenta nell’istante della concezione passiva senza il concorso della sua libertà, allora, secondo la teologia ortodossa, il cattolicesimo negherebbe *sia* la partecipazione dell’uomo all’ipostasi divina²³⁴, *sia* lo spessore ascetico-virtuoso della santità della Vergine. Il giudizio sulla dottrina cattolica, al di là degli aspetti giuridici, sembra inappellabile: «Il dogma romano che afferma la miracolosa impossibilità per la Madre di Dio di peccare è considerato dalla Chiesa Ortodossa come un attentato alla santità personale della Madre di Dio»²³⁵.

Ciò posto, si possono riassumere le difficoltà ortodosse alla ricezione del dogma dell’Immacolata, ispirandoci all’elencazione fatta da Kniazeff²³⁶:

1) il dogma cattolico non ha alcun sostegno diretto o indiretto nella Scrittura;

2) esso si basa su una soteriologia condizionata da una dottrina del peccato originale equivoca;

3) il dogma cattolico mortifica sia la concezione della grazia, sia il valore e il ruolo della libertà umana nel cammino di restaurazione della somiglianza divina;

²³² S. BULGAKOV, *Il rovelo ardente*, cit., p. 75.

²³³ Cfr. Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, cit., pp. 245-249.

²³⁴ «Facendo così, sottovalutano il carattere carismatico che si trova nella creatura stessa, l’immagine di Dio, reale, vivente, nell’uomo, capace di ricevere, di attrarre la grazia celeste, per la presenza della grazia inerente alla sua natura, per la modalità stessa del suo essere»: S. BULGAKOV, *Il rovelo ardente*, cit., p. 88.

²³⁵ Vescovo A. SEMENOV-TIAN-CHANSKY, *Catechismo Ortodosso*, cit., p. 117.

²³⁶ Cfr. A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, cit., pp. 128-129.

4) il dettato dogmatico è stato definito *solo* dalla chiesa cattolica, prescindendo dallo spessore “ecumenico” che nella Chiesa antica aveva ogni affermazione dottrinale.

b. L'Immacolata: deriva “manichea” del cattolicesimo?

Avendo già preso in considerazione la figura di Maria nella teologia protestante e fatto il punto sulla situazione del confronto ecumenico sui dogmi mariani moderni nei documenti del dialogo ecumenico, sono già emersi i motivi di perplessità dei protestanti riguardo al dogma del 1854. In questo paragrafo, viene proposta una rapida carrellata del pensiero di Lutero sull'allora “pia sentenza” immacolista e sulla mariologia in genere, per poi concentrarci sulla lettura odierna del dogma così come viene compreso dalla teologia evangelica contemporanea.

Come osserva B. Gherardini²³⁷, non è facile rintracciare il pensiero di Lutero riguardo all'Immacolata Concezione, soprattutto nel suo periodo giovanile: si registra, infatti, un'oscillazione equivoca tra opinione macolista e immacolista. Il monaco Lutero affronta il problema con gli strumenti epistemologici della teologia scolastica, distinguendo tra “concezione fisica” e “animazione”: Maria nasce nel peccato come tutti, anche se al momento dell'animazione viene purificata. Nel periodo precedente all'acuirsi delle polemiche confessionali, Lutero parlerà dunque di una completa purificazione di Maria in vista dell'Incarnazione (e quindi non “in vista” dei meriti di Cristo)²³⁸, anche se, seguendo san Bernardo, non si

²³⁷ Cfr. B. GHERARDINI, *Lutero-Maria*, cit., pp. 78-85.

²³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 140-147.

pronuncerà mai a favore della festa della “concezione” dell’8 dicembre²³⁹.

Nonostante ciò, si può descrivere un progressivo declinare dall’interesse del Riformatore per il “privilegio mariano” che lo condurrà a un ridimensionamento più generale della figura di Maria dettato da due esigenze: “umanizzare” la Madre di Dio ed esclusivizzare l’immacolatezza di Cristo.

Al di là di questo, Lutero conserverà un’alta considerazione della fede e dell’umile santità di Maria; si legga, a modo di esempio, il seguente brano tratto da *Libertà del cristiano*:

Leggiamo in Luca 2, che la Vergine Maria andò al tempio dopo le sei settimane e si purificò secondo la legge come le altre donne; sebbene non fosse impura come esse, né fosse tenuta a quella purificazione, e non ne avesse bisogno. Ma essa lo fece liberamente per amore, per non disprezzare le altre donne, anzi rimanere con la generalità di esse²⁴⁰.

La libertà amante di Maria «ci insegna a conoscere, amare e lodare Dio»²⁴¹. Detto ciò, insieme ai teologi del Gruppo di Dombes si può concludere che, per quel che riguarda l’Immacolata Concezione, «la posizione del riformatore su questo punto è incerta; lascia la questione in sospeso, perché è priva di fondamento biblico; la questione è “inutile”, afferma... ciò che conta è che Cristo, lui, sia nato senza peccato»²⁴².

La riflessione su Maria nel Lutero maturo si cristalliz-

²³⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 211-214. Per il tema, cfr. anche C. COLLO, *Maria nel pensiero di Lutero*, cit., pp. 223-226.

²⁴⁰ MARTIN LUTERO, *Libertà del cristiano*, cit., p. 62.

²⁴¹ ID., *Commento al Magnificat*, cit., p. 19.

²⁴² GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., p. 49, n. 58.

zerà intorno alla critica al culto mariano dei cattolici («Vorrei che si eliminasse totalmente il culto di Maria, solo a causa dell'abuso che se ne fa»²⁴³) e nell'affermazione dell'esclusiva *esemplarità* della Vergine. La perdita del riferimento soteriologico-mariano a favore del *solus Christus*, fece sì che, a partire dal 1523, Lutero incrementasse la sua critica radicale al titolo mariano di “avvocata” (*Fürsprecherin*): esso è rifiutato in quanto può indurre nell'errore di credere che la Vergine “guadagni per noi” un supplemento di grazia. Egli però si mostrerà più disponibile verso il titolo di “interceditrice” (*Fürbitlerin*), ma con un senso ben preciso: l'intercessione della Madre non guadagna niente di più per l'umanità di quello che Cristo ha acquistato con il suo sangue; inoltre, la sua preghiera non è più efficace di quella di altri giustificati.

Da ciò si evince che la Vergine è collocata nella “comunione dei santi” senza meriti soggettivi (né *de congruo*, né tanto meno *de condigno*), né privilegi particolari: posta l'incapacità creaturale di collaborare alla grazia (sempre *aliena*), sarebbe assurdo parlare di meriti o privilegi. Questo è anche il dettato dei testi simbolici luterani²⁴⁴.

Bisogna tener presente queste annotazioni, per non essere tratti in errore nel leggere gli atti di affidamento

²⁴³ MARTIN LUTERO, *Sermone sull'Ave Maria*, citato in G. BRUNI, *Maria sorella di misericordia nella Riforma*, cit., p. 338.

²⁴⁴ Nell'*Apologia della Confessione Augustana*, Melantone precisa che i santi si possono onorare per i seguenti motivi: perché in essi leggiamo la volontà misericordiosa di Dio di salvare gli uomini; perché i santi consolidano la nostra fede tramite il loro esempio; il vero onore che a loro si può tributare è imitarne le opere. Anche se si può pensare che i santi preghino per la Chiesa, ciò non vuol dire che li si debba invocare: cfr. *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., pp. 248-249, nn. 420-421. Così Lutero negli *Articoli di Smalcanda*: «Tu come cristiano e santo in terra, puoi pregare per me... non per questo però devo adorarti, né invocarti, né celebrare feste in tuo onore, né digiunare, né offrire sacrifici, officiare la messa, né porre in te la mia fede per ottenere la salvezza»: *ibidem*, p. 341, n. 590.

scritti da Lutero all'inizio e alla fine del suo *Commento al Magnificat* (1520)²⁴⁵. D'altra parte, la lettura integrale del testo non lascia spazio ad equivoci. Così scriveva il Riformatore:

È meglio detrarre troppo a Maria che alla grazia di Dio, anzi non le si può detrarre troppo, essendo stata creata dal nulla come tutte le creature, ma si può facilmente detrarre troppo alla grazia di Dio; ciò è pericoloso, e non è un atto d'amore verso Maria²⁴⁶.

Che cosa rimane, allora, da dire sulla Vergine per il Riformatore? Solamente la sua fede esemplare e soprattutto la sua umiltà, che ha attirato lo sguardo del Padre²⁴⁷. Maria è un "preludio" che apre alla consapevolezza della salvezza di Cristo: «Non si può lodare abbastanza Maria in

²⁴⁵ Cfr. MARTIN LUTERO, *Commento al Magnificat*, cit., p. 12 e p. 147. Per una introduzione al testo, cfr. R. BERTALOT, *Il Magnificat di Lutero*, in *Theotokos* 5 (1997) 2, pp. 539-549.

²⁴⁶ MARTIN LUTERO, *Commento al Magnificat*, cit., p. 79.

²⁴⁷ La dimensione della *kenosi* di Maria è particolarmente gradita alla teologia evangelica. Cfr. R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore*, cit., pp. 67-72; G. HAMMAN, *Dall'abbassamento alla corona di gloria*, in AA.VV., *Maria serva del Signore incoronata di Gloria*, cit., pp. 65-85. Zwingli non pare parli di "immacolata concezione" nel senso della definizione posteriore: il suo discorrere non è comunque "avaro" di titoli iperboliche (Maria è "purissima" e "illibata"). Lo Zurighese segue fundamentalmente le argomentazioni "maculiste" di san Tommaso; inoltre, non riconosce la distinzione tra "concezione attiva" e "concezione passiva": cfr. E. CAMPI, *Via antiqua, Umanesimo e Riforma*, cit., pp. 36-41. Calvino non lascia dubbi: Maria è *maculata* come tutti gli esseri umani, anche se il Riformatore svizzero riserva un ruolo particolare all'azione dello Spirito nella vita della Vergine. Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., pp. 51-53, nn. 62-67; G. HAMMAN, *Il punto di vista della Riforma circa l'Immacolata Concezione. Criteri per una possibile ricomprensione della tradizione cattolica*, in AA.VV., *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità*, cit., pp. 110-115. Sempre riguardo a Calvino, cfr. le pagine dedicate alla maternità della Chiesa ove, pur non menzionando Maria, si percepisce la transitività delle attribuzioni: GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, cit., vol. 2, pp. 1197-1231 (IC IV, I, 1-29).

quanto creatura, ma quando viene il creatore stesso e si fa nostro prezzo, è questa la nostra gioia»²⁴⁸.

Ora si può entrare nel vivo del dibattito teologico contemporaneo tra cattolici e protestanti riguardo al dogma.

Il valdese *Giovanni Miegge*²⁴⁹, nel suo saggio sulla storia dei dogmi mariani del 1950 intitolato *La Vergine Maria*, fa risalire la riflessione cattolica sulla santità e l'essenzone dal peccato di origine di Maria non solo al Medioevo teologico, ma anche alla diffusione coeva della cultura cortese: la sublimazione del "femminile" proietta sulla Vergine i valori ideali di un pensiero segnato dalla rinata sfiducia verso la "carne" e le sue concupiscenze (indotta dal dualismo cataro).

Per Miegge, il *manicheismo* riemerge nella storia del cattolicesimo proprio attraverso l'idealizzazione della *mea Domina*. "Riemerge", perché il cammino di spiritualizzazione della Madre di Dio affonda le radici già nella teologia dell'esemplarità morale di Ambrogio di Milano, ove il ritratto di Maria di Nazareth che ne risulta non è dissimile «dal ritratto ideale di una monacella del IV secolo»²⁵⁰.

Infrantosi l'equilibrio difficile mantenuto dalla grande Scolastica di Tommaso e Bonaventura, la pia sentenza "immacolista" non farà altro che allontanare Maria dalla sua partecipazione sostanziale alle vicende della condizione umana: «Creatura di eccezione, nel più rigoroso senso del termine, diventava l'analogia perfetta, sul piano umano, del suo Figlio, il Redentore»²⁵¹. Così la tarda Scolastica

²⁴⁸ MARTIN LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 82.

²⁴⁹ Per un'introduzione all'opera teologica di Miegge e alla sua lettura di Lutero, cfr. S. SACCOMANI, *Giovanni Miegge: la concezione del finito*, in *Protestantesimo* 55 (2000), pp. 17-48; C. TRON, *Il "Lutero" di Miegge*, in *Protestantesimo* 59 (2004), pp. 76-82.

²⁵⁰ G. MIEGGE, *La Vergine Maria*, cit., p. 120.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 135.

si troverà alle prese con il dilemma speculativo che imponeva di tenere insieme la santità idealizzata di Maria e la sua necessità di essere redenta da Cristo: Scoto, con la sua dottrina del “perfettissimo Mediatore”, tratterà la linea di soluzione del problema. Per Miegge, però, non si tratta che di una specie di “mascheramento”: si esalta la grazia del Figlio, ma in realtà si divinizza la Madre²⁵².

Arrivando ai tempi prossimi alla definizione del 1854, Miegge riflette sulle circostanze della proclamazione, notando che attraverso l'*Ineffabilis Deus* si canonizza un concetto dubbio di “verità rivelata”, in quanto ciò che viene proposto all’assenso della fede è solo implicitamente presente nella Scrittura: in tal modo la chiesa romana trasforma il “non detto” in asserto oggettivamente affermato. Così l’Autore: «Si deve dunque dire, che il criterio della rivelazione non è ciò che è effettivamente contenuto nella Scrittura, ma ciò che la Chiesa decreta debba esservi contenuto»²⁵³.

La proclamazione del dogma rivestirà anche il carattere di “prova generale” per il futuro esercizio dell’infallibilità da parte del Romano Pontefice. In quest’ottica, la consultazione dell’episcopato mondiale voluta da Pio IX dal suo esilio di Gaeta non riuscirà a togliere l’impressione che di fatto, da allora, il Papa sarà «l’organo normale e sufficiente anche da solo delle sue definizioni dogmatiche della Chiesa»²⁵⁴.

Dopo l’esposizione della storia del dogma, l’Autore riserva le critiche più forti alla mariologia cattolica nella conclusione del saggio al capitolo intitolato “Maria nel dogma e nella pietà”²⁵⁵; l’esito è anticipato già in apertu-

²⁵² Cfr. *ibidem*, p. 137.

²⁵³ *Ibidem*, p. 144.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 145.

²⁵⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 205-220.

ra: la Vergine nel cattolicesimo, a causa di una ermeneutica cristotipica, risulta essere una «imitazione appena attenuata della vita»²⁵⁶. Come vedremo, quest'ultimo sarà il motivo ricorrente della critica protestante al dogma cristiano su Maria.

L'argomentazione conclusiva di Miegge si può ricondurre a tre punti:

– il culto mariano, nonostante le distinzioni teologiche tra *latría* (adorazione dovuta a Dio solo), *dulia* (venerazione dovuta ai santi), *iperdulia* (“supervenerazione” tributata a Maria), non riesce a scrollarsi di dosso l'impressione che *de facto*, nella pratica quotidiana del popolo di Dio, tale distinzione concettuale non sia né percepita, né tanto meno esplicitata;

– la tenera e tenace devozione alla Vergine dei cattolici tradisce lo spostamento di accento dall'umanità di Cristo, offuscata per secoli, all'umanità di Maria;

– l'umanizzazione dei contenuti della fede e dei valori etici nella devozione mariana non sarebbe altro che il risultato dell'assorbimento cattolico della critica moderna alle religioni mossa dalla cultura laica e marxista: a una fede laicizzata e profanizzata, corrisponde in parallelo la tendenza a promuovere «al primo piano della devozione popolare la figura puramente umana di Maria... Ma dovrebbe essere chiaro, che appunto questa tendenzialità umanistica e immanentistica è orientata in una direzione del tutto diversa dall'impulso originario, teocentrico e cristocentrico, del cristianesimo»²⁵⁷. In altre parole, attraverso Maria il cattolicesimo tradisce la radicale alterità del divino!

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 205.

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 215-216.

Per tutti questi motivi, «la dottrina e il culto di Maria sono considerati giustamente come il “dogma critico centrale” del cattolicesimo, nei confronti del quale, da parte evangelica, non può esservi che un chiaro rifiuto»²⁵⁸.

Alle riflessioni di Miegge bisogna affiancare quelle di un altro valdese, sicuramente poco comprese sia in ambito evangelico, sia cattolico: *Ugo Janni* (1865-1938), che ha lanciato il “sasso nello stagno” del netto rifiuto protestante, affermando che si poteva postulare la pre-redenzione di Maria. Se così non fosse, Cristo sarebbe «il primo dei salvati, non dunque il salvatore»²⁵⁹. Pertanto, secondo l'Autore, si poteva non essere concordi sulla formulazione dogmatica, ma si poteva convenire sul significato sostanziale dell'asserto cattolico.

La permanenza della lettura del dogma operata da Miegge si riscontra nella critica evangelica all'Immacolata in area italiana. *La Federazione delle chiese evangeliche in Italia*, nel suo documento del 1988 *Maria nostra sorella* (il cui testo è contenuto nell'omonimo libro), per certi aspetti molto apprezzabile, interpreta l'asserto cattolico come una duplice diminuzione: dell'umanità di Maria e dello scandalo dell'incarnazione di Cristo. Così si legge nel documento:

Ci viene presentata l'immacolata concezione di Maria come una condizione di purezza e di libertà dal peccato che la renda disponibile ad accogliere l'annunciazione. In tal modo si rischia però di sottrarre Maria alla realtà della condizione umana. Inoltre, lo scandalo dell'incarnazione nell'umanità peccatrice viene attenuato, proprio perché Gesù nasce da una donna immacolata²⁶⁰.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 203.

²⁵⁹ U. JANNI, *Corpus Domini*, Roma, AVE, 1978, p. 432.

²⁶⁰ *Maria nostra sorella*, in AA.VV., *Maria nostra sorella*, cit., p. 123.

La chiesa evangelico-luterana tedesca esprime una posizione più globale: se si può pensare che Maria sia stata predestinata in vista della sua missione, come lo sono stati Geremia, Giovanni Battista, si deve però «contraddire il dogma del 1854, perché qui Maria viene svincolata dal rapporto con l'umanità peccatrice e posta sullo stesso livello dell'esistenza senza peccato del Cristo»²⁶¹.

Il valdese *Paolo Ricca*, in dialogo con il gesuita Vincenzo Caporale²⁶², espone le ragioni del rifiuto protestante dell'asserto cattolico. Il discorso di Ricca, contenuto in poche pagine, risulta utile per chiarezza e brevità. Eccone i punti fondamentali:

1) la Vergine non può essere fatta oggetto di dogmi. Si crede "come" Maria, ma non "in" Maria. Pertanto «il dogma dell'Immacolata Concezione non ci aiuta a credere né come Maria né con lei»²⁶³;

2) il dogma è stato proclamato in maniera unilaterale dalla chiesa romana; è quindi *non ecumenico* alla radice;

3) Maria viene posta dalla dottrina cattolica sullo stesso piano di Cristo (non su quello divino, chiaramente, bensì quello umano): entrambi sarebbero senza peccato. Così Ricca: «Ella è quello che noi *non* siamo. È normale, in queste condizioni, che essa diventi oggetto non solo di ammirazione e venerazione ma anche di preghiera e di culto»²⁶⁴;

4) oltre a non essere attestato dalla Scrittura, il dogma non serve a esplicitare o abilitare la funzione principale di

²⁶¹ *Maria, una riflessione evangelica*, in AA.VV., *Maria, la madre di nostro Signore*, cit., p. 27.

²⁶² Cfr. P. RICCA, *Un dialogo amichevole ma difficile*, in *Protestantesimo 46* (1991), pp. 69-72; V. CAPORALE, *Nota sul Dogma dell'Immacolata Concezione*, in *ibidem*, pp. 66-69.

²⁶³ P. RICCA, *Un dialogo amichevole ma difficile*, cit., p. 70.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 71.

Maria, ovvero quella di essere Madre del Signore. Non è lecito attribuire alla Vergine «prerogative sproporzionate al suo pur *eccelso* compito storico»²⁶⁵;

5) infine, il cristiano evangelico difficilmente si fa persuadere dal fatto che il dogma dell'Immacolata sia implicitamente contenuto nella Scrittura. Come una dottrina che si dice “rivelata da Dio” può essere “implicita”?

Più possibilista, nel senso di ripensare il dogma dell'Immacolata come asserto che non alimenti la separazione dei cristiani, è R. Bertalot²⁶⁶ che, alla luce del Documento di Dombes e del consenso luterano-cattolico sulla giustificazione, suggerisce di accogliere il dogma come “verità seconda” e quindi non vincolante in vista di una diversità teologica riconciliata *nella e per* l'unità. Ma la riflessione dell'Autore non si ferma alla proposta “rassegnata” di un consenso differenziato: l'invito è rivolto alle confessioni cristiane, perché ci si interroghi ancora sul mistero di salvezza annunciato nel Vangelo (il *tradendum*) e sulla capacità di riproporlo da parte delle varie teologie e dottrine (*traditum*). L'Immacolata, si chiede Bertalot, definita “dogma” attraverso una formulazione giudicata “datata”, non riceve luce ulteriore se messa in tensione sul concetto di elezione biblica (si pensi alla vocazione di Abramo) e in relazione privilegiata con l'avvento del Figlio, venuto a portare e togliere il peccato del mondo?

Le domande di Bertalot, oltre che calibrate, sono frutto di una riflessione scevra da ogni acredine confessionale e miranti a una comprensione di Maria posta nel senso pieno della Scrittura, al di là di ogni biblicismo.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ Cfr. R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore*, cit., pp. 107-122.

G. Hamman, membro del Gruppo di Dombes, suggerisce quattro piste teologiche e interdisciplinari per una comprensione ecumenica del dogma cristiano sulla Madre del Signore²⁶⁷. La proposta di Hamman è particolarmente interessante per la sua capacità di coniugare fedeltà alla teologia riformata e apertura ecumenica: l'Immacolata, afferma l'Autore, non può essere considerata "un vicolo cieco" fatto solo di rifiuti o negazioni.

Prima pista: per Hamman è incompleto affermare che Maria non occupi un posto nella pietà riformata. L'inno-logia e le partiture musicali sul *Magnificat* ne sono una testimonianza.

Seconda pista: gran parte dell'oscuramento protestante della mariologia segue di pari passo il declino dell'eccelesologia nella teologia sistematica evangelica, causato non da ultimo dal pensiero liberale. I protestanti dovrebbero recuperare quel rapporto Maria-Chiesa, così sottolineato da Calvino in ordine soprattutto alla maternità dell'una e dell'altra.

Terza pista: alla luce del criterio della "gerarchia delle verità", si possono sottolineare le valenze ecumeniche, ovvero non separatrici, degli articoli del *Credo* riguardanti Maria (maternità e verginità). I Padri della Riforma non hanno mai negato questi dati di base.

Quarta pista: il terreno spinoso su cui convogliare il dialogo è quello della "cooperazione" della Vergine al piano salvifico. Quest'ultimo tema concentra in sé i più profondi motivi di dissenso. Eppure in esso è riposta anche la possibilità di sfrondare molti sospetti teologici: se Maria "coopera" lo fa in virtù della grazia che ha ricevuto, e pertanto «i Riformati potranno meditare questa precisazione,

²⁶⁷ Cfr. G. HAMMAN, *Il punto di vista della Riforma circa l'Immacolata Concezione*, cit., pp. 116-123.

ricostruire, convertire e assumere questa comprensione purificata: il *Solus Christus* di Lutero è salvo. Un grande equivoco è tolto»²⁶⁸.

Il tema è fecondo, perché da qui discende anche la retta comprensione della santificazione di Maria: l'esistenza umile della Vergine "narra" il contenuto e lo spessore del concetto di "comunione dei santi". Appare evidente, allora, come una simile declinazione della santità non tolga niente all'unicità di Cristo, della quale, anzi, si pone a servizio. Anche qui, come nell'ecclesiologia, la Riforma soffre di una carente tematizzazione del rapporto tra giustificazione e santificazione.

Evidentemente, l'esplicitazione dell'argomento (e quindi del corretto modo di "cooperare" di Maria) avrebbe un effetto chiarificatore sul *che cosa* i cattolici intendano parlando della pienezza di grazia dell'Immacolata.

Una moderata apertura verso un significato condivisibile del dogma è espresso dalla teologa evangelica Petra Reitz che, insieme al benedettino A. Grün, spinge lo sguardo verso un significato ecumenico attribuibile alla solennità cattolica dell'8 dicembre. L'approccio al tema è facilitato dall'attenzione trasversale della teologia evangelica e cattolica al valore dei simboli e alla risonanza intrapsichica archetipa dell'immagine femminile, di esplicita derivazione junghiana²⁶⁹: siamo chiaramente in una prospettiva metadogmatica. Se è vero che l'Immacolata Concezione può indurre i cristiani a equivocare su Maria, favorendone una percezione che la "destituisca dalla nostra umanità", bisogna anche ricordare che «la festa... non

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 120.

²⁶⁹ Cfr. A. GRÜN - P. REITZ, *Le feste di Maria come guide di vita. Una prospettiva ecumenica*, Brescia, Queriniana, 2003, pp. 5-35.

vuole esprimere questo. I padri della chiesa vedono in Maria Immacolata un'immagine della *ecclesia immacolata* e della nostra personale santificazione per mezzo di Gesù Cristo»²⁷⁰.

Lasciando da parte l'istanza veritativa, gli Autori intravedono nell'asserto dogmatico un significato simbolico che può essere patrimonio comune delle confessioni cristiane:

– nella solennità dell'Immacolata, noi celebriamo il mistero della volontà del Figlio che vuole presentare al Padre la Chiesa sua sposa «senza macchia né ruga» (Ef 5,27); la preservazione di Maria dal peccato è pertanto un mistero che ha origine nell'elezione della comunità dei credenti;

– in essa risuona anche il desiderio profondo dell'uomo di pervenire ad una percezione del *sé* riconciliata e scervra da sensi di colpa. Questa autocoscienza, ci ricorda l'Immacolata, non è garantita dalla nostra autonoma ricerca di benessere, ma dalla grazia di Dio;

– il mistero di Maria ci rimanda anche a una riconsiderazione antropologica che non condanni l'uomo alla fatalità del male e della competizione sociale;

– infine, «il mistero dell'Immacolata non è in contrasto con la dottrina di Lutero sulla corruzione dell'uomo. L'uomo è naturalmente corrotto per natura, ma, come Maria, noi siamo stati ricreati per opera di Cristo... Si tratta di una festa della grazia di Dio, in sintonia con le istanze della Riforma»²⁷¹.

In conclusione della disamina delle posizioni protettanti sul dogma cristiano su Maria si fa riferimento alla riflessione originale del teologo statunitense G.A. Lind-

²⁷⁰ A. GRÜN - P. REITZ, *Le feste di Maria come guide di vita*, cit., p. 37.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 42.

beck²⁷², al quale vogliamo lasciare più spazio rispetto alle altre. La riflessione ecumenica dell'Autore, ancora poco conosciuta in Italia, si distingue per un approccio diverso al metodo della teologia ecumenica e al cammino del raggiungimento del consenso dottrinale. Vale la pena fare qualche accenno generale alla teoria.

Lindbeck distingue tre modelli di comprensione del fenomeno religioso²⁷³: il modello "proporzionalista", attento allo spessore veritativo che hanno in sé le dottrine, con il loro carico ontologico e normativo-normante; il modello "esistenzialistico-correlativo", proprio della teologia liberale e in parte della svolta antropologica, che si prefigge di mettere in tensione la dottrina sull'asse della credibilità e della fondazione trascendentale. Le teologie ecumeniche che discendono da questi due modelli propendono ora per la non negoziabilità dei rispettivi asserti dottrinali, ora per la fissazione di un minimo comune denominatore che lasci alle rispettive confessioni il giudizio sulla normatività delle "verità seconde".

L'Autore, che propende per una teologia dell'identità *postliberale* di sapore barthiano (ovvero scevra di preoccupazioni riguardo alla fondazione filosofica della dottrina), si propone di investigare teologicamente le verità a partire dal modello "cultural-linguistico": ogni religione, ogni comunità di fede, possiede una "grammatica" e una "sintassi" fatta di narrazioni e asserti che la caratterizzano e che sono comprensibili esclusivamente nel contesto del

²⁷² L'opera principale di Lindbeck a cui si farà riferimento è *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville, Westminster J. Knox Press, 1984 (*La Natura della Dottrina. Religione e Teologia in un'epoca postliberale*, Torino, Claudiana, 2004). Per alcune informazioni sulla teologia di Lindbeck, cfr. R. HÜTTER, *After Dogmatics? Osservazioni sulla teologia sistematica evangelica negli USA alle soglie del nuovo secolo*, in *Protestantesimo 55* (2000), pp. 251-274.

²⁷³ Cfr. G.A. LINDBECK, *La Natura della Dottrina*, cit., pp. 31-45.

loro proprio “gioco linguistico”. Il metodo di indagine, allora, non potrà che essere “infrastemico”²⁷⁴. Per il Nostro, conseguentemente, le teologie ecumeniche che privilegiano un dialogo dottrinale inteso come *comparazione di dottrine* è destinato a non portare frutti, perché non partono dall’assunto che ogni tradizione teologica abbia un senso solamente dentro il suo sistema di riferimento.

Non si cada in equivoco: Lindbeck non vuole affatto vanificare l’importanza veritativa dei dogmi. La sua è una riflessione intenzionalmente “post-liberale”. Da dove viene, allora, l’utilità ecumenica di un tal modo di procedere? Per Lindbeck la strada è quella di una ricezione critica del patrimonio dottrinale delle rispettive confessioni, declinato sul valore normativo del linguaggio scritturistico: la Bibbia deve essere compresa non empiricamente, bensì come *un’unica grande narrazione carica di senso* (l’Autore è estraneo all’approccio liberale ai testi, perché quest’ultimo riduce i racconti a un coacervo indifferenziato di asserti religiosi). Se ogni confessione opera in questa direzione “infrastemica”, si potrà con fiducia assistere a un avvicinamento dei rispettivi “giochi” linguistici²⁷⁵.

Ciò posto, si può interrogare Lindbeck per capire che cosa intenda esattamente per “teoria delle dottrine”²⁷⁶.

²⁷⁴ È evidente l’influsso dell’ultimo Wittgenstein (*Ricerche filosofiche* 1953). Per una prima conoscenza dell’influenza del pensiero del filosofo viennese sulla teologia, cfr. F. KERR, *La teologia dopo Wittgenstein*, Brescia, Queriniana, 1992, pp. 235-269; M. BALDINI, *Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Il silenzio, l’etica e la religione*, in G. PENZO - R. GIBELLINI (edd.), *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia, Queriniana, 1993, pp. 247-255.

²⁷⁵ «I nostri chiari e semplici giuochi linguistici non sono studi preparatori per una futura regolamentazione del linguaggio, non sono, per così dire, prime approssimazioni nelle quali non si tiene conto dell’attrito e della resistenza dell’aria. I giuochi linguistici sono piuttosto *termini di paragone*, intesi a gettar luce, attraverso somiglianze e dissomiglianze, sullo stato del nostro linguaggio»: L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 70-71.

²⁷⁶ Cfr. G.A. LINDBECK, *La Natura della Dottrina*, cit., pp. 95-113.

Ogni dottrina possiede regole linguistiche che presumono un riferimento veritativo “infrasisistemico”: prima di essere ontologicamente vere *in assoluto*, esse lo devono essere in correlazione con l’insieme delle dottrine contenute nel sistema stesso. Ogni religione possiede la sua teoria delle dottrine e le sue regole che servano come “medium” per l’interpretazione del mondo: nel caso del cristianesimo, la dottrina è desunta dalla Scrittura, letta con una determinata “regola” (il senso cristologico). Una regola dottrinale è tanto più forte, quanto è agganciata direttamente alla centralità della narrazione biblica.

Pertanto, tali “regole” non sono tutte uguali. Ad esempio: la “legge dell’amore” è una dottrina centrale del cristianesimo. Se una qualche teologia elide questo asserto non si dà più cristianesimo. Essa è, pertanto, una dottrina *assoluta e permanente*. Invece la dottrina che condanna la guerra è determinata da alcune condizioni storiche. Essa è *derivata* dal comandamento dell’amore, ma può non essere assunta permanentemente (come dimostra la storia delle chiese e confessioni cristiane). Pertanto, si può considerare quest’ultima una “dottrina temporanea”, condizionata cioè da determinate circostanze storiche e culturali e dall’introduzione nel “gioco linguistico” di nuove concettualità.

A loro volta le dottrine temporanee si possono suddividere in *reversibili e irreversibili*. Per esempio: la dottrina che condanna la schiavitù è derivabile dal comandamento dell’amore, ma le chiese e comunità l’hanno fatta propria solo quando si sono verificate determinate circostanze storiche che la rendevano esprimibile. Essa è dunque temporanea, ma *irreversibile*: nessuna teologia morale oggi affermerebbe che si può riproporre legittimamente la schiavitù.

Ci sono, da ultimo, le dottrine temporanee reversibili: esse sono causate necessariamente da “ragioni fortuite”

(per esempio, la data del 25 dicembre fissata per la celebrazione del Natale). Se le dottrine “reversibili” venissero sostanzialmente rielaborate, non si intaccherebbe in nulla l'identità confessionale.

Lindbeck applica la “teoria delle dottrine” alla dogmatica: così, gli articoli di fede del credo niceno-costantinopolitano sono assoluti e permanenti; la dottrina dell'immortalità dell'anima è invece derivata, ma irreversibile, se mantenuta nell'ambito di una antropologia di stampo ellenistico: se si assume l'antropologia biblica, essa può essere formulata in maniera sensibilmente diversa.

Con il dogma dell'Immacolata si assiste alla divaricazione. Anche i cattolici riconoscono che l'asserto è “derivato” e “temporaneo” (ovvero maturato come verità di fede lungo la storia), ma lo credono *irreversibilmente*, al contrario di quanto pensano i teologi evangelici impegnati nell'ecumenismo. Si chiede l'Autore: alla luce della “teoria delle dottrine” esposta, è possibile interpretare il dogma su Maria come derivato *ma* “irreversibile”, come pensano i cattolici?

Prima di tutto, Lindbeck riconosce che l'Immacolata Concezione è una verità determinata dall'ingresso di nuove concettualità nella “grammatica della fede” dei cristiani: essi hanno sempre creduto alla santità della Madre di Dio; ma nel momento in cui si è elaborata la dottrina del peccato originale, essa è apparsa come un *condizionamento* che provocava una rielaborazione del paradigma di tale santità. Pertanto «solo nel contesto di una – discutibile – teologia occidentale e del senso del peccato a essa legata diventa necessario preservare la Madre di nostro Signore da ogni macchia sin dalla nascita»²⁷⁷.

E qui arriva la conclusione di Lindbeck: si potrebbe an-

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 123.

che ammettere che la dottrina dell'Immacolata abbia a che fare con l'affermazione della misteriosa e incodificabile dialettica tra la libertà umana e l'iniziativa divina (ovvero che essa cerchi di descrivere qualcosa di valido). Conseguentemente, «anche nel caso in cui l'affermazione positiva dell'Immacolata Concezione fosse temporanea o reversibile, si potrebbe sempre pensare che sia irrimediabilmente sbagliato affermare il contrario, cioè che Maria è nata nel peccato originale»²⁷⁸.

Ma ciò non è possibile, perché la stessa *regola linguistica di base* del dogma (il peccato originale) è essa stessa “reversibile” nel contesto della teoria delle dottrine: «Quindi la ragione per cui questa dottrina, diversamente da quelle trinitarie e cristologiche, può essere facilmente interpretata come reversibile è che alcune delle regole coinvolte nella sua genesi... sembrano esse stesse transitorie»²⁷⁹. Ora, una dottrina *derivata reversibile* non può fondarne un'altra che risulti, poi, essere irreversibile.

Ciò posto, Lindbeck sembra concludere dicendo che, alla luce della teoria cultural-linguistica, *si può accettare che l'Immacolata sia ritenuta dai cattolici come legittimamente “irreversibile” solo se essi mantengono fede alla dottrina tradizionale del peccato di origine* (fedeltà “intratestuale”).

Si pone ora la domanda: a che cosa “serve” tale teoria al dialogo ecumenico, nel momento in cui essa sembra incoraggiare il rafforzamento delle teologie confessionali, e forse una comprensione della verità *solo* in senso “regionale”? La teoria lindbeckiana è estremamente utile: essa postula un dialogo ecumenico non affrettato e scevro da concordismi rinunciatari, che imponga l'esposizione one-

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 123-124.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 124.

sta e completa delle rispettive posizioni dottrinali; che chiarisca la funzionalità di ciascun asserto di fede all'interno della propria impostazione cultural-linguistica e del proprio modo di applicare la "gerarchia delle verità". Inoltre, essa indica la strada del vero lavoro da fare: vagliare le dottrine confessionali ("grammatica" e "sintassi" degli asserti), sviluppandoli o de-sviluppandoli (*de-development*) attraverso la sintonizzazione di esse nell'universo linguistico e simbolico della Scrittura presa nel suo insieme (la "grammatica del canone").

Anche se il cammino sembra evidentemente allungarsi, i frutti potrebbero essere più maturi. Forse, sembra postulare Lindbeck, l'ecumenismo più proficuo potrà essere quello che non prende in considerazione in prima battuta le dottrine derivate confessionali (reversibili o irreversibili), bensì quello che crea un *consenso* interno ed esterno sul codice linguistico normativo di base (la Scrittura *nella* Chiesa).

Conclusione: verso un "modus loquendi" ecumenico sull'Immacolata Concezione?

Al termine del capitolo (riprendendo più puntualmente quanto affermato nelle conclusioni alla prima parte) si intende sottolineare una convinzione che dovrebbe essere oramai palese: *allo stato delle cose non è possibile esprimere tra cattolici e protestanti un consenso dottrinale differenziato sul dogma cristiano della redenzione eminente di Maria nel suo concepimento*. Bisogna dare tempo al dialogo.

Non sfuggirà la correttezza di tale affermazione, almeno per due motivi:

- 1) Il dialogo ecumenico sulla Madre del Signore è anco-

ra ai primi passi: si fatica a lasciarsi alle spalle la contrapposizione confessionale. Nei tentativi teologici di analisi dell'asserto inizia appena ad affacciarsi un confronto che, come si è visto, è in gran parte ancora legato a un metodo comparativo: non pare che la "conversione", auspicata dal Gruppo di Dombes, sia ancora entrata con preponderanza nella costellazione epistemologica della teologia delle confessioni cristiane.

2) Lo sfondo, così come è attualmente ancora ritenuto dai protestanti, non propriamente teologico della *devozione popolare* mariana dei cattolici sembra avere ancora il suo peso: ogni volta che i protestanti tentano la loro lettura della persona di Maria, *non riescono* a fare a meno di sentirsi condizionati dall'uso/abuso che ne fa il popolo di Dio. "Tacere" sulla Madre di Dio sembra essere ancora un modo funzionale (ma non metodologicamente "onesto", perché il dialogo ecumenico parte dai testi dottrinali ufficiali delle chiese nel rispetto del primato assiologico dell'ortodossia sulla prassi) per arginare quella che i protestanti reputano come una minaccia al *solus Christus*, "minaccia" che, comunque, non è riscontrabile nei testi della liturgia cattolica.

I timori, pertanto, rivelano come il linguaggio del dialogo sia ancora condizionato fortemente da istanze "non teologiche", più tributarie di un "pre-concettuale" radicato nel sentire che di considerazioni fondate: in una parola, oltre che essere ancora immaturi i tempi del consenso sulla mariologia, non si è ancora così liberi, dall'una e dall'altra parte, di far fluire dal "fuoco" testimoniato dal Vangelo la conversione che ancora manca. Infatti, l'istanza della conversione si dissolve spesso nell'apparato concettuale di una *confessionalità* per così dire "autistica" o, più semplicemente, "autoreferenziale".

E allora: se il dialogo su Maria è ancora nella fase della reciproca conoscenza, non si possono certo avanzare soluzioni globali, ma si può raccogliere quanto detto per guadagnare all'*intellectus fidei* indicazioni in vista di un modo corretto e completo di "parlare" della Madre di Dio nel mistero dell'elezione e della redenzione. Nel dialogo con i protestanti, quali sono le critiche al dogma dell'Immacolata che meriterebbero di essere prese maggiormente in considerazione? E ancora: che cosa della dottrina cattolica può essere utilmente riproposto per incoraggiare nella Riforma una riflessione cristologicamente ed ecclesiologicalamente ampia?

a. Il "gioco linguistico" del dogma

L'asserto cristiano sulla redenzione di Maria è un universo di significati relativi l'uno all'altro (*nexus*); tali significati "funzionano" all'interno del dogma, finché vengono applicati seguendo le regole grammaticali loro proprie (ovvero secondo il "contesto d'uso"). Il "gioco linguistico" del dogma ha una sua qualità *pervasiva* e una sua funzione *pragmatica*.

1) La qualità *pervasiva* del dogma, nel suo essere teologicamente espresso, è la sua *paradossalità ragionevole*: Maria è veramente figlia di Adamo e veramente immacolata; Vergine e Madre; discepola e perfezione della fede; ecc... Questo vuol dire che per quanto si accordino sul dogma cristiano su Maria le "grammatiche" di altri significati (elezione, peccato originale, redenzione, grazia, libertà...), tale accordo non sarà mai "a tutto tondo": è necessario accettare la natura limitata e parziale dell'argomentare teologico. Quando, invece, a causa della volontà di risolvere

le antinomie, la teologia si è inerpicata su distinzioni e similitudini (ricordiamo la distinzione tra concezione attiva e passiva, o la similitudine di Eadmero sul “guscio della castagna”²⁸⁰), si è rischiato di giungere a spiegazioni complesse e artificiose. Ciò non dimostra, però, la superfluità della formulazione del dogma o la sua non veridicità, quanto, piuttosto, l’inadeguatezza del linguaggio teologico a esprimere *esaurientemente* il mistero: la teologia “nomina”, ma non profana il divino omologandolo nel sillogismo; e nel momento in cui “nomina”, non può non ricollocare “umilmente” i termini che usa nel loro contesto d’uso “rivelativo” (il racconto biblico). Indugiare sulla Scrittura per la dogmatica non è mai né un vezzo, né un preludio²⁸¹.

Quando tentiamo di interpretare un dogma, siamo sempre messi davanti a questo limite: possediamo *per natura* un linguaggio non totalizzante e, comunque, in evoluzione. In una parola: quando si osserva la luna di notte, bisogna sempre ricordare che solo una metà di essa (ma anche meno!) appare ai nostri occhi. Il dogma dell’Immacolata non dice troppo su Maria, ma “troppo poco”, in quanto il mistero di una vita umana raggiunta senza ostacoli dalla grazia libera e onnipotente di Dio non è riducibile a nessun “gioco linguistico” veramente appropriato. Qui, nonostante l’affermata transitività Maria-Chiesa, il “singolare” eccede a ogni parallelismo con l’universale, invitando alla cautela di fronte alla figura gnoseologica della transconcettualizzazione.

²⁸⁰ Cfr. L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, p. 137.

²⁸¹ Così Lutero ironicamente: «Sfido san Pietro, san Paolo, Mosè e tutti i santi a dimostrarmi di aver capito del tutto e a fondo una sola parola di Dio, al punto da non aver più niente da imparare, perché: “la sua intelligenza è infinita”. I santi comprendono senza dubbio la parola di Dio, possono anche discorrerne, però dopo in pratica non ci si ferma; in ciò si resta sempre scolari»: MARTIN LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., p. 13.

2) Il “gioco linguistico” del dogma ha anche un valore *pragmatico*. Con parole dirette: il dogma “serve”! Esso costruisce, cioè, una prassi ecclesiale (liturgica e testimoniale), tesa tra il passato di una storia salvifica e il futuro di un compimento. Ciò significa che esso è proprietà espressiva di una *comunità vivente*. La pretesa di analizzare il dogma al di fuori di un ambito ecclesiale è quanto meno illusoria.

È chiaro, quindi, che non si dà “teologia ecumenica” sul dogma, se almeno le “grammatiche” che per i cattolici compongono l’asserto dottrinale (elezione, peccato originale, redenzione...) non sono condivise con i protestanti. Certamente il modo di *connettere* (“sintassi”) le dottrine soggiacenti è diverso perché segue le istanze delle differenti anime (la cattolica “espansiva”, l’evangelica “concentrativa”), ma il senso di fondo delle “grammatiche” dovrebbe essere in qualche modo condiviso. I documenti del dialogo contengono, al di là dei consensi, una ricca intersezione di “giochi linguistici”, le cui grammatiche possono essere comunemente accettate.

Esse sono, o potrebbero essere:

- *La grammatica normativa del linguaggio biblico complessivo* – Iniziamo con una precisazione: la critica protestante secondo la quale l’asserto cattolico su Maria non è esplicitamente contenuto nella Scrittura non va assunto come momento preponderante del nostro *modus loquendi*. E questo non solo per quanto già esposto nel primo capitolo sul rapporto Scrittura-Canone-Tradizione, ma soprattutto perché la stessa teologia sistematica evangelica si sta interrogando sostanzialmente sul significato di tale quesito, con esiti non proprio omogenei. Il problema non è, alla radice, che i cattolici situano la Scrittura *nella* Tradizione, mentre i protestanti credono di collocarla al di

sopra della Chiesa. Il problema è: che cosa si chiede alla Scrittura? Che cosa ci si aspetta da essa? Anche l'esegesi meno "pregiudicata" ha un intento. E allora: chi è colui che legge la Scrittura? Non è forse il "credente" (quindi una persona che non è una *tabula rasa*) che, per il fatto stesso di *credere all'interno di una tradizione ecclesiale*, è un pregiudizio vivente²⁸²? Se non rispondiamo a queste domande, lo *slogan* secondo il quale "Maria ci unisce, la mariologia ci divide" (dove la "Maria" che unisce sarebbe quella dei Vangeli) rischia di essere solo una tautologia. Il linguaggio biblico è normativo, se con esso si assume "tutto" il senso della Scrittura dettato dal riferimento al Cristo preesistente, incarnato e risorto/asceso. L'empirismo esegetico in ambito ecumenico rischia di essere solo un vicolo cieco incapace di condurre ad argomentazioni significativamente organiche (che invece la dogmatica rivendica in quanto *scienza della fede*).

• *La grammatica dell'umanità* – Giovanni Miegge pone un interrogativo da prendere in considerazione: che ne è stato dell'umanità di Maria nella teologia cattolica dei "privilegi"? Noi ci chiediamo anche: nell'odierna mariologia delle "funzioni" non si rischia di riprodurre ancora una tale dimenticanza? Di solito si sospetta di questo discorso: rivendicare l'umanità di Maria può sembrare una richiesta criptata della demitizzazione di bultmaniana memoria. Così non è, o almeno, mentre ce lo chiediamo, non intendiamo dar voce a tali istanze.

Parlare di *umanità della Vergine* non vuol dire neanche

²⁸² «L'appello dunque alla via biblica... resta del tutto retorico senza un'adeguata attenzione al problema ermeneutico per un accordo che non prescinda dalla tradizione della fede nella interpretazione della Scrittura»: A. STAGLIANO, *L'Immacolata Concezione nella coscienza ecclesiale ecumenica. Linee di orientamento per una sintesi*, in AA.VV., *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità*, cit., pp. 225-240, qui pp. 227-228.

fare una “mariologia dal basso”, ma accrescere lo spessore euristico dell'appartenenza di Maria al popolo eletto (e, quindi, alla comunità dei credenti nel Figlio) e della sua necessità di essere salvata dentro la storia di una tradizione religiosa. È l'umanità di Cristo, già eletta dal Padre, che dice il contenuto dell'umanità di Maria.

• *La grammatica dell'escatologia* – Paolo Ricca si domanda se la verità sulla eccelsa funzione materna di Maria autorizzi le conclusioni della dottrina cattolica. Ma il valdese, con un tale quesito, rimane prigioniero dell'ottica dei “privilegi”: in realtà, non si tratta di dedurre conclusioni o di mettere in fila una verità “straordinaria” dopo l'altra. È semplicemente in gioco la possibilità di descrivere, certo con un linguaggio approssimativo, l'esito dell'opera della grazia nella creatura. Misera cosa sarebbe un'elezione divina che non riesce a condurre l'eletto alla pienezza della propria vocazione. E questo vale per tutti i membri della Chiesa, e in essa per Maria, a causa non solo della maternità, ma anche della sua fede. Il destino escatologico del popolo eletto di Dio che è la Chiesa è tema ben esplicitato nella Scrittura, mentre l'esito della vita di Maria non ritrova nelle pagine del Nuovo Testamento rimandi diretti. Ma la dottrina cattolica ha pensato di poter dire qualcosa sul compimento della vita terrena della Vergine anche a motivo della flessione escatologica dell'eccelesiologia (dogma dell'Assunzione). Al contrario, se la comunità dei credenti cammina verso un futuro incognito o ineffabile è allora conseguenza inevitabile che anche il destino di Maria rimanga nel “buio”.

Predicare la “provvisorietà” della Chiesa, intesa come dipendenza continua dalla Parola creatrice (*creatura Verbi*), è sicuramente operazione fondata biblicamente e soprattutto pedagogicamente utile, a patto che si ricordi anche che questa Parola che la pone in essere è una *promessa*

di compimento nei tempi ultimi. Ora, come notato da Hamman, bisogna onestamente riconoscere che l'ecclesio-logia protestante su questo punto è carente e occasionale, se non proprio debitrice di una visione più orzontalista che sia agganciata alla riflessione dei Padri della Riforma. È chiaro che se si rimane fermi a un "attualismo" ecclesio-logico, è impensabile poter argomentare la flessione protologica ed escatologica sia della santificazione della Madre di Dio, sia del cristiano in genere. A tal proposito le riflessioni della teologa Reitz, per quanto non vogliano uscire da un orizzonte esclusivamente simbolico, non vanno lasciate cadere sbrigativamente.

• *La grammatica della fallibilità umana* – George Lindbeck ribadisce la necessità di esplicitare in maniera più chiara il significato degli asserti dogmatici nella loro intrinseca relazione al "gioco linguistico" proprio in cui vengono formulati e dal quale traggono la loro ragion d'essere. Il "gioco linguistico" che fa quasi da culla al dogma dell'Immacolata è da individuarsi nelle regole semantiche e nella grammatica dell'*elezione* e del *peccato*. Non è efficace il tentativo di sminuire il nesso fondamentale del dogma dell'Immacolata con il peccato originale a favore di una teologia della santità di Maria che tutto tenda ad assorbire.

Nella sua dottrina sulla grazia e la libertà (declinata sullo sfondo del peccato originale) la Riforma vuole intenzionalmente attirare l'attenzione dei cristiani sulla tragicità fallimentare di una vita umana "naturale" lontana da Dio. La teologia cattolica, postulando la pre-redenzione di Maria, invita a credere che solo in riferimento alla preveniente e provvidenziale misericordia divina la vita della creatura assurga alla dignità del proprio compito. La serietà del peccato (sia inteso come intrinsecamente e permanentemente proprio dell'uomo, sia come tendenza al male

nel battezzato) non si può eludere: ciò non vuol dire riproporre l'esistenza simmetrica di un "male" contrapposto al "bene" (come voleva lo gnosticismo). Forse il dogma del 1854 può essere un'occasione feconda per mettere a tema il problema del male del mondo e del peccato che aliena l'uomo e che lo rende inabile alla santità qualora rimanga privo della grazia.

• *La grammatica della giustificazione nell'elezione* – La dottrina dell'elezione e quella della giustificazione hanno avuto per lungo tempo un'esistenza isolata. Ma separare l'elezione dalla giustificazione vuol dire togliere a Dio il potere di esercitare nella storia del singolo la sua misericordia. Isolare la giustificazione dall'elezione significa non postulare conseguenze in ordine all'intera vita del cristiano. Abbiamo esaminato come K. Barth e W. Pannenberg abbraccino in un'unica economia le categorie di elezione/alleanza - giustificazione - vocazione personale/missione - santificazione. Il linguaggio lì utilizzato, giustamente, è anzitutto tributario della cristologia prima ancora che dell'antropologia.

Purtroppo il consenso cattolico-luterano sulla giustificazione è ancora incompleto nelle sue implicazioni. Ma non è inutile chiedersi se tale *consenso differenziato* getti luce sul dogma dell'Immacolata. Bisognerebbe anche chiedersi che cosa l'asserto cattolico su Maria dica *alla* giustificazione.

In un certo senso si può applicare tranquillamente la prima parte del consenso sulla giustificazione dell'uomo (riguardante l'assoluta precedenza della grazia) al dogma cristiano su Maria: Ella vive da sempre *nella* e *della* gratuità di una misericordia giustificante che non ha atteso l'alienazione del peccato, ma l'ha prevenuta²⁸³.

²⁸³ «La dottrina dell'immacolata concezione riflette la fede che tutti i doni di Dio sono dati "in origine"; ciò significa che la divina iniziativa di grazia non

Ma ciò che ne segue, ovvero la messa a tema delle conseguenze ontologiche della giustificazione, così come sono espresse dalla dichiarazione congiunta del 1999, non può essere trasferito alla vicenda di Maria *sic et simpliciter*. Analizziamone i motivi.

1) La dottrina e il consenso sulla giustificazione hanno per oggetto lo statuto ontologico del cristiano battezzato che vive nella Chiesa, e hanno per sfondo una concezione dell'uomo propria della teologia occidentale (conflitto tra grazia e natura, tra libertà e peccato). Maria non è una "battezzata" e non si possono attribuire a Lei, ebrea, modi di sentire o di concepire l'uomo e la donna estranei all'antropologia semitica. Nel momento in cui lo si fa, bisogna tener presente che ci muoviamo in universi di significato differenti.

2) Al contempo: il linguaggio del *meritare* (o dell'incapacità di meritare!), secondo cui l'uomo giustificato "collabora" all'accrescimento della grazia e alla fruttificazione dei doni dello Spirito, non è riferibile così come è alla vicenda singolare di Maria. Forse dovremmo sostituirlo con il linguaggio dell'alleanza/fedeltà, come correttamente fa il Gruppo di Dombes²⁸⁴.

3) La dichiarazione congiunta sulla giustificazione ha un respiro ecclesiologico molto corto: vi si parla più che altro del singolo cristiano posto davanti alla grazia. Anche ciò è inadeguato nel momento in cui viene riferito a Maria: Dio "giustifica" soprattutto il popolo prescelto. Quando parliamo di pre-redenzione della Madre di Dio si impone

si manifesta a causa della nostra disposizione a riceverla ma semplicemente per il dono libero e misericordioso di Dio»: CONSULTA NAZIONALE ANGLICANA-CATTOLICO ROMANA, *Immagini di Dio. Riflessioni dell'antropologia cristiana* (1983), in *EO*, vol. 2, p. 1121, n. 2217.

²⁸⁴ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., pp. 109-116, nn. 214-227.

la necessità di declinare tale fatto come “giustificazione”, solo a condizione di comprenderlo non come un trattamento di favore che Dio fa a Maria per la sua vita o solo per la sua santità personale, ma *in lei* per tutto il suo popolo. L’Immacolata è un *fatto ecclesiale*, non un accadimento privato tendente a isolare una persona e a renderla santa per se stessa. Ogni vocazione biblica è svelamento di una elezione *nel* singolo *per* il popolo eletto, e in fondo ha lo scopo di ricordare a questo stesso popolo che Dio lo ha scelto mettendolo davanti a un’Alleanza totalmente gratuita fondata e assicurata permanentemente dalla fedeltà al suo Nome.

4) La distinzione tra giustificazione e santificazione è funzionale alla descrizione della pedagogia di Dio e alla legittima necessità di distinguere per comprendere il dipanarsi del cammino cristiano. Certamente, attribuire tali “momenti” diacronicamente alla vicenda storica di Maria è tentativo che va preso con cautela. Per esempio: si può dire (ma non condividiamo appieno) che l’immacolata concezione della Vergine sia la sua *giustificazione*, l’annuncio un momento della sua *santificazione*, e così via discorrendo. Ma ci chiediamo: ogni elargizione di misericordia non è forse già ri-creazione? E ogni santificazione non viene forse accolta come rinnovamento e conferma di un perdono mai negato e sempre ri-offerto? In realtà, tra giustificazione e santificazione c’è sincronia e permanente *intersezione*, perché unico è il soggetto che le opera: lo Spirito. È necessario, quindi, argomentare la questione a partire dall’unitotalità del mistero (ovvero *anagogicamente*), per poi specificare ragionevolmente i singoli aspetti.

In forza di ciò, possiamo asserire che il dogma cattolico dell’Immacolata inviti la teologia a riflettere sulla

giustificazione nella direzione di una considerazione più sincronica dei momenti della giustificazione stessa e della santificazione, nonché della valenza comunitaria dell'elargizione della misericordia di Dio a un "resto di Israele" fedele, che Lui stesso ha eletto e che in Maria è significato.

IV

L'«IRRUZIONE DELLA GRAZIA». UNA PROPOSTA

Nel capitolo conclusivo del nostro studio, viene proposta una lettura di alcuni aspetti del dogma dell'Immacolata Concezione della Madre del Signore, cercando di convogliare in esso ciò che a mano a mano si è acquisito. I contenuti indicati nello schema sul "gioco linguistico della redenzione di Maria" verranno esplicitati e coniugati con alcune istanze della *teologia evangelica*, del *magistero dei santi*, ma soprattutto con le concettualità normative e normanti della *teologia biblica*. La Scrittura rimane, infatti, come scrive Perrella, «la corsia preferenziale per conoscere e apprezzare Maria di Nazareth secondo il piano di Dio... La Scrittura è anche la via ecumenica per eccellenza per un fondamentale accordo tra le Chiese circa la persona, il ruolo e il significato della Madre di Gesù in ordine alla fede e alla vita di fede»¹.

Il contenuto potrà essere più chiaro specificando che cosa l'analisi intende evitare:

– una lettura del dogma forzatamente "concordista", all'insegna di una teologia ecumenica che in fondo affermi che le differenze tra teologia cattolica e teologia evangelica sono relative e non determinanti;

¹ S.M. PERRELLA, *Santa Maria di Nazareth "dono" di Dio alla Chiesa. Meditazione teologica*, in *Lanternium* 2 (2000), pp. 69-70.

– la presunzione di toccare tutti i punti che ruotano intorno alla dottrina mariologica; verrà affrontato solo quello che interessa strettamente il discorso teologico analizzato fino a questo momento e che rappresenta un nodo controverso del dialogo ecumenico su Maria.

Pertanto, l'obiettivo è più circoscritto: mostrare che è possibile un'ermeneutica del dogma dell'Immacolata che sia coerente con la professione di fede della chiesa cattolica, ma al contempo in dialogo con la teologia evangelica, per contribuire a smentire l'affermazione di Tillich, secondo il quale «la Vergine Maria non rivela nulla ai protestanti»².

Inoltre, il desiderio di “sopravvivere” delle chiese e comunità cristiane (che sottende un forte senso di smarrimento) non può perpetuare atteggiamenti di mera contrapposizione o di condanna. Non è inutile, a questo proposito, ricordare il monito di Paolo nella pericopa ai Romani: «Accoglietevi perciò gli uni gli altri come Cristo accolse voi, per la gloria di Dio» (Rm 15,7). L'Apostolo non parla di accogliere *opinioni*, ma fratelli, per i quali Cristo è morto e risorto e che vivono nella debolezza (o fosse anche nel peccato): con loro, e solo insieme a loro, la comunità raggiunge il suo scopo autentico, ovvero lodare Dio unanimemente (cfr. Rm 15,6). Il modello supremo dell'accoglienza è *solamente* Cristo, che si è fatto servo sia degli ebrei, sia dei non ebrei (cfr. 15,9). Memori di questo invito dell'Apostolo, vogliamo metterci a servizio di un'accettazione reciproca, o almeno comprensione, tramite un linguaggio che “suggerisca accennando”.

I tempi per un “consenso dottrinale”, anche differenziato, sui dogmi cristiani moderni su Maria non sono ancora giunti. Quel che però si può e si deve fare è aiutare

² P. TILlich, *Teologia sistematica*, cit., vol. 1, p. 152.

la crescita di una *koinē* teologica che rifletta sulla Madre del Signore: impresa che richiede pazienza e ricezione del rispettivo linguaggio della fede da parte di tutte le confessioni cristiane. Operazione, questa, che impone sobrietà di espressioni e rinuncia a simbolizzazioni esasperate del dato biblico al di fuori di quel che la Scrittura stessa consente di fare. “Adagiare” la propria fede sulla consapevolezza della povertà delle nostre teorizzazioni non è mai vano, soprattutto in ambito ecumenico.

1. Madre e Vergine: la singolarità paradossale di Maria (“sola Scriptura”)

Il dato biblico desumibile dai “vangeli dell’infanzia” rimanda alla realtà primordiale che lega l’Incarnazione al paradosso del Figlio di Dio: Maria è madre di Gesù nella forma della verginità. L’antinomia è posta accanto alla simmetria cristologica: come il Cristo è vero Dio e vero Uomo, Maria è Vergine e Madre. La verginità sta alla divinità, come la maternità sta all’umanità assunta dal Verbo. La Scrittura testimonia il paradosso iniziale della vicenda terrena di Gesù di Nazareth per poi trasportarla, come crisi del pensiero e motivo di incredulità, lungo tutta la narrazione evangelica: il Messia è tra gli uomini *ma* non ha origini umane, muore veramente, *ma* risorge, resta con i discepoli, *ma* ascende al cielo.

La presenza scandalosa del Signore dà voce alla calunnia, assunta come autogiustificazione del non credere: «Noi non siamo nati da prostituzione... Non diciamo con ragione noi che sei un Samaritano e hai un demonio?» (Gv 8,41.48)³.

³ Gesù accusa i farisei di avere come origine non il Dio dei Padri, ma gli idoli ai quali riconoscono nel loro cuore un culto: essi quindi non sono più figli elet-

Nel momento in cui si riflette sulla maternità verginale, dunque, la logica paradossale della “vicenda-Cristo” non può essere elusa.

a. *L'annuncio della maternità divina*

Il dubbio sull'origine divina di Gesù, prima di essere motivo di scetticismo per gli avversari, è stato *tormento* per la sua stessa famiglia e per il redattore del primo vangelo: Matteo sarebbe stato più facilitato nel suo intento di mostrare la davidicità di Gesù, se non avesse dovuto confrontarsi con il dato di fede tramandato che postulava la nascita del Messia da una vergine. Quest'ultima è una *minaccia* alla nascita regolare di Gesù secondo i canoni ebraici, che attribuivano alla discendenza carnale la trasmissione della promessa divina e l'appartenenza al popolo eletto. Una “minaccia” non nuova nella storia di Israele, se lo stesso Matteo inserisce nella sua genealogia (cfr. Mt 1,1-17) la menzione di donne che hanno generato in contesti insicuri e di rischio (si pensi alla nascita irregolare di Salomone dalla moglie di Uria). L'annuncio del prossimo parto del nascituro è stato “minaccia” e fonte di dubbio anche per Giuseppe di Nazareth⁴.

ti, ma i “figli della prostituzione” agli idoli: cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. (Capp. 5-12)*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992, vol. 2, pp. 358-363. C'è chi ha visto nella risposta dei farisei la traccia di una diffusa diceria che attribuiva la nascita di Gesù non a una unione coniugale regolare, ma a un concepimento frutto di prostituzione. Cfr. A. MAGGI, *Nostra Signora degli eretici. Maria e Nazaret*, Assisi, Cittadella, 2003⁴, pp. 67-77; S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 123-133.

⁴ Così Y. REDALIÉ, *Valore del confronto ecumenico per l'ermeneutica dei testi biblico-mariani*, in AA.VV., *L'ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariologici*, cit., pp. 519-521.

Come noto, Matteo lascia sullo sfondo Maria per concentrare l'attenzione esclusivamente sulla risoluzione del problema della discendenza davidica di Gesù: l'accento, a differenza del cap. 1 della narrazione lucana, si sposta pertanto sull'assunzione della paternità legale da parte di Giuseppe.

La narrazione del primo vangelo (cfr. Mt 1,18-25) si svolge sullo sfondo del tempo intermedio che la coppia viveva tra le due fasi del matrimonio ebraico: lo scambio del consenso formale davanti a testimoni (*erusin*), in cui l'uomo acquisiva tutti i diritti sulla giovane donna, anche se essa continuava a vivere nella casa del padre per circa un anno; e il trasferimento della sposa nella casa dello sposo (*nissu'in*)⁵.

Maria *si trova* incinta tra le due fasi del matrimonio: «Prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo» (Mt 1,18). Matteo è preoccupato di non indurre in sospetto il lettore: la fidanzata-sposa non è adultera, ma qualcosa di inusuale avviene in lei. Giuseppe, però, non è al corrente di questa situazione: constata che la sua promessa è incinta, ma non ne conosce la causa. Il dubbio si insinua nella sua esistenza ed è alimentato dal suo essere *giusto*. Questa qualità religiosa del carpentiere di Nazareth è la *causa* del dubbio. Se Giuseppe non fosse "giusto", avrebbe potuto emettere l'atto di ripudio.

La "giustizia" di Giuseppe è duplice e non riconducibile esclusivamente all'osservanza letterale della legge mosaica (se così non fosse egli avrebbe potuto "tranquillamente" esporre la donna alla lapidazione): essa è la *qualità* che esprime il suo stare davanti al Dio dei Padri come conubio di *fedeltà al comandamento e discernimento nella*

⁵ Cfr. AA.VV., *Maria nel Nuovo Testamento*, Assisi, Cittadella, 1985, pp. 98-99.

misericordia. Egli è giusto *nel* Dio di Israele, ove misericordia e giustizia non sono mai separate⁶.

La scissione della coscienza e la sospensione dell'azione si collocano proprio in questa duplicità della giustizia, tentata di sbilanciarsi ora verso la sola legge, ora verso la sola misericordia. Il dubbio si impone per separare ciò che nel sentire di Giuseppe è inscindibile: la situazione dello sposo, in tal modo, non è solo sospetto su Maria, ma incertezza sulla sua propria esistenza di credente. La tentazione della "legge" è così posta: «...decise di licenziarla in segreto» (Mt 1,19)⁷.

L'annuncio dell'Angelo sarà chiarificazione sull'accaduto, ma anche "mandato", missione, Parola capace di confermare e stabilire l'uomo nella sua identità "non scissa" tra giustizia e misericordia. Giuseppe non solo saprà che il figlio imprevisto è *da (ek) Maria e dallo (ek) Spirito dell'Onnipotente*⁸, ma anche *chi egli sia* davanti a Colui che lo chiama. Il fatto di non essere lui il *generante*, situazione non felice per un ebreo maschio, è compensata e superata dal mandato divino di dare un nome al *generato*: il

⁶ Cfr. R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Esegesi e semiotica, storicità e teologia*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1989³, pp. 357-358.

⁷ Il proposito di Giuseppe è paradossale: se si conferisce al testo il significato di "voler divorziare", non si capisce come un tale atto pubblico si possa compiere segretamente. Per questo si è proposto di tradurre il verbo "apoluo" con il più tenue "slegare - lasciar andare", senza dar corso alla vertenza legale: cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., pp. 69-70. In realtà, si può anche pensare che il dubbio di Giuseppe fosse proprio dettato dal non sapere come fare per divorziare "segretamente": così A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*. Commento midrashico e narrativo, Qiqajon, Magnano 1995, pp. 60-61. Sul dubbio di Giuseppe, cfr. F. MANNS, *Beata Colei che ha creduto. Maria una donna ebrea*, Milano, Edizioni Terra Santa, 2009, pp. 35-39.

⁸ Maria non genera Gesù, così come lo Spirito (femminile in ebraico e neutro in greco) non è il padre, né tanto meno lo sposo di Maria. Il generante è solo Dio, non nominato esplicitamente, ma sotteso alla forma passiva dei verbi "chiamare" e "generare" di Mt 1,16 («...e Maria fu la madre di Gesù, chiamato Cristo»). Cfr. R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, cit., p. 355.

figlio di Davide renderà legittimamente ebreo e discendente regale Colui che porta la salvezza agli uomini⁹.

«Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. Essa partorerà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati» (Mt 1,20-21).

In poche e semplici parole l'Angelo scioglie i nodi del dubbio, chiarificando l'identità e la missione dei personaggi della narrazione: Giuseppe sarà il padre legale del Figlio a cui darà la discendenza davidica e l'esplicitazione della sua funzione in ordine alla salvezza (*Gesù* = Dio salva); Maria sarà colei che darà la carne al Verbo. La nascita di Gesù *in quanto* Cristo (cfr. Mt 1,18) è oramai chiarita nelle sue modalità e nelle funzioni dei "genitori".

L'inserzione della "citazione di compimento" tratta dai versetti isaiani sull'Emmanuele (cfr. Is 7,14) pone in continuità con la storia di Israele l'accadimento storico antico e nuovo della misericordia. Il "Dio con noi" è ancora una volta *per* il suo popolo come in passato, ma in maniera inusuale: attraverso la stessa presenza del Verbo nella carne tratta da una vergine, e grazie alla credibilità assunta dall'essere "discendenza di Davide". La "novità" della presenza detta la "straordinarietà" delle funzioni personali: madre *vergine* e padre *legale*!

La cristologia, coerentemente, detta in Matteo la forma storica paradossale dell'identità dei protagonisti coinvolti. Se non si afferra questa dimensione, si rischia di ridurre il concepimento verginale a un *theologúmenon*, a una deduzione teologica.

Certamente, il problema della filiazione divina di Gesù

⁹ Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 77-82; M. GRILLI, *Maria alla luce della teologia di Matteo*, in *Theotokos* 8 (2000) 2, pp. 709-731.

poteva anche essere spiegato con una normale e santa unione coniugale degli sposi (ciò non avrebbe tolto niente alla fede cristologica della comunità)¹⁰; ma è proprio questo il punto che rimane scoperto a favore dell'interpretazione storica del concepimento verginale: se l'origine di Gesù "in quanto Cristo" poteva essere narrata senza complicazioni "inutili", non si capisce perché Matteo abbia voluto percorrere la strada più impervia di una *discontinuità* inaudita! In una narrazione, come quella evangelica, che ha lo scopo di istruire "credibilmente" i credenti, non si inserisce gratuitamente un fatto che ha il sapore dell'irrazionale. Certo, nella cultura del tempo l'origine divina di personaggi straordinari era predicata anche attraverso il mito della *teogamia*, ma, come osserva R. Penna, non sembra si possa applicare tale paradigma alla nascita di Gesù¹¹.

Rimane il fatto che Matteo e Luca riportino il dato del concepimento verginale nonostante la diversità delle prospettive teologiche e dei registri narrativi. Ciò può indurre sensatamente a pensare all'esistenza di una tradizione pre-redazionale credibile sull'evento¹².

Per quanto riguarda Giuseppe, il "non temere" a lui rivolto indica la possibilità nella fede di assumersi la ministerialità apparentemente "inutile" del servizio alla storia di Dio¹³: prendere con sé la sposa e dare un nome al Figlio sono azioni simultanee e determinanti, perché il popolo riconosca nel nazareno l'*Emmanuele*, così come il testo matteoano ci induce a credere attraverso il parallelismo tra

¹⁰ Di tal parere è R. BROWN, *La concezione verginale e la resurrezione corpora di Gesù*, Brescia, Queriniana, 1977, pp. 37-96. Su tutto il problema, cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 108-116.

¹¹ Cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, cit., vol. 2, pp. 68-69.

¹² Cfr. AA.VV., *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 111-114. Favorevole a questa lettura è G. COLZANI, *Maria*, cit., p. 51.

¹³ Su queste concettualità, cfr. G. FORLAI, *Serenamente "inutili" come S. Giuseppe*, in *Presbyteri 2* (2003), pp. 127-131.

il versetto 21 e il versetto 23 («lo chiamerai Gesù... sarà chiamato Emmanuele»)¹⁴.

Ed è proprio in questa “diaconia inutile”, rischiosa per chi la assume, che viene svelata nei vangeli la gratuità dell’incarnazione del Verbo (e quindi la *non necessarietà* in ordine alla logica umana). Il “dare un nome” al Figlio di Dio nel contesto di una situazione innominabile è servizio che rimanda alla necessità di identificare nello *scandalo* il nocciolo duro dell’atto di fede; e ciò vale tanto per il concepimento verginale, quanto per la risurrezione nella carne del Crocifisso. Così, nello scandalo delle origini è offerta la risposta al dubbio del Battista circa il dovere di aspettare o meno un altro Messia (cfr. Mt 11,3): «Beato chi non si scandalizza di me» (11,6)¹⁵.

*b. La rilevanza cristologica dell’evento*¹⁶

Il racconto matteoano, ponendo il paradosso del concepimento verginale, opera a favore della verità di Cristo vero Uomo e vero Dio per asserire l’indisponibilità della realtà divina che è e rimane, seppur nella condivisione della natura umana *da* Maria, “totalmente Altro”. Non a caso K. Barth sottolineava la continuità logica tra la *creatio ex*

¹⁴ Sull’importanza dell’identificazione personologica tra il nome “Gesù” e il “Dio-con-noi” ai fini dell’elaborazione di una corretta soteriologia cristiana, cfr. K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, cit., pp. 99-102.

¹⁵ «Gesù ammette che, nonostante tutto quello che si ode e si vede di lui, non è affatto evidente che egli debba essere considerato il Messia. Il dubbio di Giovanni ha un certo fondamento. Per aderire a Gesù come al Messia vi è uno scandalo da superare, lo scandalo di un Messia povero e disarmato in questo mondo»: A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, cit., p. 198; sulla stessa linea interpretativa si colloca l’esegeta R. FABRIS, *Matteo*, Roma, Borla, 1996², pp. 265-266.

¹⁶ Cfr. B. PRETE, *Il messaggio cristologico nell’annuncio a Giuseppe (Mt 1,18-25)*, in *Divus Thomas* 96 (1993), pp. 190-213. Cfr. G.L. MÜLLER, *Nato dalla Vergine Maria. Interpretazione teologica*, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 78-85.

nihilum del cosmo e la *creatio ex Maria Virgine* di Gesù¹⁷. Il Cristo non è un “prodotto umano” e non arriva a noi grazie all’atto generativo di un uomo e di una donna: l’inabilità a porlo in essere come “esistente nel tempo” da parte degli esseri umani è proporzionata alla gratuità assoluta del dono. Per questo, la concezione verginale non è necessaria, ma *fondamentale* per comprendere il “come” del rimanere libero di Dio davanti alle creature: il Verbo non è mai “Dio-con-noi” per una qualche, anche minima, collaborazione dell’uomo. Come ha scritto recentemente O’Collins: «Il concepimento di Cristo... mostra che la salvezza giunge come dono divino. Gli esseri umani non possono inaugurare e portare a termine la propria redenzione»¹⁸.

Se la forma del servizio di Giuseppe e Maria custodisce la gratuità dell’Incarnazione (e quindi l’origine *divina* di Gesù), al contempo ne garantisce l’inserimento pieno nella storia e nell’umanità. Si sottolinea a ragione che la carne di Cristo è quella di Maria (*caro Christi caro Mariae* e viceversa); ma per rendere ragione della narrazione del primo vangelo dobbiamo anche dire che questa “carne” è l’*esistenza nella fede* di un “figlio di Davide” proprio grazie a Giuseppe: la vicenda terrena del Verbo inizia subito sotto l’insegna della promessa di salvezza fatta dal Dio dei Padri. Così il Cristo, compimento dell’antica Alleanza e facitore della nuova, è, grazie a Giuseppe “della casa di Davide”, *destinatario* di quella stessa promessa.

Quando si parla dell’*umanità* di Cristo forse, prima di declinarla sulle note di una qualche antropologia ellenistica (che a fatica correla sacro e profano), si dovrebbe comprenderla come inserimento del Verbo nella storia di Israele e nella misericordiosa volontà di tener fede all’Al-

¹⁷ Cfr. K.-H. MENKE, *Incarnato nel seno della Vergine Maria*, cit., pp. 156-157.

¹⁸ G. O’COLLINS, *Incarnazione*, cit., p. 137.

leanza da parte di Dio: in questo sta, prima di ogni categorizzazione, lo spessore dell'umanità di Gesù. Quindi, l'*essere-veramente-uomo* di Gesù, significa soprattutto per Lui *essere-storicamente-ebreo*¹⁹.

La doppia flessione dell'umanità di Cristo suggerita dall'assunzione della carne (*da Maria*) e dall'assunzione della storia della fede dei Padri (*da Giuseppe*) riecheggia nella prima allusione all'Incarnazione tramandata da Paolo nella lettera ai Galati: «Nato da donna, nato sotto la legge» (Gal 4,5). Per dire che un uomo è mortale, che la sua vita si svolge come lo spiegamento di un rotolo del Libro Sacro che si apre e si chiude, l'ebreo dice che «è nato da donna»; per dire che la vita di un uomo è votata all'ascolto della Torah e allo sforzo di cercare la vita nell'adempimento dello *Shabbat*, l'ebreo dice «nato sotto la legge».

In tal modo è indicato il duplice «lavoro» (*amal*: cfr. Qo 1,3) che attanaglia ogni uomo che fatica sotto il sole: ricordarsi del suo «Creatore» nei giorni della giovinezza (cioè far memoria del fatto che deve morire: cfr. Qo 12,1) e rimettersi alla scuola della legge («dimenticata» nel momento in cui l'Angelo di Jhwh poneva il suo dito sulle labbra del neonato). Così scrive sinteticamente M. Vidal: «Dire «nato da donna, nato sotto la Torah» designa tutto il percorso necessario e vitale dell'incarnazione di ogni essere umano, come un libro srotolato che l'uomo si impegna, si applica a leggere e a terminare. Egli soddisfa così la Volontà di Dio. D'altronde, la Torah orale aveva posto la domanda: *A che cosa somiglia un embrione nel ventre di sua madre? A un documento piegato!*»²⁰. Gesù, figlio di

¹⁹ Su questo aspetto socio-culturale-religioso della personalità di Gesù, cfr. G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna, EDB, 2002, pp. 119-125.

²⁰ M. VIDAL, *Un ebreo chiamato Gesù. Una lettura del vangelo alla luce della Torah*, Napoli, Grafite 1998, pp. 196-203, in particolare qui p. 199.

Giuseppe, è inserito pienamente in questa modalità di essere uomo-ebreo.

Nel tentativo di prendere le distanze dall'adozionismo ariano e dal monofisismo docetista, dal nestorianesimo e dall'alessandrinismo esasperato di Eutiche²¹, la Chiesa indivisa riunita prima a Efeso (431) e poi a Calcedonia (451) custodirà la divina umanità del Cristo anche attraverso la formula sintetica che confessa Maria come *Theotokos* (grazie alla *comunicazione degli idiomi*): titolo posto a riprova della verità del passaggio del Verbo dalla sua esistenza eterna (*ἄσαρκος*), alla sua forma umana (*ἐνσαρκος*)²².

Collocata nella sua esatta dimensione cristologica la verità cristiana su Maria non può essere equivocata: nessuna divinizzazione della creatura è posta in essere, a nessuna "mariologia dei privilegi" si allude. Maria è Madre di Dio in ordine all'umanità, come precisa nettamente Calcedonia (451): «...per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità»²³.

La collocazione dell'asserto nel Simbolo di fede non ha valore di mera notizia, ma acquista il sapore della singolarità. Le due menzioni che ricordano l'inizio e la fine della vicenda *kenotica* del Verbo non sono simmetriche: se il *patì sotto Ponzio Pilato* ha valore di memoria storica, che afferma la realtà della morte di croce contro ogni "apparente" sofferenza subita dal Verbo, la stessa cosa non può dirsi dell'*incarnato nel seno della Vergine Maria*.

Pilato testimonia involontariamente un fatto salvifico, come una pietra miliare indica la distanza esatta dalla meta; Maria inerisce alla natura stessa del Messia. Per Pilato

²¹ Cfr. AA.VV., *I Concili Ecumenici*, Brescia, Queriniana, 2001, pp. 33-51.

²² Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristologia*, cit., pp. 258-263.

²³ DZ 301. Per una sintesi delle asserzioni dogmatiche dei due concili, cfr. P. PARENTE, *Teologia di Cristo. Alfa-omega del mondo e dell'uomo*, Roma, Città Nuova, 1970, vol. 1, pp. 370-378.

la condanna del profeta di Nazareth alla pena capitale non ha costituito alcuna *anomalia*²⁴; per Maria il *trovarsi incinta* senza conoscere uomo (cfr. Lc 1,34) ha richiesto un atto di obbedienza e di fiducia nell'Inatteso. L'uno *constata*, l'altra *crede*! Tra i due nomi propri (gli unici contenuti nel Simbolo) non c'è alcuna equivalenza.

Dovrebbe, dunque, essere evidente che la *singularità* di Maria è riposta in due motivi testimoniati dalla Scrittura, e che la confessione di fede primitiva raccoglie con un linguaggio dogmatico: il Verbo ha assunto da lei la carne; la sua verginità è testimonianza della gratuità dell'Incarnazione. Tale maternità singolare è posta dalla Scrittura come un dato incontestabile²⁵.

I testi simbolici della Riforma non sono timidi nel ribadire la centralità e il valore cristologico della maternità verginale. La *Confessione di Augusta* nel III articolo ribadisce la fede in Cristo «vero Dio e vero uomo, il quale nacque dalla vergine Maria»; e la *Formula di concordia* confessa nell'*Epitome* che «Maria ha concepito e ha generato non un semplice uomo, ma il vero Figlio di Dio; per cui viene giustamente chiamata ed è effettivamente la madre di Dio»²⁶.

Il dogma efesino sulla Vergine Madre, dunque, è parte integrante della confessione sulle nature del Salvatore, ovvero dell'*identità cristiana* delle comunità protestanti. Il “perché” poi, attualmente, esso non faccia anche parte

²⁴ Cfr. F. FERRARIO, *Libertà di credere. La fede della chiesa*, Torino, Claudiana, 2000, p. 126.

²⁵ Così scrive Penna: «Il dato incontestabile, insieme storico e teologico, è che essa generò Gesù; il fatto sarebbe banale, se non fosse che Gesù per la fede cristiana è figlio di Dio e Signore nostro. Ed è proprio questa identità del figlio che si riflette necessariamente sull'identità della madre»: R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, p. 148.

²⁶ *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., p. 17, n. 28; p. 410, n. 731.

e verginale è solo un “mito”, essa potrebbe al più essere funzionale a una cristologia meramente storiografico-descrittiva, a una narrazione che schiude l'intelletto a una qualche categoria cultural-religiosa²⁹.

Ma l'intento dei vangeli non sembra poter essere ridotto a questo: attribuire agli scrittori sacri un modo “simbolico” di descrivere la verità non toglie tutte le perplessità. Soprattutto non si comprende come un ebreo che si fa “scriba del Regno” (cfr. Mt 13,52) possa aver operato così alla leggera la distinzione tra “fatti” e “significati”, che di per sé è estranea alla mentalità semitica: la struttura epistemologica portante del pensare ebraico, la sua *lex narrandi*, è, come noto, lo *zikkaron*, il “memoriale”, ovvero la congiunzione (sotto la categoria della misericordiosa fedeltà di Dio) tra i *fatti* e la loro *interpretazione*. Quando Dio dice qualcosa di sé a Israele, lo fa “agendo”: il fatto, non la sola parola, è l'icona che rimanda al suo essere³⁰.

c. La Madre di Dio nell'orizzonte del “sola Scriptura”

Sola Scriptura è categoria centrale della Riforma: essa ha significato l'opposizione alle tradizioni umane (soprattutto canoniche). Da una parte la Scrittura, dall'altra le tradizioni; da una parte la Scrittura *sopra* la Chiesa, dall'altra la

²⁹ Invece, come scrive Lindbeck, «al credente non si addice principalmente di conformarsi a un Gesù ricostruito dalla storiografia (come ritiene Hans Küng), né a un Cristo metafisico della fede (come ritiene gran parte della tradizione proposizionalista), né a un'esperienza di Dio come *abba* (secondo Schillebeeckx), né a un modo di essere nel mondo dettato dall'*agape* (come pensa David Tracy). Il credente deve piuttosto conformarsi al Gesù Cristo descritto dal racconto. Una lettura intratestuale cerca di trarre il quadro interpretativo che designa il senso dotato di valore di controllo teologico dalla struttura letteraria del testo stesso»: G.A. LINDBECK, *La Natura della Dottrina*, cit., p. 147.

³⁰ Cfr. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, cit., pp. 40-44.

dell'*identità confessionale* (l'asserto non viene in genere né tematizzato, né celebrato!) è riposto in un'ermeneutica sospettosa del dettato conciliare secondo il quale «tutto ciò che, per qualsiasi ragione, confluiva verso una sempre più consapevole venerazione della Vergine si trovò potenziato, valorizzato dalla formula solenne. Le fortune della Vergine Maria, come oggetto di culto, cominciano da questa data»²⁷.

I cattolici romani e gli ortodossi, invece, credono che la verità affermata a Efeso, avendo valore salvifico, vada anche celebrata nel memoriale liturgico. Certamente, se l'asserto sulla maternità verginale fosse ridotto a mero "simbolo pregnante" (posizione insostenibile in ordine alla ricerca sulla verità storica), il problema non si porrebbe nemmeno, giacché la liturgia non celebra né "titoli", né "simboli", bensì solamente fatti salvifici²⁸.

Declinare il tema della maternità verginale al di fuori della storia svuota il dogma di fede della logica fondamentale che presiede all'agire di Dio: quanto Egli fa "accade", seppur in maniera inconsueta, e richiede all'uomo una risposta altrettanto inconsueta.

A tal proposito, bisognerebbe entrare più efficacemente entro la finalità dei fatti narrati dai Vangeli. Essi sono tramandati "per la nostra salvezza", che è come dire che essi invitano a una risposta da parte del credente in una duplice direzione: la lode e la fede. Se la maternità divina

²⁷ G. MIEGGE, *La Vergine Maria*, cit., p. 72.

²⁸ Si legga a questo proposito A.M. TRIACCA, *Maria Vergine, Madre dell'Unità. Linee teologico-liturgiche per il dialogo ecumenico*, in *La "Theotokos" nel dialogo ecumenico*, in *Rivista liturgica* 2-3 (1998), pp. 171-208. Sia nell'ambito della teologia cattolica che in quella protestante, come noto, si registrano ipotesi tendenti a ridurre la verginale maternità di Maria all'ambito esclusivamente simbolico. A titolo esemplificativo cfr.: H. KÜNG, *Essere cristiani*, Milano, Mondadori, 1976, pp. 513-518; W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia, Morcelliana, 1974, pp. 173-185.

e verginale è solo un “mito”, essa potrebbe al più essere funzionale a una cristologia meramente storiografico-descrittiva, a una narrazione che schiude l'intelletto a una qualche categoria cultural-religiosa²⁹.

Ma l'intento dei vangeli non sembra poter essere ridotto a questo: attribuire agli scrittori sacri un modo “simbolico” di descrivere la verità non toglie tutte le perplessità. Soprattutto non si comprende come un ebreo che si fa “scriba del Regno” (cfr. Mt 13,52) possa aver operato così alla leggera la distinzione tra “fatti” e “significati”, che di per sé è estranea alla mentalità semitica: la struttura epistemologica portante del pensare ebraico, la sua *lex narrandi*, è, come noto, lo *zikkaron*, il “memoriale”, ovvero la congiunzione (sotto la categoria della misericordiosa fedeltà di Dio) tra i *fatti* e la loro *interpretazione*. Quando Dio dice qualcosa di sé a Israele, lo fa “agendo”: il fatto, non la sola parola, è l'icona che rimanda al suo essere³⁰.

c. La Madre di Dio nell'orizzonte del “sola Scriptura”

Sola Scriptura è categoria centrale della Riforma: essa ha significato l'opposizione alle tradizioni umane (soprattutto canoniche). Da una parte la Scrittura, dall'altra le tradizioni; da una parte la Scrittura *sopra* la Chiesa, dall'altra la

²⁹ Invece, come scrive Lindbeck, «al credente non si addice principalmente di conformarsi a un Gesù ricostruito dalla storiografia (come ritiene Hans Küng), né a un Cristo metafisico della fede (come ritiene gran parte della tradizione proposizionalista), né a un'esperienza di Dio come *abba* (secondo Schillebeeckx), né a un modo di essere nel mondo dettato dall'*agape* (come pensa David Tracy). Il credente deve piuttosto conformarsi al Gesù Cristo descritto dal racconto. Una lettura intratestuale cerca di trarre il quadro interpretativo che designa il senso dotato di valore di controllo teologico dalla struttura letteraria del testo stesso»: G.A. LINDBECK, *La Natura della Dottrina*, cit., p. 147.

³⁰ Cfr. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, cit., pp. 40-44.

Scrittura *custodita* dalla Chiesa: questa dialettica è stata alla base delle dottrine delle chiese. Il “che cosa dice veramente il testo” è stato contrapposto al “che cosa insegna autorevolmente la Chiesa” in una polemica confessionale ripetitiva. Dire *sola Scriptura* significava risolvere decisamente il problema della normatività della Bibbia per la comunità. Oggi, nessuno potrebbe schierarsi drasticamente dall’una o dall’altra parte: «Non possono bastare né il principio della *sola Scriptura*, né il rinvio formale al carattere vincolante del magistero. Il criterio primario è che lo Spirito santo dimostra che l’evento di Cristo è un evento salvifico»³¹.

Pronunziare oggi il *sola Scriptura* non sembra evocare l’antica diatriba confessionale, quanto altri problemi che attraversano le confessioni cristiane tutte. La dialettica non è più tra dato biblico e tradizioni umane, quanto tra storia e significati. Non si può essere cristiani *senza* la storia: per questo il problema è sapere se un’ermeneutica “cripto-agnostica”, ove si consuma il divorzio tra fatti e verità di fede, sia sufficiente a motivare l’adesione reale di tutta una vita al Cristo³².

Dire “solamente con/nella Scrittura”, al di là delle teologie confessionali, vuol dire restituire al testo non una capacità poveramente “evocativa”, ma anche “veritativa”: non un letteralismo prescientifico, ma la fondatezza di un narrare che, seppur debitore di forme e modelli redazionali, consegna al credente l’ineliminabile bellezza di un evento che nel suo nucleo essenziale ha *realmente fatto irruzione nella storia per salvarci*. Un significato senza “storia” consegna quest’ultima alla povertà dell’insignificanza,

³¹ COMMISSIONE DI STUDIO EVANGELICO LUTERANA-CATTOLICA ROMANA, *Il Vangelo e la chiesa* (1972), n. 18, in *EO*, vol. 1, p. 562, n. 1145.

³² Sul pericolo gnostico, invero mai sopito nella storia del pensiero teologico, cfr. M. BORGHESI, *Cristianesimo e filosofia tra moderno e postmoderno*, in *Miscellanea Francescana* 99 (1999), pp. 577-590.

e la fede a una religiosità ben interpretata ma interscambiabile con qualsiasi altra suggestione ermeneutica.

Al riguardo, notava opportunamente M. Gronchi che la

chiave di volta decisiva e insuperabile spartiacque, dal punto di vista del contenuto teologico, è senza dubbio l'evento di Gesù Cristo. Il cristianesimo si autocomprende in ragione della fede nell'Incarnazione, vita, morte e risurrezione di Gesù di Nazareth, il figlio di Dio, donato al mondo dal Padre, nello Spirito, per la salvezza dell'umanità intera. In forza della fede nel Dio trinitario, è stato possibile intraprendere una strada che riconduce permanentemente a quell'*evento storico* dell'origine, da cui riparte sempre nuovamente la lettura critica delle Scritture sacre. Orizzonte storico dell'evento ed orizzonte contemporaneo ad ogni epoca si incontrano nella duplice, complessa e dinamica fedeltà alla rivelazione e alla sua comprensione teologica, che matura lungo la storia, attraverso molteplici fattori³³.

A volte si ha l'impressione che la ripetizione dell'assioma del *sola Scriptura* sia a servizio della canonizzazione della solitudine metodologica dell'esegesi storico-critica (pregiudizialmente "liberale"). Su tale argomento Lutero è sufficientemente chiaro, nel suo ribadire con forza la necessità di una lettura *nello Spirito* dei testi scritturistici: «Se hai inteso parlare della chiarezza interna, nessun uomo può scorgere neppure uno iota nelle Scritture, se non possiede lo Spirito di Dio»; e ancora: «Niente di strano invece se coloro che leggono senza lo Spirito vengono scossi come una canna da qualsiasi vento»³⁴.

Asserendo ciò, non si postula la lettura allegorizzante dei testi: il leggere *nello Spirito* non ha niente a che vede-

³³ M. GRONCHI, *Alle sorgenti delle fedi per un dialogo possibile tra le identità religiose*, in *Euntes Docete* 57 (2004) 3, pp. 5-25, pp. 23-24.

³⁴ MARTIN LUTERO, *Il servo arbitrio*, cit., p. 86 e p. 73 (WA 18, 609. 601).

re con la consegna della Scrittura alla “leggerezza” dell’indefinibile³⁵. Piuttosto, esso deve essere inteso come fedeltà all’intratestualità fondata nell’unicità del Soggetto ispirante; così scrive Lindbeck al riguardo: «La teologia intratestuale, più che tradurre la Scrittura in categorie extrascritturali, ridecrive la realtà all’interno del quadro scritturale. È il testo, per così dire, ad assorbire il mondo, piuttosto che il mondo il testo»³⁶.

Se tale prospettiva (consapevolmente “non vincente”) potesse essere sposata, allora il tema della “maternità verginale” non rimarrebbe sospeso tra *mito* e *realtà*, ma semplicemente collocato nella *verità complessiva del testo* che ce lo tramanda. È il credente che si fa “leggere” da questo dato essenzialmente posto sotto le forme del narrare, non è lui che interroga-legge con categorie mondane il *traditum*. Sta in questa modalità particolare di riconoscere la *signoria* della Scrittura, più che in altre problematiche, il futuro delle chiese e confessioni cristiane: una precedenza valoriale qualitativa e non escludente.

Come ogni “grande cosa” operata da Dio ha la capacità di cogliere e di descrivere l’uomo come colui che *ascolta e riconosce, vede e crede* (cfr. Gv 10,3-4; 20,8), così la notizia della maternità divina di Maria detta nel credente la necessità di riconoscere la singolarità della *g^ebîrah* (la “madre del re”)³⁷ e nel contempo benedire il Signore: «Be-

³⁵ Cfr. *Dei Verbum* al n. 12, ove si afferma che la Scrittura va letta e interpretata “secondo lo Spirito” (cfr. *EV*, vol. 1, p. 927, n. 893), ovvero tenendo presente il triplice criterio: dell’unità di tutta la Scrittura; della Tradizione della Chiesa; dell’analogia della fede. Sull’argomento, cfr. M. MASINI, “Lettura secondo lo Spirito” dei testi biblico-mariani. *Orientamenti metodologici*, in AA.VV., *L’ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariani*, cit., pp. 353-383.

³⁶ G.A. LINDBECK, *La Natura della Dottrina*, cit., p. 144.

³⁷ Cfr. A. VALENTINI, *Tracce di venerazione della Madre del Signore nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 64-65; B. GHERARDINI, *Sta la Regina alla tua destra. Saggio storico-teologico sulla Regalità di Maria*, Roma, Vivere In, 2002, pp. 47-66.

ncedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo! A che debbo che la madre del mio Signore venga a me?» (Lc 1,42-43).

Con queste parole cariche di meraviglia, Elisabetta non esalta le capacità di una creatura di “meritare” il privilegio di essere Madre del Messia, bensì riconosce la signoria assoluta del Dio dal “Nome santo”, capace di inerire alla storia e ricondurla a sé, anche attraverso la scelta *inusitata* di una sconosciuta ragazza ebrea. Ciò è confermato dalle stesse parole di Maria: «Perché ha guardato all'umiltà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata» (Lc 1,48).

Pertanto, risulta artificioso separare *riconoscimento e lode, confessione e dossologia*: quest'ultima è il modo stesso di prendere atto dell'onnipotenza di Dio. Quando il protestantesimo riconosce la singolarità della Madre del Signore, *ma non accompagna con la lode un tale “riconoscere”*, opera un mutilamento della stessa dinamica della confessione di fede, così come viene suggerito dalla *verità* del testo lucano. Ciò non vuol dire affatto che la Riforma debba assumersi le modalità cultuali del cattolicesimo romano o dell'ortodossia orientale, ma più semplicemente che questo riconoscimento “dossologico” possa avere serenamente posto nella preghiera comunitaria con libertà e senza silenzi polemici o indifferenti, in una forma *sobria* e teologicamente *sana*³⁸.

La fedeltà al riferimento evangelico è utile anche per precisare i contenuti normativi del “gioco linguistico” cristiano sulla redenzione di Maria. Dato iniziale e imprescindibile, la maternità verginale indica il cammino sicuro per un'ermeneutica del dogma che faccia proprie le

³⁸ Così suggeriscono concordemente A. GRÜN - P. REITZ, *Le feste di Maria come guide di vita*, cit., pp. 123-126.

categorie del *dono*, della *kenosi* nella carne del Verbo, e dello *scandalo* della sequela.

1) *Il dono*. Maria «si trovò incinta» (Mt 1,18). Le donne che accorrono al sepolcro ricevono l'annuncio che il Signore non è dove esse lo cercano (cfr. Mt 28,6). Il *non è qui* detto alle donne rimanda all'"indisponibilità" del Cristo di percorrere la strada delle aspettative degli uomini³⁹. La vicenda terrena del Verbo inizia e termina in modo da persuadere i credenti che la sua storia non è una creazione né dell'autocoscienza dei discepoli, né della brama religiosa di chi cerca di stabilire *dove* e *quando* giunga a noi il Regno (cfr. Lc 17,37). Tutto è gratuitamente *divino*, perché tutto è operato dal Padre con la potenza dello Spirito⁴⁰. L'azione misericordiosa di Dio non è una qualsiasi grazia *gratis data*, ma lo stesso Figlio: è lui la Grazia stessa che viene, e che ha origine solo nel seno del Padre. La maternità verginale della serva del Signore è *il paradosso messo a custodia di una tale gratuità*.

Il *sola gratia* pronunciato dalla Riforma, prima che essere riferito all'uomo giustificato, si dovrebbe riferire al Cristo. Il Signore è nel suo nascere nel tempo e nel suo rinascere per l'eternità nella Risurrezione e nell'Ascensione la *grazia sufficiente* alla redenzione. Il dono dell'Incarnazione nel suo statuto gratuito è la giustificazione di Dio, la sua "oggettività pura", precedente a qualsiasi teodicea: Egli *esiste* e si impone alla storia per virtù propria al di là di ogni merito o di qualsiasi logica retributiva, ma anche al di là di ogni sentire umano⁴¹.

³⁹ Per un punto di vista "mariologico" sul nesso tra Incarnazione e Pasqua, cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 222-226.

⁴⁰ Sul concetto di "gratuità" come caratteristica essenziale di una esperienza religiosa matura, cfr. R. GUARDINI, *Libertà - Grazia - Destino*, Brescia, Morcelliana, 2000³, pp. 130-137.

⁴¹ Cfr. V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, cit., p. 347.

2) La *kenosi nella carne*. Nel dono dell'Incarnazione Dio si mostra potente, in quanto capace di render *madre* una vergine. Ciò non è tutto. L'onnipotenza di per sé non è un segno dell'amore; al massimo essa può tradursi in magnanimità per una carne peccatrice. Ma essa diventa fedeltà al patto, rimanendo sempre onnipotenza, *nell'assunzione* di una carne limitata, quindi "ritratta"; seguendo F. Varillon, in un certo senso (e solo in un certo senso!) si potrebbe dire che «l'umiltà dell'amore offre la chiave: è sufficiente un po' di potenza per esibirsi, ce ne vuole molta per ritrarsi. Dio è potenza illimitata di ritrazione di sé, di nascondimento»⁴².

Mezzo e cifra di questa onnipotenza "ritratta" che non attira l'attenzione (cfr. Lc 17,21) è l'*ex Maria Virgine*, il prendere carne del Verbo dalla donna di Nazareth. *Consustanziale* con noi attraverso l'umanità della Madre, il Figlio lo è per la libertà della sua divinità, senza la quale non si comprende proprio come «la divinità di Dio, ben compresa, include la sua umanità»⁴³. "Cardine" della salvezza, la carne che Dio "umilmente" assume consente di

⁴² F. VARILLON, *L'umiltà di Dio*, Magnano, Qiqajon, 1999, p. 56. Il teologo cattolico G. Iammarrone fa notare come la dimensione dell'umiltà/debolezza divina che si manifesta nell'Incarnazione sia stata raramente messa a tema in modo adeguato nella cristologia contemporanea: cfr. G. IAMMARRONE, *Gesù Cristo volto del Padre e modello dell'uomo. L'apporto della visione francescana*, Padova, EMP, 2004, pp. 138-139; per una rassegna, F. ARDUSSO, *La debolezza di Dio*, in *Archivio Teologico Torinese* 8 (2002), pp. 62-82. Bisogna comunque stare attenti a non attribuire alla debolezza/ritrazione di Dio un significato univoco, bensì analogico (*secundum quid*), altrimenti si scadrebbe nella teologia razionale hegeliana che vedeva nell'atto creativo l'*antitesi*, ovvero l'autoalienazione dell'essere divino in vista del suo trascendimento. Infatti, Dio non è debole, se intendiamo con "debolezza" un'incapacità o un impoverimento del suo essere (e quindi una mutazione). Più opportunamente bisognerebbe dire che Dio quando crea è onnipotente (e non debole!), nel senso che *lascia* che le cose siano "tutto ciò che possono essere". Questa è la sua "bontà onnipotente". Cfr. G. CAVALCOLI, *Il mistero della Redenzione*, Bologna, ESD, 2004, pp. 282-288.

⁴³ K. BARTH, *L'umanità di Dio*, cit., p. 95.

creare l'ambito *dilatato* dell'incontro con Cristo nello spazio e nel tempo.

3) Lo *scandalo* della sequela. Siamo abituati a dare al titolo di *Theotokos* tutto l'onore che giustamente gli spetta. Siamo, però, anche chiamati a comprendere che la maternità verginale non ha significato per Maria e Giuseppe altro che *scandalo*. "Pietra d'inciampo" posta alla ragione umana e alle aspettative naturali di una normale coppia di fidanzati ebrei, una tale "maternità", a dir poco singolare, non deve essere stata certo un titolo da esibire agli occhi dei contemporanei. È importante entrare in quest'ordine di considerazioni, perché solo così si comprende che l'evento che ha toccato gli Sposi galilei ha *trascinato* decisamente i due nella dinamica dell'*essere fatti degni del Regno*, ove ad alcuni è dato capire e ad altri no (cfr. Mt 19,12)⁴⁴.

Non meraviglia, dunque, che anche le teologie delle chiese e delle confessioni cristiane, confrontandosi con lo scandalo della "maternità verginale", oscillino continuamente tra la negazione della maternità verginale e la sua esaltazione antistorica. Lungi dal considerare una simile "oscillazione di pensieri" come una iattura, essa indirettamente conferma il fatto che inevitabilmente il paradosso dell'origine di Cristo getta la sua ombra su Maria, manifestando ancora una volta il vincolo tra i due, e facendo anche della Madre-discepola (come predica Paolo di ogni apostolo) una persona al contempo "veritiera" e "menzognera", "sconosciuta" e "notissima", "afflitta" e "lieta" (cfr. 1Cor 6, 9-10)⁴⁵.

⁴⁴ «Incarnazione di Dio vuol dire condiscendenza, abbassamento e, poiché siamo peccatori, umiliazione. E già egli trascina con sé sua madre in questa umiliazione»: H.U. VON BALTHASAR, *Maria icona della Chiesa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, p. 62.

⁴⁵ Il paradosso dell'identità di Gesù si riflette inevitabilmente sulla mariologia: a riguardo, cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Maria di Nazaret. Icona di Israele e della Chiesa*, Magnano, Qiqajon, 1997, pp. 97-110. Mettendosi in ascolto della

2. Preesistenza del Verbo e predestinazione di Maria: la signoria del Figlio (“solo Verbo”)

La fede della comunità cristiana è risalita dal “kerigma pasquale” alla tematizzazione del Cristo preesistente, operando un’ermeneutica trinitaria non tanto verso il *passato*, quanto in direzione della *profondità* del Mistero. Dire “Verbo preesistente” significa collocare il Cristo consustanziale nella inconfusa eternità della Trinità, riconoscendolo *medium* della creazione, della redenzione/salvezza e della ricapitolazione finale: Colui in cui siamo creati (cfr. Col 1,16), è la stessa Persona che attende la ricapitolazione in sé di tutte le cose (cfr. Ef 1,10).

a. Il Verbo preesistente e incarnato come centro del mistero dell’elezione

La cristologia pre-paolina dell’*eternità* del Figlio emerge chiaramente nell’inno di Filippesi 2,6-11. Cristo Gesù «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio» (v. 6). Il sostantivo *natura*, nel suo significato letterale, è in bilico tra il meno sostanziale *skema* (“aspetto”) e il termine più pregnante *ousia* (“sostanza”): può rimandare alla filiazione divina come espressione di “somiglianza”. L’idea di preesistenza, comunque, è confacente al testo⁴⁶.

storia sembra quasi che anche la persona di Maria, insieme a quella di Cristo, oscilli continuamente tra esaltazione e denigrazione (cfr. M. MASINI, *Maria di Nazaret nel conflitto delle interpretazioni*, Padova, EMP, 2005, pp. 52-66): non è forse anche questo un segno della *kenosi* con cui Dio ha voluto rivestire su questa terra e senza limiti di tempo, la vicenda della predestinata Madre al pari di quella di ogni autentico discepolo del Cristo?

⁴⁶ È la conclusione a cui perviene R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, cit., vol. 2, pp. 130-132.

Il quarto vangelo, riflettendo più compiutamente e tardivamente il dato di fede della comunità all'interno di una cristologia più esplicita, professa il *Lógos* come esistente in Dio dall'eternità: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» (Gv 1,1)⁴⁷. Il prologo giovanneo fa coesistere nel Verbo distinzione e consustanzialità: Egli era *en archè* verso (*pròs*) il Dio, e nello stesso tempo era Dio.

Il Verbo-Dio è il modello originale e la causa finale di “tutte le cose”, perché «senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (v. 3). Il “tutto ciò che esiste” è riferito alla creazione intera e alla “creatura-tempo”.

Il Verbo eterno e consustanziale «si fece carne» (v. 14), ponendo in essa la sua dimora; il *divenire* della Parola nella carne (scandalo per i greci!) è reale ma non intacca la consustanzialità con l'immutabilità divina originaria. Così il dogma calcedonese del 451 confesserà Cristo Signore, *generato e non creato*, riconosciuto in due nature “senza trasformazione” (*immutabiliter*)⁴⁸.

La flessione trinitaria dell'origine del Cristo consente di ascrivere a lui l'identificazione con il mistero nascosto da secoli nel pensiero del Padre. Il termine *mysterion*, utilizzato nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi (ove ricorre dieci volte), solo in due casi è riferito esplicitamente al Figlio (cfr. Col 4,3; Ef 3,4): si può, comunque, concludere che esso, ogni volta che viene espresso, si

⁴⁷ L'espressione “*en archè*” indica più la qualità originaria di Dio che non l'inizio cronologico del tempo: pertanto l'*incipit* giovanneo non è esattamente simmetrico a Gen 1,1. Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi, Cittadella, 1979³, pp. 4-8.

⁴⁸ Cfr. DZ 302. Il Vaticano I ha ribadito l'asserto circa l'immutabilità di Dio nella costituzione dogmatica *Dei Filius*, affermando al contempo che essa non è preclusione al suo prendersi cura del mondo (cfr. DZ 3001-3003). Cfr. B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1991, pp. 101-105.

riferisca sempre al Cristo in quanto suo contenuto costitutivo⁴⁹.

Il mistero della volontà salvifica del Padre, rimasto “taciuto per secoli” (cfr. Rm 16,25-26), diviene professabile solamente se collegato alla rivelazione cristologica, che ne consente una triplice messa a tema. Il *mysterion* ha una dimensione ecumenica, cosmica e personologica: in Cristo le promesse fatte a Israele vengono proposte anche ai gentili, resi atti nella fede a usufruire della salvezza che da esse scaturisce (cfr. Ef 3,6); in Cristo “capo” si “ricapitolano” tutte le cose create in cielo e sulla terra (cfr. Ef 1,10); il mistero di Dio è lo stesso Cristo, ove sono riposti «tutti i tesori della sapienza e della scienza» (Col 2,3). *Da Lui*, secondo quest’ultima dimensione personale, provengono «tutti i beni» (Sap 7,11), e pertanto *in Lui solo va riposto il cuore del credente* («là dov’è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore»: Mt 6,21)⁵⁰.

1) Il Verbo “centro” del tempo e del creato

Se il Verbo eterno è il *mistero stesso*, Egli è, allora, il centro del senso salvifico della storia: in lui convergono in una protologia ed escatologia, passato-presente-futuro. Predestinato dal Padre come Mediatore perfetto *dal principio*, Egli estende la potenza salvifica del suo essere fino al compimento che sempre avviene nella pienezza dei tempi (cfr. Ef 1,10). “Eterno” e “tempo”, immutabilità e divenire storico, non sono diacronici o susseguenti bensì sincronici nel Figlio “eviterno”, “primo ed ultimo”, “alfa e omega”, “inizio e fine” (cfr. Ap 1,17;

⁴⁹ Vedi: H. KRÄMER, *μυστήριον*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario Esergetico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1998, vol. 2, col. 439; tutto l’assunto alle coll. 433-441.

⁵⁰ Cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, cit., vol. 2, pp. 240-241.

22,13)⁵¹: tutto ciò che può salvarci è già avvenuto, avviene e avverrà nella pienezza della manifestazione⁵².

Ciò può essere affermato grazie al valore epistemologico della morte e risurrezione di Gesù. L'evento situato storicamente estende la sua luce in ogni direzione del tempo, particolarmente sulle origini divine: è proprio la soluzione pasquale della vicenda terrena del Messia a invitare a volgere lo sguardo al mistero dell'inizio senza tempo; se l'esito è la Risurrezione, l'inizio non può che essere *eterno*⁵³. Colui che non può morire per sempre, per virtù propria, non può neanche "essere creato". Gli estremi (*Ingenerato* e *Risorto*) indicano, pertanto, la continuità delle attribuzioni divine.

Il Cristo è "Signore dello *Shabbat*" (cfr. Mc 2,28)⁵⁴, di un "sabato" non solo inteso come mero comandamento da osservare, ma come *giorno* in cui Dio crea il suo riposo regale (cfr. Gen 2,1-3) e in cui la creatura sospende il "fare" per riconoscere che solo Dio "fa" e porta a compimento la storia. Adempiendo a un tale comandamento, viene svelata la natura e il compito primario stesso dell'uomo: abbandonarsi alla "lode della sua gloria" nella santificazione del tempo (cfr. Ef 1,12; Es 20,8-11)⁵⁵. Correttamente si può, dunque, affermare icasticamente con

⁵¹ Particolarmente i titoli di "primo e 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. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia, Paideia, 1994, pp. 72-76.

⁵² Cfr. U. VANNI, *Tempo ed eternità nell'Apocalisse: traccia per una riflessione teologico-biblica*, in AA.VV., *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni S.I.*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, pp. 25-71.

⁵³ Cfr. K.-J. KUSHEL, *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Brescia, Queriniana, 1996, pp. 667-674.

⁵⁴ Per un'esegesi, cfr. S. GRASSO, *Il Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline, 2003, pp. 93-95.

⁵⁵ Cfr. A.J. HESCHEL, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Milano, Garzanti, 1999, pp. 21-33.

Cullmann che il Cristo è il «portatore della sovranità di Dio sul tempo»⁵⁶.

L'estensione omnidirezionale della salvezza in Cristo, Mediatore perfettissimo, è stata ripresa dalla teologia francescana come correttivo a ogni tentativo di declinare la diacronia della rivelazione trinitaria nella frammentazione del tempo, così come era stato proposto da Gioacchino da Fiore nella sua teoria delle "sei età"⁵⁷.

Bonaventura da Bagnoregio riaffermerà l'unità del tempo nella cristologia attraverso l'epistemologia della *reductio*⁵⁸: il Verbo è la *medietas* (centro/pienezza) di tutte le cose, nella sua triplice specificazione di "increated-incarnato-ispirato"; il Verbo è il *capolavoro* del Padre, il "modello esemplare" sul quale tutto ciò che esiste è plasmato e significato:

Il Padre, infatti, *ab aeterno* generò il Figlio simile a sé; e disse, in questo atto, sé e la similitudine sua simile a sé; e con ciò il Padre disse tutto il suo *potere*. Disse ciò che avrebbe potuto creare, e disse, massimamente, tutto ciò che volle creare. E tutte le cose espresse nel Figlio, in questo medio come nel suo *esemplare*⁵⁹. Senza di Lui, esistente dal *principio*, niente è conoscibile della verità di Dio: «Orbene, l'intelletto del Verbo increated è la porta di queste verità, in quanto è la radice dell'intelligenza di tutte le cose. Pertanto,

⁵⁶ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Brescia, Paideia, 1974, p. 96. Non a caso Tommaso d'Aquino osservava che l'espressione "in principio" di Gen 1,1 significa che Dio crea tutto nel suo principio costitutivo, cioè nel Figlio: cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 3.

⁵⁷ Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. Teologia della storia*, Firenze, Nardini, 1991, pp. 215-219.

⁵⁸ Cfr. M. TEDOLDI, "A, per, ad". *L'articolazione di teologia, filosofia e mistica nel metodo di S. Bonaventura*, in *Antonianum* 2 (2004), pp. 207-244; in particolare pp. 214-225.

⁵⁹ SAN BONAVENTURA, *La sapienza cristiana. Collationes in Hexaëmeron*, Milano, Jaca Book, 1985, p. 48 (*Collatio* I, 13).

chi non trova questa porta, non può entrare; così i filosofi ritengono impossibili cose di somma verità, perché è loro preclusa questa porta⁶⁰.

2) Il Verbo soggetto e oggetto dell'elezione

Segno irrevocabile del *mysterion* nella storia di Israele è l'elezione: questa è la categoria *primordiale* con cui l'uomo percepisce il progetto divino di salvezza⁶¹. Il disegno immanente del Dio che salva (il *Riscattatore* della schiavitù del faraone), si manifesta nell'economia storica in quanto *elezione* garantita e fondata sulla misericordia (*zedaqah*) e sulla giustizia (*mishpat*), inscindibilmente contemporanee, e tenuta in vita attraverso il rituale levitico e la *Torah* donata, vera e propria "creazione di Jhwh"⁶². Nella fedeltà a quest'ultima è riposta la condizione della permanenza di Dio nel Tempio gerosolimitano.

Per perpetuare nel tempo la consapevolezza elettiva di Israele, Dio chiama e suscita singoli uomini (giudici-reprofeti): a loro il compito di estendere, quali mediazioni viventi, la memoria dell'unicità di Dio e l'interiorizzazione della legge nel proprio cuore (cfr. Ez 36). Il processo di elezione del singolo si collettivizza progressivamente

⁶⁰ *Ibidem*, p. 73 (*Collatio* III, 4). La novità bonaventuriana sembra rintracciabile nella teorizzazione della "settima età", parallela alla sesta (inaugurata dall'Incarnazione) e preparatoria all'ottava (che inizierà con la risurrezione dei corpi). La settima età, pienamente infrastorica, sarà ricevuta come tempo di pace donato gratuitamente da Dio; cfr. a proposito A. ORAZZO, «*Septima aetas cum sexta currit*». *Tempo ed eternità nell'ultimo Bonaventura*, in AA.VV., *Tempo ed eternità*, cit., pp. 235-256.

⁶¹ Così B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, vol. 2, pp. 127-129.

⁶² Cfr. D. NOVAK, *L'elezione d'Israele. L'idea di popolo eletto*, Brescia, Paideia, 2001, p. 169. Sul significato salvifico attribuito ai sacrifici rituali e alla liturgia del Tempio, cfr. I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, pp. 481-489.

per giungere, dopo la Diaspora, a identificarsi con l'Israele stesso, chiamato a essere "luce" per i popoli circostanti (cfr. Is 49,6).

Icona esplicita di tale collettivizzazione soteriologica dell'elezione sarà il "servo di Jhwh" descritto dalla scuola isaiana: in lui l'israelita rimasto fedele alla promessa si comprende come universalmente chiamato a essere "luce per le nazioni" (cfr. Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12). Tale è Sion, tale è in lei il singolo⁶³.

L'elezione di Israele verrà comunque prevalentemente compresa in ottica esclusiva e nazionalistica. La vicenda della guerriglia maccabea contro gli Asmonei non farà altro che rafforzare tale identità escludente, mettendo fortemente in ombra qualche voce discordante che aveva lumeggiato la scelta misericordiosa del Signore verso altri popoli (emblematico in tal senso il libro di Giona)⁶⁴.

Chiave di volta e compimento di tale elezione è, per i cristiani, l'incarnazione del Verbo: in Lui si esprime contemporaneamente la concentrazione personologica dell'elezione di Dio e l'estensione universale della salvezza alle genti (cfr. Lc 2,30-32). Ma il Cristo non è solo il mediatore "vocato" al pari dei profeti o del Re-Messia atteso dal tardo giudaismo: Egli è in un certo modo, grazie alla sua duplice natura umana e divina, il *vocante* e il *vocato*, l'*amante* e l'*amato*, lo *sposo* e la *sposa*.

La carne presa da Maria è il contesto reale spazio-temporale in cui si *ri-significano* i contenuti e gli strumenti che tengono in vita la prima Alleanza: il Figlio *ἔνσαρκος* è legge, rito e Tempio. Questa, in sintesi, è la teologia sacerdotale di base della lettera agli Ebrei. Sigillo di questa tri-

⁶³ Per la teologia sottesa al titolo e le sue implicanze mariologiche, cfr. O. DA SPINETOLI, *Eccelsa Figlia di Sion*, in *Theotokos* 8 (2000) 2, pp. 499-512.

⁶⁴ Cfr. R. RENDTORF, *Teologia dell'Antico Testamento. I temi*, Torino, Claudiana, 2003, vol. 2, pp. 273-281.

plice personificazione è la passione di Cristo nel suo vero corpo: a partire da essa, la “nuova Alleanza” non potrà più dipendere dalla giustizia degli uomini, né essere garantita da strumenti umani. Solo la carne passionata e risorta dell’Unico che “discese e ascese” (cfr. Ef 4,9), è garanzia e luogo di ogni alleanza collettiva e individuale: legge-rito-Tempio, un tempo posti nelle mani dell’uomo, sono ora assunti ed eternizzati dal Risorto nel corpo-*legge* (cfr. Gv 14,6), nel corpo-*rito* (cfr. Eb 10,11-14), nel corpo-*Tempio* (cfr. Gv 2,19-21)⁶⁵. Lo Spirito rende efficacemente usufruibile e accessibile, sino alla fine dei tempi e per tutti, l’Alleanza stessa che Dio ha stipulato con la nostra carne assunta dal Verbo attraverso l’unione ipostatica.

Unito al Crocifisso-Risorto tramite il *battesimo* ogni cristiano è indiscutibilmente eletto/predestinato/vocato nella cornice indispensabile della comunità: se “individuazione-differenziazione” esiste, essa è da rintracciarsi nell’aspetto della *forma storica della propria vocazione personale*. Ma quest’ultima non può che essere fondata e a servizio della memoria comunitaria dell’elezione, in ordine all’accrescimento della fede speranzosa nel compimento escatologico finale della Chiesa. Senza comunità non si riceve elezione individuale; così scrive a proposito K. Barth: «Perché ciascuno sappia d’essere eletto nella propria individualità specifica, è necessario che l’elezione di Gesù Cristo gli sia testimoniata e predicata»⁶⁶.

Dunque, nella categoria “*vocazione*” compresa in quanto esperienza storica di conferma personale dell’elezione di Dio (appropriazione soggettiva), si può anche avanza-

⁶⁵ Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazareth presenza, memoria, attesa*, Brescia, Queriniana, 1995³, pp. 113-131; per l’esegesi, cfr. Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un’interpretazione*, Bologna, EDB, 1997, pp. 239-245 e pp. 597-599.

⁶⁶ K. BARTH, *La dottrina dell’elezione divina*, cit., p. 642.

re un recupero della categoria “riprovazione” come conseguenza della decisione umana (e non causa di essa): se, infatti, la vocazione nasce dall’ascolto della Parola che annuncia l’imminenza del Regno, allora possiamo dire che nella comunità *tutti* sono eletti e predestinati, ma *non tutti* ascoltano; *ognuno* può confermare l’elezione o negarla, appunto, nella riprovazione. Più che separare irrimediabilmente “eletti” e “riprovati”, dovremmo parlare di “eletti” che non si appropriano dell’annuncio del Regno e di “riprovati” che, ascoltando e accogliendo la Parola, si convertono (cfr. Mt 12,41).

3) Il Verbo causa, esemplare e fine della nostra elezione

Speculum della nostra elezione, il Cristo ne è anche il fattore dal seno del Padre «prima della creazione del mondo», perché in Lui diveniamo «santi e immacolati nell’amore» (Ef 1,4)⁶⁷. L’uomo *in Lui* eletto, ovvero “con-predestinato”, non può che risultare “essere *logikós*”, esistenza “verbificata” nella sua origine e nel suo compimento (prima e seconda creazione)⁶⁸.

La portata totalizzante dell’elezione del cristiano è sinteticamente descritta da Paolo:

Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all’immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che

⁶⁷ L’endiadi “santi” e “immacolati” (*hagios e amýmos*) è relazionabile al culto: il primo termine nella LXX indica persone che hanno a che fare con il culto divino; il secondo l’idoneità degli animali per il sacrificio. I termini assunsero anche una rilevanza etica (cfr. Col 1,22): i cristiani eletti in Cristo sono atti a vivere conformemente all’amore. Cfr. S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline, 2003, p. 52.

⁶⁸ Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazareth presenza, memoria, attesa*, cit., pp. 413-420.

ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati (Rm 8,29-30).

Il *climax* paolino, di sapore “apocalittico-rivelativo”, descrive l’elezione con cui si è conosciuti da Dio non come un dato iniziale e parziale, bensì come *la dinamica stessa* della vita cristiana nella sua compiutezza: la prescienza di Dio non è destinazione al bene o al male, ma destinazione e onniscienza in Cristo a favore della figliolanza divina dell’uomo. «Coloro che amano Dio» (v. 28) sono tali perché il Padre li ha amati per primo nel Figlio primogenito (*prōtōtokos*)⁶⁹; per questo, coloro che tendono alla conformità in quanto battezzati sono alla *fine* e nell’oggi anche glorificati sebbene l’uomo non abbia voluto a sua volta rendere al Creatore la gloria che gli spettava (cfr. Rm 1,21).

La “conformità” all’*immagine* del Figlio, nel contesto della lettera, non rimanda all’esito di un qualche tentativo di essere graditi a Dio tramite le opere, bensì alla consapevolezza che tutte le cose (*pánta*) concorrono al bene. Per “tutte le cose” si devono intendere contestualmente soprattutto le persecuzioni legate alla professione di fede (cfr. v. 35): siamo, quindi, posti davanti a una *conformità* alle sofferenze di Cristo *ricusato* dagli uomini⁷⁰.

⁶⁹ «La verità dell’amore dell’uomo verso Dio è in Dio e non nell’uomo: essa è fondata in Dio, si attua in Dio, Dio la vede e Dio la ricompensa, Dio la conosce e in Dio, soltanto in Dio, essa è esistenzialmente»: K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, cit., p. 306.

⁷⁰ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline, 2001², pp. 308-310. Così Lutero intende la partecipazione alle sofferenze di Cristo: «Tutti questi mali cercano di trascinare gli eletti verso la perdizione, affinché non si salvino. Egli si comporta così... Infatti, se non ci facesse passare attraverso tante situazioni incredibili, lascerebbe in noi ancora lo spazio alla falsa opinione dei nostri meriti. Ma ora mostra che noi siamo salvati dal suo amore immutabile»: MARTIN LUTERO, *La lettera ai Romani*, cit., p. 536 (WA 56, 382).

Paolo suggerisce il linguaggio autentico della elezione/predestinazione e in essa della giustificazione, ove la vera *opera* che spetta all'uomo è quella di lasciare che le prove della vita di fede lo rendano simile a Cristo. Non c'è, dunque, né separazione diacronica delle prospettive, né alcuno spazio di contrapposizione tra fede e "opere umane" nel cammino verso la gloria finale.

Alla luce di quanto accennato, la classica domanda *Cur Deus homo?* non può ricevere una risposta adeguata, se non cogliendone sinotticamente il duplice spessore redentivo e creazionale. L'incarnazione del Verbo, come ricorda la teologia scotista⁷¹, non è un incidente di percorso, occasionato esclusivamente dal peccato dell'uomo, ma motivato dalla nostra necessità (anch'essa soteriologica), di contemplare con gli occhi della carne, resi luminosi dalla grazia, la carne redenta del Figlio dell'Uomo e così essere resi *nella nostra carne mortale* partecipi della pienezza di Dio (cfr. Ef 3,19).

b. Maria con-predestinata nel Verbo

In questo ampio spettro di significati, l'elezione di Maria in quanto membro dell'Israele di Dio, non può far altro che confermare la signoria del Padre nella storia; così scrive Rossi De Gasperis: «Nella *singularissima* predilezione e predestinazione... di Maria giunge a compimento la *singolare* predilezione e predestinazione di Israele, giustificata solo dal gratuito beneplacito con cui Dio ha voluto preparare e significare nella storia de-

⁷¹ Cfr. L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma, Miscellanea Francescana, 1999, pp. 657-660.

gli uomini l'*unica* predilezione e predestinazione del Figlio»⁷².

La Vergine è eletta come ogni altra creatura *con, da e per* Cristo⁷³: *con*, cioè unitamente a Lui a causa della previsione eterna dell'Incarnazione nella "pienezza del tempo" (cfr. Gal 4,4); *da*, perché il Cristo la riceve dal Padre e la sceglie per sé insieme alla comunità futura dei credenti, suo "corpo"; *per*, giacché la sua predestinazione in quanto *Madre* "serve" alla venuta del Verbo.

Dire che la Madre del Signore è *eletta* non vuol dir altro, essenzialmente, che Ella è destinata a vivere, come asserisce Barth in riferimento ad ogni redento, «come un individuo che Dio, nella sua incomprensibile e immeritata bontà, non ha voluto e non vuole abbandonare, perché così ha deciso da tutta l'eternità e per sempre»⁷⁴.

Ma questa elezione è resa in Lei "singolare" dalla *funzione*, premeditata da Dio, ad essere *madre verginale* del Figlio eterno. Se, parlando dell'elezione di Maria, non si può fare a meno di collocarla nell'orizzonte collettivo di Israele e della comunità, d'altra parte si farebbe un torto alla unicità dell'avvento del Verbo nel tempo (e alla centralità soteriologica della sua carne), se si riducesse la scelta della Madre alla genericità di un "collettivo" indifferenziato. Dio nella storia non è né "indifferente", né "generico", bensì datore di *identità* nel momento stesso in cui "chiama": le vocazioni dei profeti d'Israele mostrano senza tante circonlocuzioni una tale verità. E se ciò non bastasse, la stessa comprensione della persona di Gesù in quanto l'*Eletto* "semplicemente" (cfr. Lc 9,35) è lì posta a dirci la preferenza *compiaciuta* del Padre nel momento in cui sceglie.

⁷² F. ROSSI DE GASPERIS, *Maria di Nazaret*, cit., p. 50.

⁷³ Cfr. K. BARTH, *La dottrina dell'elezione divina*, cit., p. 807.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 809.

Così, se è vero che Dio elegge *tutti e da sempre* in Cristo (in senso più qualitativo che temporale, ovvero dalla *profondità della sua volontà*), destinando alla salvezza (senza “riprovare” arbitrariamente alcuno!), è anche vero che Egli fa “preferenze”, non di merito, ma funzionali allo spiegamento del suo *mysterion* nell’Alleanza⁷⁵. Forse la dottrina dell’elezione di Maria insegna propriamente, declinata all’interno della dottrina della predestinazione, questo “amare” del Padre, che è al contempo universale e particolare, sconfinato ma non “generico”: «*Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù*» (Rm 9,13)⁷⁶.

Spiraglio aperto sull’eterno consiglio dell’elezione di Maria, conosciuta dal Padre (cfr. Rm 8,29) e benedetta in Cristo (cfr. Ef 1,3), sono i due luoghi neotestamentari della genealogia di Gesù (cfr. Mt 1,1-16) e della “pienezza del tempo” (cfr. Gal 4,4): il primo è il frutto di una riflessione più articolata; il secondo è la testimonianza a una cristologia *kerigmatica* primitiva. Entrambi, nella rispettiva e peculiare diversità, offrono un guadagno epistemologico non trascurabile per il nostro tema.

1) La genealogia di Gesù

Abbiamo già sottolineato la preoccupazione matteana di “agganciare” l’origine di Cristo alla discendenza di Davide e Abramo. In questo contesto ci preme più che altro

⁷⁵ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, cit., vol. 3, p. 483.

⁷⁶ Paolo cita Mt 1,2-3 (secondo la LXX). Il parallelismo antitetico si comprende come accentuazione dell’amore elettivo per Giacobbe: il verbo “odiarre” (*misein*) rimanda a un “non preferire” più che a un “ricusare”. L’affermazione in Malachia è la risposta di Dio alla domanda di Israele: «Vi ho amati, dice il Signore. E voi dite: Come ci hai amati?» (Mt 1,2). L’elezione è la risposta a questo interrogativo. Il brano non può, comunque, essere interpretato come fondamento scritturistico della “doppia predestinazione”: cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 344-345; cfr. K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, cit., p. 329.

far notare come il *mysterion* divino si manifesti anche nella premura del Padre di perpetuare l'Alleanza tramite la scelta strumentale della *maternità*. Se Maria è *virgo singularis* nel suo dare alla luce il Figlio di Dio, il suo essere "madre" è da leggersi sullo sfondo della volontà divina più universale di eleggere la *maternità stessa* quale "mezzo" di salvezza: scelta sorprendente all'interno della cultura patriarcale semita.

Tale paradigma ricolloca ancora una volta la Madre del Signore nella continuità con la vicenda storica di Israele. La sua maternità "inconsueta" è imparentata con le vicende "inconsuete" delle donne menzionate nella genealogia⁷⁷ e remotamente con la funzione di "custodi" dell'Alleanza delle "matri di Israele". Sara, Rebecca, Lia, Yokebed, Miryam sorella di Mosè: sono elette come parte integrante di una storia predestinata a mostrare la presenza permanente di Jhwh in mezzo al suo popolo. Maria, genitrice di Colui che è il volto perfetto e sostanziale dello stare di "Dio-con-noi", è pensata *ab aeterno* in questa dinamica di perpetuazione dell'Alleanza garantita dalla maternità⁷⁸.

Non è nostra intenzione flettere la riflessione su Maria sul nesso esclusivista femminilità-maternità, così discusso dalla teologia femminista, bensì essere sobriamente fedeli alle concettualità proprie del testo biblico⁷⁹. Una tale declinazione scritturistica consente di salvaguardare la ri-

⁷⁷ Sulla teoria della irregolarità delle unioni delle donne della genealogia, cfr. AA.VV., *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 96-97. Cfr. anche C. DI SANTE, *La donna e la misericordia d'Israele. Un riferimento a Maria di Nazareth*, in P. DI DOMENICO (a cura), *Maria Madre di Misericordia. Monstra te esse matrem*, Padova, EMP, 2003, pp. 146-157.

⁷⁸ Cfr. A. SERRA, *Myriam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Milano, Paoline, 1997, pp. 73-121.

⁷⁹ È quanto fa con esiti arricchenti la teologa C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, cit., pp. 183-197.

flessione sull'elezione della Vergine da tentazioni astoriche o da un linguaggio metafisico, come se professarla in eterno predestinata nella Trinità voglia dire collocarla in un ordine ipostatico o sostanzialista. Come nota R. Bertalot, richiamandosi a Barth, «l'esistenza d'Israele e quella di Maria sono "privilegiate": che lo sappiano o no, che gli altri lo riconoscano o no. Si tratta infatti di "essere" illuminati dal Regno di Dio e determinati in modo preciso verso questo Regno. Si può finalmente parlare di ontologia senza cedere a categorie filosofiche abituali»⁸⁰.

2) La "pienezza del tempo"

La primigenia riflessione dell'Apostolo sull'incarnazione del Figlio apre anch'essa uno spiraglio sull'opportunità di pensare la *predestinazione della donna* nel progetto eterno di Dio: ciò che si compie sotto gli occhi degli uomini avviene nella sopraggiunta "pienezza del tempo" (cfr. Gal 4,4).

Il sintagma paolino⁸¹ è composto dai termini *πλήρωμα* e *χρόνος*; il primo, inusualmente riferito al tempo, ne indica la pienezza; il secondo, indicante il tempo oggettivo che scorre a prescindere dalla volontà degli uomini e della loro percezione soggettiva (*kairós*), induce a interpretare l'espressione come il sopraggiungere cronologico di un tempo

⁸⁰ R. BERTALOT, *Ecco la Serva del Signore*, cit., p. 89. Cfr. K. BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1968, vol. 20, pp. 198ss. Sull'argomento, cfr. anche A. SERRA, *Il giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, in ID., *E c'era la Madre di Gesù... Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Milano-Roma, Cens-Marianum, 1989, pp. 494-511.

⁸¹ Per l'esegesi, cfr. R. PENNA, "Quando venne la pienezza del tempo..." (Gal 4,4): *storia e redenzione nel cristianesimo delle origini*, in AA.VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, cit., pp. 59-88; F. MANZI, *Tratti mariologici del "Vangelo" di Paolo*, in *Theotokos* 8 (2000) 2, pp. 649-685, qui pp. 680-685; A. VANHOYE, *La Mère du Fils de Dieu selon Gal 4,4*, in *Marianum* 40 (1978), pp. 237-247.

pervenuto a maturazione. Non si tratta, quindi, di un tempo già pieno che irrompe nel presente, ma di un χρόνος che è andato gradualmente maturando. Tale maturazione non è spontanea e non è l'esito di un percorso naturale, bensì è determinata dalla volontà del Padre: Egli fa sì che il tempo sia "pieno".

Il senso di una tale interpretazione è ancora più evidente se si instaura il parallelismo retorico tra il v. 2 e il v. 4: l'erede bambino non differisce in nulla dallo schiavo *fino al termine stabilito dal padre*; così anche il credente era come un bambino in balia degli elementi del mondo. *Ma quando venne la pienezza del tempo Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge*. Come un "padre naturale" decide il termine della dipendenza del figlio, così il Padre celeste decide la durata del tempo e la fine della sottomissione agli "elementi".

Lo scopo della pienezza temporale *voluta* dal Padre è la redenzione dell'uomo dalla schiavitù della legge, perché tutti in Cristo «ricevessimo l'adozione a figli» (v. 5); testatore di una tale filiazione è lo *Spirito* che grida dall'interiorità di un cuore non più schiavo/bambino: «Abbà, Padre» (v. 6). In tal modo, per chi accoglie l'annuncio, il tempo si rivela compiuto, il Regno vicino (cfr. Mc 1,15).

L'escatologia storica dell'espressione paolina rappresenta *in nuce* una sintesi essenziale della vicenda incarnazionista: ne svela i *protagonisti* (le Persone trinitarie con "missioni" differenziate); i *destinatari* (gli uomini schiavi degli "elementi", cioè della materialità dell'applicazione della legge); le *finalità* (liberazione/adozione-eredità); gli *strumenti* (la condizione umana assunta dalla donna, la sottomissione alla legge).

Il brano della lettera ai Galati non dice nulla della persona storica di Maria di Nazareth, ma induce a pensare l'importanza della sua *funzione* nel contesto del progetto di

Dio: fare del *krónos* il “tempo pieno” della nostra liberazione. Infatti, ciò che qui interessa non è costruire su pochi versi una improbabile “mariologia paolina” (che non esiste, come non è attestato in Paolo un interesse per il Gesù storico), bensì cogliere la predestinazione eterna del Figlio ad assumere la *carne* e la *legge*. Il ruolo della “donna”, così come quello della “legge”, non è casuale, ma essenziale, perché l'uomo possa sopraggiungere alla liberazione sia dalla *donna* (cioè dal destino di morte), sia dalla *legge*.

Se Gal 4,4 dice per riflesso qualcosa di fondamentale alla mariologia, ciò è da individuare nel fatto che, come scrive la teologa protestante Cuvillier, “l'essenziale è altrove”⁸², ovvero nella decisione del Padre, facitore del tempo salvifico. Anche la donna Maria, predestinata Madre, sperimenterà nel suo grembo l'onnipotenza del Signore sul tempo e sulla storia (come capacità divina di far giungere alla “pienezza” la promessa), quando «...si compiono per lei i giorni del parto» (Lc 2,6)⁸³.

c. L'elezione di Maria nell'orizzonte del “solo Verbo”

La “grammatica” della *predestinazione nell'elezione* induce a riflettere direttamente sulla particella esclusiva protestante del *solo Verbo*. L'espressione viene usata intenzionalmente, al posto della più tradizionale *solus Christus*, poiché essa rimanda più compiutamente alla “medietà” del Figlio di Dio.

⁸² Cfr. E. CUVILLIER, *Maria chi sei veramente? I differenti volti della madre di Gesù nel Nuovo Testamento*, Torino, Claudiana, 2002, p. 13.

⁸³ Cfr. M.T. PORCILE SANTISO, “*Se cumplieron los días in ella*”, in AA.VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, cit., pp. 89-109. Sulla correlazione tra Gal 4,4 e Lc 1,24.26-38 cfr. A. SERRA, *Maria e la pienezza del tempo*, cit., pp. 57-61.

Professare la signoria del Verbo richiede che si assuma coerentemente una teologia dell'elezione di Maria e della comunità che non ne sminuisca il protagonismo assoluto: nessuna simmetria soteriologica è possibile⁸⁴! Pertanto, si cerca di "recepire" nuovamente il mistero dell'elezione attraverso la correlazione con le concettualità sopra esposte.

1) Il Verbo è il Figlio unigenito *prediletto* dal Padre. Il compiacimento che Dio ha riposto nel Cristo è completo e assoluto (cfr. Lc 3,22). Si può quasi affermare senza timore che Dio ami *solo* il Figlio, perché *solo* Lui corrisponde all'amore eterno che riceve con lo stesso amore (lo Spirito). Se il Signore ama noi, e la creazione tutta, lo fa solamente *in* Cristo: Dio ama in noi ciò che riconosce del Figlio⁸⁵.

Così riflesso, l'assioma del *solo Verbo* postula che Dio non abbia bisogno di nessuno, in linea di principio, per compiere il suo disegno. Gesù stesso è colui che, conoscendo l'instabilità del cuore degli uomini, «non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza su un altro» (Gv 2,25). Così scrive Schlier: «La regalità divina non scaturisce dunque dal volere e dal progettare umano, non è il risultato della spinta, cieca o conscia, di forze storiche; al di là di quanto c'è in cielo e in terra, essa ha il suo fon-

⁸⁴ Le argomentazioni del Dottore Angelico sul Cristo unico mediatore non lasciano dubbi: per Tommaso si può predicare una mediazione delle creature solo in senso dispositivo o ministeriale, ovvero di servizio, cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 26, a. 1.

⁸⁵ Commentando la pericope evangelica del Battesimo del Signore, Lutero afferma che il Padre è come se dicesse: «Qui ho un Figlio che mi è caro e gradito; tutto ciò che fa mi piace: che sia nato e sia stato battezzato, che soffra e muoia per amor tuo ecc., mi è immensamente gradito; questo Figlio non può lasciare che nulla di mio vada perduto. Se tu lo accogli e lo ascolti, fai qualcosa che mi è profondamente gradito e mi sei caro se credi che egli è l'Agnello di Dio che si è caricato dei tuoi peccati, è nato per te, ha sofferto per te, è stato crocifisso ed è morto per i tuoi peccati. Se lo accogli e credi in lui, sei libero da tutti i tuoi peccati, perché in questo modo anche tu mi sei caro e anche di te io mi compiaccio come del mio caro Figlio»: MARTIN LUTERO, *Sermoni e scritti sul battesimo*, Torino, Claudiana, 2004, pp. 373-374 (WA 51, 114).

damento in Dio. Poiché Dio vuole ridare a tutte le cose un capo... per questo c'è la signoria di Cristo»⁸⁶. Nonostante questo sia vero, la gloria di Dio invoca il suo riconoscimento nella storia degli uomini: è Lui che la chiede, ed è Lui che la pone in atto con la sua grazia.

Quando si dice che l'uomo "collabora" al progetto di Dio, non si intende affermare che senza le creature non si compierebbe il disegno divino, bensì che esse sono *voluntamente* coinvolte nella giusta lode che bisogna tributare al Creatore: il Cristo che si definisce "luce del mondo" (cfr. Gv 8,12) è lo stesso Cristo che proclama «voi siete la luce del mondo» (Mt 5,14).

Nel *Pater* l'orante chiede che il Nome sia santificato (*ἁγιασθήτω*: cfr. Mt 6,9): il verbo coniugato al "passivo divino" esclude che la santità di Dio dipenda dall'uomo. La richiesta, mutuata dalla preghiera conclusiva sinagogale della "santificazione del Nome" (*qiddush ha-shem*), indica invece che l'uomo chiede che, nella sua vita di *testimone memore* dell'intervento di Jhwh nella storia, venga riconosciuta la santità di Dio "anche sulla terra". Attraverso questa testimonianza si apre la strada consapevolmente alla venuta del Regno (cfr. Mt 6,10)⁸⁷. Pertanto, la primigenia chiamata di Gesù ai discepoli consiste nell'essere resi contemplatori delle meraviglie operate dalla signoria di Dio: «Vedrai cose maggiori di queste» (Gv 1,50). Maria "collabora" in questo senso e fin dall'inizio al dovere creaturale della santificazione di Dio quando, riconoscendone con meraviglia la potenza, professa che «Santo è il suo nome» (Lc 1,49)⁸⁸.

⁸⁶ H. SCHLIER, *La fine del tempo*, Brescia, Paideia, 1974, p. 59.

⁸⁷ Cfr. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, cit., pp. 126-127; P. DE BENEDETTI, *Ciò che tarda avverrà*, Magnano, Qiqajon, 1992, pp. 80-86.

⁸⁸ Sul significato dell'espressione, cfr. A. VALENTINI, *Il Dio cantato da Maria serva del Signore nel Magnificat*, in AA.VV., *Maria e il Dio dei nostri Padri Padre*

In tal modo si chiude anche il “circolo virtuoso” della destinazione finale della creatura in quanto *eletta* da principio alla lode della *gloria* (cfr. Ef 1,12).

2) Cristo è il criterio *qualitativo* della elezione universale di Dio. Se Gesù *compiace* il Padre attraverso «l'obbedienza delle cose che patì» (Eb 5,8) e sommamente attraverso l'accettazione della Croce, conseguentemente il “criterio eminente” con cui Dio elegge e dona identità al chiamato per il servizio del Regno non può che essere l'*obbedienza umile*: l'accoglienza perseverante, nella propria esistenza storica, della “stoltezza della Croce” è il *riscontro verace* dell'elezione pronunciata *ab eterno* da Dio⁸⁹.

Il Padre, *come* elegge la stoltezza della Croce di Gesù, *così* elegge nel tempo della comunità ciò che è “stolto, debole, ignobile e disprezzato” (cfr. 1Cor 1,26-30). Solo chi si riveste della propria umile condizione, dell'*ultimo posto* ove Gesù invita a collocarsi, è invitato a “passare avanti” nel banchetto del Regno (cfr. Lc 14,7-11). L'umiltà evangelica non è tanto una *virtù*, bensì la certezza che Dio salva *anche* nella propria svantaggiosa condizione di partenza, facendo degli “abbassati” degli innalzati (cfr. Lc 1,52)⁹⁰.

L'*elezione* di Maria a essere “Madre” può essere compresa in questo contesto con ricchezza di esiti. Se tale elezione divina è totalmente gratuita, parimenti si *preavvisa* nella vita della Madre del Signore (facendosi consapevole), grazie all'obbediente ascolto messo in atto concretamente nella *bassezza* della propria condizione: «Ha

del Signore Nostro Gesù Cristo, cit., pp. 166-169. Per il tema dell'umiltà di Maria sullo sfondo della tradizione ebraica, cfr. A. CARFAGNA, *I canti della terra del mio pellegrinaggio* (Sal 119,54), Bologna, EDB, 2009, pp. 30-42.

⁸⁹ La teologia cattolica ha intravisto giustamente nella “perseveranza nelle tribolazioni” un segno dell'elezione divina: cfr. E. MALNATI, *Antropologia cristiana*, Casale Monferrato, Piemme, 2002, pp. 264-266.

⁹⁰ Cfr. MARTIN LUTERO, *Commento al Magnificat*, cit., pp. 49-51.

guardato l'umiltà (ταπεινώσις = l'abbassamento) della sua serva» (Lc 1,48). Dio guarda Colei che si è *lasciata guardare*: l'umiltà è il termine medio che consente la reciprocità. Pertanto è corretto dire che Dio sceglie Maria nella sua signoria assoluta, ma anche che Maria riconosce Dio come Signore della sua "storia di chiamata": tale circolarità elettiva si compie solamente ove il credente non ricavi la sua gloria dalla lode altrui (cfr. Gv 5,44).

Lo sguardo speranzoso della donna di Nazareth verso la salvezza di Israele rende l'elezione non un principio *estrinseco* alla sua vicenda umana personale, ma un elemento *interpretativo* di tutta l'esistenza. Dall'inizio alla fine, la sua storia singolare sarà un'ammirazione continua, non sempre facile, del «disegno paradossale di Dio, che viene a visitare gli umili, i poveri e gli affamati, per portare a compimento, in essi e attraverso di essi, la promessa fatta ad Abramo»⁹¹.

3. La preservazione dal peccato:

“giustificazione” nell'evento pasquale (“sola gratia”)

Il Dio che elegge, predestina e chiama, salva la comunità e *in essa* il singolo. La redenzione dal peccato è il momento qualitativamente significativo che suggella la capacità del Verbo incarnato di rendere atti i figli del Padre al dono della salvezza escatologica. Il sangue di Cristo libera dalla paura, dagli elementi del mondo, dalla legge, ma soprattutto dal peccato di origine che “precede” l'uomo e che lo tiene prigioniero: *in* Adamo tutti vivono sotto la signoria del peccato; *in* Cristo, invece, il battezzato spe-

⁹¹ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., p. 90, n. 162.

rimenta la signoria di Dio su questa stessa fallibilità umana.

La redenzione di cui qui si parla non è solo l'*assoluzione* dal singolo peccato di cui l'uomo viene a conoscenza a causa della legge («senza la legge infatti il peccato è morto»: Rm 7,8), ma *liberazione dal male radicale* che inerisce intrinsecamente alla natura dell'uomo. Se per *togliere* i peccati imputati dalla conoscenza della legge, il cristiano è chiamato a recepire la giustificazione per sola fede in Cristo (facendo propria la *justitia aliena* guadagnatagli dalla Croce), per liberarsi dal *peccato radicale* ciò non è sufficiente: è necessario *lasciarsi morire* con Cristo nell'immersione battesimale (redenzione partecipativa).

Ma senza il memoriale continuo dell'iniziale giustificazione per sola fede, non può esserci alcun seguito di *santificazione*: se non si accetta di essere gratuitamente giustificati per il sangue di Cristo, abbandonandosi alla *sua* accettazione, non si potrà nemmeno accettare di essere condotti dallo Spirito verso la conformità con il Crocifisso-Risorto.

a. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nella redenzione

La concezione "partecipativa" della redenzione espressa da Paolo non ha riscontri simmetrici in Israele: il culto del secondo Tempio conosceva solo l'assoluzione dai peccati (intesi come trasgressione responsabile dell'uomo di singole prescrizioni della legge mosaica), resa efficace attraverso i sacrifici espiatori e nel giorno solenne dello *Yôm Kippûr*.

Mentre i peccati imputati dalla legge invocano la *giustizia* di Cristo, il peccato partecipato in Adamo chiede che ad esso si muoia innestandosi nella *santità* del Figlio di Dio

tramite lo Spirito. Lì c'è *appropriazione* di una giustizia estrinseca gratuitamente messa a disposizione a prescindere dalle opere; qui *partecipazione* sostanziale alla vicenda della morte e della risurrezione del Crocifisso. L'assoluzione forense dai peccati è *momento* della redenzione, da completare necessariamente con la prospettiva della vita nello Spirito, che fa progressivamente morire l'uomo vecchio soggiogato dal peccato⁹². La *pericoresi* dello Spirito del Risorto in noi fonda e rende possibile tale realtà, conducendo il cristiano verso la risurrezione (cfr. Rm 6,5).

L'immagine fondamentale che significa la liberazione redentiva è quella del "morire al peccato" (cfr. Rm 6,1-14); l'espressione paolina riveste un quadruplice significato:

– Cristo ha assunto il peccato su di sé cancellandolo (*aspetto giuridico*);

– il battesimo rende efficace per la creatura la redenzione, facendole rivivere sacramentalmente la morte e risurrezione di Cristo (*aspetto battesimale*);

– in tal modo il cristiano è messo in grado dalla grazia di morire quotidianamente al peccato (*aspetto morale*);

– ma la liberazione definitiva da esso avverrà nella venuta definitiva del Signore nella *parusia* (*aspetto escatologico*).

Come si vede, questa declinazione della "giustificazione" *inaugura*⁹³ contemporaneamente la *santificazione* intesa come cammino progressivo e crescente verso una liberazione fattiva dal peccato e dai peccati: se il battesimo è *realtà* di redenzione, tale guadagno di grazia non è una

⁹² Per i due aspetti della redenzione (forense e partecipativa), cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, cit., vol. 2, pp. 156-172.

⁹³ Per Sanders, invece, la giustificazione è già santificazione senza progressione: E.P. SANDERS, *San Paolo*, Genova, Il Melangolo, 1997, pp. 84-85.

“partita chiusa” con il peccato, bensì “lotta aperta” (cfr. Rm 7,14-24), che richiede continuamente di percepire il *pro me* della salvezza nell’attualità redentiva del sangue di Cristo, nonostante la contraddittorietà della vita e le debolezze della carne. Il tutto è, comunque, da intendersi nell’orizzonte inclusivo della *figliolanza* instauratasi con il battesimo e tesa a realizzarsi nel tempo attraverso l’appartenenza alla comunità⁹⁴.

Ciò posto, sulla scia di K. Barth, si può asserire che in Paolo gli aspetti *assolutorio* (“giustificazione”) e *partecipativo* (“santificazione”) della redenzione non possono essere disgiunti che artificiosamente. Il non assumerli in una prospettiva sincronica vuol dire condannare la discussione teologica alle incerte contrapposizioni che separano giustificazione e santificazione, grazia e impegno dell’uomo, fede e opere (mostrando, inoltre, una riflessione pneumatologica carente). La sintesi tra i due aspetti (assolutorio-partecipativo) è invece magistralmente fornita dall’espressione di Rm 8,1: «Non c’è più alcuna condanna (*assoluzione forense*) per quelli che sono in Cristo Gesù (*partecipazione*)».

In tale paradigma si possono generalmente intendere anche le “parennesi” morali contenute nelle lettere paoline, che suggeriscono il superamento della contrapposizione tra fede e opere nell’uomo redento; esse, come nota Kertelge, «non hanno dunque un significato *ulteriore* rispetto al suo messaggio di salvezza, ma lo hanno all’interno di questo. Esse non chiamano l’uomo allo sviluppo autonomo delle sue forze personali, ma gli rammentano ciò che egli è»⁹⁵.

L’ampiezza del dettato paolino rimanda alla serietà con

⁹⁴ Così suggerisce W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, cit., vol. 3, pp. 229-256.

⁹⁵ K. KERTELGE, “Giustificazione” in *Paolo*, Brescia, Paideia, 1991, p. 287.

cui l'Apostolo ha pensato di dover tenere in considerazione il fallimento radicale dell'uomo innestato in Adamo. Paolo non si pone i problemi della teologia cristiana successiva riguardo alle modalità della trasmissione del peccato di origine: a lui interessa la partecipazione "mistica" al peccato del progenitore da parte di tutti gli uomini (che ne determina lo *status*), per far risplendere la bellezza e la libertà inaugurata dall'innesto della propria vita in Cristo. Questa diviene così "abbondanza di grazia" e "dono di giustizia" (cfr. Rm 5,21).

La *teologia ebraica* non conosce il problema del peccato originale in quanto realtà sostanziale inerente all'uomo, anche se nella letteratura extrabiblica si è parlato dell'esistenza di un "errore creativo primigenio": il peccato di Adamo non è il *primo fallimento* di una creatura, ma è *successivo* rispetto a una misteriosa ribellione della creazione al comando di Dio⁹⁶.

Il racconto della "caduta" contenuto in Gen 3, antropologia eziologica e metastorica in atto, ci aiuta comunque a comprendere il *contenuto* del peccato di Adamo: il testo ci sta davanti proprio per aiutarci a capire la "causa prima" del peccato attuale dell'uomo e le sue "conseguenze" perverse in rapporto a Dio, all'*io*, all'*altro*⁹⁷.

Nel capitolo secondo e terzo del racconto genesiaco il verbo "mangiare" (אכל = 'ākal)⁹⁸ ricorre 21 volte: la non casuale ripetizione suona come un richiamo a flettere il motivo del peccato originale sulla insopprimibile tendenza dell'uomo e della donna di ridurre all'*io* la realtà che

⁹⁶ Cfr. A.J. HESCHEL, *La discesa della Shekinah*, Magnano, Qiqajon, 2003, pp. 83-88.

⁹⁷ Cfr. L. MAZZINGHI, *Quale fondamento biblico per il "peccato originale"?*, cit., pp. 80-112.

⁹⁸ Cfr. G. GERLEMAN, אכל in E. JENNI - C. WESTERMANN (a cura), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Torino, Marietti, 1978, vol. 1, coll. 121-124.

gelosamente si desidera-appetisce per sé. “Mangiare” vuol dire *dare la morte* per vivere, *consumare* per ridurre la realtà esterna all’assimilazione organica. In una parola, il “mangiare” non è altro che chiedere alla realtà di “farsi” *a misura dell’io*. Così, come sottolinea il Sapiente, «non si sazia l’occhio di guardare / né mai l’orecchio è sazio di udire» (Qo 1,8b).

Il movente del peccato non è, quindi, altro che la volontà umana di mettersi al centro del creato per “consumarlo”: quando Agostino, come si è già ricordato, parla dell’*amor sui*, non è lontano da queste concettualità. In tal senso la “concupiscenza”, il *con-cupere*, non si può intendere semplicemente come una conseguenza del peccato d’origine: essa è il peccato stesso dell’uomo nel momento in cui rimanda all’appetire, al desiderare passionalmente e per gelosia ciò che all’uomo non appartiene: “mimetismo del desiderio”, il peccato di Adamo è la consumazione gelosa di ciò che l’Altro ama come costitutivamente suo (ossia la *vita*)⁹⁹.

Le conseguenze della *perversione della brama* sono descritte nel testo quasi come una “*de-creazione*” (cfr. Gen 3,8-19), un’involuzione del progetto originario di Dio, che aveva creato l’uomo come essere completo in sé, custode della creazione, intimo dell’altro e amico di Dio. La quadruplica relazionalità si squilibra causando i seguenti scadimenti:

- l’uomo si *vergogna* di sé (nudità: v. 10);
- *accusa* l’aiuto-che-gli-è-simile (*ēser*) per non mettersi di fronte alla propria responsabilità (l’inganno: vv. 12-13);
- ha *paura* di Dio (vv. 8-10), percepito tramite le parole del serpente come un *ingannatore* (vv. 4-5);
- il creato non è più custodito nel suo gratuito porsi

⁹⁹ Cfr. B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l’unico mediatore*, cit., vol. 2, pp. 347-350.

all'uomo bensì *sfruttato* con fatica (vv. 18-19). La cacciata dall'Eden determina anche la perdita dell'immortalità, poiché l'uomo e la donna non possono più gustare i frutti dell'albero della vita (cfr. Gen 2,9)¹⁰⁰.

L'uomo scarica la sua responsabilità sulla donna, accusando Dio del male compiuto: «La donna che tu mi hai posta accanto...» (Gen 3,12). Il peccato, agli occhi dell'uomo colpevole, non è dunque percepito come frutto della sua male usata libertà, ma quale conseguenza dell'agire stesso di Dio. Adamo, nota Fanuli, «è come se dicesse: Tu, Dio, ci hai fatti così, perché ora accusi noi e non te stesso? Siamo ai limiti della bestemmia»¹⁰¹.

Ma questo non è tutto. La storia del peccato del singolo *'ādām* è eziologia, un restringimento sapienziale sulla realtà individuale (dall'autore jahwista), operato a partire dalla coscienza israelitica dello *spessore collettivo* del peccato. In altre parole, esso è riflessione *seconda* rispetto alla primigenia consapevolezza che il "peccato originale" del popolo nel suo insieme è l'*incredulità* concretizzatasi nel "prostituirsi agli dèi stranieri". Lasciato il Sinai (ove già Israele aveva mercanteggiato la gloria di Dio «con la figura di un toro che mangia fieno»: Sal 106,20), e pervenuto alle steppe di Moab (dove sosterà prima di attraversare il Giordano e così entrare in Canaan), «Israele aderì al culto di Baal-Peor» (Nm 25,3).

Anche lì il popolo si perverte e ridiviene schiavo degli usi stranieri (cfr. Sal 106,28), *vanificando per parte sua* la liberazione dalla schiavitù dal faraone operata potentemente dal "Signore degli eserciti". Il profeta Osea, facen-

¹⁰⁰ Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., pp. 489-496.

¹⁰¹ A. FANULI, *La spiritualità dell'Antico Testamento. Tradizioni storiche*, in AA.VV., *La spiritualità dell'Antico Testamento*, Roma, Borla, 1988, p. 154; sul tema, cfr. anche le pp. 155-156.

do memoria dell'accaduto, ricorda che allora gli israeliti divennero «abominevoli come ciò che essi amavano» (Os 9,10). Tutto ciò vuol dire che il popolo eletto è *incapace di non infrangere l'Alleanza*: e ciò viene messo in atto attraverso l'irresistibile "corteggiamento" di altri dèi (cfr. Ger 2); per questo, alla fine, il mantenimento del patto sarà esclusivamente affidato alla fedeltà di Dio e non a quella del suo interlocutore (cfr. Ez 16,61).

La dinamica peccaminosa del "prostituirsi agli dèi stranieri" non indica tanto l'avversione dell'uomo al *Sacro* in se stesso, quanto il rifiuto di confrontarsi con un Dio che non soddisfa le esigenze di potere e di garanzia sulla vita che si credeva potersi attendere dalla sterile e ripetitiva osservanza di virtù morali. Un tale "rifiuto" fa capolino anche nell'atteggiamento dei maggiorenti del Tempio davanti alla predicazione di Gesù: ciò che loro non accettano del "predicatore" galileo è la sua pretesa di parlare dell'*Alleanza* in un modo tale da mettere in discussione un sistema religioso sicuro e collaudato, garante di sicurezze e di "benevolenza" divina¹⁰².

Riassumendo quanto appena accennato, il "peccato originale" è una condizione intrinseca all'uomo e tocca ogni *'ādām* che vede la luce su questa terra; pertanto, con Colzani, si può affermare: «Diventare uomo, nascere, è accedere a una condizione contraddittoria nella quale la comunione con Cristo, la grazia, che secondo il disegno di Dio costituisce il senso ultimo della vita umana, è storicamente avversata e ostacolata»¹⁰³. Il peccato originale è lo sfondo *latente* sul quale trovano terreno fertile anche i peccati attuali; ridurre il "peccato originale" ai peccati attuali non soddisfa la reale

¹⁰² In questo senso cfr. E. DREWERMANN, *Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Brescia, Queriniana, 1994, pp. 19-69.

¹⁰³ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, cit., p. 514.

e tragica messa a tema della fallibilità umana tramandataci dalle Scritture (oltre a consegnarci un'immagine fin troppo irenica dell'uomo non toccato dalla grazia).

Esso va, inoltre, compreso in senso collettivo e individuale: ovvero come tendenza a rompere l'Alleanza con Jhwh e come brama insaziabile di ridurre al proprio *io* l'alterità. Le due concettualità, l'una antecedente rispetto all'altra, non sono contrapponibili, *ma si integrano in un'unica ermeneutica della condizione umana*. In fondo, "rompere l'Alleanza" non è forse un voler ridurre anche il comandamento di Dio alle esigenze dell'*amor sui*?

Un ultimo appunto necessario: nonostante il peccato individuale e collettivo, l'uomo rimane sempre creatura amata, e Israele il "popolo eletto". Dio se ne prende cura e continua a benedirlo (si pensi alle "tuniche di pelle" o alla protezione concessa a Caino: cfr. Gen 3,21; 4,15), perché la sua "giusta misericordia" non è arginata dal male; come osserva Westermann: «In questa lontananza da Dio la colpa e la morte sono la ferrea realtà di cui l'umanità resta prigioniera: ma l'uomo rimane creatura di Dio e la misericordia divina lo accompagna, la benedizione del creatore rimane»¹⁰⁴. "Cura perfetta" di Dio verso l'uomo e "benedizione incondizionata" sarà il Figlio prediletto, la Parola incarnata senza la quale la condizione umana sarebbe necessariamente condannata a rimanere ripiegata nella concupiscenza e nella "superbia della vita" (cfr. 1Gv 2,16).

b. La salvezza operata in Maria

Il senso della fede dei fedeli e la dottrina cattolica hanno pensato di tradurre la "cura perfetta" e la "benedizio-

¹⁰⁴ C. WESTERMANN, *Genesi*, Casale Monferrato, Piemme, 1989, p. 41.

ne incondizionata” di Dio verso la predestinata Madre, cogliendo nella sua *pienezza di grazia* (cfr. Lc 1,28) la testimonianza di una pristina esenzione dal peccato originale. La definizione dogmatica del 1854 giustifica tale singolare modalità di redenzione *intuitu meritorum Christi*, ovvero in vista dei meriti di Cristo¹⁰⁵.

Prima di procedere nella lettura del dogma, è opportuno soffermarsi su questa espressione (“*intuitu meritorum*”) *altamente* problematica, stigmatizzata anche dai protestanti del Gruppo di Dombes: «E come concepire che Maria abbia potuto beneficiare in anticipo della salvezza che sarà un giorno realizzata da suo Figlio?»¹⁰⁶. Certamente però, la teologia cattolica è chiamata a sviluppare ulteriormente il contenuto di questo passaggio fondamentale della definizione. Prima di affrontare l’argomento, vanno precisate alcune concettualità preliminari.

– La *pre-redenzione* di Maria non può essere intesa solamente come il frutto di un’“applicazione statica anticipata” dei meriti che Cristo si acquisterà con la sua obbedienza al Padre. E questo non tanto perché ciò sia impossibile a Dio, quanto perché un tale linguaggio sottende sia una concezione dei “meriti” come “grazia” riposta in una sorta di “scritto celeste” a cui attingere, sia una concezione *solamente giuridica* dell’opera salvifica in cui *creazione e redenzione* rimangono asimmetriche. Tale “cosificazione” della grazia, anonima e incoerente con il linguaggio scritturistico, può essere utilmente arricchita¹⁰⁷. Ciò vale per

¹⁰⁵ Cfr. 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 coelo. L’Immacolata segno della Bellezza e dell’Amore di Dio*, Città del Vaticano, PAMI, 2005, pp. 107-139.

¹⁰⁶ GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., p. 137, n. 273.

¹⁰⁷ Il teologo cattolico Bertetto ha accennato fuggevolmente al fatto che «anche nei giusti dell’Antico Testamento riscontriamo l’influsso di Gesù, causa

l'Immacolata Concezione della Madre di Dio, redenta *intuitu meritorum Christi*, ma anche per la pia teoria che ha visto nella discesa allo *Sheol* di Cristo al Sabato santo un'elargizione della redenzione *anticipata* a prima dell'evento della risurrezione. Quest'ultima, come dichiarava von Balthasar, ha piuttosto i connotati di un atto di solidarietà di Gesù nella solitudine della morte¹⁰⁸.

– Forse si potrebbe ragionare sul dettato dogmatico a partire da un'argomentazione della redenzione intesa come *rigenerazione creaturale* (ovvero superando la divisione tra economia della creazione ed economia della salvezza): l'uomo creato ed eletto nel Verbo preesistente viene reso atto a riflettere lo spessore salvifico di questa impronta divina. Pertanto, seguendo Durrwell, bisognerebbe intendere “creazione e redenzione” come un'unica opera: «Se Dio crea nel Figlio suo, che è essenzialmente salvatore, allora quell'opera si rivela un'opera tutt'insieme di creazione e redenzione»¹⁰⁹. La redenzione di Maria

meritoria universale. La loro, quindi, è grazia di Cristo, poiché da Dio concessa per i meriti di Gesù Cristo»: D. BERTETTO, *Maria Serva del Signore. Trattato di Mariologia*, Napoli, Dehoniane, 1988, p. 281. Inoltre, una spiegazione più interessante dell'anticipazione cronologica della redenzione in Maria (perché cristologicamente declinata sul valore redentivo di tutta la vita di Gesù) viene offerta dalla mistica A. von Speyr, che così scriveva: «Non si deve dimenticare che pre-passione meritoria agli occhi del Padre non è solo la croce del Signore, ma anche quella vita pre-pasquale che si svolge già sotto il segno della croce. Durante la sua esistenza il Signore ha perdonato i peccati alla Maddalena: non lo ha fatto certo a prescindere dalla croce, e tuttavia ha mostrato di avere già al presente il potere e la possibilità di perdonare. Questa “parte” di merito che si trova nella vita del Signore non viene dimenticata o annullata sulla croce; in qualche modo, essa è “estratta” dalla croce. E questo è importante per comprendere la preredenzione della Madre»: A. von SPEYR, *Maria nella Redenzione*, Milano, Jaca Book, 2001, p. 37.

¹⁰⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia, Queriniana, 1990, pp. 146-147 e pp. 160-163.

¹⁰⁹ F.-X. DURRWELL, *Cristo nostra pasqua*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003, p. 161. Cfr. anche A.M. LENZI, *Creazione e redenzione secondo il cristocentrismo cosmico: alcune considerazioni*, in *Divus Thomas* 37 (2004), pp. 205-214.

“prima” dell’evento cronologico della risurrezione riceve luce chiarificatrice nel momento in cui si comprende la liberazione dal peccato di origine come *manifestazione in atto della nuova creazione a servizio dell’incarnazione dell’Uomo Nuovo*. Conseguentemente, la risurrezione stessa va compresa come vertice della “ri-creazione del cosmo”, il culmine di un processo già iniziato nel mistero della nascita.

Se poi ci si interroga sul *perché* Maria sia stata redenta “prima” degli altri uomini, la risposta al dato dell’*anticipazione cronologica* non può che essere rintracciata ancora una volta nella sua “singolare diaconia”: *solo Lei* è chiamata ad essere Madre di Gesù¹¹⁰. Ma questa diversa modalità temporale consente anche di comprendere la libertà amorevole di Dio: la redenzione non è una realtà statica o omologata, che raggiunge gli uomini con modalità indifferenziate; piuttosto, essendo la base del rapporto del Signore con il singolo uomo in situazione, *essa assume i contorni della particolare vocazione a cui ciascun eletto è predestinato*. Non esiste una redenzione “anonima”, bensì l’esperienza salvifica della grazia misericordiosa di Dio, che si incarna come dono e risposta nella storia vocazionale di ciascun cristiano.

Ora si può affrontare il tema della redenzione di Maria assumendo una prospettiva di più ampio respiro: solo approssimativamente si può parlare di un momento di *giustificazione* a cui segue la *santificazione*. Una descrizione “diacronica” rigida delle tappe del cammino salvifico operato dalla grazia sicuramente aiuta la tematizzazione dei singoli aspetti, ma, come già osservato, non corrisponde alla dinamicità e complessità dell’opera dello Spirito nella

¹¹⁰ Così G. COLZANI, *Maria*, cit., p. 224.

creatura: l'opera della salvezza, in tutti i suoi aspetti, è sempre insieme un *factum* (dono), un *faciendum* (compito), uno *sperandum* (promessa)¹¹¹.

Pertanto, ispirandosi a P. Tillich e mettendo a frutto l'ispirazione anagogica, si preferisce parlare di un triplice "carattere" dell'unico atto salvifico (non quindi di "momenti"), riflesso sulle categorie della *rigenerazione*, dell'*accettazione* (giustificazione), della *santificazione*¹¹². Il guadagno euristico dell'applicazione di un tale paradigma alla vicenda esemplare della Madre del Signore sarà evidente da quanto segue.

1) La rigenerazione di Maria nel concepimento

La rigenerazione è la pienezza della relazione con Cristo: l'essere *in* Lui, Uomo Nuovo, fa della creatura una persona *nuova*, generata di nuovo in virtù della morte e della risurrezione del Verbo incarnato, destinata anch'essa alla gloria futura (cfr. Rm 8,11). Il rigenerato è il "Tempio di Dio" costruito dallo Spirito (cfr. 1Cor 5,16); è il "rinato dall'alto" reso capace di discernere il Regno (cfr. Gv 3,3); è, in una parola, il *soggetto dell'amore* adeguato al Figlio¹¹³.

Ma soprattutto, il "rigenerato" è una creatura "morta al peccato" e incontrovertibilmente dipendente da Cristo (cfr. Rm 8,10. 39). La rigenerazione della predestinata Madre si comprende, allora, come esenzione dal peccato originale individuale e collettivo: Ella non è stata soggiogata dall'*amor sui*, dalla spinta cieca a nullificare nell'*io* la realtà fuori di sé; parimenti una tale esenzione vuol dire anche

¹¹¹ Aspetti sottolineati da O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *Cristologia*, cit., p. 536.

¹¹² Cfr. P. TILlich, *Teologia sistematica*, cit., vol. 2, pp. 193-197.

¹¹³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Milano, Jaca Book, 1990², p. 70.

che la Vergine è stata messa in grado di *attendere* il Messia senza volgersi “agli dèi stranieri”.

Tale modalità primigenia di essere salvata si addice alla diaconia della Madre del Verbo. Se l’incarnazione del Cristo è dono “indisponibile” (ovvero non causato dalla volontà umana), Maria non poteva che essere messa in grado di *accogliere* un tale Figlio senza *ridurlo a sé*: il Dono è *altro da me*, e come tale ha bisogno di essere custodito. Ma una vita radicalmente condizionata dalla *perversione della brama* non avrebbe potuto riceverlo¹¹⁴. Se l’Incarnato è “Signore della storia”, occorre che prenda dimora in una “carne” non schiavizzata e schiavizzante: l’Immacolata Concezione di Maria è la garanzia della *libertà* del Figlio di Dio.

Al contempo la *collaborazione* tra il Padre celeste e la Madre terrena nell’opera dell’incarnazione *necessita* la fedeltà radicale all’Alleanza della creatura operata dalla grazia: il “peccato originale collettivo” di Israele non può convivere *in* Maria con la presenza reale e definitiva in Lei del protagonista della nuova Alleanza.

Si potrebbe obiettare che, riconducendo la “rigenerazione” al primo istante del concepimento, Maria sia sottratta alla condizione umana: e in un certo senso è vero!

¹¹⁴ Il filosofo e psicologo U. Galimberti ha formulato un concetto che aiuta a focalizzare meglio quanto espresso: Dio solo dona la vita, mentre la donna dà l’esistenza alla vita individuale. Ora, la vita data da Dio è di per sé espansiva, perché l’amore divino non protegge gelosamente, ma espone alla libertà. La donna, invece, protegge l’esistenza tendendo a contrarla, perché il suo amore per il figlio si coniuga con il possesso e quindi con la custodia (cfr. U. GALIMBERTI, *Le cose dell’amore*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 21-22). Seguendo il filo di questi pensieri, si può intuire come la maternità di Maria non sia stata caratterizzata da un amore geloso, ma da una capacità di lasciare che il Figlio si “esponesse” alle contraddizioni della sua missione divina. La grazia dell’immacolatezza conferisce alla maternità della Vergine, in un certo qual senso, la qualità divina del “dare la vita” e di attenderne l’espansione piena in una esistenza non costretta o limitata da un amore egoistico.

Ed è un bene che sia così: perché l'umana condizione posta sotto il giogo dell'*amor sui* e della *prostituzione agli idoli* è nettamente incapace, senza la grazia, di fornire un benché minimo punto di appoggio all'accoglienza del "disceso dal Cielo".

Quando si dice "Immacolata Concezione", non si canonizza tanto una creatura "prima del tempo", bensì l'*alterità* di Dio. Forse è bene ribadirlo a fronte di ogni irenismo e di ogni ridicolizzazione della serietà del male: il Signore non ha niente a che fare con il peccato e le tenebre del mondo! Egli viene a "toglierle", a "fugarle" ... non a conviverci (cfr. Gv 1,5); Egli è colui che viene e «toglie (*αἴρω* = "porta via") il peccato dal mondo» (Gv 1,29), pagandone Lui solo il prezzo. Una donna che non è resa estroversa *per* il Dono e sponsalmente fedele per grazia non può dare la carne al Verbo eterno, a meno che non riduciamo Gesù a uno dei tanti profeti galilaici e la cristologia a una qualche gesuologia etico-esemplare. In una cristologia esclusivamente *dal basso* non ci può essere spazio per una comprensione adeguata del dogma cattolico della redenzione di Maria.

La realtà singolare della rigenerazione della Madre di Dio è svelata dall'angelo come "evangelo", buona notizia di cui rallegrarsi: «Ti saluto, o piena di grazia (*κεχαριτωμένη*), il Signore è con te» (Lc 1,28). Il verbo *χαριτώω* è qui presente nella forma passiva (participio perfetto): è un verbo "causativo" e indica un cambiamento avvenuto nella persona di cui si predica. Maria è, dunque, riconosciuta come *trasformata* dalla grazia di Dio¹¹⁵.

¹¹⁵ Giovanni Paolo II ha proposto un'interessante esegesi della salvezza angelica riprendendo il dettato e di *Lumen gentium*, 56 e di *Redemptoris Mater*, 9-10 nella catechesi pubblica di mercoledì 8 maggio 1996. Il Papa legge nelle parole dell'Angelo la comunicazione alla Vergine di una grazia duratura e permanente, e la gratuita elargizione del sommo grado della misericordia (cfr.

Quale sia il contenuto di questa “grazia” non è dato saperlo in modo preciso. Una indicazione interessante ci viene, comunque, dalla lettera agli Efesini, ove il verbo viene usato (per la seconda e ultima volta nel NT) con un significato più particolareggiato: «...a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto (lett. “con cui *graziò* noi”: *ἐχαρίτωσεν*), nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia» (Ef 1,6-7). Qui è chiaro pertanto che la grazia data ai cristiani consiste nella cancellazione del peccato¹¹⁶.

Il racconto dell’Annunciazione attesta (nella sua forma narrativa di “rivelazione di identità”¹¹⁷), una condizione particolarissima della Donna di Nazareth, peraltro a Lei non nota («ella rimase turbata»: Lc 1,29), in cui Maria è chiamata a riconoscersi come “graziata” da Dio, trasformata dalla sua azione misteriosa; così commenta l’espressione K. Stock: «Maria non è degna di essere amata da Dio per il proprio comportamento o per i propri meriti. L’iniziativa è tutta di Dio. Fa parte del mistero dell’elezione e dell’attenzione divina il fatto che egli abbia creato Maria in modo tal che il suo amore e la sua benevolenza siano diretti a lei»¹¹⁸.

La “rigenerazione” è *causa e contenuto* dell’essere di Dio con Lei («...il Signore è con te (*μετὰ σοῦ*)»: Lc 1,28). Dif-

Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Città del Vaticano, LEV, 1998, vol. XIX/1, pp. 1191-1193).

¹¹⁶ Per tutta la questione, cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., pp. 48-49; ID., *Maria “piena di grazia”* (RM 7-11), in *Marianum* 50 (1988), pp. 113-132; K. STOCK, *La vocazione di Maria: Lc 1,26-38*, in *Marianum* 45 (1983), pp. 94-126; S.A. PANIMOLLE, *Gioisci, piena di Grazia!*, in AA.Vv., *Maria di Nazaret nella Bibbia*, Roma, Borla, 2005, pp. 7-14.

¹¹⁷ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., pp. 39-41.

¹¹⁸ K. STOCK, *Maria, la Madre del Signore, nel Nuovo Testamento*. Commento a tutti i brani che la riguardano, Roma, ADP, 2003², p. 50.

facilmente possiamo intendere con questo “essere-con-lei” del Signore la *maternità divina in se stessa*, perché il concepimento *non è ancora avvenuto*. R. Laurentin accosta il testo alla profezia teofanica contenuta in Sof 3,14-18, considerandola come uno dei paradigmi narrativi fontali del racconto lucano: il testo profetico annuncia l'avvento prossimo di Jhwh in Sion come Re e Salvatore. Come il Signore si fa presente letteralmente «nelle viscere» (*bekirbek*: Sof 3,17) della figlia di Sion (Gerusalemme), così la grazia data a Maria è la presenza del Salvatore potente: in Lei Jhwh è consolazione e redenzione. La signoria di Dio si manifesterà *in seguito* nel concepimento del Figlio *en gastrì*, nel suo «ventre» (Lc 1,31). Anche la ripetizione del «non temere» rivolto a Sion (cfr. Sof 3,16) e alla donna di Nazareth (cfr. Lc 1,30) rafforzerebbe un tale accostamento¹¹⁹.

2) L'accettazione-giustificazione di Maria nell'Annunciazione

L'Immacolata Concezione della Vergine non può essere interpretata come la sua *giustificazione*, almeno in senso stretto. Infatti, quest'ultima suppone la consapevolezza del *pro me* della fede e, conseguentemente, la maturazione di una relazione con Dio esperito come “Colui che gratuitamente giustifica”. Inoltre, secondo quanto suggerito da Tillich, la comprensione “classica” della giustificazione richiede che essa, per divenire possibile, sia preceduta necessariamente dalla rigenerazione, ovvero dallo «stato dell'essere precedentemente afferrati dalla presenza divina»¹²⁰.

Pertanto, si possono applicare le concettualità della

¹¹⁹ Cfr. R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, cit., pp. 76-79. Il parallelismo con la profezia di Sofonia non è unanimemente condiviso dagli esegeti: cfr. AA.VV., *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 146-151.

¹²⁰ P. TILlich, *Teologia sistematica*, cit., vol. 2, p. 194.

“giustificazione” alla vicenda di Maria, a condizione che con essa si intenda l'*accettazione* (conseguente alla *rigenerazione*) della propria elezione ad essere Madre del Verbo, vocazione quest'ultima, che determina globalmente *il suo modo di stare davanti a Dio*. Così scrive l'esegeta A. Feuillet a proposito dell'annunciazione lucana, suggerendoci il contenuto di una tale “accettazione-giustificazione”:

Quale è dunque l'oggetto dell'accettazione libera della Vergine Maria? Maria acconsente a tutto ciò che Dio vuole per lei: “Avvenga di me quello che hai detto”. La volontà di Dio su Maria è, anzitutto, che divenga madre di Cristo conservando la sua verginità; è quanto risulta dal testo con tale evidenza che non c'è quasi bisogno di insistere¹²¹.

Così, la giustificazione va compresa come *accoglienza della gratuita vocazione-identità* donata da Dio, che determina il *perché* e il *come* del cammino di santificazione.

Nell'annuncio della funzione materna tramite l'Angelo è riposto il senso dell'accettazione della Vergine da parte di Dio: Egli manifesta l'accettazione eterna resa possibile non dai meriti personali, ma da una rigenerazione già operata, che consente alla donna di Nazareth di *accettare di essere stata accettata* da Dio per la sua gratuita iniziativa: «...hai trovato grazia presso Dio» (Lc 1,30)¹²².

¹²¹ A. FEUILLET, *Maria: Madre del Messia, Madre della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2004, p. 31.

¹²² Maria è meramente passiva in questa accettazione della grazia? La *Lumen gentium* al n. 56, richiamando la dottrina dei Padri orientali, afferma che «Dio non si è servito di Maria in modo puramente passivo (*mere passive*), ma che ella ha cooperato alla salvezza umana nella libertà della sua fede e della sua obbedienza»: *EV*, vol. 1, n. 430, p. 607. Tuttavia, in coerenza con il dogma dell'Immacolata Concezione, proprio per questo rifiutato dagli ortodossi orientali, va affermato che questa libertà non è una qualità autonoma attribuibile all'uomo naturale, bensì il frutto di una rigenerazione antecedente. Calvino sosteneva che nella giustificazione l'uomo è puramente passivo; Jünger, facendo eco a Barth, ricorda che la semplice passività non rende totalmente giustizia alla condizione

In tal modo, l'*accoglienza soggettiva* della giustificazione-accettazione (il suo *pro me*) è il frutto maturo del *processo* della salvezza iniziato nella rigenerazione; è l'emergere consapevole della certezza dell'amore di Dio che trascende la povertà della propria condizione umana, facendosi vocazione singolare: «Ecco concepirai un figlio» (Lc 1,31).

Ma tale accettazione soggettiva non sarebbe possibile senza l'accadimento precedente dell'*essere rigenerati in Cristo*, perché la creatura soggiogata dalla condizione "lapsaria" non si abbandonerebbe mai senza vergogna o paura alla gratuità di Dio¹²³. Infatti, l'uomo *non innestato* in Cristo è incapace di rassegnarsi al fatto di poter essere "eletto-predestinato-vocato" a prescindere dai propri meriti individuali: senza *grazia* il rapporto con "il dio" della religiosità non è altro che dispiegamento della dinamica schiavizzante del *do ut des*.

Appare ancora più chiaro, allora, che questa *accettazione* di Maria non è solo "giustificazione per fede", bensì più correttamente "giustificazione per grazia mediante la fede"¹²⁴, ove il *per grazia* rimanda all'evento primigenio dell'essere rigenerata. L'accoglienza dell'invito al «non te-

dell'uomo: egli è sì passivo, ma anche *recettore* consapevole della grazia: «Il credente viene all'esistenza come recettore. Chi comincia a credere ha già ricevuto»: E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana*, cit., p. 247; per Calvino cfr. GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, Torino, UTET, 1971, vol. 2, pp. 926-927 (IC, III, XIII, 5). A livello di dialogo cattolico-luterano, feconda e utile rimane comunque la spiegazione della risposta di Maria attraverso la semantica del "dono" offerta dal GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., pp. 109-116, nn. 214-226.

¹²³ Questo sembra essere stato l'intento della scuola francescana, quando asseriva che la risposta dell'uomo alla giustificazione è resa possibile dalla *fides formata*, precedentemente causata dalla benevola accettazione divina della creatura, e non dagli sforzi operati dall'uomo "naturale". La teorizzazione scotista sembra in consonanza con l'avvertimento paolino: «Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?» (1Cor 4,7). Cfr. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, cit., p. 355.

¹²⁴ Cfr. P. TILLICH, *Teologia sistematica*, cit., vol. 2, p. 196.

mere» (*μη φοβοῦ*: Lc 1,30) dello *scoprirsì accettati* da Dio (non genericamente ma come “madre”) è il canale, la *conditio sine qua non*, attraverso la quale la rigenerazione si fa giustificazione.

L'accettazione della Vergine mostra tutta la sua forza compiuta nella risposta allo svelamento della sua elezione-predestinazione alla vocazione materna: «Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga (*γένοιτό*) di me quello che hai detto» (Lc 1,38: lett. «sia a me secondo la parola tua»)¹²⁵.

Prima di attribuire a questa “risposta di accettazione” significati meramente “edificanti”, è opportuno considerare che la giustificazione di Maria determina nella sua vita l'abbandono di una vita “giusta”, ovvero già determinata secondo la legge mosaica: la Parola detta dall'Angelo inaugura un'esistenza che supera le consuetudini di Israele, facendosi quasi “eresia”. In questo senso tale “parola di grazia” è già stoltezza, *λόγος τοῦ σταυροῦ* (1Cor 1,18): la giustificazione-accettazione si fa inevitabilmente *scandalo*.

D'altra parte, la giustificazione, come già ricordava il cardinal Newman, non è accettazione indolore di una grazia che “discende dall'alto”, ma determinazione di una fede che è anche “sacrificio” del buon senso religioso: «La giustificazione è fissare la Croce dentro di noi. Quella Croce collocata da Mani onnipotenti, stillando grazia e diffondendo virtù divine tutt'intorno, e santificando il luogo dove prima c'era solo lotta e morte, è la nostra salvaguardia da tutto il male»¹²⁶; e ancora: «Pensiamo davvero che... la giustificazione sia data senza dolore e disagio da parte nostra?»¹²⁷.

¹²⁵ Sul significato dell'ottativo *γένοιτό*, inteso come “gioioso desiderio di corrispondere” e non come mera rassegnazione, cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., pp. 63-64.

¹²⁶ J.H. NEWMANN, *Che cosa ci salva*, cit., pp. 190-191.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 193.

Il riconoscersi e definirsi “serva del Signore” (*δούλη κυρίου*) da parte di Maria significa trasferire la propria vita *al di là* del recinto rassicurante della legge e del suo *vanto* (cfr. Fil 3,1-7), per riporre la propria consolazione nella promessa di un paradossale compimento: il Figlio che nascerà «regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe» (Lc 1,33). Nell'accettazione di Maria si inaugura la logica della nuova Alleanza, all'interno della quale non è più «la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura» (Gal 6,15).

D'ora in poi Maria non sarà più *giusta* secondo la legge antica, ma secondo la grazia: l'accettazione fonda la *libertà* della Vergine¹²⁸, “serva per amore e sovrana per fede”¹²⁹.

3) La santificazione di Maria come memoria continua dell'accettazione divina

Prima di tutto, la *santificazione* è definibile, nella prospettiva del presente saggio, come la costante e progressiva messa in atto dell'evento della giustificazione: protagonista di un tale processo è lo Spirito di Cristo, che trova ora *libertà* di azione grazie all'accettazione completa della misericordia di Dio da parte della creatura.

La santificazione *procede* dalla giustificazione e attinge la sua forza di grazia dalla rigenerazione: per questo se ne differenzia¹³⁰. Ma in un certo senso essa già coincide con i due momenti precedenti, perché è lo stesso Spirito del Crocifisso Risorto (il “soggetto agente”) che li opera.

¹²⁸ In tal senso cfr. E. CUVILLIER, *Maria chi sei veramente?*, cit., pp. 38-40.

¹²⁹ Cfr. MARTIN LUTERO, *Libertà del cristiano*, cit., p. 62.

¹³⁰ «La santificazione si distingue da ambedue come un processo si distingue dall'evento che lo ha iniziato»: P. TILLICH, *Teologia sistematica*, cit., vol. 2, p. 196.

Usando una formula sintetica, la santificazione è *la continua e scandalosa accettazione dell'amore giustificante di Dio, sostenuta dalla consapevolezza "elettiva" della propria esistenza, che si apre alla lode per la misericordia e alla maturità della carità, nella certezza del mantenimento di una promessa divina che si realizzerà nella risurrezione.*

La santificazione va illuminata necessariamente attraverso l'esplicitazione dello scopo dell'elezione: creati e predestinati nel Verbo (*prima creazione*), i credenti, attraverso la condivisione della sua obbedienza al Padre fino alla Croce, sono fatti pervenire alla risurrezione che li rigenera definitivamente come figli *amati*¹³¹ nel Figlio eterno (*seconda creazione*). Senza risurrezione finale, l'elezione eterna del Padre risulterebbe essere solo una menzogna: al contrario, essa ne rappresenta la conseguenza certa. Se il Verbo eterno è predestinato all'assunzione della carne nel tempo, il cristiano che in Lui vive («...finché non sia formato Cristo in voi»: Gal 4,19) non può che essere reso *pneumaticamente* partecipe della risurrezione gloriosa, già avvenuta nel Primogenito di coloro che risuscitano dai morti (cfr. Col. 1,18)¹³².

È cosa utile guardare alla santificazione "dal punto di vista di Dio", ovvero nel modo sopra descritto, altrimenti si incorre nuovamente in due rischi derivati da un'antropologia scissa e incompleta: il rischio di contrapporre insolubilmente grazia e libertà; il rischio di separare giustificazione e santificazione (magari elidendo la seconda sulla prima per timore di mettere a tema la "divinizzazione" del credente, o la necessità del suo libero impegno nel conse-

¹³¹ Sull'amore fedele del Padre come *motivo* della risurrezione del Figlio, cfr. G. O'COLLINS, *Gesù Risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Brescia, Queriniana, 1989, pp. 217-232.

¹³² Cfr. O. CLÉMENT, *La risurrezione. Ermeneutica ed esperienza ecclesiale*, in O. CLÉMENT - M.I. RUPNIK, "Anche se muore vivrà", Roma, Lipa, 2003, pp. 11-36.

guimento della perfetta carità¹³³). In realtà, queste vie sono senza uscita e richiedono artifici teoretici esasperanti per essere alla fine conservati e distinti. La *declinazione pneumatologica della salvezza* (il protagonismo dello Spirito) mette in salvo dalla necessità di percorrere sentieri improduttivi. La libertà dell'uomo nella santificazione non è la libertà dell'uomo *naturale*, ma di un credente rigenerato e giustificato: in un'antropologia nell'orizzonte dello Spirito, non dovrebbero esserci sospetti di "pelagianesimo".

A tal proposito va notato che:

– la santificazione deve essere intesa anche come *discepolato* condiviso con gli altri credenti nella Chiesa: essa non è il perfezionamento intimo di uno spirito solitario, ma *communio sanctorum* in atto;

– la santificazione non coincide, nella mentalità neotestamentaria, con il perfezionismo morale o con l'assenza di condizionamento dal peccato (comunque lo si intenda: "fomite" o "realtà sostanziale"), bensì con l'unione mistica con Cristo¹³⁴;

– la santità del credente non è il "già" nitido della salvezza, esentato dall'oscurità di un cammino in cui «ciò che saremo non è stato ancora rivelato» (1Gv 3,2), ma è insieme un *già e un non ancora*, che si svela progressivamente, mentre cresce la *conformitas* al Figlio. L'escatologia impone la necessità di non attribuire al credente *in via* realtà che saranno adeguatamente possedute solamente quando Cristo si sarà pienamente manifestato (cfr. 1Cor 13,12-13);

¹³³ Questo è il nodo ecumenico del dialogo tra metodisti e luterani-riformati: cfr. i documenti *La chiesa comunità di grazia*, nn. 23-27 (EO, vol. 1, pp. 1157-1159, nn. 2461-2465); *Insieme nella grazia di Dio*, paragrafo 2 (EO, vol. 3, pp. 1105-1108, nn. 2633-2638).

¹³⁴ «In tutti gli scritti di Paolo, la santità autentica è vista nei termini del morire e risuscitare con Cristo»: T. WRIGHT, *Che cosa ha detto veramente Paolo*, cit., p. 171.

– il cammino della “conformità” (paradigma autentico della santificazione) richiede soprattutto il *compimento* della giustizia (ricevuta da Dio) nell’*agápe*: è “l’amore non ambiguo”, gratuito, eccedente, capace di perdonare, che dice la *ricezione soggettiva* dell’oggettiva giustificazione ricevuta da Dio¹³⁵. In altre parole, la *redamatio* del soggetto è il modo autentico di stare davanti a Dio di colui che viene perdonato senza attribuirsi alcun merito¹³⁶.

c. *L’Immacolata Concezione di Maria nell’orizzonte del “sola gratia”*

La “grammatica” della fallibilità umana innestata nel “gioco linguistico” del dogma dell’Immacolata ci aiuta ad avanzare alcune ipotesi riguardo alla “particella esclusiva” *sola gratia* in rapporto alla *Teo*-logia, all’antropologia e alla pneumatologia.

1) Il *sola gratia* deve essere sempre correlato prima di tutto alla *Teo*-logia, ovvero al modo di rivelarsi di Dio *nel* Figlio. Confessare un tale asserto significa confermare che la salvezza raggiunge gli uomini tramite la mediazione di Cristo; tale mediazione non può essere “barattata” con nessun altro centro soteriologico. Dio in Cristo non è “uno dei salvatori”, ma il Salvatore universale. In prima istanza il *sola gratia*, posto a custodia della cristologia, indica propriamente questo.

¹³⁵ Cfr. E. BORGHI, *Giustizia e amore nelle Lettere di Paolo. Dall’esegesi alla cultura contemporanea*, Bologna, EDB, 2004, pp. 125-173.

¹³⁶ Il concetto di *redamatio*, di ascendenza agostiniana, va inteso come la risposta adeguata del cristiano all’amore gratuito del *Christus humilis*: cfr. B. STUDER, *La rivelazione dell’amore del Dio umile secondo Agostino*, in ID., *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Roma, Borla, 1986, pp. 234-261, soprattutto le pp. 253-255.

Confessione incarnata e incessante dell'unicità di Dio è lo stesso Cristo che, in linea con il monoteismo ebraico¹³⁷, richiama l'attenzione sul fatto che «nessuno è buono, se non Dio solo» (Mc 10,18)¹³⁸. L'affermazione sconvolgente, apparentemente una diminuzione della persona del Cristo (monarchianesimo gesuano?), è posta come pietra miliare del modo di parlare del Padre da parte di Gesù. Egli confessa che la fonte di ogni bontà è riposta in Dio: nessuno può attribuirsi una tale qualità se non attingendo a questa fonte di grazia; nessuno può "farsi buono" attraverso l'osservanza della legge.

Il riconoscimento netto dell'unica bontà *riposta* in Dio consente al Cristo di sapere, proprio grazie a questa *esclusività*, che tutto ciò che è impossibile agli uomini fare non lo è per il Padre: «Tutto è possibile a Dio» (Mc 10,27). La confessione dell'unica bontà di Dio è garanzia della nostra salvezza, perché, essendo buono, Egli è anche giusto, capace di superare l'impotenza dell'uomo tramite la sua misericordiosa accettazione.

Questa *onnipotenza nella bontà*, principio fondamentale della epistemologia francescana, risplende anche nell'annuncio dell'Angelo a Maria: infatti, abbandonata nelle mani degli uomini la salvezza è semplicemente inattuabile («Come è possibile? Non conosco uomo»: Lc 1,34). Una tale onnipotenza, che si fa servizio alla creatura, non può che richiedere il riconoscimento della capacità della grazia di superare ogni limite apparentemente insuperabile: «Ti basta la mia grazia» (2Cor 12,9)¹³⁹.

¹³⁷ Cfr. R. RENDTORF, *Teologia dell'Antico Testamento*, cit., vol. 2, pp. 243-249.

¹³⁸ Cfr. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 255.

¹³⁹ Non è forse in questa espressione paolina tutto il senso della *redenzione di Maria*? Confessava K. Barth: «Ciò che di buono potrebbe esserci nei miei libri consiste, al massimo, nel fatto che essi accennano da lontano a quanto affermano queste cinque parole. E allorché quei libri, con tutti gli altri volumi del

2) Affermare il *sola gratia* vuol dire riconoscere che *solo Dio* è capace di intervenire per cambiare l'inevitabile condizionamento della fallibilità umana. Il dogma cattolico sull'Immacolata è posto a esplicazione di questa capacità: Dio non solo "rimedia", ma trasforma la fallibilità in "grazia inattesa" tramite la sua giustizia misericordiosa che non si fa attendere e non richiede inizialmente una corrispondenza perfetta da parte dell'uomo: «La dottrina dell'immacolata concezione riflette la fede che tutti i doni di Dio sono dati "in origine"; ciò significa che la divina iniziativa di grazia non si manifesta a causa della nostra disposizione a riceverla ma semplicemente per il dono libero e misericordioso di Dio»¹⁴⁰.

Per converso, la gravidanza dell'asserto sulla pre-redenzione di Maria riconduce alla serietà del male e del peccato diffuso e diffusivo nella vita degli uomini, che li vince rendendoli schiavi (cfr. 2Pt 2,19): minimizzare il peccato originale significa, in ultima analisi, ridurre il messaggio cristiano a un'*etica della bontà*, che attinge da religioni "indifferentemente equivalenti" quei valori che servono ad una buona convivenza sociale¹⁴¹. Come magistralmente scriveva de Lubac: «Se siamo cristiani, non possiamo dimenticare quella piccola cosa molto semplice e molto popolare... che si chiama *il peccato*. È impossibile non tenerne

mondo, saranno da tempo dimenticati, questo testo biblico risplenderà sempre in eterna pienezza: ti basta la mia grazia», in K. BARTH, *Iniziare dall'inizio. Antologia dei testi*, Brescia, Queriniana, 1990, p. 12.

¹⁴⁰ CONSULTA NAZIONALE ANGLICANA-CATTOLICA ROMANA NEGLI USA, *Immagine di Dio. Riflessioni sull'antropologia cristiana* (1983), in *EO*, vol. 2, p. 1121, n. 2217.

¹⁴¹ Il dogma dell'Immacolata ricorda che «se diciamo di essere senza peccato inganniamo noi stessi e la verità non è in noi, dal momento che pretenderemo di fare di Dio un bugiardo (1Gv 1,8-10). Il Figlio di Dio, infatti, nel quale non c'è peccato, è venuto per togliere i peccati e per distruggere le opere del diavolo (1Gv 3,5,8): scopi questi totalmente al di sopra delle possibilità umane» (F. ROSSI DE GASPERIS, *Maria di Nazaret*, cit., pp. 66-67).

conto, se si cerca seriamente la liberazione dell'uomo»¹⁴². Lungi dal voler rinverdire una sorta di manicheismo antropologico o una più soffusa scissione tra natura e soprannatura, il *sola gratia* ricorda all'uomo storico che:

– non si può proprio fare a meno di Dio; questo Dio non può che essere *personalmente incontrato* come Colui che, salvando, dona un'identità vocazionale all'uomo, chiamandolo contemporaneamente ad essere pietra viva nella sua Chiesa (cfr. 1Pt 2,4-5);

– la necessità della grazia in ordine alla salvezza spinge i credenti a non sottovalutare la necessità dell'annuncio, mettendo da parte ogni strumentale teorizzazione di un "cristianesimo anonimo" (e in fin dei conti di ogni soggettivismo empirico); a non accontentarsi di un cristianesimo "culturale", ove la pregnanza della sequela e della conversione all'obbedienza della Parola vengano diluiti in un *deismo di ritorno*, che si accontenta della pratica di virtù relazionali, ancorché di "matrice cristiana"¹⁴³;

– la morale cristiana è fortemente ancorata e fondata nella cristologia e che essa non è da intendere come "opera meritoria", ma come il frutto di una vita gioiosa rigenerata dallo Spirito (cfr. Gal 5,22), e quindi *conseguenziale* rispetto alla preminenza della fede. Si osserva il comandamento per gratitudine, non per schiavitù o per amore di perfezione morale: «Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo» (1Gv 4,19).

Ma soprattutto, il *sola gratia* celebrato nel mistero dell'Immacolata ammonisce l'uomo che il suo destino non è, nonostante la virulenza del peccato, un abbandonarsi ad una vita costellata di colpe e di angoscia per non essere

¹⁴² H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano, Jaca Book, 1992, p. 364.

¹⁴³ Sull'argomento, cfr. R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo*, cit., pp. 213-223.

mai all'altezza del Dono. E una tale liberazione interiore è causata da un perdono divino che non chiede di essere "guadagnato", ma semplicemente accolto da un cuore veritiero e consapevole del suo essere contemporaneamente "vittima e carnefice"¹⁴⁴ del male personale e di quello del mondo circostante. La grazia riconciliatrice guadagnataci dal sangue di Cristo fa sì che il credente veda precipitato colui che giorno e notte lo *accusa* dinnanzi al tribunale di Dio (cfr. Ap 12,10). Non erra, dunque, il francescano P. Magro, quando scrive che «la fede nel dogma di Maria Immacolata viene a rivelarsi così come una fonte inesauribile di libertà interiore»¹⁴⁵.

In fondo, *solo la grazia* elimina la vergogna della *nudità colpevole* di Adamo ed Eva (cfr. Gen 3,10). Dal punto di vista esistenziale, il mistero dell'Immacolata Concezione di Maria «ci vuole dire che c'è un luogo che non viene raggiunto da questi sensi di colpa, un luogo che non può essere attaccato neppure dal nostro insuccesso, un luogo che non può essere toccato né dalla malvagità del mondo né dalla nostra colpa. In questo luogo dimora Dio, qui abita solamente Cristo»¹⁴⁶.

3) La salvezza è opera della Trinità, così come la giustificazione che di essa fa parte. Il consenso cattolico-luterano del 1999¹⁴⁷ ricolloca correttamente tale dottrina nell'immanenza trinitaria. Ma perché una tale messa a tema non rimanga un orpello verbale, è utile distinguere le "missioni" delle Persone nell'economia: se tradizionalmente la dottrina della giustificazione ha messo l'uomo peccatore

¹⁴⁴ Cfr. H. HÄRING, *Il male del mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, Brescia, Queriniana, 2001, pp. 228-237.

¹⁴⁵ P. MAGRO, *L'aureo filo della causa dell'Immacolata. Preistoria del movimento M.I. Suo compito storico oggi*, Roma, ENMI, 1992, p. 92.

¹⁴⁶ A. GRÜN - P. REITZ, *Le feste di Maria come guide di vita*, cit., p. 40.

¹⁴⁷ Cfr. *Dichiarazione congiunta*, n. 15, in EV, vol. 17, p. 761, n. 1065.

davanti al Padre e al Figlio, specificando il ruolo dei due Protagonisti divini, lo stesso non può dirsi per il riconoscimento della singolarità dell'azione dello Spirito all'interno del quadro concettuale della dottrina. Predicare il *solus Christus* nella redenzione non può voler dire celarsi dietro al "cristomonismo".

Bisognerà pur comprendere, ed è questo il nodo centrale, che l'azione dello Spirito è ordinata a fare del giustificato un uomo ricreato e messo sulla strada della risurrezione finale. Se la giustificazione è elargizione di grazia, allora la *giustizia imputata* all'uomo dal Padre (grazie al sangue di Cristo) non può che essere lo Spirito in persona, la "cosa buona" per eccellenza che Dio dona sempre a chi glielo chiede (cfr. Lc 11,9-13).

Ma se *questa* grazia è lo Spirito stesso, ovvero il *Noi* dell'indicibile relazione tra il Padre e il Figlio (cfr. Gv 17,20-22)¹⁴⁸, tale dono elargito alla creatura deve instaurare a sua volta una relazione libera e liberante (*ubi Spiritus, ibi libertas*: 2Cor 3,2), *non antagonista*. Dunque, il credente "collabora" con lo Spirito attraverso una "attiva ricettività" intrisa di speranza, ove non è *l'uomo naturale* che si affatica, ma «la grazia di Dio che è con me» (1Cor 15,10).

Collocato sullo sfondo della pneumatologia, il dibattere su di una giustizia *intrinseca* o *estrinseca*, *ontologica* o solo *imputata*, perde la virulenza della polemica confessionale: la giustizia del credente è lo Spirito che attesta, al di là del peccato, che Dio è l'Abbà (cfr. Gal 4,6)! Egli

¹⁴⁸ La santificazione come *relazione* è sottolineata anche da Moltmann: «Il termine *santificazione* designa dunque in primo luogo l'opera che lo stesso Dio santo compie. Egli sceglie qualcosa per farne sua esclusiva proprietà: lo fa partecipare della propria essenza, se lo rende *conforme*. In tal modo lo santifica e, proprio per la relazione che questo qualcosa intrattiene con lui, lo rende *santo*»: J. MOLTSMANN, *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, Brescia, Queriniana, 1998, pp. 60-61.

abita in noi, anche se *non è riducibile a noi*: se in Lui si rinasce intimamente, Egli conserva, comunque e sempre, quella “libera estraneità” che non ci consente di capirne l’origine e la destinazione (cfr. Gv 3,8)¹⁴⁹. Impossibile farsi forti una volta per tutte dell’appropriazione soggettiva della sua azione. Infatti, si domandava suggestivamente K. Barth:

Possiamo noi mantenere la posizione espugnata: “Dio per noi”? No, dobbiamo subito abbandonarla di nuovo... La piccola scintilla della nostra vita appare come qualche cosa di un valore incommensurabilmente minore in confronto dell’amore di Dio che si rivela nella *sua* morte, quando di fronte alla divinità, alla gloria, all’eterno futuro che noi vediamo, crediamo, sperimentiamo in *lui*, si spiega nel suo brutale realismo la tribolazione della vita che viviamo¹⁵⁰.

La Riforma ha voluto salvaguardare, attraverso il concetto forense della giustizia *imputata*, la necessità per l’uomo di guardare sempre al di là di se stesso (*Cristo per me e fuori di me*): il credente è salvato *in alio*; il cattolicesimo, invece, ha voluto professare la capacità della grazia di cambiare l’uomo efficacemente, inerendo alla sua natura¹⁵¹. Tutte e due le realtà sono predicabili, a patto che i rispettivi asserti si intendano riferiti non tanto a una com-

¹⁴⁹ Tale dialettica sembra coerente con la dottrina metafisica scolastica: Dio è in tutte le cose, ma non è tutte le cose. È in tutte le cose, perché è l’*agente* di ciò che esiste; non è tutte le cose, perché se lo fosse sarebbe complesso, contingente e molteplice come le cose che esistono. In altre parole: se dicessimo che Dio è *totalmente altro* rispetto al mondo, dovremmo ammettere che Egli non è più infinito; se dicessimo che Egli è identico al mondo, dovremmo ammettere che il mondo non è creato e non rimanda a Dio. Questo è il senso della dottrina tomista che afferma che, tra Creatore e creature, vi è un rapporto “di ragione” (cfr. S. THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7; q. 45, a. 3).

¹⁵⁰ K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, cit., p. 310.

¹⁵¹ Cfr. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccator come centro della fede cristiana*, cit., pp. 215-223.

preensione “sostanzialistica” dell’uomo, *quanto al modo di agire dello Spirito*.

La dialettica e l’alternanza tra “vicino-lontano”, “intrinseco-estrinseco”, “davanti a me-in me”, fa parte dell’esperienza autentica che l’*io orante* del credente fa della vita in Cristo: la mistica (teologia in atto) fornisce una riprova verificabile di questa dialettica paradossale, in cui l’antinomia viene superata sfociando in un *abbandono*, ove si è fermamente consapevoli della vicinanza educante di Dio proprio nel momento in cui si è privi di consolazioni spirituali¹⁵².

Ciò spiega perché il “santo” non si senta mai tale: egli non si percepisce *simul justus et peccator*, ma semplicemente “figlio peccatore” senza simultaneità con altre qualità. L’unica urgenza del “santo” è quella di pentirsi ancora e di nuovo¹⁵³, cioè di volger lo sguardo al Cristo *fuori di lui*; ma una tale urgenza (ecco la radice del paradosso) è dettata dallo stesso Spirito che lo inabita. Forse bisognerebbe concludere che la riprova della giustificazione risieda proprio in questa *estroversione dello sguardo*: si è semplicemente peccatori, perché non si guarda più al peccato, ma a Cristo, l’unico santo e giusto che col *suo* sguardo giu-

¹⁵² Cfr. il classico di Giovanni della Croce *Notte oscura*: S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Roma, OCD, 2001⁷, pp. 344-485. Il “segno delle lacrime” nella vita dei santi, sia occidentali che orientali, esprime bene la condizione della creatura che guarda se stessa dall’abisso dei propri peccati, mantenendo ferma la certezza della salvezza promessa da Dio e donata da Lui solo: il mantenersi del santo nell’afflizione genera quella compunzione che è garanzia di progresso spirituale. Cfr. MATTIA EL MESKIN, *L’esperienza di Dio nella preghiera*, Magnano, Qiqajon, 1999, pp. 267-285; L.-A. LASSUS, *Elogio del nascondimento*, Magnano, Qiqajon, 2003. Molto significativa in questo senso è anche la quinta massima di perfezione dettata da Antonio Rosmini (“Riconoscere intimamente il proprio nulla”) in A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, a cura di A. Valle, Roma, Città Nuova, 1989², pp. 77-81.

¹⁵³ Così Lutero rende il paradosso: «...se ci pentiamo sempre, siamo sempre peccatori, tuttavia siamo per ciò stesso giusti e veniamo giustificati; in parte siamo peccatori, in parte giusti, cioè: non siamo nient’altro che penitenti», in MARTIN LUTERO, *La Lettera ai Romani*, cit., p. 633 (WA 56, 442).

stifica e salva. La dogmatica potrebbe soffermarsi fruttuosamente su tali esperienze spirituali.

Il problema del *sola gratia* è legato in ultima analisi anche alla autocoscienza ecclesiale: la Riforma, tramite questa “particella esclusiva”, vuole ribadire la necessità di non sentirsi autosufficienti come Chiesa; il cattolicesimo ama mostrare i frutti della grazia nella vita dei credenti che compongono la realtà ecclesiale. Comunque si voglia rispondere alle istanze legittime, l’Immacolata Concezione di Maria e lo svolgersi discepolare della sua esistenza, ricorda *a tutti* che più si è “santificati”, più si è dipendenti dallo Spirito. Nessuna autosufficienza deriva dall’essere perfettamente “rigenerati-accettati-santificati” nella Trinità.

4. Maria, figlia di Abramo: la solidarietà nella fede (“sola fide”)

Nel dialogo ecumenico sulla Madre di Dio, come abbiamo precedentemente osservato, i fratelli della Riforma si sono più volte soffermati sulla convinzione che l’Immacolata Concezione contribuisca ad allontanare Maria di Nazareth dalla comune condizione fragile e peccaminosa degli esseri umani: l’asserto dogmatico appare come un “privilegio” che colloca la Vergine al di fuori della creaturalità. La domanda può essere sinteticamente formulata nella maniera che segue: l’immacolato concepimento non rende forse Maria una creatura fuori dal comune, una “super creatura” sospesa tra l’umanità e la divinità?

In questo paragrafo si cerca di proporre una lettura del cammino di santificazione della Madre di Dio tenendo sullo sfondo una tale domanda, non senza aver prima accennato al problema, fondamentale e sotteso, di come il Cristo *vere Deus et vere Homo* sia realmente solidale con noi.

a. La solidarietà di Cristo con noi

Si può correttamente parlare della *solidarietà* di Cristo con gli uomini a partire dalla pericope della lettera agli Ebrei cap. 2,10-18: in questo brano si rintracciano due direttrici cristologiche che non si escludono, anzi invocano l'una la presenza dell'altra. Parliamo di una comprensione di Gesù come "fratello degli uomini" (*linea antropologica*) e come Sommo Sacerdote (*linea soteriologica*)¹⁵⁴.

Nel cap. 1,5-8 della lettera, il Cristo viene presentato come Colui che è *superiore* agli angeli, costituito da Dio «stabile per sempre» sul suo trono: siamo di fronte a una cristologia tradizionale. La superiorità originaria alle creature angeliche si trasforma in Eb 2,5-8 (in cui si cita, secondo la LXX, il salmo 8,5-7), in *inferiorità*: «...di poco lo hai fatto inferiore agli angeli». La linea discendente-ascendente è così affermata: Colui che discende nell'Incarnazione, risale verso la corte angelica in un movimento progressivo motivato dalla necessità di "afferrare" molti figli per portarli alla gloria (cfr. Eb 2,10).

Quale è il motivo per cui Cristo "discende" per salvare gli uomini? L'origine comune: i fratelli e il Figlio di Dio, i santificati e il Santificante, provengono entrambi «da una stessa origine» (Eb 2,11); per questo Cristo «non si vergogna di chiamarli fratelli» (*ibidem*).

La solidarietà di Cristo con gli uomini è riposta anzitutto *in divinis*: la Fonte comune che conferisce esistenza ad entrambi fonda la fratellanza e la solidarietà originaria.

Ma a questo livello se ne aggiunge un altro legato alla funzione sacerdotale di Gesù: per poter esercitare il pro-

¹⁵⁴ Sul tema, cfr. principalmente M. CICCARELLI, *La solidarietà e la misericordia di Cristo sommo sacerdote in Eb 2,10-18*, in G. MANCA (a cura), *La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, pp. 117-140; A. VANHOYE, *Gesù Cristo il mediatore nella Lettera agli Ebrei*, Assisi, Cittadella, 2007, pp. 107-137.

prio ufficio santificante, come ogni sacerdote, il Cristo doveva essere «preso fra gli uomini» (Eb 5,1), in modo tale che, come loro, fosse partecipe della debolezza (*ἀσθένεια*) della carne e del sangue.

È la *debolezza* che mette in grado il sacerdote di essere *solidale* e, quindi, di offrire un sacrificio gradito per i peccati propri e altrui (cfr. Eb 5,1-10). Con l'Incarnazione, dunque, Cristo diviene fratello nella debolezza della carne: questa fratellanza è acquisita in virtù del fatto che Egli si sia posto al di sotto degli angeli. Questa "inferiorità" consente al Salvatore di «prendersi cura» (letteralmente "prender con mano": *ἐπιλαμβάνεται*; 2 volte nello stesso versetto) della «stirpe di Abramo» (Eb 2,16).

La "qualità mediana" che tiene insieme "capacità santificante del capo" e "solidarietà con gli uomini", come detto, è la *debolezza nella carne*: non basta che il Sommo Sacerdote sia rivestito di umanità, ma è necessario che questa carne "subisca" la debolezza e la tentazione a lei inerente¹⁵⁵. Solo così Colui che è messo alla prova può soccorrere quelli che sono schiacciati dalla prova (cfr. Eb 2,18). Che cosa si intenda con una tale espressione ce lo rivela la stessa lettera: la prova nella carne è data dalla *morte* e dalla *paura* generata da essa.

– La morte (*θάνατος*). È il punto più alto della fratellanza di Gesù con la stirpe di Abramo: tramite essa gli uomini sono liberati dalla loro stessa morte (cfr. Eb 2,14-15). Morendo, Cristo strappa al demonio l'arma del suo stesso potere (cfr. Sap 1,13), ritorcendola contro di lui: il demonio risulta essere, alla fine, sconfitto tramite il suo stesso potente strumento.

¹⁵⁵ Sulla possibilità di coniugare l'impeccabilità di Gesù con il suo essere soggetto alla prova e alla tentazione, cfr. G. IAMMARRONE, *Gesù di Nazaret Messia del Regno e Figlio di Dio. Lineamenti di cristologia*, Padova, EMP, 1995, pp. 298-302.

– La paura della morte (*φόβω θανάτου*). Il peccato ha introdotto nell'uomo la paura della morte (cfr. Rm 5,12). Il Sommo Sacerdote è messo in grado di liberare da questa paura, perché è capace di assaporarla: Gesù «con forti grida e lacrime» chiede al Padre «che poteva liberarlo dalla morte» (Eb 5,7), di esaudirlo; ma mentre nei racconti sinottici la preghiera del Figlio al Getsemani è interpretata come una richiesta di scampare alla morte o rimandarla (cfr. Mt 26,36-46 e parall.), nella lettera agli Ebrei la drammaticità della preghiera va intesa come richiesta di liberazione *dalla paura causata da essa*.

Il versetto 7 sembra confermare l'assunto: «...fu esaudito per la sua pietà». Come, infatti, Gesù sarebbe stato esaudito, se interpretiamo le sue richieste come un voler evitare la morte? Così scrive Ciccarelli: «Le preghiere, le suppliche, le grida e le lacrime, quindi, non esprimono tanto una richiesta, ma rappresentano la prima drammatica manifestazione dell'umanità sofferente di Gesù... È questo l'oggetto della sua offerta, il suo atto di pietà verso il Padre»¹⁵⁶.

Il Cristo, quindi, si prende cura degli uomini tramite la liberazione dal *potere della morte* e nell'indicare nell'abbandono fiducioso al Padre il mezzo per vincere la *paura della morte*: la sua solidarietà nella debolezza nella carne gli conferisce l'autorità necessaria per farlo: «Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato» (Eb 4,15).

Pertanto, *linea antropologica* (Cristo vero Uomo) e *linea soteriologica* (Cristo Salvatore) non sono contrapposte, tut-

¹⁵⁶ M. CICCARELLI, *La solidarietà e la misericordia di Cristo sommo sacerdote in Eb 2,10-18*, cit., p. 129.

t'altro. Cristo è solidale perché vuole salvare, e salva perché è "consustanziale" a noi nella debolezza della carne.

La "perfezione nella debolezza" (cfr. Eb 5,9) è la base della solidarietà che ci salva nel tempo: essa è vera e piena; *non è diminuita dall'assenza del peccato in Cristo* (cfr. Eb 4,15). Questo è il senso e il *modus loquendi* biblico della solidarietà tra Cristo e gli uomini, che detta anche le coordinate della solidarietà esistente nella comunione dei santi in cielo e in terra.

Non è il peccato che rende i credenti solidali tra loro, bensì *l'esperienza dell'avvento della misericordia nella debolezza di una carne che resiste e si arrende alla fiduciosa obbedienza al progetto di Dio*. Compiacersi nell'equivoco che *si è solidali perché peccatori* non è convincente: in realtà, tra gli uomini schiavi del peccato e della paura non si instaura nessuna forma di comunione. Nel male condiviso si genera "menzogna ed ingegnosità nel peccato" (cfr. Rm 1,30), non comunione o verità di sé (cfr. Rm 12)¹⁵⁷. Certamente, se con il termine "solidarietà" si intende il mero riconoscimento di comuni caratteristiche statistiche, allora neanche Cristo è solidale con noi (e la sua umanità non sarebbe piena!).

Ma la teologia non desume categorie decisive dalla sociologia o dal "minimo comun denominatore antropologico" preso a prestito da una ingenua concezione naturalistica dell'umano. Ciò che instaura la comunione tra i credenti è la sequela scaturita dall'accettazione misericordiosa da parte di un Dio che perdona e che chiede di perdonare.

¹⁵⁷ Su questa linea di pensiero si può forse collocare anche la riflessione di Balthasar, che, scrivendo della partecipazione di Maria alla vicenda umana, ne afferma la pienezza proprio grazie all'essenzone dal peccato; infatti: «La colpa isola ed impedisce una reale solidarietà... l'innocenza rende possibile sia l'inermità verso il com-patire, sia la volontà nell'amore»: H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, cit., vol. 3, p. 300.

“Solidarietà fraterna” c’è *solo*, ove i credenti chiedono al Padre che venga *a noi* il Regno; che si perdoni *tra noi* come Lui perdona; che si provveda *per tutti* al pane quotidiano; che la tentazione e il Maligno non mettano in dubbio la paternità amorosa e fedele di un Padre che è il *nostro* (cfr. Mt 6,9-15). Al di fuori di questo invocare nel *noi* del *Pater*, che disegna le coordinate bibliche della solidarietà, troveremo solo commiserazione o sguardi di supponenza.

La questione se Maria sia o meno *una di noi* deve essere posta su questo sfondo: se la “misericordia nella debolezza”, se la “perfezione nell’obbedienza” fonda la solidarietà tra i credenti, allora forse, la donna di Nazareth è innestata nella stirpe di Abramo più di quanto possiamo pensare. Infatti, più grande è la misericordia ricevuta, più è grande la solidarietà con chi è schiavo del peccato: se “immacolata concezione” vuol dire svelamento eminente del perdono di Dio (che addirittura previene), allora non si comprende proprio come Maria, rigenerata dal peccato, possa non essere considerata *una di noi*¹⁵⁸.

b. La fede dei figli di Abramo:

Alleanza, promessa, “teshuvà”

La genealogia di Matteo, di cui abbiamo già scritto, prende le mosse dalla menzione di Abramo, il “padre nel-

¹⁵⁸ Naturalmente, si potrebbe addurre anche un’altra considerazione: se Maria è la riproposizione della creazione così come è uscita dalle mani di Dio, allora Ella è più “umanamente autentica” di quanto lo siamo noi. Tutto sta nel chiarire cosa si intenda sostanzialmente con i concetti di “umano-umanità”. A questo proposito, cfr. l’interessante osservazione del teologo cattolico Madore: «Ora, Maria non si è mai distaccata da questa umanità primordiale, uscita totalmente nuova dall’amore del Padre. Maria non è l’Immacolata eccezione! Il peccato è l’eccezione, non la grazia, non il dono eterno! Siamo noi ad essere l’eccezione!»: G. MADORE, *Chi è Maria. Una nuova sintesi mariana*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, p. 72.

la fede di Israele” (cfr. Mt 1,2). Gesù appartiene a questa stirpe *come* Maria: si ricordi che in Israele è la madre che consente al figlio di essere depositario delle promesse. Ella trasmette di “generazione in generazione” (*medor ledor*) la fede del popolo. Israeliti “puri” non si diventa, ma *si nasce* grazie all’appartenenza al popolo eletto di colei che genera. Discendenza (*toledot*) e fede sono legati inscindibilmente. In tal senso si deve affermare che Maria ha educato Gesù alla religione dei Padri¹⁵⁹.

Per comprendere la qualità e i contenuti della fede della Vergine non possiamo prescindere dalla sua *ebraicità*. È opportuno, dunque, soffermarsi sugli *elementi* che fondano e informano la fede d’Israele in quanto popolo che ha fatto l’esperienza della presenza di Jhwh in mezzo a sé, ovvero: l’*Alleanza*; la speranza certa nel compimento delle *promesse*; la *teshuvà*, il “ritornare” a Dio attraverso la memoria (*zikkaron*) dei suoi interventi mirabili nella storia.

1) L’Alleanza

La *Berit* non è una iniziativa dell’uomo; è Jhwh che cerca colui per il quale vuole essere l’Unico. Trovatolo, Egli gli si rivela come “Liberatore” e svela all’uomo la sua identità di *figlio* riscattato dalla schiavitù.

Racconto eminente per descrivere l’Alleanza di Dio è il ciclo genesiaco della vicenda di Abramo (cfr. Gen 12ss): «Il Signore disse ad Abram: “Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, ren-

¹⁵⁹ Sul tema, cfr. E. BARTOLINI, *Maria di Nazaret, figlia del suo popolo, madre di Gesù Cristo nella tradizione ebraica*, in M. FARINA - M. MARCHI (a cura), *Maria nell’educazione di Gesù Cristo e del cristiano. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche*, Roma, LAS, 2002, pp. 87-109.

derò grande il tuo nome e diventerai una benedizione”» (Gn 12,1-2)¹⁶⁰.

Niente è detto in Genesi dei motivi della chiamata di Abramo; così come niente sappiamo del Patriarca prima della chiamata, se non che è ricordato nelle genealogie precedenti (cfr. Gn 11,27). Sembra quasi che la sua elezione possa esser considerata come una sorta di “creazione”: egli inizia a esistere *nel testo* nel momento in cui Jhwh gli parla ed egli ascolta. All’elezione gratuita corrisponde la ricettività assoluta: Abramo ode la voce e parte come gli ha ordinato il Signore (cfr. Gen 12,4). Tale obbedienza alla Parola è la *giustizia* che Dio gli attribuisce (cfr. Gen 15,6).

Abramo è un pagano, un nomade adoratore di idoli claustrici: la parola dell’elezione farà di lui un credente dato come “benedizione” per il futuro popolo d’Israele¹⁶¹. Egli diverrà, dopo l’Alleanza e la circoncisione, l’*Abraham* “padre di molti popoli nella fede”. Il cammino errante di Abramo, che lo condurrà a toccare il paese di Canaan e l’Egitto per ritornare poi nel Negheb, richiama l’itineranza nel deserto del popolo di Israele liberato dalla schiavitù d’Egitto: il paradigma esodale è lo sfondo dell’Alleanza, perché il patto si stringe nella dipendenza assoluta da Dio, e solo in essa (cfr. Es 19; 24).

Il nomadismo di Abramo e dei patriarchi diviene “citra” dell’evolversi di una fede tesa tra precarietà e certezza, ove Dio si fa presente: «La storia dei patriarchi, e soprattutto quella di Abramo, ci mostra che essi accettarono

¹⁶⁰ Cfr. B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, cit., vol. 2, pp. 47-64; A. FANULI, *Abramo, Giacobbe, Mosè e Giosuè*, in AA.VV., *La spiritualità dell'Antico Testamento*, cit., pp. 333-348.

¹⁶¹ Sul problema del politeismo in Israele e della sua influenza cananea, cfr. J.A. SOGGIN, *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Torino, Claudiana, 2001², pp. 37-41 e pp. 55-59.

senza esitare questo Dio così vicino e al tempo stesso così sfuggente a canoni religiosi dell'epoca: un Dio che fa parte della famiglia, ma si nasconde dietro al nome dei suoi eletti; che non può essere visto e non tollera figure, ma si svela nella parola»¹⁶².

Attraverso una ritualità che chiede ora il sacrificio della giovenca (cfr. Gen 15,1-21: tradizione *jahvista*), ora la circoncisione nella carne (cfr. Gen 17: tradizione *sacerdotale*), Jhwh stringe il patto con Abram in una sequenza pedagogica che prende le mosse dall'elezione/rivelazione e che perviene all'Alleanza bilaterale (ma sempre garantito dalla fedeltà di Dio) attraverso le prove di una vita errante e compromessa. Alla fine di questo cammino, la *fede* si configurerà come *consapevolezza*:

– del camminare di Dio con Abramo e con il suo popolo a partire da un evento iniziale di liberazione (la *Pasqua*: Es 12), in cui Egli “trae fuori” dal contesto originario e dalla situazione di oppressione. Jhwh si rivela, così, come colui che è “Riscattatore” (*Go'ēl*);

– del suo costante intervento amoroso, che rende possibile il successo davanti ai nemici che si incontrano, sia interiori (per esempio, la contestazione di Massa e Meriba: «Il Signore è in mezzo a noi sì o no?» Es 17,7), sia esteriori (le mura di Gerico: cfr. Gs 6). Così Jhwh si fa conoscere in queste circostanze come Dio misericordioso e pietoso (*rahum e hannun*) davanti ai tentennamenti e alle infedeltà del popolo (cfr. Es 34,6-7); ma anche come *guerriero*, “Signore degli eserciti” che disperde le genti che intralciano il cammino di Israele (cfr. Gs 11-12);

– dell'intransigente esigenza di stipulare l'Alleanza e rimanerle fedele attraverso l'osservanza del comandamento

¹⁶² P. DE BENEDETTI, *Ciò che tarda avverrà*, cit., p. 53.

(cfr. Gen 15.17; Es 19-20; Gs 24). Jhwh chiede e dona fedeltà in nome della sua unicità: allearsi con Lui vuol dire riconoscere l'illusorietà degli idoli degli altri popoli (cfr. Ger 2)¹⁶³.

La "consapevolezza" si declina esistenzialmente come:

- *confessione* verso i figli (cfr. Dt 6,20-25), garantita nel tempo dalla certezza di essere stati testimoni oculari dell'azione di Dio nella storia: «Il Signore operò sotto i nostri occhi» (Dt 6,22);

- *memoria* della precarietà e della non-identità dalla quale Jhwh ha svincolato il suo popolo: «...mio padre era un arameo errante» (Dt 26,5).

Nella cornice dell'Antico Patto non esiste distinzione tra una fede come "notizia" e una fede solamente "fiduciale": semplicemente ci si *appoggia* a chi si rivela, facendosi conoscere nelle sue opere meravigliose. La distinzione tra una fede intellettuale e una fede "volontaristica" non può essere posta, perché la parola di Dio (*Dabar*: termine che indica insieme "cosa" e "parola") è al contempo efficacemente *informativa* e *performativa*, luce e cammino da percorrere, annuncio e fatto.

2) La promessa

La fede è tale, perché esprime la certezza che Dio realizzerà, contro ogni umana aspettativa, ciò che ha promesso nell'Alleanza. Il Nuovo Testamento, riferendosi ad Abramo, sembra particolarmente attento a questo aspetto: nel vangelo secondo Giovanni, Gesù addita il Patriarca come colui che «esultò nella speranza di vedere il mio

¹⁶³ Cfr. M. BUBER, *La fede dei profeti*, Genova, Marietti, 2000², pp. 13-46.

giorno: lo vide e se ne rallegrò» (Gv 8,56)¹⁶⁴; la lettera agli Ebrei incoraggia i credenti a non apostatare a causa della tribolazione, indicando in Abramo l'esemplare del credente che «chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava... Egli aspettava infatti la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso» (Eb 11,8-10).

La vicenda di Abramo illustra splendidamente la modalità di esercizio di questa fede posta a «fondamento delle cose che si sperano» (Eb 11,1): dopo aver lasciato Ur dei Caldei e aver ricevuto la promessa in Canaan («Alla tua discendenza io darò questo paese»: Gen 12,7) Abramo inizia a rendersi conto che Dio "non paga" nell'immediato. La tentazione dello sconforto, motivata dal non aver figli dalla moglie Sarai, diviene *invocazione*, perché Colui che l'ha chiamato si ricordi della promessa: «Mio Signore Dio, che mi darai?... Ecco a me non hai dato discendenza e un mio domestico sarà mio erede» (Gen 15,4).

La visita dei tre misteriosi ospiti alle Querce di Mamre rilancia la speranza: Abramo avrà un figlio tra un anno (cfr. Gn 18,10). Sara, dall'interno della tenda, *ride* davanti alla promessa: la coppia è troppo anziana per avere un figlio! Un riso amaro, ricordato due volte nella narrazione (cfr. Gn 18,12.15), che ci spinge a considerarlo come l'atteggiamento simmetricamente contrario alla fede nella promessa in cui Abramo aveva riacquisitato fiducia. È il riso amaro che ostenta una composta disperazione, sostenuta dalla convinzione che quel "Dio misterioso" con cui

¹⁶⁴ Abramo si rallegrò, perché la promessa si realizzò storicamente per lui nella nascita di Isacco (cfr. Gn 21,1-7). Egli "vide" il giorno del Messia atteso, nel senso che la fede «gli ha concesso di vedere oltre le tenebre dell'avvenire»: X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, cit., vol. 2, p. 376.

il marito si è alleato si tramuti oramai in un'illusione: Jhwh "esiste", ma non è *efficace* nella storia. Questo è il motivo del riso incredulo di Sara¹⁶⁵.

Puntualmente la donna sarà "visitata" da Dio, e ad Abramo nacque *Isacco*, colui che attraverso il proprio nome richiama in forma abbreviata l'espressione "Dio ride, si mostra favorevole"¹⁶⁶: Isacco è la risposta vivente di Dio, *ironicamente benevola*, all'incredulità di Sara.

Ciò posto, si comprende come l'oggetto proprio della fede sia una *promessa di pienezza* (rappresentata di volta in volta dalla "discendenza", dalla "terra", dal "Messia") conosciuta tramite la Parola, che *attende*, per realizzarsi, solo i tempi di Dio e non può essere anticipata dagli uomini. La certezza dell'adempimento divino *si alimenta alla fonte della memoria delle opere potenti del Signore* (e primariamente della Pasqua): Egli è stato fedele e ancora lo sarà anche se, dal punto di vista umano, tutto induce a cedere a una secca smentita degli avvenimenti. Quando Israele "dimentica", la fede lascia il posto agli idoli. Si rende necessario, allora, *ritornare a sperare*.

3) La "teshuvà"

La perdita della memoria dei prodigi di Dio è stata considerata da Israele una vera e propria *maledizione*: essa, in un certo senso, vanifica da parte degli uomini l'Alleanza stipulata da Dio. Perdendo la memoria, si perde la stessa vita: non a caso l'ebraico *zikkaron* (memoriale) partecipa della stessa radice del termine "uomo", inteso come colui

¹⁶⁵ Cfr. P. MAIBERGER, *Le grandi figure dell'Antico Testamento. 40 storie di fede e di vita con spiegazione dei concetti più importanti dell'Antico Testamento*, Brescia, Queriniana, 1995, pp. 187-191.

¹⁶⁶ Cfr. *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 1988, p. 64 nota al cap. 17, versetto 17.

che “genera” alla vita (*zkr*)¹⁶⁷. Nessuna meraviglia, dunque, che il “non dimenticare” sia espresso dal Deuteronomio come un vero e proprio comandamento: «Guardati bene dal dimenticare...» (Dt 8,11)¹⁶⁸.

Zikkaron è, dunque, la facoltà interiore che consente il ritorno della creatura al Creatore; il “ricordo” dell’Alleanza nell’uomo risveglia la memoria stessa di Dio, che a sua volta si ricorda delle sue promesse, quasi “pentendosi” per aver lasciato libero corso all’ira (cfr. Ger 31,16-22).

Conversione e “ritorno” (*teshuvà*: dalla radice *šūb*)¹⁶⁹ sono due concetti che, soprattutto nella predicazione profetica al tempo dell’esilio in Babilonia (iniziato nell’anno 587 ca), tendono quasi a identificarsi. Ne fa fede il capitolo 30 del Deuteronomio, che chiude esortativamente la grande rievocazione storica dei capitoli 28 e 29: se il popolo richiamerà alla mente l’elezione di un tempo, senza dimenticare l’esito tragicamente fallimentare del suo affidarsi ai popoli stranieri per tutelarsi e così finire deportati e costretti ad adorare dèi stranieri (cfr. Dt 4,28), Jhwh lo esaudirà. Così: «Se ti convertirai al Signore tuo Dio e obbedirai alla sua voce, tu e i tuoi figli, con tutto il cuore e con tutta l’anima, secondo quanto oggi ti comando, allora il Signore tuo Dio farà tornare i tuoi deportati» (Dt 30,2-3).

Si noti la dinamica sottesa al brano: il popolo *si converte ricordando*; un tale atto, che è già pentimento, muove Dio a favorire il ritorno d’Israele in Sion, dove potrà riacquisire la sua identità di eletto e riedificare il Tempio. Quando ciò avverrà, il Signore stesso *tornerà* in

¹⁶⁷ Cfr. W. SCHOTTRUFF, זכר *zkr ricordare*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (a cura), *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, cit., vol. 1, coll. 440-449.

¹⁶⁸ Cfr. J. CORBON, *Memoria*, in X. LÉON-DUFOUR, *Dizionario di Teologia Biblica*, Genova, Marietti, 1995³, coll. 669-673.

¹⁶⁹ Cfr. J.A. SOGGIN, זכר in E. JENNI - C. WESTERMANN (a cura), *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, cit., vol. 2, coll. 798-804.

Sion (cfr. Zc 1,16; 8,3): «Ritornate a me e io tornerò a voi» (Ml 3,7).

Memoria e conversione sono, dunque, atti compiuti nella reciprocità: quando l'uomo "ricorda", Dio "ricorda"; quando l'uomo *viene fatto tornare*, anche Dio ritorna raggiungendolo e andando ad abitare lì dove il popolo si colloca. Ma il ritornare dell'eletto non è opera completa dell'uomo, bensì eminente azione divina. La creatura è consapevole di non potercela fare con le sue sole forze. Pertanto, nell'omiletica rabbinica, la *teshuvà* è compresa anche come l'azione di un Padre che viene incontro al figlio lontano, desideroso di tornare a casa, ma incapace di muoversi¹⁷⁰.

Per facilitare il *ritorno*, Dio spiana la strada al suo popolo con la complicità del creato che gioisce e incoraggia il cammino: i colli si abbassano e il terreno impervio si trasforma in piano (cfr. Is 40,1-11).

Ma *chi compone* il popolo che ritorna in Sion? Quanti hanno potuto cantare: «Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra; mi si attacchi la lingua al palato se lascio cadere il tuo ricordo...» (Sal 137,5-6). Solamente un "piccolo resto" ritorna in Sion, come profetizzato nell'oracolo celato nel nome stesso del figlio di Isaia, Seariasûb (*šear jāsûb* = «un resto si convertirà»: Is 7,3).

Certamente la *teshuvà*, indicando il ritorno al Signore («se tu vuoi ritornare, o Israele – dice il Signore – tu torni a me»: Ger 4,1), presuppone l'abbandono degli idoli vani e del culto superstizioso e perverso ad essi tributato (cfr. Ez 14); come anche del peccato di cui è intrisa una vita non più segnata dall'amore per la *Torah*. Allo scopo di mettere in grado l'uomo di rivolgere lo sguardo verso il Padre

¹⁷⁰ Cfr. A. MELLO (a cura), *Ritorna, Israele! La conversione nella interpretazione rabbinica*, Roma, Città Nuova, 1985, p. 89-144.

d'Israele, senza tentennamenti idolatri, Dio metterà nell'uomo un cuore nuovo, purificato e capace di osservare l'Alleanza (cfr. Ez 36,24-28).

Attraverso la categoria della *teshuvà* registriamo, dunque, un guadagno epistemologico a favore del nostro discorso sulla fede dei padri d'Israele: la disponibilità all'Alleanza e la speranza nella promessa sono il *fondamento* e la *modalità* della fede. Nel momento in cui si eclissa la *memoria della speranza*, Israele si allontana da Dio e dalla sua identità di *eletto* ed è quasi "costretto" a prostrarsi ad altri idoli divenendone schiavo. La "conversione-ritorno" accende l'attesa, ridona al popolo la presenza di Jhwh in Sion e, conseguentemente, la sua identità spaziale (la Terra) e culturale (il Tempio): un tale atteggiamento è reso possibile da un pentimento sollecitato dalla *memoria* dell'esodo e dai prodigi in esso operati dal Signore. In questo senso la conversione, lungi dall'essere una mera razionalizzazione, «è la scelta attiva di un nuovo cammino di vita»¹⁷¹.

Sarebbe, comunque, approssimativo attribuire al concetto ebraico di "conversione" il senso di un "ravvedimento morale" nell'ottica di una perfezione personale o di una riguadagnata virtuosità: il "dio" a cui si ritorna non è l'*io*, ma il Signore d'Israele, l'unico capace di salvare.

L'espressione sintetica che evoca al contempo la fede come *Alleanza*, *promessa* e *conversione* del popolo eletto, e che viene esistenzialmente confessata, pregata e vissuta nella ripetizione giornaliera, è lo *Shemà Israel*: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio (*Adonai elobenu*), il Signore è uno solo (*Adonai echad*). Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze...» (Dt 6,4ss).

¹⁷¹ P. NAVÈ LEVISON, *Introduzione alla teologia ebraica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, p. 100.

Unico “dogma” dell’ebraismo (professato con forza da Gesù stesso: cfr. Mc 12,28-34)¹⁷², lo *Shemà Israel* veniva insegnato ai bambini fin dall’età dei quattro anni; chiudeva e apriva tre volte al giorno la preghiera sinagogale; era l’ultima espressione che si poteva udire sulla bocca di un morente veramente pio.

Più *vissuto tradotto in parole* che affermazione dogmatica, lo *Shemà* mette a tema l’uomo come “ascoltatore” e Jhwh come l’unico che merita di proferir parola. Pregando con lo *Shemà*, l’israelita fa affiorare nella sua coscienza *tutta* la vicenda del popolo; fa memoria della liberazione pasquale e del ritorno dall’esilio, dell’idolatria che lo ha schiacciato; ricorda quel perdono che lo ha ricostituito nella dignità di *eletto*¹⁷³.

Questa esperienza esistenzial-religiosa si ripete ancora nella storia ogni volta in cui il credente assolve al “comandamento dell’ascoltare”, *opera della fede* migliore del sacrificio (cfr. 1Sam 15,22): infatti, se nell’ascolto l’iniziativa è tutta di Dio, nel sacrificio il rapporto con il Signore rischia di appoggiarsi sulla base di una precaria *azione posta dall’uomo*. Al contrario, pregando lo *Shemà*, l’israelita si confessa come essere totalmente dipendente da una parola detta: egli è l’uomo *precario* sospeso alle “labbra” della Torah.

In fondo, dire *teshuvà* in Israele non significa altro che giungere esistenzialmente alla confessione dello *Shemà*.

¹⁷² «Ciò che impressiona chi riflette sulla formula è anche la centralità senza compromessi di Dio, che Gesù presuppone senza alcuna riserva. Dio stesso e solo lui è Signore! Nulla e nessuno al di fuori di lui deve guidare la vostra azione e la vostra vita; non la passione per la gloria e la fama, non l’avidità di denaro o di averi, né la considerazione della famiglia, dei legami di sangue, o dell’età»: P. LAPIDE, *Predicava nelle loro sinagoghe*, Brescia, Paideia, 2001, p. 96.

¹⁷³ Cfr. M. VIDAL, *Un ebreo chiamato Gesù*, cit., pp. 166-172; E. KOPCIOWSKI, *Shema*⁹. *Queste parole saranno nel tuo cuore e le ripeterai ai tuoi figli*, Torino, Effatà, 2004, pp. 23-39.

Nel NT la categoria di “conversione” (in greco *μετάνοια*) richiama i significati sottesi alla *teshuvà*: essa è un ritorno dell’uomo al Signore, che a sua volta “ritorna” nella persona stessa di Cristo, il quale stabilisce la nuova Alleanza e compie la promessa attraverso la sua Pasqua. Ricordando le profezie compiutamente interpretate dal Cristo, ci si volge a Lui riconoscendolo come “salvatore”.

L’Israele del tempo di Gesù, esiliato in casa propria a causa dell’occupazione romana, attende che Dio compia le promesse fatte ai Padri attraverso la venuta di un Re-Messia liberatore: l’Alleanza, la promessa e la conversione di sempre vanno ricomprese in un tale contesto¹⁷⁴.

All’interno di queste coordinate, possiamo tentare di comprendere meglio il cammino di *santificazione di Maria*, descrivendo quel *discepolato* inaugurato dall’avvento del Regno e che trova il suo esito nella *conformità* al Figlio risorto.

c. Maria discepola del Regno

Se la “conversione”, che precede il discepolato, è intesa moralisticamente come un “abbandono del peccato”, allora per la Vergine, in quanto “immacolata”, non c’è discepolato alcuno. Ma se assumiamo le categorie sopraesposte, allora non solo possiamo parlare di una *Madre che si fa discepola*, ma anche, come vedremo, di una donna chiamata a rivolgere lo sguardo in maniera rinnovata verso il Figlio. Anche per Lei, questa singolare *teshuvà* si attua all’insegna dell’esercizio di una “memoria cordiale”: «Ma-

¹⁷⁴ Cfr. M. PESCE, *Il centro della spiritualità ebraica alle soglie dell’era volgare in Palestina*, in AA.VV., *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Roma, Borla, 1985, pp. 20-64; G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea*, cit., pp. 154-181.

ria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditandole (συμβάλλουσα) nel suo cuore» (Lc 2,19); «Sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore» (Lc 2,51)¹⁷⁵.

1) I termini del problema alla luce della cristologia

Alla luce di quanto sopra esposto, si può domandare: c'è una *metánoia* per Maria? Pensiamo di sì¹⁷⁶. D'altra parte, come notava Barth,

Che cosa significa conversione? può significare altro che fede? e che può significare fede, se non accogliere questo dono della consolazione, che il Consolatore ci ha promesso e offerto? Che altro può essere la fede, se non accogliere e consentire alla via del suo amore scelta da Dio – non voler essere qualcosa di più del mondo che egli ha amato per questa via?¹⁷⁷

La Madre del Signore, proprio per questo, e per la sua obbedienza messa alla prova nella *debolezza della carne* (cfr. Eb 4,15), è propriamente una figlia di Abramo, ovvero “una di noi”. L'immacolato concepimento in quanto esenzione dal peccato originale, non fa *accadere miracolosamente* la perfezione: se ciò fosse vero, Maria non avrebbe bisogno di farsi discepola.

¹⁷⁵ Sul significato delle due espressioni lucane in riferimento all'esercizio biblico della “memoria”, cfr. A. SERRA, *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*, Milano, Paoline, 1993, pp. 31-48. Il senso dell'espressione traduce l'atteggiamento di Maria che “mette insieme”, confrontandoli, Parola e avvenimenti.

¹⁷⁶ «...la Madre di Gesù, fin dall'istante del suo concepimento da parte dei suoi genitori, è stata liberata da ogni legame con la colpa nella quale tutti gli esseri umani sono imprigionati. Per essa tuttavia, come per tutti gli esseri umani, vale la parola di Gesù: “senza di me non potete far nulla” (Gv 15,5)»: GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA DIREZIONE DELLA CHIESA EVANGELICA LUTERANA UNITA DI GERMANIA, *Communio sanctorum. La chiesa come comunione dei santi*, Brescia, Morcelliana, 2003, p. 134, n. 259.

¹⁷⁷ K. BARTH, *Iniziare dall'inizio*, cit., p. 61.

Al contrario, la grazia ricevuta, nella declinazione progressiva di “rigenerazione”-“accettazione/giustificazione”-“santificazione”, richiede la *conferma continua* dell’elezione divina e l’adesione correlativa, cioè l’esercizio di una fede che, nonostante le apparenze contrarie, porta con sé nel dispiegarsi della storia la memoria costante della *giustificazione* di Dio tramite l’ascolto della sua Parola. Un tale “paradigma discepolare” va posto soprattutto per rispetto alla *tensione cristologica* di ogni riflessione sulla Madre di Dio:

– se Cristo è stato tentato e messo alla prova nella sua identità messianica, ciò non può essere escluso per Maria in nome di alcun privilegio; per usare il linguaggio paolino, niente toglie alla Madre di Dio l’opportunità di attribuirle una modalità di cammino che ha conosciuto la fatica della corsa per «conquistare il premio» (Fil 3,12-14) e l’oscurità della fede¹⁷⁸;

– se Cristo, in quanto uomo, è *cresciuto* nell’autocoscienza messianica¹⁷⁹, ed è stato “reso perfetto” nella sua obbedienza fiduciale al Padre fino alla morte, ciò deve essere detto anche di Maria¹⁸⁰, come di Coei che, secondo R. Guardini, ha raggiunto la pienezza della consapevolezza

¹⁷⁸ L’enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris Mater* al n. 17 (cfr. *EV*, vol. 10, pp. 941-945, nn. 1313-1316) ha esplicitato autorevolmente tale assunto. Già la costituzione conciliare *Lumen gentium* al n. 58 affermava che la Vergine «ha così percorso il suo pellegrinaggio di fede»: *EV*, vol. 1, p. 611, n. 432. Ha recuperato la categoria di “combattimento spirituale”, applicandola alla fede di Maria, il francese J.-C. MICHEL, *L’Immacolata Concezione promessa di purezza*, Città del Vaticano, LEV, 2001, pp. 61-63.

¹⁷⁹ Sul noto e controverso tema dell’autocoscienza messianica e filiale di Gesù, della sua conoscenza del progetto di Dio (*de scientia Christi*), e della sua fede, cfr. G. MARCHESI, *Gesù di Nazaret che sei?*, cit., pp. 70-121. Per una sintesi autorevole: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione* (1985), in *EV*, vol. 10, pp. 486-519, nn. 681-723.

¹⁸⁰ Sulla questione della morte di Maria, cfr. S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, Città del Vaticano, PAMI, 2005, pp. 376-382.

za della sua vocazione materna nella Pentecoste: «L'evento di Pentecoste aveva dato a Maria la chiarezza sul suo Figlio... Ugualmente la chiarezza su se stessa e sulla sua posizione verso di lui: d'essere cioè sua madre e al tempo stesso la prima redenta da lui. E le due cose non accanto, ma l'una nell'altra, come unità perfetta»¹⁸¹.

Il *discepolato* di Maria, pertanto, va compreso come movimento che *parte* dalla grazia e *arriva* alla grazia; il dono dell'*inizio* chiede di essere vissuto nello Spirito sino alla *fine*, perché la Parola udita nell'Annunciazione e la relativa risposta nell'ubbidienza determinano nella Vergine, come ricorda Balthasar, l'instaurarsi di «un nuovo centro: la stessa eterna Parola di Dio. Il suo essere madre si avvolge attorno a questo centro (a lei estraneo che la supera infinitamente e che tuttavia le è donato sino a diventare completamente suo proprio) come un velo, di più: come pura disponibilità, che si lascia usare e aprire in direzione di questo centro»¹⁸².

Da questo “nuovo centro”, e precisamente da quell'*ec-comi* (cfr. Lc 1,38), inizia per Maria un discepolato all'insegna di una *realizzazione imprevedibile, determinata dallo svelarsi progressivo del significato della sua maternità e dell'identità del Figlio*; dal suo “sì”, propriamente parlando, *inizia* la sua fede, perché, come ricorda Bonhoeffer, «Solo chi ubbidisce crede. Si deve prestare ubbidienza ad un comando concreto, perché si possa credere. Si deve fare un primo passo dell'ubbidienza, perché la fede non si riduca a un pio autoinganno, a grazia a buon mercato»¹⁸³.

¹⁸¹ R. GUARDINI, *La Madre del Signore. Una lettera*, Brescia, Morcelliana, 1997², p. 50.

¹⁸² H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano, Jaca Book, 1985, p. 175.

¹⁸³ D. BONHOEFFER, *Sequela*, Brescia, Queriniana, 1997, p. 51.

E certamente, la grazia della giustificazione della Vergine non può essere compresa come una “grazia a buon mercato”, una svendita di benefici che esenta la creatura da un’ubbidienza scandalosa e paradossale.

Attenzione, però, a non livellare il *discepolato* e il cammino di *conformità* della Vergine al discepolato cristiano in genere o a quello dei primi discepoli¹⁸⁴: quest’ultimi iniziano a seguire il Cristo a seguito di un appello («venite e vedrete»: Gv 1,39), collocabile nello spazio e nel tempo. Per i Dodici, Cristo è un “maestro” che chiama; per Maria un Figlio che chiede sotto la Croce l’assunzione di una singolare e ulteriore maternità (cfr. Gv 19,26). Per i primi, inizialmente, si pone il problema di comprendere un insegnamento nuovo e autorevole (cfr. Mc 1,27-28); per Maria si tratta di penetrare da subito, non solo le parole del Figlio, bensì il paradosso stesso dell’identità dell’Uomo di cui è Madre: se teniamo fede al racconto lucano, Ella sa chi ha partorito («Sarà grande e chiamato Figlio dell’Altissimo»: Lc 1,32), ma il *come* della realizzazione storica di questa promessa le è ancora oscuro. Alla luce di ciò, Bonhoeffer coglie correttamente una tale *singularità nella maternità* (attribuibile a nessun altro!) riflettendo sulla vita teologale della Vergine: «Meglio di chiunque altro essa sa che cosa significa attendere Cristo. Lo attende diversamente da qualunque altro essere umano, lo attende come madre. Egli le è più prossimo che a chiunque altro, ed essa sa del mistero della sua venuta, sa dello Spirito che qui è all’opera, sa del Dio onnipotente che compie il suo miracolo»¹⁸⁵.

D’altra parte, se l’elezione si manifesta nella storia come *vocazione particolare di servizio al Regno*, allora anche la

¹⁸⁴ Per gli aspetti qualificanti il discepolato nel NT, cfr. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Compagni e antagonisti*, Brescia, Queriniana, 2003, vol. 3, pp. 47-110.

¹⁸⁵ D. BONHOEFFER, *Memoria e fedeltà*, Magnano, Qiqajon, 1995, pp. 55-56.

fede individuale (*fides qua*), in quanto risposta ubbidiente ad un tale disegno, assumerà una forma singolare.

In un certo senso, l'ubbidienza chiesta alla Madre è più difficile da esercitare rispetto ad altre, perché l'*oggetto* della fede non è uno dei tanti presunti "messia galilaici" che si possono seguire, ma anche lasciare (cfr. Gv 6,67), ma una persona a Lei strettamente legata a causa della singolare parentela: e dove c'è un più alto grado di compromissione relazionale, lì lo *scandalo della fede* si fa più cogente¹⁸⁶.

Paradossalmente, come vedremo, la maternità verginale non facilita, ma acuisce la problematicità dell'adesione al Figlio¹⁸⁷. Se è vero che ove c'è Cristo «ci deve essere sequela»¹⁸⁸, dove Cristo si fa presente all'uomo non *da fuori*, ma dall'*interno* di una maternità, per giunta verginale (e quindi *indisponibile* alle categorie umane), la sequela non potrà che essere più radicale.

Per descrivere il discepolato di Maria *in quanto Madre*, senza pretese di esaustività, possiamo brevemente prendere spunto da tre brani evangelici: Lc 2,33-35; Mc 3,20-21. 31-35; Gv 19,25-27. Essi ci danno un'indicazione sul cammino di fede di Maria rispettivamente nell'infanzia di

¹⁸⁶ A tal proposito il mistico domenicano Louis Chardon, nel suo capolavoro del 1647 *La Croix de Jésus*, metteva meravigliosamente a tema l'assunto secondo il quale ove c'è più stretta relazione con Cristo, vi è anche più da soffrire: «La grazia di Maria è, dunque, una grazia di affinità, cioè una grazia proporzionata alla condizione nobilissima di colei che ha generato Dio... Maria trova la sua Croce nello stesso momento in cui assume la sua maternità. Lei è la più felice Madre del mondo, così come deve essere la più afflitta creatura della terra. Il suo martirio deve essere tanto pieno di dolori quanto più lei si conforma progressivamente a Gesù... La stessa affinità con Dio... deve essere allo stesso tempo sia la causa per cui lei è prima nella filiazione adottiva di Dio, sia la sorgente della sua croce»: L. CHARDON, *La Croce di Gesù dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante*, Bologna, ESD, 2004, p. 268.

¹⁸⁷ Cfr. E. DREWERMANN, *Il tuo nome è come il sapore della vita. Interpretazione dei racconti dell'infanzia del vangelo di Luca a partire dalla psicologia del profondo*, Brescia, Queriniana, 1996, pp. 245-268.

¹⁸⁸ D. BONHOEFFER, *Sequela*, cit., p. 45.

Gesù, all'inizio del suo ministero pubblico e alla fine della sua vicenda storica.

2) La "spada" della Parola (cfr. Lc 2,33-35)

Salita al Tempio di Gerusalemme, insieme a Giuseppe, per presentare il primogenito Gesù in obbedienza alla legge (cfr. Lv 12,3), Maria riceve dalle parole del vegliardo Simeone, quella che può essere chiamata quasi una *seconda annunciazione*: «Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori. E anche a te una spada trafiggerà l'anima» (Lc 2,34-35)¹⁸⁹.

Le parole di Simeone completano la presentazione fatta dall'Angelo sull'identità del Figlio (cfr. Lc 1,32-35), gettando sulla sua futura vicenda un'ombra di inquietudine. Il Cristo sarà *segno di divisione*, perché separerà in Israele coloro che, a causa dell'incredulità, sono destinati alla rovina e coloro che sono destinati alla risurrezione: questo "discernimento" è garantito dalla sua capacità divina di conoscere e portare alla luce i "pensieri cattivi" presenti in ciascuno: l'ostilità dei farisei (cfr. Lc 5,22); la malizia che esce dal cuore (cfr. Mt 15,19); l'orgoglio arrivista dei discepoli (cfr. Lc 9,46-47)¹⁹⁰.

Lo strumento di una tale separazione-svelamento è la *spada*, ovvero la Parola di Dio (cfr. Is 49,2)¹⁹¹, pietra d'*inciampo* e *scoglio* (cfr. Is 8,14) posta dinnanzi al cammino

¹⁸⁹ Cfr. principalmente A. SERRA, "E anche a te una spada trafiggerà l'anima" (Lc 2,35a). *Scrittura e Tradizione a confronto*, in AA.VV., *L'ermeneutica contemporanea e i testi biblico-mariologici*, cit., pp. 233-324; cfr. anche G. ROSSÉ, *Approcci esegetici al testo della Presentazione*, in *Theotokos* 6 (1998) 1, pp. 17-30; F. MANNS, *Beata Colei che ha creduto*, cit., pp. 53-58.

¹⁹⁰ Cfr. A. SERRA, "E anche a te una spada trafiggerà l'anima" (Lc 2,35a), cit., p. 289.

¹⁹¹ Cfr. R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, cit., p. 279-281.

dell'uomo, perché si manifesti senza mascheramenti la sincerità della fede di ciascuno: essa possiede una "forza propria" davanti alla quale non si può rimanere neutrali (cfr. Am 3,1-8). Se tale è l'identità e la missione di Gesù svelata a Maria da Simeone, si comprende come queste parole «non lascino adito a conclusioni idilliache sulle sorti del Bambino. Egli è lì, inerme e silente. Ma il profeta del Signore, spingendo lo sguardo lontano, vede attorno a lui due schieramenti: vi saranno coloro che lo accoglieranno, mentre altri lo respingeranno con mano violenta»¹⁹².

Anche la Madre sarà colpita da questa "parola di divisione" che scruta e giudica i cuori: «E anche a te una spada trafiggerà l'anima» (Lc 2,35).

Coerentemente con l'interpretazione precedente, si può affermare che, attraverso una tale profezia, si voglia suggerire che la Madre del Signore,

in quanto parte di Israele, dovrà essere giudicata in base alla sua reazione ultima nei confronti del bambino venuto per la rovina e la risurrezione di molti in Israele... Presumibilmente, attraverso l'immagine di una spada che trapassa l'anima di Maria, Luca descrive il difficile processo di comprensione del fatto che l'obbedienza alla parola di Dio trascende i legami familiari¹⁹³.

La pericope lucana allude utilmente a due aspetti del discepolato della Madre del Signore:

– Maria, posta davanti al progressivo svelamento dell'identità del Figlio, ha dovuto rivedere continuamente le

¹⁹² A. SERRA, "E anche a te una spada trafiggerà l'anima" (Lc 2,35a), cit., pp. 279.

¹⁹³ AA.VV., *Maria nel Nuovo Testamento*, cit., p. 178. A. Serra interpreta l'affermazione lucana anche come un più profondo coinvolgimento di Maria nella missione salvifica del Figlio, sino alla condivisione del suo dolore crocifisso: A. SERRA, "E anche a te una spada trafiggerà l'anima" (Lc 2,35a), cit., pp. 319-321; sulla stessa linea anche GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, cit., pp. 92-93, nn. 171-174.

modalità della sua *relazione materna*. L'iniziale *accettazione* da parte di Dio, che la rese per grazia Madre-Vergine, dovrà essere sempre ricordata e ricompresa, soprattutto davanti allo scandalo di un Figlio venuto a portare «il fuoco sulla terra» (Lc 12,49). In altre parole, Maria dovrà sempre ripartire dalla *grazia iniziale*, dalla *promessa* contenuta nel saluto dell'Angelo, per imparare ad essere nell'oggi *discepola nella speranza di un compimento che ancora non si percepisce*.

E. Cuvillier ha giustamente notato che la vita pubblica di Gesù, svoltasi tra continue acclamazioni e odiosi rifiuti, «sarà per Maria l'occasione di un dibattito interiore in cui si confronteranno la madre e la credente... Dovrà confermare nella sua esistenza quotidiana la scelta iniziale che ormai la coinvolge»¹⁹⁴;

– Maria è partecipe del destino di Israele; Ella è *vagliata* dalla stessa Parola che ha generato, al pari dei suoi connazionali chiamati a riconoscere *nel* Figlio, sotto il manto della umiliazione, la *gloria di Dio*: Egli va riconosciuto come il *compimento* della promessa fatta ad Abramo, Isacco e Giacobbe; il *Liberatore* da amare confessato nel memoriale esodale presupposto allo *Shemà*. Maria è veramente *una di noi*, anche grazie a questo *non sfuggire* all'appello di un Regno che non viene in modo da attirare lo sguardo (cfr. Lc 17,21). Se in precedenza la linea di demarcazione tra “eletti” e “riprovati” era posta per separare Israele dalle nazioni pagane, *ora* (a causa dell'Incarnazione), la divisione avviene nel cuore stesso del popolo eletto: Maria ne è parte, e in quanto tale sarà soggetta alla lacerazione della prova¹⁹⁵.

¹⁹⁴ E. CUVILLIER, *Maria chi sei veramente?*, cit., p. 44.

¹⁹⁵ Così R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Bologna, EDB, 2003, p. 118; A. SERRA, *Maria di Nazaret*, cit., pp. 64-68.

3) I pregiudizi del clan familiare (cfr. Mc 3,20-21)

Il vangelo secondo Marco contiene uno dei frammenti più interessanti per indagare il discepolato materno di Maria. All'inizio del ministero pubblico a Cafarnaò, Gesù viene raggiunto dai suoi familiari. Il viaggio della Madre e dei fratelli viene così motivato dall'evangelista: «Entrò in una casa e si radunò di nuovo attorno a lui molta folla, al punto che non potevano neppure prendere cibo. Allora i suoi, sentito questo, uscirono per andare a prenderlo (*κρατῆσαι αὐτόν*); poiché dicevano: "È fuori di sé"» (Mc 3,20-21)¹⁹⁶.

La decisione del clan di Nazareth di "prendere in custodia"¹⁹⁷ Gesù è motivata da ciò che i familiari sentono dire di lui: Egli, dicono, è "fuori di sé". Il verbo *existēmi* rimanda a uno sconvolgimento, a un cambiamento di comportamento che si colloca al di fuori dell'uso comune. E sicuramente *non comune* è il modo che Gesù ha di svolgere la sua missione: infrange il sabato (cfr. Mc 2,23-28); tocca i lebbrosi (cfr. Mc 1,41); perdona i peccati (cfr. Mc 2,5)¹⁹⁸. Per questo i farisei ostili lo additeranno come un "eretico pazzo" (cfr. Gv 8,48), «posseduto da uno spirito immondo» (Mc 3,30).

La famiglia di Gesù sembra intenzionata a ricondurlo a "più giusto consiglio": la rottura con il Maestro, difficilmente negabile, sembra essere in atto. I familiari, tra cui sappiamo in seguito esserci anche Maria (cfr. Mc 3,31), pare non condividano, o quanto meno non capiscano, la

¹⁹⁶ Sulle varie interpretazioni delle pericopi di Mc 3, spesso considerate "antimariologiche", cfr. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del Regno*, cit., pp. 27-47; A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Bologna, EDB, 2007, 39-53.

¹⁹⁷ Cfr. P. VON DER OSTEN-SACKEN, *κρατέω*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, cit., vol. 2, coll. 93.

¹⁹⁸ Cfr. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 125.

predicazione del congiunto. Anche il vangelo secondo Giovanni ricorda che «neppure i suoi fratelli infatti credevano in lui» (Gv 7,5), così come generalmente rimasero increduli i compaesani (cfr. Lc 6,1-6).

Giunti presso la casa in cui Gesù predicava, e stando fuori¹⁹⁹, i suoi si fanno annunciare: «Ecco tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle sono fuori e ti cercano» (Mc 3,32). La circostanza consente a Gesù di enunciare uno dei principi fondamentali del Regno: i vincoli di sangue sono sostituiti da un nuovo tipo di relazionalità fondato sull'ascolto ubbidiente della Parola. Il riconoscimento cordiale del Figlio, che rende "madri e fratelli" (cfr. Mc 3,34), non dipende più dalla discendenza carnale (*toledot*), bensì dall'accoglimento di un progetto che raggiunge l'uomo *dal di fuori*: la Parola che trova la sua autorevolezza *extra nos* (una volta recepita) rende il credente un vero membro della famiglia del Regno, un *generato* da Dio (cfr. Gv 1,12-13; Mt 16,17).

La *decisione personale per la conversione* è così indicata come indispensabile, necessaria per non divenire *estranei* al Figlio. Alla donna entusiasta che proclama: «Beato il ventre che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte!» (Lc 11,27), Gesù risponde: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano» (v. 28).

Maria è "beata", come proclamato da Elisabetta (cfr. Lc 1,45), non tanto a causa della generazione carnale o in virtù della sua parentela, quanto per la capacità *messa alla prova* di rimanere in fedele attesa dello svelarsi completo del disegno di Dio.

La pericope marciiana aiuta a cogliere un aspetto singo-

¹⁹⁹ Sulla dialettica tra coloro che "stanno fuori" e coloro che sono "dentro" la casa, cfr. A. SERRA, *Maria di Nazaret*, cit., pp. 68-70.

lare della sequela di Maria: Ella è chiamata a non pretendere, a non accampare diritti sul Figlio, perché il significato della sua maternità è *altrove*. Così è condotta indirettamente a “convertirsi” ancora all’affidamento totale messo in atto all’inizio della sua vicenda. Il brano dice che Cristo non è legato a nessun “diritto di famiglia” (e a nessun “diritto religioso”), perché la sua *origine divina* lo rende “signore” anche di fronte ai legami umani legittimi: il “ripensamento” della missione materna imposto alla Vergine sarà parte rilevante del soffrire di Maria nell’oscurità della fede²⁰⁰.

La *sovrana libertà di Cristo*, per cui i farisei diranno: «...non ti curi di nessuno; infatti non guardi in faccia agli uomini, ma secondo verità insegna la via di Dio» (Mc 12,14), fa sì che la sua parola si imponga davanti a tutto ciò che gli uomini considerano come fondamento della loro sapienza e dei loro diritti²⁰¹.

Quando Nicodemo andrà da Gesù di notte (cfr. Gv 3,1-15), ne tesserà l’elogio dall’alto della sua precomprensione: «Rabbì, sappiamo che sei un maestro venuto da Dio; nessuno infatti può fare i segni che tu fai, se Dio non è con lui» (Gv 3,2). Il *pregiudizio religioso* espresso da Nicodemo in virtù del suo essere “maestro d’Israele” (cfr. v. 10) viene scalzato e messo fraternamente a tacere dall’affermazione di Gesù: «In verità, in verità ti dico, se uno

²⁰⁰ «Come tutti gli atti di suo Figlio anche questo rifiuto ha qualcosa di definitivo. Ella comprende con precisione che non si tratta di un piccolo rinvio della visita, ma che è invece qualcosa di sostanziale che ha un’immensa portata e non è più revocabile. Tuttavia ella non domina il senso di questo allontanamento. Fino alla morte del Figlio non potrà capire e la mancata comprensione costituirà una parte essenziale del suo soffrire»: A. VON SPEYR, *L’Ancella del Signore*, Milano, Jaca Book, 2001², p. 110.

²⁰¹ In questo senso si può leggere ancora la pericope lucana dello “smarrimento” al Tempio, ove Gesù pone con decisione i suoi davanti alla sua esclusiva dipendenza dal Padre: cfr. F.G. BRAMBILLA, *Chi è Gesù? Alla ricerca del volto*, Magnano, Qiqajon, 2004, pp. 33-45.

non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio» (Gv 3,3)²⁰². Così Barth commenta il brano:

Evidentemente Nicodemo si trova pieno di slancio e di entusiasmo religioso... e Gesù non vi bada... Nicodemo fa domande, quel tipo di domande che anche noi conosciamo bene, e Gesù non si mostra ben disposto verso di esse, ma tende a passar oltre: «In verità, in verità *io* ti dico...». Già in questo consiste l'intero beneficio di Gesù all'uomo. Egli lo tratta come se non avesse parlato, e parla a sua volta²⁰³.

Anche nel brano di Marco il Signore mette a tacere i *suoi*: cade il silenzio stupito sui diritti familiari pregiudiziali e *parla* solo l'imperativo di una nuova relazionalità, originata dall'accoglienza di una volontà che viene dall'*alto*. È espressa così anche per Maria l'urgenza di «aprirsi ad un principio totalmente diverso da quello a cui quotidianamente ci affidiamo»²⁰⁴.

In tal modo, Coei che ha generato il Figlio eterno è chiamata a essere generata a sua volta dalla fede nel Figlio, attraverso una rinnovata adesione vissuta nel discepolato singolare.

4) Lo scandalo della Croce (cfr. Gv 19,25-27)

Di fronte alla ricchezza della ricerca biblica circa la presenza di Maria ai piedi della Croce²⁰⁵, qui va sottolineato

²⁰² La "rinascita dall'alto" equivale alla rigenerazione operata dallo Spirito. Le vie percorribili dall'uomo per essere coinvolto in questa opera della grazia sono: il rinvio alle Scritture; la testimonianza stessa di Gesù, rivelatore del Padre; l'accoglienza della parola testimoniale. Cfr. M. BRUNINI, *Maestro, dove abiti? Donne e uomini alla sequela di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, Bologna, EDB, 2003, pp. 46-54.

²⁰³ K. BARTH, *Iniziare dall'inizio*, cit., p. 61.

²⁰⁴ M. BRUNINI, *Maestro, dove abiti?*, cit., p. 46.

²⁰⁵ Cfr. G. SEGALLA, *La "madre degli inizi" nel vangelo di Giovanni*, in *Theotokos* 8 (2000) 2, pp. 769-785; U. VANNI, "E da quell'ora il discepolo la prese

l'esercizio del discepolato nel momento culminante del sacrificio del Figlio: «Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala» (Gv 19,25).

La presenza di Maria ai piedi della Croce, lungi dal volere assolvere a una mera funzione di "cornice simbolico-narrativa" rimanda al mistero di una sequela sfociata nella conformità della *kenosi*. Condannato dall'opportunismo dei maggiorenti del Tempio ("meglio che uno solo muoia per tutti": cfr. Gv 11,50), il Messia della Galilea sembra capitolare: i discepoli non possono ancora contemplare dietro l'ora della morte il "bagliore ineffabile" della gloria regale del Figlio di Dio. Il netto rifiuto posto da Pietro davanti alla profezia della morte («...questo non ti accadrà mai»: Mt 17,22) rivela l'incapacità dei Dodici di accettare l'esito umanamente fallimentare della vicenda storica del Maestro. Ove i discepoli attendono la manifestazione definitiva della vittoria, Cristo pone la sconfitta apparente della Croce. Lo scandalo è *reciproco*: la risolutezza del Cristo è inciampo alle attese dei discepoli; la cecità di Pietro è "pietra d'inciampo" per Gesù: «Lungi da me satana! Tu mi sei di scandalo (*σκάνδαλον*), perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini!» (Mt 16,23)²⁰⁶.

Dal punto di vista dell'uomo chiamato alla sequela, la Croce appare come la smentita di un percorso lineare, la messa in discussione dell'identità di Colui che lo ha eletto e di conseguenza della propria identità di credente. Da-

nel suo ambiente" (Gv 19,27). La presenza della Madre di Gesù nella comunità giovannea, in AA.VV., Fons Lucis, cit., pp. 127-150.

²⁰⁶ Sull'atteggiamento di Pietro, cfr. E. DREWERMANN, *Il vangelo di Marco*, cit., pp. 225-236. Il teologo italiano Dianich sottolinea il fatto che i discepoli, prima della Risurrezione, sono stati completamente incapaci di attribuire agli eventi della passione un benché minimo significato teologico: S. DIANICH, *Il Messia sconfitto. L'enigma della morte di Gesù*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, pp. 101-105.

vanti alla fine fallimentare di chi ha promesso il centuplo (cfr. Mt 19,29), il rammarico di Abramo («Mio Signore Dio, che mi darai?»): Gn 15,12) risuona nei discepoli di Emmaus come protesta: «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele» (Lc 24,21).

Ai piedi della Croce il Maligno “ritorna” (cfr. Lc 4,13) per proporre la sua *seduzione*²⁰⁷ con lo strumento dell’ironia impietosa degli astanti: «Ha salvato gli altri, salvi se stesso, se è il Cristo di Dio, il suo eletto» (Lc 23,35).

Se il Crocifisso rappresenta la radicale messa in discussione di un messianismo vittorioso, esso assume anche la funzione di svelare *nel* cuore del discepolo la capacità o meno di abbandonarsi ad un progetto, la “tenuta” di una fede che vede, oltre l’umiliazione del Maestro, la capacità del Padre di realizzare una promessa di fecondità.

Sotto la Croce si divide in due anche il mondo variegato dei discepoli: *assenti* sono quelli che hanno decretato, con la loro paura, l’incapacità di Dio di intervenire nella storia per condurla verso la Vita (la *risurrezione* profetizzata da Gesù: cfr. Mt 20,19); il loro atteggiamento è vicino al *riso ironico* e disperato di Sara nella tenda (cfr. Gen 18,12). Costoro sono stati vinti dalla seduzione del fallimento e della frustrazione delle loro *attese* (cfr. Mt 20,20-23); essi, anche se non complottano contro il Maestro come i giudei (a esclusione di Giuda), «gli rifiutano anche la loro semplice presenza compassionevole e solidale»²⁰⁸.

Presenti sono, invece, Maria e il “discepolo amato”: nel contesto sopra descritto non è possibile vedere in questa presenza materna solamente il naturale desiderio di una donna di stare vicina al figlio sofferente. *L’esserci* della Ma-

²⁰⁷ Il termine *σκάνδαλον* si può tradurre anche con “seduzione”: H. GIESEN, *σκάνδαλον*, in H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, cit., vol. 2, coll. 1348-1350.

²⁰⁸ B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l’unico mediatore*, cit., vol. 2, p. 177.

dre, parallelamente alla presenza del discepolo amato, rimanda necessariamente alla *compassione* (nel suo significato originario di “patire-con”), ovvero a qualcosa di più della semplice *pietà*²⁰⁹. Ciò a cui qui si rimanda non può che essere l’indicazione di un *tipo di fede* capace di prendere le distanze dall’ironia dei giudei e dall’incredulità amara dei discepoli assenti.

La fede di Maria, in questa circostanza, «ricapitola in sé l’attesa secolare del popolo che ha creduto all’Alleanza (cfr. Sal 87,5)»²¹⁰, nonostante l’esilio, la persecuzione e la temporanea infertilità. La “donna” che chiede che si compia il miracolo dell’abbondanza messianica (cfr. Gv 2,3) è Colei che sotto la Croce continua a domandare un compimento *apparentemente disatteso*. Ella rappresenta la *nuova comunità messianica*²¹¹ radunata intorno allo Sposo, capace di “trovare forza nella debolezza” (cfr. Eb 11,34).

d. Il discepolato di Maria nell’orizzonte del “sola fide”

La vicenda discepolare di Maria, singolarmente caratterizzata dalla sua maternità verginale (elemento strutturante della sua santificazione), può aiutarci a comprendere il principio riformato del *sola fide*: essa rivela qualcosa delle modalità del credere e del soggetto credente, sino a rischiarare l’orizzonte dell’*esito* di ogni autentico cammino di santificazione.

²⁰⁹ Sulla “compassione” di Maria al Calvario, cfr. A. SERRA, *L’Addolorata. Una icona da rivisitare?*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004), pp. 215-254.

²¹⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, cit., vol. 4, p. 185.

²¹¹ Anche qui è bene rammentare il valore ecclesiale della pericope, come fa opportunamente Giovanni Paolo II in *Redemptoris Mater*, n. 24 (cfr. EV, vol. 10, pp. 963-967, nn. 1337-1340). Per un commento biblico, cfr. G. SEGALLA, *La “madre degli inizi” nel vangelo di Giovanni*, in *Theotokos* 8 (2000) 2, pp. 769-785.

1) La fede come “teshuvà”

La crescita della fede nella persona di Maria ha determinato in Lei la necessità di rimanere fedele alle promesse di Dio attraverso un *continuo memoriale* dei fatti degli “inizi”, messi a confronto con quelle vicende che nel tempo determinarono lo svelarsi progressivo della modalità della missione messianica di Gesù.

L'*Alleanza*²¹² stipulata tra il Padre e la Vergine nell'*accettazione* della proposta angelica ha invocato continuamente la conferma del *sola gratia* delle origini, nella speranza di un esito certo non immediatamente evidente: nonostante le apparenze contrarie, Dio è capace di intervenire nella storia per modificarne il corso. Questo è il fondamento della fede dei padri d'Israele e di Maria: come Abramo, anche Ella “partì” «senza sapere dove andava» (Eb 11,8). Veramente, in questo senso, si comprende come la fede non sia una “credenza”, bensì una storia «nuova ogni mattina»²¹³.

La fede intesa come *teshuvà* non è tanto fedeltà al passato, bensì *memoria di quello che accadrà*, perché promessa da Dio: essa è, in sostanza, una lettura escatologica della storia. Maria *vede-conosce* ciò che ancora non c'è «sperando contro ogni speranza» (Rm 4,18); Ella «resiste attendendo, nell'incomprensibilità, Dio»²¹⁴. In tal senso, la *teshuvà* declina la fede della Vergine anche come “conoscenza-sapienza” e “intuito teologico”²¹⁵.

²¹² Per una lettura di Lc 1,26-38 in parallelo con l'alleanza sinaitica, cfr. B. PRETE, *Il genere letterario di Lc 1,26-38*, in *Ricerche Storico-Bibliche* 4 (1992), pp. 55-80; A. SERRA, *Nato da donna... (Gal 4,4). Ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989-1992)*, Milano-Roma, Cens-Marianum, 1992, pp. 97-140.

²¹³ K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, cit., p. 145.

²¹⁴ R. GUARDINI, *La Madre del Signore*, cit., p. 29.

²¹⁵ «Il dono di grazia della redenzione affina in modo straordinario l'intuito teologico, il senso della fede di Maria, donna sapiente, costituendo per lei la via maestra per la comprensione di sé e del suo futuro»: S.M. PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria» (*Matteo 1,20*), cit., pp. 142-143.

Si potrebbe quasi dire che l'*elezione* di Maria, rivelata-si come "giustificazione" nell'Annunciazione, si è compiuta in una santità *idonea* alla sequela. Non solo: tale santità nel compimento è la rivelazione più necessaria della potenza di Dio nell'atto della *rigenerazione* di Maria. Se la fede della Madre del Signore non si fosse mossa entro le coordinate di questa continua "memoria meditativa", l'elezione sarebbe rimasta *de facto* una mera possibilità. È la santità, infatti, che esprime la potenza dell'elezione e della predestinazione.

Certamente, Dio quando elegge *non erra*: ma l'elezione alla salvezza lascia aperto lo spazio alla riprovazione, perché solo l'eletto può essere riprovato. Ciò non vuol dire mettere il decreto divino nelle mani di una presunta libertà umana: Cristo da solo è capace di compiere le promesse del Padre; Egli ne è il depositario e il realizzatore. Per questo, in linea di principio, se l'uomo si negasse all'appello, il progetto si compierebbe ugualmente. Ma dobbiamo riconoscere semplicemente che senza una "attiva ricettività" nell'ascolto della Parola, resa possibile dall'abbandono allo Spirito, il progetto di Dio non sarebbe né conosciuto, né amato dall'uomo in quanto svelamento della sua identità più profonda.

La messa a tema della fede come *teshuvà* ricorda al credente che la giustificazione non è *salvezza compiuta* finché non si esercita in una progressiva accettazione dell'imprevedibile avvento di Cristo, che richiede la riformulazione continua della propria identità di chiamato davanti a Dio.

2) La fede come "kenosi"

Se la fede è "ritorno memoriale" all'evento iniziale, ciò è dovuto propriamente al fatto che Cristo si svela progres-

sivamente sotto il segno della Croce: nel momento in cui l'annuncio del Regno si fa *scandalo*, Parola che divide, scegliere di "rimanere" con il Maestro vuol dire farsi carico necessariamente del disprezzo e della derisione di coloro che non vogliono credere (cfr. 2Cor 4,7-12), oltre che distanziarsi da sicurezze (familiari o religiose), che garantivano fino a poco prima un'esistenza lineare.

Una fede siffatta accetta di convivere con la *diffidenza* degli uomini e di vedersi posare addosso gli occhi del loro sospetto. Così scrive Rossi De Gasperis:

Anche i discepoli, lenti a credere e lenti nel dubitare... avranno talvolta pensato: "Ma chi è dunque questa donna?". E Maria avrà sentito i loro occhi posarsi su di lei, pieni di interrogativi. Se il Padre, a nostro favore, "ha fatto peccato colui che non conosceva peccato" (2Cor 5,21), come, a nostro favore, non sarà apparsa, e non continua ad apparire, "peccatrice" – illusa o mentitrice – anche Maria, l'immacolata?²¹⁶

Chi dice "sì" allo scandalo che è Cristo, vede necessariamente diventare la sua vita una *esistenza paradossale*: «Come Cristo è tale solo in quanto Cristo che patisce ed è riprovato, così il discepolo è tale solo in quanto discepolo che patisce ed è riprovato, che è crocifisso insieme a Cristo»²¹⁷. Ma è proprio questa (e solo questa!) specificazione della vita di fede, in quanto "umiliazione/abbassamento", che rende possibile la condivisione della *gloria* del Cristo Risorto. Il credente che con Gesù ha patito e perseverato, divenendo con Lui una sola cosa, non può più vivere un'esistenza lontana dalla Sorgente della vita. Né nello svolgersi dell'esistenza terrena, né in quella futura: in quest'ottica può essere a ragione compreso il moti-

²¹⁶ F. ROSSI DE GASPERIS, *Maria di Nazaret*, cit., p. 110.

²¹⁷ D. BONHOEFFER, *Sequela*, cit., p. 76.

vo ultimo dell'asserto cattolico dell'assunzione in cielo della Madre di Dio²¹⁸.

Ciò mette in guardia, da subito, da ogni minimizzazione della fede. Il *sola fide* non vuol dire che "basta credere" e rimanere a compiacersi in un vago sentimento fiduciale che non incontra la storia: al contrario, esso detta la necessità di un'attesa che conosce il contenuto della promessa e che per essa è disposto a perdersi ("dimenticarsi", direbbe Jüngel)²¹⁹ nell'insondabile mistero dell'umiltà di Cristo. Qui la *kenosi* rivela la sua funzione in ordine alla conformità a Cristo del discepolo.

3) La fede come "conformitas"

Una tale fede fa sì che non solo si *segua* il Maestro ma che si diventi *come* Lui; questa comprensione del "credere" chiarisce (più di ogni altra categoria), che cosa voglia dire che l'uomo giustificato dalla grazia venga inserito responsabilmente nel cammino della salvezza.

²¹⁸ Così recita la costituzione apostolica di Pio XII *Munificentissimus Deus*: «Per cui sembra quasi impossibile figurarsi che, dopo questa vita, possa essere separata da Cristo... colei che lo concepì, lo diede alla luce, lo nutrì col suo latte, lo portò fra le braccia e lo strinse al petto» (DZ 3900). La costituzione di Pio XII contiene il rimando alle cause-fondamento del dogma assunzionista. Esse sono: l'unione eterna tra Gesù e Maria; l'immacolato concepimento; la maternità verginale; l'associazione di Maria all'opera della redenzione. L'Immacolata è, dunque, "causa" dell'Assunzione. In ciò la costituzione di Pio XII rappresenta una significativa e autorevole esplicazione del *nexus mysteriorum*. Cfr. C.M. BERTI, *La "Munificentissimus Deus" di Papa Pio XII*, Roma, Marianum, 1963², p. 56. Sulla consequenzialità tra abbassamento e glorificazione nella vicenda di Maria, cfr. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica*, Bologna, EDB, 2002⁴, pp. 216-233; 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*, Roma, Edizioni Monfortane, 2002, pp. 17-57; C. POZO, *Maria Assunta partecipe della risurrezione di Cristo: dalla Kenosi alla gloria*, in AA.VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*, Città del Vaticano, PAMI, 2001, pp. 247-261.

²¹⁹ Cfr. E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana*, cit., pp. 235-239.

Se l'uomo è eletto da sempre *nel* Verbo, in esso è anche chiamato a scorgere la sua identità finale rivelata dall'aver parte alla sua *gloria* (cfr. Rm 8,30)²²⁰: per questo "immacolato concepimento" e "assunzione al cielo" della Vergine sono dogmi correlativi (fondati su una visione *non dia-cronica o frammentaria* della storia della salvezza), così come la Scrittura ce ne lascia intuire il senso profondo e unitario. Quando si dice che Maria è stata resa "conforme" al Figlio, non si intende asserire che grazie a qualche opera meritoria, attribuibile allo sforzo umano, si sia "guadagnata" la gloria, ma che lo Spirito che l'aveva rigenerata, agendo nel "campo libero" della sua fede umile, l'ha condotta proprio lì ove era stabilito che arrivasse²²¹.

La Riforma ha voluto "riconsegnare" giustamente nelle mani di Dio il potere di cambiare l'uomo: quest'ultimo non si salva grazie all'esercizio di un'opera, o di una morale, o di una devota applicazione a qualche piccola pratica. Ma forse ciò che non è stato messo sufficientemente in evidenza è che Dio salva gratuitamente, *rendendoci simili al Figlio* nelle sofferenze e conseguentemente nella gloria (cfr. Rm 6,5-6)²²². Nel momento in cui si dimentica di coniugare la fede *con* la signoria del Verbo che è capace,

²²⁰ Sulla portata escatologica del termine paolino, cfr. W. PÖHLMANN, *σύμμορφος*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, cit., vol. 2, coll. 1447-1449.

²²¹ J. Moltmann, dopo aver parlato della progressiva appropriazione soggettiva della fede nella vita dell'uomo, nota: «Quando però si parla di "crescita nella fede", di una santificazione sempre più profonda della nostra esistenza, ciò che si intende è altro. Il futuro verso il quale la fede deve crescere e svilupparsi va oltre la vita dell'uomo e s'inoltra nello stesso futuro di Dio, arriva fino al "giorno di Gesù Cristo", al regno eterno di Dio. Ed è lo Spirito a saldare il nostro presente con questo futuro divino»: J. MOLTSMANN, *La fonte della vita*, cit., p. 47.

²²² Pertanto, non si tratta di far discendere deduttivamente dal "sì" di Maria una serie di argomentazioni teologiche più o meno "di troppo" (come affermava K. BARTH, *Dogmatique*, cit., vol. 4, p. 258), ma di vedere esemplificata in Maria la dinamica vitale della fede sino al suo compimento.

tramite il suo Spirito, di ricondurre alla propria identità esistente deformate dal peccato, si cade in una sterile contrapposizione tra fede e opere.

Ciò che qui è in gioco non è l'esaltazione contrapposta del ruolo della fede o delle opere, bensì quella congiuntura relazionale che fa della *unio mystica* la via normale (e non solo il traguardo!) di una vita cristiana "rigenerata"²²³.

Luigi M. Grignon de Montfort (1673-1776) ha colto splendidamente il paradigma esemplare della fede di Maria in quanto "via immacolata"²²⁴ attraverso la quale l'uomo redento, radicato nella consapevole grazia iniziale del battesimo²²⁵, si lascia plasmare dallo Spirito. Donna totalmente relativa a Cristo, la Vergine è stata trasformata dalla Terza persona della Trinità grazie alla sua immacolatezza, che ha reso Dio libero di operare in Lei senza incontrare le resistenze del peccato. La creatura, percorrendo la "strada" di Maria (in cui «non c'è notte»²²⁶), si abbandona/consecra al Padre per essere plasmata dallo Spirito che la rende conforme al Figlio. Mai in Montfort emerge una concezione autonoma del ruolo di Maria nella vita del cristiano; al contempo, però, il suo autorevole magistero spirituale impone di flettere l'antropologia battesimale su una teologia ove la Madre del Signore è presente in virtù della sua capacità di esemplare in sé *tutte le qualità che necessariamente il cristiano deve invocare*, per non vedere consegnata la propria esistenza a una "redenzione incompiuta", che cioè non fiorisce nella "conformità" salvifica.

²²³ Così E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana*, cit., p. 240.

²²⁴ L'espressione ricorre nel *Trattato della vera devozione* ai numeri 50; 64; 145; 158; 218; 261 (S. LUIGI M. GRIGNON DE MONFORT, *Opere. Scritti spirituali*, Roma, Edizioni Monfortane, 1990²).

²²⁵ B. CORTINOVIS, *Dimensione ecclesiale della spiritualità di san Luigi Maria Grignon de Montfort*, Roma, Edizioni Monfortane, 1998, pp. 173-183.

²²⁶ *Trattato della vera devozione*, cit., n. 218.

La *conformitas*, quindi, non è né *solo fede*, né *solo opera*, bensì categoria che riconsegna al credente la contemplazione di Cristo *sufficienza del Padre*: così la fede è *inerente* a me perché è la *sua*; l'opera dell'obbedienza alla Parola è *mia* in quanto modellata e garantita dal *suo* abbandono filiale al Padre.

In una parola: nel contesto di una vita di santità messa a tema sull'asse della conformità a Cristo, l'opera dell'uomo non è mai riducibile allo sforzo solitario e autonomo di chicchessia. *Conformandosi a Gesù*, il credente non "merita/guadagna" qualcosa, come se questo "qualcosa" si aggiungesse estrinsecamente alla sua vita, ma fa trasparire "solamente" la giustizia di un Padre che lo destina a divenire quello che in realtà (cioè nell'opera della creazione) era già stabilito che fosse.

Lo sfondo semantico adeguato per comprendere appieno la *conformitas* non può, dunque, essere che l'*agápe*, intesa come trasparenza somma di una dialogicità umano-divina già inscritta nella creazione, non condizionata dall'ansia del merito da parte dell'uomo, né dal dovere di "ricompensare" da parte di Dio.

Conclusione: l'irruzione della grazia in Maria e nella Chiesa

Non si può concludere il presente capitolo senza fare alcune considerazioni in margine alla *transitività* Chiesa-Maria, e in specifico sul "che cosa" il mistero dell'Immacolata (in quanto suo *prototipo*), dica *alla* Chiesa e *della* Chiesa²²⁷. L'opportunità di un tale argomentare è dettata,

²²⁷ Per una esemplificazione del tema, cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa "il Corpo Crismato"*, cit., pp. 366-372. È quasi superfluo ricordare che il Vaticano II ha

oltre che da evidenti connessioni tra i misteri della fede, anche da alcune considerazioni desunte dalla storia del dogma.

a. Verità dottrinale e "autoconservazione"

La natura stessa del dogma, in quanto verità propria della comunità credente, ha un riflesso nella vita della Chiesa e del battezzato, specialmente nella liturgia. Nel caso specifico dell'Immacolata, l'asserto cristiano è particolarmente legato a un dibattito plurisecolare tra scuole di pensiero teologico e di spiritualità, che hanno fortemente influenzato la comprensione organica delle verità sulla redenzione della Madre di Dio. Ciò che la chiesa cattolica celebra in Maria è la concretizzazione storica di modalità specifiche di intendere nel tempo il *depositum fidei* e la sua stessa natura in quanto "chiesa".

La cautela è d'obbligo: se la Chiesa *permane* nella verità del nucleo essenziale della fede con l'assistenza dello Spirito, non per questo si possono chiudere gli occhi davanti alla realtà/possibilità che ogni gruppo sociale possiede di strumentalizzare la verità in funzione di un potere che ha di mira la propria "autoconservazione"²²⁸. In ambito ecumenico può essere utile interrogarsi non solo sulle intenzionalità teologiche sottese agli asserti controversi, ma anche sul *come* e *se* oggi venga determinata funzionalmente una verità ecclesiale. Il nesso tra "verità e potere",

dedicato alla tematica pagine intensissime nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* ai numeri 63-65 (cfr. *EV*, vol. 1, pp. 617-621, nn. 439-441).

²²⁸ Ciò può avvenire quando si dimentica che l'autorità e il "potere" delle chiese e comunità cristiane è derivato e legittimato dalla loro fedeltà alla Parola di Dio: cfr. D. BONHOEFFER, *Sanctorum Communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1994, pp. 160-161.

verità dottrinali e “autodefinizioni ecclesiologiche”, non dovrebbe essere trascurato²²⁹.

b. Verità dottrinale e conversione ecclesiale

La transitività tra la Chiesa e l'Immacolata invita a non tralasciare la dimensione *performativa* del linguaggio veritativo dell'asserto: l'*ortodossia* di una comunità cristiana dovrebbe illuminarne l'*ortoprassi*. Una tale parallelismo deve interessare vivamente la teologia ecumenica: il dogma è un paradigma veritativo che può “funzionare” all'interno di una “comunità linguistica” come simbolo regressivo o progressivo. Un simbolo diviene *regressione*, se è usato come autogiustificazione intangibile di un sistema di credenze²³⁰: esso ha allora la funzione di “mettere al sicuro” gli appartenenti alla comunità in ordine alla conservazione della propria identità culturale; in questo caso *la verità sarà solamente celebrata per essere ammirata*. Ma un simbolo diviene *progressione* quando è assunto come invito alla conversione, al ritorno verso l'essenzialità di una fede che non ha bisogno di autogiustificarsi.

È certamente corretto dire che “l'Immacolata è la Chiesa” (sposa di Cristo santa e immacolata, capolavoro della grazia, ecc.) o che la Madre del Signore assurga ad immagine del *già* della grazia santificante in essa²³¹. Ma si do-

²²⁹ La scuola francescana, soprattutto nella speculazione di Guglielmo di Ockham, ha dedicato notevole attenzione al rapporto tra verità di fede e potere politico. Cfr. J.A. MERINO, *Storia della Filosofia Francescana*, Milano, EBF, 1993, pp. 429-432.

²³⁰ Cfr. la critica espressa da C. DUQUOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Brescia, Queriniana, 2004, pp. 30-35.

²³¹ È ciò che fa con forza, e con una punta polemica, L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica*, cit., pp. 111-115.

vrebbe anche aggiungere che la “Chiesa” che si identifica con la Vergine attende ancora la perfezione della sua immacolatezza: Maria, personificazione della vittoria totale della grazia sul peccato, rimanda decisamente anche al *non ancora* della Chiesa²³². Giustamente la *Lumen gentium* ricorda al n. 65: «Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine quella perfezione... i fedeli cristiani invece sono ancora impegnati a crescere in santità vincendo il peccato»²³³.

Il dogma ha, dunque, una forte valenza *prolettica e teleologica*: dice qualcosa sia al cristiano (*Maria archetipo dell'uomo nuovo*), sia alla comunità credente (*Maria icona della santità della Chiesa*), mostrando il compimento della santificazione dell'uomo nel “mondo che verrà”; non per niente la chiesa cattolica, come già notato, ha visto nell'Immacolata Concezione il fondamento teologico al dogma dell'assunzione. Infatti, osserva Perrella, nella

Piena di Grazia risplende l'azione e la sinergia della Trinità che la salva e la benedice ed insieme appare la risposta positiva dell'uomo alla salvezza e alla benedizione donata; per cui la Madre di Gesù viene mostrata ai credenti quale un prisma terso e luminoso che riunisce e rifrange il massimo dato della fede (cfr. *Lumen gentium*, 65) che è la salvezza, ovvero l'incontro vitale e trasformante di Dio con l'umanità²³⁴.

Spesso i protestanti hanno accusato la chiesa cattolica di “usare” i dogmi su Maria per autocelebrare un'identi-

²³² Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria di Nazareth nel mistero di Cristo e della Chiesa tra Vaticano II e la “Tertio Millennio Adveniente”* (1959-1998), in *Marianum* 60 (1998), pp. 522-530.

²³³ *EV*, vol. 1, p. 619, n. 441.

²³⁴ S.M. PERRELLA, «*Non temere di prendere con te Maria*» (*Matteo 1,20*), cit., p. 145.

tà simmetrica tra comunità e offerta di salvezza²³⁵. Questo è uno dei *motivi profondi*, radicato nella sensibilità, che muove la Riforma a rifiutare il dogma, al di là dei corollari teologici ad esso connessi e pur sempre determinanti (attestazione scritturistica, infallibilità, ecc...).

Se il dogma dell'Immacolata Concezione della Vergine fosse recepito *anche* come "invito alla conversione" o "identità da implorare", forse mostrerebbe alle chiese e comunità cristiane che non lo accolgono *aspetti inediti*. La verità cristiana, infatti, necessita di essere spiegata e predicata soprattutto a partire da questa capacità di muovere e convogliare alla sequela di Cristo. Per questo è importante ricordare che un asserto dogmatico è "valido" non solo se rimanda ragionevolmente alla centralità della fede (la confessione trinitaria), ma anche se fonda e stimola il "come" di una adesione reale al Signore. Non a caso Kierkegaard ricordava che «il "come" della verità è precisamente la verità»²³⁶. Il *nesso esistenziale* tra il dogma e la sequela cristiana è importante *tanto quanto* il nesso tra un mistero della fede e l'altro.

c. Verità dottrinale ed escatologia comunitaria

Infine, il dogma dell'Immacolata ha una dimensione "comunitaria-escatologica" fortemente radicata nelle sue stesse concettualità: Maria di Nazareth è figura del "resto d'Israele" che attende la salvezza ed è fedele all'Alleanza, sulla scia storico-narrativa contenuta nella Scrittura, che attribuisce un ruolo "sociale" alla donna-madre nel conte-

²³⁵ Cfr. *Dichiarazioni evangeliche. Il movimento evangelicale 1966-1996*, Bologna, EDB, 1997, p. 277, n. 320.

²³⁶ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 436.

sto del messianismo: infatti, non c'è Messia senza popolo messianico. L'Immacolata *proviene* "idealmente" dai valori del popolo eletto e flette la riflessione verso la comunità costituita intorno al Cristo. Crocevia tra antico e nuovo Patto, l'Immacolata è simbolo riassuntivo del *prima* e del *dopo*: essa indica in sé il fine ultimo della fede dei padri d'Israele e determina i contenuti della speranza escatologica dei credenti. Il "resto santo" del popolo eletto, di cui Maria in quanto "santa" fa parte, diviene, in Cristo, *comunità eletta* alla glorificazione finale. Anche qui la rilevanza dell'escatologia mostra tutta la sua fecondità per l'ecclesio-logia²³⁷. E allora: che cosa dice l'Immacolata alla Chiesa?

d. Dogma e giudizio finale

Se ogni azione redentiva compiuta da Dio restituisce all'uomo un frammento dell'identità originaria plasmata *nel Verbo*, allora una tale grazia è anche "giudizio divino"²³⁸ su ciò che perverte l'uomo verso l'*amor sui* e l'*idolatria*, ovvero verso la menzogna della sua identità falsata. Così, a ogni *grazia* corrisponde la *riprovazione* di ciò che non è compatibile con la gloria di Dio (mostrata paradossalmente agli uomini *sub specie contrarii* nella Croce e nella Risurrezione): l'evento pasquale, nella sua rilevanza antropologica, esprime la verità della creatura; il giudizio, in esso già contenuto, manifesta l'*ira divina* rivolta alla

²³⁷ La ricchezza dell'immagine viene suggerita chiaramente dalla "donna" di Ap 12. Per le possibili interpretazioni della pericope, di cui abbiamo già riferito nel cap. 3, cfr. ancora una volta I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, cit., pp. 255-278.

²³⁸ «Il giudizio ultimo consiste nella visione totale della totalità dell'uomo»: P. EVDOKIMOV, *L'uomo icona di Cristo. Saggi di spiritualità*, Milano, Ancora, 2003², p. 159.

menzogna sull'uomo e dell'uomo²³⁹. Perciò, scrive G. Ancona: «Nel giudizio, allora, si comprenderà pienamente come tutto questo falso e superficiale cammino della storia non sia secondo il progetto del Creatore... La contestazione e la crisi di ogni male è già evidente nell'esperienza del Crocifisso-Risorto, ma nella gloria parusiaca diverrà definitiva»²⁴⁰.

L'Immacolata Concezione di Maria, operata dal Padre in vista di questo stesso evento, *rivela ciò che Dio "elege" nella verità e "riprova" come menzogna*, ciò che, nel giorno del Figlio dell'Uomo, verrà "preso" per la risurrezione finale (cfr. Lc 17,22-37)²⁴¹ e ciò che sarà "lasciato" alla morte e all'*autoconsumazione* del male²⁴². In tal modo, nella redenzione dell'*inizio* Dio annuncia il paradigma della *fine* (cfr. Is 46,10).

Ma questa virtualità "giudiziale" del dogma sulla redenzione della Vergine non tocca solo il singolo, bensì l'intera comunità: d'altra parte, ciò può ragionevolmente sostenersi, perché Maria non è "immacolata" per sé, ma per *servire* all'inaugurazione del popolo messianico rigenera-

²³⁹ Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret presenza, memoria, attesa*, cit., pp. 388-404.

²⁴⁰ G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 2003, p. 344. Così annota in maniera suggestiva G. Biffi: «Dio è sconfitto, e non tanto dall'uomo che pecca, quanto dall'uomo che, peccando, appare bello, forte, felice, soddisfatto; mentre colui che, tentando di conformarsi alla volontà del Padre, incontra la derisione, la sofferenza, la morte, è associato al mistero della sconfitta del suo Creatore. Il momento del giudizio è appunto la fine di questo stato irrazionale e blasfemo. Esso perciò consisterà essenzialmente nella brusca lacerazione del velo della esteriorità, così che tutta la creazione appaia "nuda e aperta" agli occhi di tutti, come è nuda e aperta da sempre agli occhi di Dio (Eb 4,13)»: G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Milano, Jaca Book, 1998³, p. 33.

²⁴¹ Sul significato teologico del giudizio finale, con riferimento specifico a Lc 17,22-37, cfr. K. KOENEN - R. KÜHSCHHELM, *La fine dei tempi. Escatologia tra presente e futuro*, Bologna, EDB, 2001, pp. 115-126.

²⁴² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 97-102.

to. La vicenda salvifica della Madre del Signore (“rigenerazione”-“accettazione/ giustificazione”-“santificazione”) è *giudizio di Dio* anticipato su tutto ciò che nella comunità dei credenti assume il carattere di peccato o di grazia.

In altre parole, il giudizio finale di Cristo nella *parusia* è già presente nella vicenda salvifica operata in Maria; e se l’Immacolata è immagine della Chiesa, si può supporre coerentemente che attraverso essa si dica qualcosa del giudizio di Cristo sulla comunità dei credenti. In questa *fine* che riluce dall’*inizio* è possibile comprendere l’Immacolata come verità posta davanti alla Chiesa per la *conversione*: così, il valore ecclesiologico del dogma su Maria si connette con lo spessore comunitario del giudizio finale²⁴³.

Volendo essere più precisi, il dogma dell’Immacolata invita la Chiesa che lo professa a una *conversione continua*, a un *discernimento vigilante* che espliciti esistenzialmente e comunitariamente la sua dipendenza dalla *grazia* e la realtà/tentazione sempre presente di un *peccato collettivo*.

e. La dipendenza dalla grazia

Il protagonismo assoluto della grazia riluce nella re-denzione di Maria: essa interviene per renderla atta a rispondere nella libertà all’annuncio dell’Angelo; consente l’accettazione giustificante della sua identità (missione materna); la plasma nello Spirito per giungere a una santificazione perfetta. Nel paradigma della gratuità, Dio svela la sua giustizia e la sua regalità: Egli è “giusto”, perché

²⁴³ Per alcune suggestioni sul rapporto Maria-Chiesa sullo sfondo dell’esca-tologia, cfr. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, pp. 363-369; K. RAHNER, *Maria e la Chiesa. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella Chiesa e il mistero della Chiesa in Maria*, Milano, Jaca Book, 1991², pp. 113-122.

perdona, ed è “Signore della storia”, perché vince, con la grazia, la fallibilità dell’uomo.

Il canto del *Dies irae* mette sulla bocca del credente questa luminosa realtà: «*Rex tremendae maiestatis, qui salvandos salvas gratis, salva me fons pietatis*»²⁴⁴.

Il Figlio dell’Uomo che siede in trono per giudicare come *Rex tremendae maiestatis* è la stessa persona che l’inno canta come Colui che nella sua vita terrena si è seduto stanco («sedisti lassus») presso il pozzo di Giacobbe in Samaria (cfr. Gv 4,6-7). Il paradosso della persona di Gesù, Re tremendo e al contempo *stanco viandante*, si riflette sul suo modo apparentemente antinomico di giudicare: la sua sentenza giudiziale è, infatti, inscindibilmente “temibile” e “misericordiosa” insieme, perché Egli, quando salva, “salva gratuitamente”.

Il Figlio salva senza tornaconto in nome della sua incarnazione: il credente che un giorno dovrà essere giudicato ricorda al *Re tremendo* la fatica e la passione da Lui subita per riconciliarci con Dio: «*Ricordare, Iesu pie, quod sum causa tuae viae: ne me perdas illa die*». Ed è in nome di questa passione che la salvezza giunge all’uomo, prostrato davanti al trono del Giudice. Per essere salvato, il peccatore deve chiedere solo che si abbia pietà di lui, come fecero il ladrone pentito e la Maddalena («*Qui Mariam absolvisti, et latronem esaudisti, mihi quoque spem dedisti*»).

Giorno d’ira per il peccato e di misericordia per la salvezza, l’evento dell’Immacolata Concezione ricorda alla comunità dei credenti che la grazia *non si guadagna e non si produce autonomamente* da parte di nessuna Chiesa, ma

²⁴⁴ Il *Dies irae*, attribuito tradizionalmente al francescano Tommaso da Celano († 1256), ha costituito fino al Vaticano II la sequenza della Messa da Requiem. Per una presentazione dell’inno e della sua capacità straordinaria di rendere poeticamente la realtà del giudizio finale, cfr. P. STEFANI, *Dies irae. Immagini della fine*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 149-154.

che è data nel sangue versato di Cristo senza merito alcuno da parte nostra. Se la Chiesa può “trasmettere” la salvezza, lo può soltanto perché essa stessa è rigenerata da una grazia che non le appartiene: la Chiesa *non è* la grazia, ma il frutto di essa. Conseguentemente, essa non è né l’inizio né il *compimento* della santificazione degli uomini. Nessuna “causalità autonoma” è possibile. Opportunamente il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ricorda a questo proposito che la Chiesa è *santificante* in dipendenza da Cristo, cioè «per mezzo di lui e in lui»²⁴⁵.

La gratuità della salvezza data alla Chiesa è anche messaggio liberante che impone di pronunciare un chiaro atto quotidiano di fede nella signoria di un Dio che conduce la storia secondo il suo fine: questa consapevolezza dovrebbe liberare la Chiesa sia dal “tecnicismo pastorale” (l’illusione di riporre in metodi pastorali il “successo” dell’evangelizzazione); sia dal “presenzialismo” che la vuole inserita in ogni ambito dell’umano e della sfera pubblica e politica; sia dalla preoccupazione di giustificare la sua esistenza di fronte al mondo attraverso opere socialmente utili o tramite la difesa di un umanesimo genericista, contributo del “buon senso religioso” alla costruzione di una improbabile *città dell’uomo*²⁴⁶. La Chiesa è degna di esiste-

²⁴⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., p. 247, n. 824.

²⁴⁶ «Tutti i più patenti errori e difetti umani della Chiesa, la sua superficialità e la sua pesantezza, la sua mondanità e il suo estraniarsi dal mondo, la sua inutile umiltà e il suo altrettanto inutile orgoglio, lo spiegarsi zelante di una capacità tecnica fuor di posto in cose per le quali non val la pena di muovere un dito e l’altrettanto scongiata indulgenza in questioni in cui si tratta di essere o non essere, tutto questo e tutto il resto che si può addurre contro di essa non basterebbe a giudicarla, se non si giudicasse da sé, rifiutando di accogliere il giudizio che viene pronunciato sull’uomo come uomo, *prima* di ogni suo errore o difetto... Ma la Chiesa trionfante, la Chiesa all’altezza dei tempi, popolare, moderna, la Chiesa che soddisfa tutti i bisogni dell’uomo (all’infuori di quell’unico bisogno!), la Chiesa che nonostante tutti i suoi abbagli è sempre di nuovo cosciente di sé, sempre versatile come l’argento vivo e sempre cerca e trova una nuova via d’uscita, la Chiesa della “vita ecclesiastica”, non può riu-

re nel mondo semplicemente per il suo testimoniare la grazia misericordiosa del Dio che elegge, predestina, giustifica e salva. Tutto ciò non è forse detto nel dogma dell'Immacolata Concezione della Madre di Dio?

Se nel passato la Riforma ha accentuato il *ruolo passivo* della Chiesa nel ricevere la salvezza (la Chiesa come *congregatio fidelium*), mentre il cattolicesimo ha posto l'accento sulla *attiva messa in atto* della stessa attraverso i sacramenti (la Chiesa *sacramentum salutis*), ci chiediamo se oggi questa contrapposizione non possa essere superata, come già indicato chiaramente da parte cattolica in *Lumen gentium*, specialmente al n. 5²⁴⁷.

Di fatto, il documento del dialogo cattolico-luterano *Chiesa e giustificazione* del 1993, indica ai nn. 34-47²⁴⁸ il superamento delle "caricature tradizionali" (che vedevano nella Chiesa cattolica romana la "comunità del sacramento" e in quella luterana la "comunità della Parola"), attraverso la categoria primigenia della Chiesa intesa come *creatura Evangelii*, secondo il dettato del Nuovo Testamento: tale nozione permette, in seconda battuta, di comprendere la Chiesa sia come *congregatio fidelium*, sia come *sacramentum salutis*. L'espressione, usata nel documento, a parere del cattolico P. Rodríguez, suggerisce che l'*Evangelo* che oggettivizza la Chiesa «non indichi primariamente né dottrina, né verità, né la Scrittura, né la Tradizione... bensì semplicemente la realtà efficace della potenza di Dio che salva il credente ed insieme gli rivela la propria giustizia e misericordia...»²⁴⁹.

scire, non riuscirà a essere la Chiesa di Dio, quand'anche facesse di tutto, nello zelo più sincero, per liberarsi di quegli errori e di quei difetti. Con o senza manchevolezze essa non sarà mai la Chiesa di Dio perché non sa che cos'è la penitenza»: K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, cit., pp. 352-353.

²⁴⁷ Cfr. *EV*, vol. 1, pp. 471-473, nn. 289-290.

²⁴⁸ Cfr. *EO*, vol. 3, pp. 572-578, nn. 1264-1277.

²⁴⁹ P. RODRÍGUEZ, *Dimensione ecclesiologicala della giustificazione. Una prospettiva cattolica*, in J.M. GALVÁN (a cura), *La giustificazione in Cristo*, cit., p. 198.

La transattività Chiesa-Maria può illuminare questo punto controverso del dialogo ecumenico, se correttamente intesa: l'Immacolata Concezione non è, come visto, la *iustificatio pii*, che annulla la gratuità della giustificazione; pertanto non si può considerarla come una dottrina tendente a rafforzare la concezione di una Chiesa "capace" per *virtù propria* di essere causa di salvezza²⁵⁰. Al contrario, la preveniente grazia giustificante data a Maria mostra senza dubbio che la Chiesa si origina dalla giustificazione, ovvero da una *elezione* che riceve e che la determina. Maria e la Chiesa sono ambedue *creature della grazia manifestata nell'Evangelo*.

E come la santità dell'Immacolata è caratterizzata dall'accoglienza ricettiva del dono, in una libertà rigenerata, così la santità della Chiesa è un dono dello Spirito *sempre da ricevere* in una fedeltà obbediente e umile alla promessa divina, che la plasma nel tempo Sposa e Corpo di Cristo.

In sintesi, il dogma dell'Immacolata Concezione invita la Chiesa a vigilare su questa realtà fondamentale: non si è strumenti di salvezza, se non si è rigenerati da quella stessa grazia giustificante che rende la comunità *creatura Evangelii*.

Ciò suggerisce che, accanto all'affermazione di fede secondo la quale la Chiesa è il "Cristo vivente nella storia", si riconosca la possibilità concreta della comunità di essere tentata dall'infedeltà e determinata anche dal peccato collettivo.

f. La serietà del peccato nella Chiesa

La Chiesa possiede una *santità oggettiva* data dalla sua unione a Cristo nello Spirito, dai sacramenti e dalla santi-

²⁵⁰ È la critica mossa dal valdese V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, cit., pp. 104-116.

tà dei suoi membri eminenti: in una parola dalla *communio sanctorum*²⁵¹.

Essa è *indefettibilmente santa*²⁵², perché la nuova Alleanza stipulata dal Crocifisso-Risorto è garanzia unica della fedeltà della Chiesa. Da questa *santità oggettiva* deriva e viene confermata la *santità soggettiva* dei suoi membri²⁵³. Ma mentre la prima è il *già* della Chiesa nel suo essere Corpo di Cristo presente nella storia, la santità soggettiva dei membri è consegnata al *non ancora* di un compimento indisponibile.

Nell'Immacolata, invece, santità oggettiva e soggettiva si trovano ormai perfettamente simmetriche e contemporanee: noi contempliamo la santità di Dio *in* Maria, e conseguentemente la santità *di* Maria, ovvero il suo essere divinizzata in virtù della plasmazione dello Spirito. La relazionalità perfetta, l'appagamento totale dell'elezione *nella* santificazione, è in Maria oramai realtà compiuta: Ella è, come scrive G. Bruni, l'icona fontale dell'*Una Sancta*²⁵⁴.

La santità completa dell'Immacolata, in virtù della comunione dei santi, accresce la santità oggettiva della Chiesa e incoraggia i suoi membri a lasciarsi trasformare dallo

²⁵¹ Sul tema, cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa "il Corpo Crismato"*, cit., pp. 323-372. La santità di Maria e della Chiesa sono simmetriche in quanto: identica ne è la causa finale (visione beatifica); identica è la causa efficiente (la grazia); identica è la causa formale (lo Spirito Santo). Differente, però, tra la santità di Maria e della Chiesa, è la causa materiale, ovvero il soggetto "santificando": infatti, la Chiesa è una personalità collettiva, mentre Maria è una persona individuale. Cfr. D. BERTETTO, *Maria Serva del Signore*, cit., pp. 582-583.

²⁵² Cfr. *Lumen gentium*, 39 (EV, vol. 1, p. 565, n. 387).

²⁵³ Per le concettualità sottese al discorso sull'oggettività e la soggettività della santità della Chiesa, cfr. B. MONDIN, *La Chiesa sacramento d'amore. Trattato di ecclesiologia*, Bologna, ESD, 1993, pp. 185-195. Mondin rifiuta nettamente la dicitura di "Chiesa peccatrice": certamente la Chiesa visibile può assumere l'aspetto di "peccatrice", ma in realtà il peccato non le appartiene (cfr. *ibidem*, p. 193). Tuttavia, dalla lettura del testo non risulta chiaro che cosa intenda Mondin per "aspetto di peccatrice".

²⁵⁴ Cfr. G. BRUNI, "Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi". *Introduzione al Documento del Gruppo di Dombes*, in *Theotokos* 6 (1998) 1, p. 246.

Spirito. Ma la Chiesa terrena *non è ancora* il totale riflesso della santità di Maria: infatti in essa santità oggettiva e soggettiva non coincidono. Essa non è ancora «senza macchia né ruga» (Ef 5,27); pertanto, come opportunamente scriveva Rondet, la consueta analogia che si opera tra Maria e la Chiesa a questo punto si ferma per incontrare la dissomiglianza: «La santità di Maria esclude in modo assoluto qualsiasi peccato, lei è l'Immacolata. Anche la Chiesa è santa, ma, eccezion fatta per Cristo e per Maria, essa è prima peccatrice, lavata poi nelle acque del battesimo e nel sangue del Salvatore»²⁵⁵.

Il problema si pone in questi termini: qui non si tratta di ribadire che la Chiesa è ontologicamente santa, *ma* che alcuni suoi figli sono peccatori; bensì che la Chiesa concretamente, collettivamente (nel suo *esserci*) è anche peccatrice a causa della intrinseca solidarietà dei suoi membri tra loro. Se così non fosse non si potrebbero spiegare le riforme che hanno scosso la cristianità nei secoli, né tanto meno le divisioni tra le confessioni cristiane. Non rende ragione della complessità del reale dire che esiste il peccato *nella* Chiesa, se non si accetta umilmente che esista anche “almeno” la possibilità di un peccato *della* Chiesa.

Infatti, dato che non esiste una “chiesa” astratta, bensì una comunità storica di credenti, il peccato che essi compiono non è solo *loro*, ma *della* Chiesa intera, che ne viene influenzata e spesso negativamente condizionata. In altre parole, il problema è l'esplicitazione dell'esistenza, o almeno della possibilità, di un peccato strutturale (ma *non strutturante!*) nella comunità dei cristiani.

Il Gruppo di Dombes, nel già ricordato documento *Per la conversione delle chiese* al n. 189, aveva opportunamente notato che «l'affermazione che la chiesa è tutta santa nel

²⁵⁵ H. RONDET, *Maria nel disegno di Dio*, Roma, Città Nuova, 1966, p. 52.

suo capo – Cristo – e che, quale che sia l'indegnità dei suoi ministri, non impedisce a tale santità di comunicarsi, non deve servire a mascherare le colpe che, invece, bisognerebbe avere il coraggio di definire peccati della chiesa»²⁵⁶.

La teologia precedente il Vaticano II ha resistito alquanto davanti a questa istanza di consapevolezza (il peccato *della* Chiesa), anche a causa della necessità di “difendersi” dai sospetti discreditanti e demitizzanti provenienti dalle ideologie del tempo: l'enciclica di Pio XII *Mystici corporis* del 1943 rivela l'orientamento teologico dominante verso l'esclusiva messa a tema della presenza del peccato *nella* Chiesa, cioè solo nei suoi membri²⁵⁷.

Teologi del calibro di Congar, Rahner, von Balthasar hanno cercato di riflettere sul problema con esiti sostanzialmente simili: la Chiesa può essere predicata insieme santa e peccatrice, anche se il peccato in realtà non ne intacca la natura profonda *riposta* in Cristo²⁵⁸.

È possibile, allora, predicare una conversione, che non sia solo appannaggio dei singoli credenti, ma della Chiesa nel suo insieme? Il Concilio Vaticano II sembra orientare

²⁵⁶ EO, vol. 4, p. 387, n. 1209.

²⁵⁷ L'enciclica risponde alla difficoltà di comprendere come i peccatori possano appartenere a una Chiesa formalmente santa. Se non si poteva ammettere che i peccatori fossero allontanati dalla comunità (chiaramente si parla di peccati “pubblici”), nello stesso tempo si cerca di dire che essi, non potendo portare nella Chiesa i loro peccati, ne sono membri in un senso *diminuito*: «In realtà tra i membri della chiesa bisogna annoverare esclusivamente quelli che riceverono il lavacro della rigenerazione, e professando la vera fede, né da se stessi disgraziatamente si separarono dalla compagine di questo corpo, né per gravissime colpe commesse ne furono separati dalla legittima autorità» (DZ 3802). Il documento recepisce sostanzialmente l'ecclesiologia del teologo e cardinale svizzero Charles Journet (1891-1974), espressa nell'opera *L'Église du Verbe Incarné* (Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1962). Per queste informazioni, cfr. G. ALBERIGO, *Chiesa santa e peccatrice. Conversione della chiesa?*, Magnano, Qiqajon, 1997, pp. 38-43.

²⁵⁸ Cfr. Y. CONGAR, *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Brescia, Morcelliana, 1967, pp. 123-144; K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, Roma, Edizioni Paoline, 1968, vol. 1, pp. 415-441; H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia, Morcelliana, 1985³, pp. 189-283.

cautamente verso una risposta affermativa, grazie all'esplorazione dell'indole escatologica della Chiesa e della necessità di una sua continua riforma: «...la chiesa invece comprende nel suo seno i peccatori, è santa e insieme ha bisogno di purificazione, perciò si dà alla penitenza e al rinnovamento» (*Lumen gentium* n. 8)²⁵⁹.

Dunque, il peccato, o la «figura fugace di questo mondo» (*Lumen gentium* n. 48)²⁶⁰, *inerisce* alla Chiesa senza nulla togliere alla sua santità oggettiva: in tal senso si può dire senza timore che essa sia *al contempo santa e peccatrice*. In questo cattolici e luterani sono concordi: «Non esiste tra noi alcun dissenso sul fatto che la chiesa è, al tempo stesso, “santa” e “peccatrice” e che perciò l'indicativo della santità donata si trova sempre accanto all'imperativo della vocazione alla santità (cfr. 1Ts 4,3s. 7; 2Cor 7,1)»²⁶¹.

Ma se nella storia può darsi un peccato complessivo della Chiesa (dei suoi membri in quanto “comunità reale”), ciò suppone che esista una tentazione collettiva: *quale?*

g. *L'Immacolata come “svelamento” della tentazione dei figli della Chiesa*

La redenzione di Maria, personificazione di Israele, in quanto preservazione dal “peccato tipico del popolo”,

²⁵⁹ Cfr. EV, vol. 1, p. 483, n. 306.

²⁶⁰ Cfr. EV, vol. 1, pp. 589-591, n. 417.

²⁶¹ *Chiesa e giustificazione* (1993), n. 156, in EO, vol. 3, p. 628, n. 1386. Così riflette a proposito il teologo cattolico D. Valentini: «Nella comunità ecclesiale ci sono santità e peccato: la chiesa è santa, ma nella chiesa ci sono anche peccatori e, in qualche modo, sebbene non distruttive dell'essenza fontale della chiesa, assicurata dallo Spirito, anche “strutture di peccato”. Dio è santo. Questo è il suo nome proprio. Ogni persona creata è “santa” nella misura in cui, per un dono di misericordia, viene “attratta” da Dio a partecipare alla Sua vita ed alla Sua comunione. La chiesa, persone e comunità, non fanno eccezione a questa legge fondamentale»: D. VALENTINI, *Il punto di vista cattolico*, in AA.VV., *La giustificazione*, cit., pp. 273-274.

ovvero l'*idolatria*, ci può suggerire la natura e l'identità di una tale possibile tentazione. Nella redenzione della Serva del Signore è recisa all'origine qualsiasi possibilità che Ella cerchi la propria sicurezza in un qualcosa che sia altro rispetto alla promessa del compimento contenuta nella Parola: la Vergine, sperando contro ogni speranza, non ha volto lo sguardo ad altri *dèi* con il pretesto della stanchezza per un Dio che intende realizzare la sua storia di salvezza. Per Maria Dio è potente e fa grandi cose (cfr. Lc 1,49): al di fuori di questa confessione, che esprime la radicalità della fede nell'Alleanza, c'è solo idolatria.

Anche la Chiesa può *mancare*²⁶² a causa della tentazione di una ricerca della *propria giustizia* camuffata sotto un riferimento formale a Dio: è l'*idolatria* della propria identità autosufficiente e autoreferenziale (ecclesiocentrismo!?), data dalla presunzione di essere stata giustificata da Dio una volta per sempre. In realtà, la "presunzione" può mutarsi in una mera "illusione" nel momento in cui ci si dispensa dalla necessità di *riaccogliere* quella Parola che rammemora la continua accettazione misericordiosa di Dio nei confronti della sua comunità. A tal proposito R. Penna efficacemente così afferma:

Caratteristica propria della chiesa è la coscienza di non essere stata fondata una volta per tutte da Gesù, quasi che questi, alla stregua di un orologiaio svizzero, non abbia fatto altro che mettere in moto un meccanismo perfetto che poi procede per conto suo. Una concezione del genere, che farebbe (o ha fatto? o fa?) comodo a qualcuno, da una parte

²⁶² Per Barth, la "mancanza" propria della Chiesa sta nel non riconoscere la sua dipendenza totale dalla giustizia di Dio, che la giustifica continuamente e che infine risulta essere la sua unica sicurezza. Il teologo di Basilea ha dedicato al tema un intero capitolo della sua opera *Der Römerbrief*: K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, cit., pp. 344-372.

finirebbe col relegare Gesù nel suo passato storico, rendendolo inoffensivo per il presente, e, dall'altra, riserverebbe ai cristiani (o ai loro esponenti) la semplice funzione di conservare passivamente intatto il patrimonio da lui ricevuto come fa il caveau di una banca per i gioielli dei suoi clienti²⁶³.

D'altra parte, se Maria è stata invitata da Gesù a non avanzare diritti acquisiti in nome della maternità umana, ma a "ritornare" sempre all'ascolto di quella Parola che rende "vere madri" (cfr. Mc 3,31-35), non si vede perché ciò non debba valere anche per la Chiesa-Sposa di Cristo. Nessun diritto acquisito lega Dio all'elargizione della salvezza.

Anche la Chiesa tutta, e non solo il singolo membro, è giustificata per la sua fede, ovvero per il suo attendere da Cristo la salvezza. Non si tratta quindi (esclusivamente) di correggere l'uno o l'altro atteggiamento particolare, ma di optare *ancora* per il Vangelo, senza dare per scontata alcuna adesione²⁶⁴.

Idolatria nascosta e sempre in agguato nella vita della Chiesa (e di tutte le chiese e confessioni cristiane senza esclusione!) è anche la ricerca della propria sicurezza *in un "fuori di sé" che non sia Cristo*, ovvero nella connivenza con il potere politico, o tramite l'esercizio di un qualsiasi altro "piccolo potere"²⁶⁵. Israele non è idolatra, perché rin-

²⁶³ R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo*, cit., pp. 279-280.

²⁶⁴ «La conversione al livello della chiesa cattolica romana come potrebbe esprimersi? La fantasia corre a tante immagini: da una maggiore libertà nell'inculturazione della fede, al riconoscimento di reali responsabilità ecclesiali ai laici... È necessario aggiungere subito che in questo modo si rischia di entrare in un vicolo cieco. Una conversione implicherebbe certamente correzioni su questo o quel punto, ma prima di tutto e soprattutto consisterebbe nella ricerca di un atteggiamento nuovo nei confronti dell'evangelo e del Cristo»: G. ALBERIGO, *Chiesa santa e peccatrice*, cit., pp. 76-77. Sul senso autentico del concetto di "rinnovamento" ecclesiale, cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Brescia, Queriniana, 1992⁴, pp. 297-303.

²⁶⁵ «Noi tutti, qui, non siamo dei potenti, anche se forse sogniamo di esserlo e ci è gravoso sentircelo dire. Di grandi potenti ce n'è sempre soltanto pochi.

nega l'esistenza di Dio, quanto perché, come il re Acaz (cfr. Is 7,1-17)²⁶⁶, non crede più che Egli sia capace di riscattare il popolo eletto dalla precarietà: perciò si allea ora con l'uno, ora con l'altro dei regni vicini.

Il Nuovo Testamento sembra non ignorare la tentazione del potere da parte di chi, nella Chiesa, è investito di un ministero (cfr. Mt 10,35-41). Così scrive G. Lohfink nella sua rilettura delle pericopi evangeliche sull'argomento: «Gesù rifiuta nel modo più preciso per la comunità dei discepoli il dominio e le strutture di dominio che caratterizzano la società. In una comunità di *fratelli* non vi devono più essere *padri* che comandano... la chiesa primitiva ha chiaramente riconosciuto la volontà di Gesù di non costruire più il vero Israele su strutture di dominio umano»²⁶⁷.

La ricerca di sicurezza e di legittimazione da parte dei poteri umani non è una chimera o un'esagerazione: riprova ne è che anche la *Lumen gentium* al n. 8 si premura di ricordare che la Chiesa «non è fatta per cercare la gloria sulla terra»²⁶⁸.

Frammento anticipato del giudizio di Cristo sulla Chiesa, come “riprovazione” dell'*amor sui* (anche collettivo), e “giustificazione” di chi decide di dipendere *solo* dalla fedeltà di Dio, *l'Immacolata Concezione è verità di fede che impone alla Chiesa cattolica la seria presa in carico della conversione comunitaria.*

Quanto più numerosi invece i piccoli potenti, gente che appena può esercita il suo piccolo potere e vive con un solo pensiero: ergersi sempre più in alto!»: D. BONHOEFFER, *Memoria e fedeltà*, cit., p. 62.

²⁶⁶ Per la contestualizzazione della pericope, cfr. O. KAISER, *Isaia* (cap. 1-12), Brescia, Paideia, 1998, pp. 180-201.

²⁶⁷ G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002³, p. 157.

²⁶⁸ Cfr. *EV*, vol. 1, p. 483, n. 306. Sull'argomento, con riferimento al dettato conciliare, cfr. G. CANOBBIO, *Annuncio del Vangelo e povertà della Chiesa*, in *La Rivista del Clero Italiano* 4 (2004), pp. 246-260.

Se il dogma cristiano sulla redenzione di Maria fosse recepito dai cattolici anche come “simbolo memoriale progressivo”, fondato nell’evento della sublime redenzione, atto a recuperare l’immagine di una Chiesa penitente e *visibilmente* (non verbalmente) in cammino, non sarebbe più motivata e opportuna la sua proposizione alle altre confessioni cristiane nell’ambito del dialogo ecumenico?

Conclusione

DA UNA TEOLOGIA “SU” MARIA A UNA TEO-LOGIA “MARIALE”

Volendo concludere questo lungo itinerario di ricerca sul dogma cattolico dell’Immacolata Concezione di Maria, tentiamo di sintetizzare il “guadagno teoretico” pervenuto dall’analisi dei molteplici problemi presi in esame, per mettere in evidenza le prospettive di una teologia ecumenicamente determinata, cioè di una riflessione e una proposta in cui la distonia, l’ambiguità, il fondamentalismo mascherato, siano del tutto banditi a vantaggio della verità proveniente dal comune *depositum fidei*.

1. Il senso e la funzione del dogma

Il dogma è una *sinfonia*. Scrittura, Tradizione, liturgia¹, magistero e *sensus fidelium* vi si ritrovano, ognuno con il suo valore specifico, dando alla verità da credere uno spessore organico. Prima di essere connesso con gli altri misteri della fede, il dogma possiede in se stesso una coerenza interna. Ogni asserto è un piccolo universo lingu-

¹ In particolare, per il mutuo influsso tra dogma mariano e liturgia, cfr. S.M. PERRELLA, *Mariologia in dialogo con la scienza liturgica*, in AA.VV., *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 1997, pp. 367-437.

stico, con la sua propria "grammatica" e una sua "sintassi"².

Il dogma è un *processo* non chiuso. Alle verità di fede definita si perviene dopo un cammino lungo e complesso. È la stessa natura della Chiesa che suppone, stante il suo vivere nel mondo, la formulazione di "discorsi veritativi" che orientino la comprensione del popolo cristiano e sintetizzino con brevità la realtà complessa della *fides quae*. Per questo i dogmi ci saranno sempre: forse saranno proposti con strumenti ecclesiastici, canonici e teologici diversi e meno complessi. E ci saranno (e ci sono!) in ogni confessione cristiana, anche in quelle tendenzialmente più restie a definire ecclesialmente verità vincolanti: il luteranesimo non ha "dogmi definiti" nel senso cattolico romano, ma nessuno può negare che la dottrina della *giustificazione* o quella della *predestinazione* nel calvinismo non assolvano alle stesse funzioni e non abbiano gli stessi vincoli del dogma romano³.

Finché c'è comunità cristiana, rimarrà viva l'esigenza di correlare, attraverso una "misura" veritativa, la retta comprensione dei contenuti evangelici *ad intra* e *ad extra*: per la Chiesa e di fronte al mondo, che chiede ragione della fede, che sospetta della verità o che ritiene semplicemente infondata la questione.

Non deve meravigliare che la formulazione di un dogma altamente "funzionale" per una determinata situazione ecclesiale e culturale passata possa oggi essere meno esemplificativa. A questo riguardo, per esempio, appare assai emblematica la questione circa l'infallibilità del Romano Pontefice che oggi, vista la situazione mutata (in un tempo

² Cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, cit., pp. 32-35, nn. 26-27.

³ Cfr. G. LINDBECK, *Dogma*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, cit., pp. 442-444.

di ecclesiologia di comunione e di inderogabilità della questione ecumenica) non possiede la polemicità intenzionale che aveva ai tempi del Vaticano I.

A questo punto sorge spontaneo un interrogativo: una verità dogmatica può forse decadere nella sua materialità linguistica, vista la mutata temperie ecclesiale e culturale, rispetto al tempo in cui fu definita? A tale quesito ha dato risposta il documento-studio della Commissione Teologica Internazionale *De interpretatione dogmatum* nel paragrafo intitolato “*De formularum dogmaticarum permanenti valore*”⁴ ove, tra l’altro, si afferma che «nel processo di espressione verbale della fede, la chiesa si è creata il proprio linguaggio, con il quale ha dato espressione a realtà che non erano state conosciute e percepite prima, ma che appartengono ora, proprio mediante tale espressione linguistica, alla *paradosis* della chiesa e attraverso essa all’eredità storica dell’umanità»⁵. Convinzione, per altro, riaffermata da Giovanni Paolo II nell’enciclica *Fides et ratio*, ove al n. 95⁶ si asserisce che, come la Parola di Dio, che non si indirizza a un solo popolo o a una sola epoca, è perennemente valida, così anche gli enunciati dogmatici, pur risentendo a volte della cultura del periodo in cui vengono definiti, formulano una verità stabile e definitiva. Questo perché l’asserto dogmatico «pur utilizzando il linguaggio disponibile del tempo, esprime la perenne dottrina della Chiesa non “aristotelice” ma “piscatorie”, e ciò con un linguaggio semplice e pastorale non legato a particolari e sempre caduchi sistemi di pensiero»⁷. Ma questo non significa

⁴ Cfr. *EV*, vol. 11, pp. 1771-1778, nn. 2794-2798.

⁵ *Ibidem*, p. 1771, n. 2797.

⁶ Cfr. *EV*, vol. 17, pp. 1063-1071, nn. 1377-1378.

⁷ A. AMATO, *L’Immacolata Concezione di Maria nella riflessione teologica contemporanea*, in AA.VV., *L’Immacolata Vergine Maria, Madre di Dio e Madre della Chiesa*, Tivoli, Tipografia Palombi & Lanci, 2005, pp. 81-82.

che un asserto ecclesiale non debba essere interpretato o “rinverdito” non tanto alla luce di qualche nuova filosofia o teologia, quanto attraverso la *riconduzione* alle concettualità proprie del senso cristologico delle Scritture.

E tale operazione va fatta non per amore della propria identità confessionale o per passatismo anacronistico, quanto perché una fede cristiana, una Chiesa cristiana senza dogmi (comunque li si voglia definire), semplicemente non esiste⁸. Chi sogna una Chiesa senza asserti veritativi, in realtà non sa bene che cosa sta sognando! Il problema è che al fondo dei vari rigurgiti post-dogmatici o demitizzanti, sostanzialmente fallimentari, c'è una sovraestimazione del dogma stesso, quasi che esso abbia la capacità e la pretesa di assorbire, abbagliando, tutta la verità rivelata. Ma questo *non* è il dogma cristiano.

Il dogma non ha né la pretesa, né la capacità di assorbire integralmente la *verità che è Dio*. Esso rivela qualcosa di *corretto* su Dio tramite il linguaggio proprio della Rivelazione, *negando* più che *asserendo*⁹: non è un caso, infatti, che esso si sviluppi per contrastare l'errore che nasce nella comunità. In questo senso, la verità di un dogma riposa più nel “non detto” che nel verbalmente asserito. La sua natura “negativa” lo salva dalla “concupiscenza”

⁸ Cfr. F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*, cit., pp. 37-42.

⁹ Ciò vale per tutta la dottrina cristiana. La lezione di Tommaso d'Aquino va sempre ricordata: quando ci interroghiamo su Dio prima di tutto dobbiamo considerare *quomodo non sit* (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 3). La scuola francescana ha esteso questo principio estendendolo al di là dei preliminari epistemologici e facendone uno strumento di affermazione della gratuità e libertà di Dio; gratuità e libertà che motivano l'inesauribilità e la paradossalità della verità cristiana di fronte alle pretese debordanti della ragione. Pertanto, come scrive Todisco, per l'epistemologia francescana dei grandi maestri (Bonaventura, Scoto, Occam), il Dio cristiano «trascende la ragione, in nome di altri scenari, non tutti, e almeno non fino in fondo, razionalizzabili. Non si tratta del rifiuto della ragione o dei suoi limiti, ma di ciò che è oltre la sua capacità»: O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova, EMP, 2003, p. 34.

della ragione e talvolta del linguaggio. Quando Mosè chiese a Jhwh di mostrargli la sua gloria, Egli lo nascose nell'incavo della roccia e passò senza mostrare il suo volto. Mosè vide il Signore "di spalle" e udì la voce che proclamava gli attributi divini (cfr. Es 33,18-23)¹⁰.

Espressione dottrinale *povera ma necessaria*¹¹ il dogma, per usare tale immagine, è "solamente" un vedere Dio di spalle, un percepire l'eco del Nome divino svelato e taciuto. Il valore del dogma, al di là degli aggettivi altisonanti con cui viene rivestito, sta proprio qui: nella sua umile pretesa di fornire a tutti un criterio di discernimento sulla rettitudine della fede. Pertanto, il dogma è "povero" rispetto a Dio, ma "necessario" per parte degli uomini, perché il nostro intelletto agente non può rendere mai totalmente ragione da solo della *complessità* dell'umano e della *semplicità* del divino.

Oltre a ciò, è utile ricordare anche che il dogma non esaurisce la verità per il semplice fatto che la verità detta in esso è formalizzata propriamente *da noi*, cioè da credenti che attendono di vedere Dio faccia a faccia e di essere conosciuti come Egli ci conosce (cfr. 1Cor 13,12). Le verità della Chiesa vanno trattate con una seria *vis comica*¹²: esse sono una pietra miliare che indica la distanza dal punto di partenza e quella che ci separa dalla meta. La pietra miliare non è sicuramente né la stazione di partenza (il *kerigma*), né tanto meno la stazione d'arrivo (la *visione*). Però serve nel momento in cui ricorda, consolandoci, che siamo "sulla strada buona". La "bontà" del dogma è più

¹⁰ Cfr. E. TIEDTKE, *Volto*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., pp. 2013-2015.

¹¹ Cfr. G. COLZANI, *Necessità e povertà della dottrina*, in M. VERGOTTINI (a cura), *"A misura di Vangelo"*, cit., pp. 73-94.

¹² Cfr. B. FORTE, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 9-21.

del suo “vero”, non nel senso che lo neghi, bensì nel senso che lo trascende.

Nel contesto culturale in cui viviamo, permeato da un pensare che “interpreta interpretazioni” con una superficialità mimetizzata sotto le ragioni del “simbolico”, il dogma cristiano (di una qualsiasi confessione cristiana) viene in aiuto inchiodandoci alla serietà del pensare. Sicuramente esso è una verità “dura da intendere”: spesso il suo linguaggio è difficile, la sua storia contorta. Ma proprio questa “durezza” invita la teologia alla profondità sapienziale che le è propria¹³.

Davanti agli asserti di fede siamo costretti a non passare oltre con leggerezza, ma a sostare dialogando con concettualità che possono anche apparire irrilevanti. A chi non si arrende davanti a questa difficoltà (e soprattutto al paradosso della verità) si può dischiudere la possibilità di coltivare un pensare non dispersivo. Il suicidio del pensiero contemporaneo non è il dogma: forse lo è l'inarrestabile rincorsa delle interpretazioni, che non pare condurre a conclusioni tanto diverse da una qualche modesta riaffer-

¹³ Esemplare in questo senso il personaggio del capitano tedesco agnostico, voce narrante de *Il quinto evangelio* di Pomilio del 1975. Nel 1945, vistosi costretto ad alloggiare a Colonia nella canonica di un parroco cattolico, per ingannare il tempo inizia a leggere i molti libri di teologia dogmatica riposti negli scaffali della libreria dello studio del prete. A un iniziale e annoiato smarrimento («...era come trovarmi tra le mani un orario ferroviario di cento anni prima e dover pensare che c'era tutt'ora chi aveva la pretesa di continuare a viaggiarci...»), segue a poco a poco lo stupore e l'apprezzamento per una realtà ignota ma ricca di un significato profondo: «Era un intero paesaggio culturale finora inedito per me che mi veniva incontro impensatamente: e alla sua esplorazione io procedevo sì con le cautele e i ritegni di un visitatore occasionale, ma anche con l'impressione di averlo attraversato altre volte, magari in sogno; ovvero d'una vita anteriore che riscuotesse entro di me sollecitando certe zone finora in riposo della mia coscienza. Senza drammi, beninteso, senza affatto mettere a repentaglio il mio agnosticismo, e solo restringendone lievemente i confini, fino, ad esempio, a rendermi disposto a considerare degno di riflessione il fatto che ci fossero ancora degli uomini convinti che un Dio continui a guidarci dai suoi cieli inattendibili»: M. POMILIO, *Il quinto evangelio*, Milano, Bompiani, 2000, p. 9.

mazione sulla necessità della tolleranza gnoseologica o del modello di vita occidentale¹⁴.

2. Il “dono memoriale” del dogma sulla redenzione sublime di Maria

Il dogma dell’Immacolata non sfugge a queste considerazioni: la sua paradossalità, che nasce dall’antinomia tra bisogno di redenzione di Maria e pre-redenzione fin dal seno materno, invita a deporre ogni razionalismo per accogliere la ragionevole natura scandalosa della verità cristiana. Ogni tentativo di sanare o appianare un tale paradosso non è in sintonia con la natura delle dottrine. Lungi dall’essere un invito a pensare “modestamente”, il dogma dell’Immacolata vuole dire semplicemente, attraverso la sua “grammatica”, che Dio è *onnipotente nella sua grazia* e che questa grazia è la *vocazione sostanziale della creatura*.

¹⁴ Il filosofo laico Manlio Sgalambro ha sarcasticamente criticato il pensiero contemporaneo e riproposto la necessità di una tematizzazione oggettiva del “pensiero Dio” (anche se l’Autore ne coglie solo la “fredda estraneità”). Postulando ciò, la critica alla teologia che ha rinunciato al proprio oggetto “oggettivo” è semplicemente conseguente. Per Sgalambro, che propone di fare “empiamente” teologia (cioè con atteggiamento distaccato e disincantato), quest’ultima ha ceduto colpevolmente il posto alla riflessione sul fenomeno religioso esperito dall’uomo: «In un periodo di ignoranza teologica, prevale in queste faccende una specie di primato della religione, buono a tutto. Mentre, secondo il concetto, essa è una miserabile appendice alla teologia... L’influsso di questa maligna *syphilis*, con le sue cattive tendenze, il fomite di desideri, la sfrenata condiscendenza per l’uomo, giuoca in maniera nefasta sulla teologia; col suo calore animale osa incrinare il gelo di pure forme in cui questa grande impresa della mente smarrisce talvolta il lume naturale per ripiegare sulle occasionali vanità della specie. Ma appena rientra in sé, quella fugge. *Adieu*, vecchio teologo, dalle superbe capacità di analisi e dai sentimenti da bambino. Le marmoree sfaccettature della teologia *impietatis* sono impenetrabili al tuo nobile cuore»: M. SGALAMBRO, *Trattato dell’empietà*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 20-21 (è consigliabile la lettura dell’intero saggio). Anche se non si condivide il fatto che si possa fare teologia “empiamente”, cioè senza lasciarsi afferrare dall’amorosa contemplazione dell’Oggetto, il saggio offre sicuramente molto materiale su cui riflettere.

La consolazione che ne deriva è alla portata di tutti: noi non sappiamo salvarci da soli; nessuno “sforzo umano”, ascetico o religioso, è atto a elevarci alla santità che il Signore offre gratuitamente nello Spirito attraverso la sua presenza. Dio giustifica e impone che si viva una vita segnata da una consapevolezza ricettiva della sua accettazione iniziale. Il dogma dell’Immacolata Concezione della Vergine è, in tal senso, la trasposizione in mariologia della dottrina della giustificazione globalmente intesa.

Tra cattolici e protestanti non c’è consenso sul dogma cristiano su Maria: né pieno, né differenziato¹⁵. Il cattolico non può accettare che una verità di fede, seppur *seconda*, sia resa “facoltativa”: non può accettarlo per ossequio al magistero¹⁶, ma soprattutto per rispetto alla propria tradizione epistemologico-teologica. Parafrasando Chesterton, si potrebbe dire che il cattolicesimo «è semplice intorno alle verità semplici, è ostinato intorno alle verità sottili»¹⁷. Per questo, accanto al “non deve” si deve aggiungere un “non può”: lungi dall’essere un cappio alla libertà di ricerca il *non possumus* al consenso differenziato è a servizio di una comprensione più intelligente di quelle “verità sottili” sottese al dogma cristiano su Maria dietro le quali è celato non un mero privilegio solitario ma, come scrive il teologo cattolico A. Cabes, l’essenza stessa «del mistero del dono di Dio»¹⁸; o come affermava splendidamente già nel sec. XIX il filosofo francese A. Gratry (1805-1872), «un privilegio per tutti»¹⁹.

¹⁵ Cfr. S.M. PERRELLA, *La verità dell’Immacolata Concezione e il «depositum fidei»*. Dalla «*Ineffabilis Deus*» alle Catechesi mariane di Giovanni Paolo II, in AA.VV., *Signum magnum apparuit in coelo*, cit., pp. 190-201.

¹⁶ Cfr. A. AMATO, *L’Immacolata Concezione: dogma secondario e facoltativo?*, in AA.VV., *L’Immacolata segno della Bellezza e dell’Amore di Dio*, cit., pp. 241-252.

¹⁷ G.K. CHESTERTON, *Ortodossia*, Brescia, Morcelliana, 1995¹⁰, p. 114.

¹⁸ A. CABES, *Il privilegio dell’Immacolata è il nostro*, in *Lourdes Magazine* 3 (2004), p. 29.

¹⁹ A. GRATRY, *La filosofia del Credo*, Siena, Cantagalli, 2002, p. 124.

Questo “dono”, non ancora completamente compreso, costringe le confessioni cristiane a dialogare ulteriormente senza affrettare un’unità meramente “pratica”.

Nel presente studio, è stata proposta una lettura del dogma dell’Immacolata che i fratelli protestanti, accantonato ogni pregiudizio, potrebbero percepire (e recepire?!) come eminentemente evangelica e atta a illustrare i principi fondamentali dell’epistemologia della Riforma: la vicenda di Maria, vergine e madre, è esemplificazione perfetta di quel modo di agire di Dio nella storia che ci è tramandato dalla Bibbia (*sola Scriptura*); la Madre del Signore è da sempre e per sempre inserita nell’esistenza del Verbo, in *Lui e per Lui eletta, predestinata e singolarmente votata alla salvezza integrale (solus Christus)*; la Vergine, come noi discepola e per noi esemplare della sequela, è salvata in virtù della Pasqua del Figlio e della sua fede nel Dio dei Padri, ovvero grazie alla certezza della vittoria di Dio sul “mondo”, al di là di ogni apparente fallimento del Venerdì Santo (*sola fide*). Infine, ed è questo il punto più importante, Maria è “immacolata”, in quanto la grazia divina l’ha accompagnata pre-redimendola, accettandola, giustificandola, santificandola e salvandola, senza che la “gratuità” di tale grazia (sempre incommensurabilmente eccedente ogni umana attitudine) sia scaduta in “grazia a basso prezzo”. Tale grazia a basso prezzo sarebbe un dono incapace di coinvolgere la creatura giustificata in quella vita pneumatica ove fede e opere sono inseparabilmente unite, perché unico è il Soggetto divino che le pone in essere: lo Spirito (*sola gratia*). Tutti coloro che sono redenti dall’Amore e sono ripristinati nella Bellezza primigenia, sgorgata dall’essere del Dio trinitario, godranno *con e come* la Serva del Signore di un “luogo” terreno, la Chiesa dei pellegrini, ove sperimentare, celebrare e vivere la bontà del Signore e delle sue grandi opere; godranno, infine, nell’*eschaton* parusiaco, del “luo-

go” celeste, la Chiesa dei salvati, ove non ci sarà più né oscurità, né tenebre, ma quella gioia e comunione, quella bellezza e gloria che è l’Amen di Dio sulla storia.

La sensibilità riformata, che potrebbe forse guardare al dogma su Maria con meno “ostilità teologica”, non accetta il corollario di dottrine e di manifestazioni di devozione che le ruotano intorno. L’impressione che il rinnovamento mariologico, frutto soprattutto di quello biblico e liturgico, sia appannaggio di pochi gruppi interessati (anche un po’ elitari) non è totalmente infondata: teologia e spiritualità sono ancora molto distanti. A questo proposito, la mitizzazione acritica della cosiddetta “fede dei semplici” (a volte indebitamente confusa con il “senso della fede dei credenti”!) non può essere assunta totalmente come criterio di discernimento. Nonostante ciò, questa situazione, ove si verifichi, non può venire invocata dai fratelli della Riforma come un *alibi* per azzerare ogni discorso sulla Vergine, soprattutto perché i protestanti (a causa dell’inesistenza di una teologia liturgica) non hanno ancora messo a tema la distinzione tra venerazione-pietà-devozione che, al contrario, nel cattolicesimo è oramai più che delineata.

Per onestà intellettuale, bisogna anche aggiungere che per una di quelle curiose combinazioni tra simbolica religiosa e letture ideologiche della storia umana, oggi Maria torna a essere assunta come *contenitore pregnante* capace di accogliere una variegata serie di istanze e speranze sottese a un cattolicesimo “di contrapposizione” e “presenzialista” (che cerca sovente la guida di “grandi iniziati”)²⁰, e che sta ritrovando un certo vigore grazie al suo auto-esimersi dalla fatica del confronto con la “secolarità”: in un certo senso ciò è comprensibile, anche se non condivisibile. “Abitare la contraddizione” a volte stanca gli animi più

²⁰ Cfr. M. VENEZIANI, *Di padre in figlio*, cit., p. 179.

deboli. In un tempo di “esequie” per ideologie intraterrene, la ricerca di identità forti e localmente individuabili pare essere una tentazione molto prossima: insicurezza sociale, convivenza “forzata” con altre culture ecc., hanno riaccessato la nostalgia per un “sacro usufruibile”, spesso associato al recupero delle identità nazionali, locali o confessionali. Le chiese cristiane non sono “innocenti” davanti a questo “riflusso sempre incipiente”: probabilmente anche le recenti fatiche del cammino ecumenico sono inquadrabili in questa temperie, ovvero in un clima di paura per la paventata perdita della propria specificità.

Rifiutando il dogma dell’Immacolata, come quello dell’Assunta, i protestanti vogliono dire “no” a un mondo di significati e di rimandi impliciti, giudicato eccessivo e barocco, che sembra celarsi ancora dietro il “simbolo-Maria”²¹. Naturalmente questo non li giustifica: è pretestuoso rifiutare una tradizione dottrinale per motivi socio-culturali. I fratelli della Riforma dovrebbero onestamente chiedersi se dietro al persistere del culto liturgico e della devozione diffusissima alla Madre di Cristo, in Occidente come in Oriente, non si nasconda un particolare *carisma* atto a esplicitare e servire l’unica verità cristiana²², nonostante gli eccessi e gli elementi spuri.

²¹ Rimane esemplare e ancor vero in questo senso quanto scriveva Julien Green (1900-1998), noto scrittore protestante passato poi al cattolicesimo: «Naturalmente mia madre, protestante che amava molto Maria, non avrebbe mai avuto l’idea di chiamarla in aiuto. Ricordava ciò che la santa Vergine aveva detto alle nozze di Cana. “Fate ciò che vi dirà”. Ma non vedeva l’infinito prolungamento delle parole di Gesù sulla croce: «Madre, ecco tuo figlio»: citato in F. CASTELLI (a cura), *Testi Mariani del Secondo Millennio. Poesia e prosa letteraria*, Roma, Città Nuova, 2002, vol. 8, p. 339.

²² Così scrive il teologo evangelico H. Ott: «Io credo che la teologia protestante potrebbe concentrarsi nello studio di ciò che dalla mariologia, intesa come un carisma particolare, sia possibile imparare, in senso ecumenico, per una comprensione sempre più profonda del mistero dell’Incarnazione del Verbo»: H. OTT, *Maria nel mistero del Verbo Incarnato. Una prospettiva protestante*, in *Theotokos* 3 (1999) 2, pp. 585-594, qui p. 587.

Per quanto riguarda il consenso dottrinale, esso non è attualmente esprimibile; il dissenso sul dogma dell'Immacolata rimane, probabilmente, con buone motivazioni dall'una e dall'altra parte. Non c'è motivo di scoraggiarsi: esiste anche un'"opposizione salutare" che sprona alla conversione. La "tragedia" dell'ecumenismo non è il dissenso in sé, bensì l'*uso che se ne fa*. Certamente, se il non raggiungere accordi viene letto come motivo di irrigidimento confessionale, allora la partita del dialogo ecumenico si chiude ben presto. Che cosa fare allora?

Le suggestioni non mancano. Innanzi tutto una consapevolezza: le divisioni tra i discepoli di Gesù sono il segno tangibile che esiste un peccato strutturale *delle* confessioni cristiane. E questo peccato determina una serie di paradossi (non salutari questa volta!) di difficile interpretazione, come il riconoscimento reciproco del battesimo tra cattolici e luterani. L'evento sacramentale ci dice che siamo realmente figli di Dio rigenerati e fratelli in Cristo; al contempo, però, non possiamo partecipare in via ordinaria al memoriale eucaristico in cui si fa segno evidente la comunione creata tra noi dal Crocifisso-Risorto. Ma allora, il battesimo *che cosa è?* Che cosa *produce*? O forse esso è solo il rito iniziatico di una qualche tradizione religiosa²³?

Non ci può essere piena comunione senza comune confessione di fede. Ecco il paradosso. Ecco la *vexata quaestio* dalla quale sembra non ci sia possibilità di venir fuori. La

²³ Insiste opportunamente su questo argomento E. JÜNGEL, *Esultanza eucaristica. In cammino verso la comunione nella Cena del Signore*, in *Protestantesimo* 59 (2004), pp. 3-16; di opposto parere Congar, che così scriveva «possiamo essere uniti nel e per il battesimo, perché lo siamo nel e per il Cristo, ma disuniti nell'Eucaristia, perché lo siamo nella Chiesa e come Chiesa»: Y. CONGAR, *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma, Città Nuova, 1986, p. 224; cfr. anche le pp. 216-226.

contraddittorietà incoerente delle prese di posizione è la pena che bisogna portare per il peccato della separazione.

L'ecumenismo dottrinale, che si accresce giorno per giorno attraverso lo scambio anche informale tra i teologi, porterà a lungo andare i suoi frutti, anche se il recente passato registra quelle diffidenze reciproche che lo storico A. Melloni ha evidenziato positivamente come caratteristiche proprie di una famiglia "caotica e litigiosa"²⁴. Eppure, il semplice fatto che in un trattato cattolico o protestante si trovino riferimenti, non solo comparativi, alle dottrine altrui è un segno che qualcosa cambia e matura.

Le rispettive dottrine non possono essere riproposte senza essere al contempo recepite ancora una volta da chi le professa. A nessuno è chiesto di rinunciare a ciò che è: l'unità della Chiesa non è un amalgama indifferenziato di *identità tollerate*, ma comunione di specificità ecclesiali legittime continuamente implorate nell'*epiclesi* e ricevute nell'*anamnesi*²⁵. Un "buon ecumenismo" supera le divisioni attraverso la riconciliazione delle memorie e il pentimento, non certo grazie all'impovertimento gnoseologico degli asserti dottrinali delle rispettive chiese.

E mentre il seme della *koinē teologica* cresce, rendendo nuovamente abitabile e arieggiata la *casa* del pensare teologico, il presente saggio prova a contribuire a delineare l'identità di una teologia ecumenica vigilante e non rinunciataria²⁶.

²⁴ Cfr. A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Torino, Einaudi, 2004, p. 64 (cfr. anche le pp. 59-63).

²⁵ Cfr. E. LANNE, *Storia ed ecumenismo*, in M. BIELAWSKI - M. SCHERIDAN (a cura), *Storia e teologia all'incrocio*, cit., p. 214.

²⁶ I tempi di fermento sono portatori anche di un certo senso di precarietà. Come consigliava Descartes, è bene, mentre si ristrutturava la "casa" del pensiero tradizionale, predisporre una dimora ove poter soggiornare: «Infine, poiché prima di cominciare a ricostruire la casa dove si abita, non basta abbatterla, procurarsi i materiali e gli architetti, o farci noi stessi architetti, e averne inoltre tracciato il progetto, ma occorre anche essersene procurata un'altra dove poter soggiornare

3. Per una teologia “rilevante”

Siamo abituati a una teologia che si fa interpellare dal mondo; meno capaci sembriamo, purtroppo, di interrogare questo mondo con la teologia (anche a causa di una certa emarginazione da parte dell'universo accademico laico). Il rischio che il sapere teologico si riduca a una generica ermeneutica culturale o a filosofia della religione non è una chimera. In fondo, la “frammentazione” del sapere teologico non è il sintomo di questo eccessivo lasciarsi influenzare dalla gemella frammentazione epistemologica e metodologica della razionalità laica?

C'è da chiedersi se anche alla *cogitatio fidei* sia ancora consentito coltivare una intenzionalità profetica davanti al mondo, ma soprattutto *dentro* le chiese. L'impressione che si ha è che, per essere all'altezza di una razionalità umana (se ancora esiste!) o per trovare credibilità o legittimazione a tutti i costi presso le “opinioni comuni”, si dimentichi di orientare la riflessione sistematica verso un linguaggio usufruibile alla comunità cristiana stessa.

Più preoccupante, infatti, dell'irrelevanza culturale della teologia (che potrebbe anche essere un indice positivo di valore, nel momento in cui i teologi rivestono il ruolo di “spettatori importuni”²⁷ della contemporaneità) è il suo essere quasi totalmente estranea alla vita dei credenti. Non

comodamente per tutto il tempo che durano i lavori...»: CARTESIO, *Discorso sul metodo*, Milano, Mondadori, 1993, p. 25. Sul tema, cfr. il modello della teologia post-liberale proposto dal già menzionato G.A. LINDBECK, *La Natura della Dottrina*, cit., pp. 137-165 (“Verso una teologia postliberale”), anche se si condivide la soluzione pragmaticista del problema della conoscibilità del vero.

²⁷ L'espressione è di E. Severino, che la usa in riferimento al lavoro del filosofo che si lascia raggiungere dalla verità integrale dell'essere, nonostante la distrazione della cultura nichilista che fa della tecnica l'unica cura adeguata all'angoscia del vivere. Cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995, pp. 393; ID., *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, Milano, BUR, 2004, pp. 481-498.

si tratta certamente di mortificare la scientificità propria della teologia (o la ragionevolezza dei suoi asserti) per farne una sorta di “catechesi erudita”, quanto di raccogliere i problemi che la comunità vive al suo interno per discernarli e coltivare la speranza della bontà della fede scelta. Per questo, il luogo principe del fare teologia è e rimane la comunità concreta a cui il teologo appartiene.

Con un linguaggio più specifico, ci si dovrebbe chiedere se la prassi e la devozione dei cristiani si alimentino o possano essere messi in discussione (o sostenuti) dalla teologia “accademica”. O, meglio ancora, se l’intelligenza della *fides quae creditur* abbia un valore reale per la *fides qua creditur*. La “ricezione” della teologia (delle teologie di tutte le confessioni) sembra essere il problema più stringente per la teologia stessa: un pensare cristiano superficialmente accantonato dal pensiero laico non mette in discussione l’esistenza della teologia quanto la mette in dubbio l’ignoranza dei credenti.

Una riflessione, a questo punto, potrebbe essere opportuna: la dottrina evangelica non può essere percepita come una limitazione alla dottrina cattolica e viceversa. Ciò che minaccia *ambidue* le tradizioni non sia il loro mettersi a confronto o integrarsi in orizzonti più ampi, bensì quel pensare che rinuncia alla verità dell’evento cristiano per diluire la rilevanza dell’appello di Cristo alla conversione.

Antievangelica non è la speculazione protestante o quella cattolica, bensì quella teologia vagamente “religiosa” e “dogmaticamente antidogmatica” che non è immediatamente assimilabile a un pensare che nasce *nella fede* della comunità e che, per dirla con Barth, non è il “credere del Credo”²⁸.

²⁸ L’espressione è contenuta in K. BARTH, *Anselmo d’Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell’esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, Brescia, Morcelliana, 2001, p. 68.

Antievangelica è una teologia “cristiana” elaborata tranquillamente *senza* Cristo, ovvero con l'intento di ridurre l'Evangelo a supporto di un impalpabile sentimento di umanità e solidarietà, come se la Croce non fosse altro che la dichiarazione finale di un “buon maestro” venuto a insegnarci le regole di un raffinato galateo o di una convivenza tollerante²⁹.

È appena il caso di ricordare che *il servizio primario che la teologia rende alle chiese è quello di indicare comprensibilmente “come” Dio oggi ci giudichi, ci usi misericordia, ci interpelli e ci guidi al compimento della salvezza*. Quello che preme sapere *dalla* teologia è se, mentre molte realtà ideologiche e politiche (ma anche religiose), mostrano il loro volto fallimentare, si possa ancora scommettere sull'affidabilità della Parola e se sia legittima e sensata, ancora una volta, «la forte pretesa di Dio su tutta la nostra vita»³⁰. Non altro. O almeno *altro*, può darsi dopo aver assolto a questo compito irrinunciabile: insegnare a ciascun credente, nel caso ce ne fosse bisogno, che si può attraversare l'esistenza con il solo bagaglio di una *fede ragionevole*, sebbene oscura e paradossale, e con una conseguente appartenenza *cordiale* alla comunità cristiana; condurre *al bivio* il credente, ridando voce alla necessità negata di scegliere tra una “vita cristiana di maniera” (o moraleggiante) e la “sequela” che attende tutti.

Parlare di teologia “rilevante” potrebbe significare, dunque, porre un pensare cristiano che sia la risultante di un'al-

²⁹ Luigi Giussani vedeva in questo “scadimento orizzontalista” il vero problema della coscienza cristiana. Il cristianesimo in quanto tale, al di là delle denominazioni confessionali, rischia di elaborare una riflessione teologica epurata dal “fatto-Cristo” consegnando la persona al soggettivismo, al moralismo e all'indebolimento dell'unità organica della fede: cfr. L. GIUSSANI, *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, Milano, Rizzoli, 1998⁷, pp. 119-124.

³⁰ *Dichiarazione teologica di Barman* (1934), in *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, cit., p. 1059, n. 2170.

leanza tra alcuni elementi: l'esercizio carismatico della professione di teologo (dimensione personale); la teologia come servizio primario all'intelligibilità della Parola per la comunità ecclesiale (dimensione comunitaria); la contemplazione del mistero di Cristo come oggetto formale della "scientificità propria" della teologia (dimensione dell'alterità trascendente).

a) L'esercizio *carismatico* della professione del teologo (teologi "credenti"!):³¹ ovvero la necessità di un pensare "rilevante" primariamente per chi lo pone in essere; il teologo "vive" letteralmente del Mistero che investiga e del quale si pone umilmente in ascolto e a servizio. Egli è il credente distolto da sé (*se-dotto*)³² verso un Altro che si rivela come il custode del suo sé autentico. Un "fare teologia" non scandito dalle tappe di crescita dell'esperienza spirituale e comunione, pagata anche con l'incomprensione, non potrà mai assurgere ad *intellectus fidei*³³. Una teologia con la pretesa della "rilevanza" per la comunità non può che essere

³¹ «Incominciamo con una apparente banalità. La teologia suppone la fede. Essa vive del paradosso di una unione di fede e di scienza. Chi vuole negare questo paradosso, nega la teologia»: J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, cit., p. 53.

³² La fede è anche *seduzione*, ovvero persuasione soave operata dalla grazia santificante sull'intelletto agente che, mosso dalla volontà, sceglie ragionevolmente di credere a ciò che è Altro, ovvero "metaconcettuale". Non è un caso che il termine greco *pistis*, che viene tradotto con *fides*, sia imparentato con *Peitho*, nome proprio della dea greca che presiede alla persuasione amorosa. *Peitho* è per questo associata ad Afrodite. La persuasione nasce dall'incontro tra *pathos* e *logos*. La fede è seduzione grazie al desiderio di ritrovarsi nell'illimitatezza dell'Essere; quando il credente è raggiunto dalla grazia l'Essere infinito gli viene già anticipato in modo tale che il *de-siderare*, formalmente proiettato al futuro, si trasformi in *con-siderare* nell'attualità la relazione d'amore già esistente tra creatura finita e Creatore infinito. In tal modo la considerazione, come riflessione sulla relazionalità divina appagata, è già teologia. Cfr. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Siena, Cantagalli, 2003, p. 106.

³³ È questo un principio fondamentale dell'esistenza teologica, che può essere meglio compreso dalla lettura del saggio di L. GIUSSANI, *Il cammino al vero è un'esperienza*, Torino, SEI, 1995, pp. 77-131.

una teologia “confessante”, che eviti, cioè, la mondanizzazione dei contenuti della fede (quasi che il teologo fosse un analista che non vive di ciò che indaga)³⁴.

b) Una comprensione della teologia come *ministerialità della predicazione*: ovvero come servizio-annuncio della Parola³⁵, che renda giustizia alla necessità che il popolo di Dio sia reso consapevole del suo *dono profetico* attraverso una cultura teologica più diffusa (che è tutt'altro che ridurre la teologia speculativa a teologia pastorale³⁶). Così scriveva K. Barth: «Una comunità sveglia, cosciente del compito e dell'impegno che le è assegnato nel mondo, sarà necessariamente... una comunità *interessata* alla teologia»³⁷.

Questa urgenza suggerisce che si percepisca la professionalità del teologo come una scelta di vita non esente da “battaglie solitarie”³⁸. Un “ministero teologico” può diventare *servizio di discernimento* sull'essenziale in tempi di *esodo* come quelli attuali e nella comunità può aiutare ad

³⁴ Cfr. B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, cit., pp. 56-70.

³⁵ Cfr. D. BONHOEFFER, *La Parola predicata. Corso di omiletica a Finkenwalde*, Torino, Claudiana, 1995², pp. 41-45. Sulla dignità teologica della predicazione e per una sua problematizzazione teoretica, cfr. G. BARZAGHI, *Contemplari et contemplata aliis tradere. La predicazione: il suo fascino e la sua tecnica*, in *Divus Thomas* 3 (2004), pp. 37-86.

³⁶ Nella contemporaneità, mentre si assiste alla riduzione della filosofia teoretica a “poesia”, si può rilevare simmetricamente l'annichilimento della teologia speculativa sulla teologia pastorale (che è intelligibile come spostamento della domanda: dal “che cosa?” al “in che modo?”). Le due riduzioni hanno una radice comune: la persuasione che il *vero* di per sé non serve alla “tecnica”, unica *fede certa* della cultura contemporanea. Pertanto, quando si parla di “ministerialità della teologia”, non si intende avvalorare la subordinazione della teoria alla prassi, bensì professare l'intenzionalità “didattica” della speculazione, tenendo fede al principio secondo il quale la teologia è la *conditio sine qua non* della pastorale. Sull'argomento, cfr. J. KROKOS, *S. Tommaso d'Aquino e il carattere pastorale della teologia*, in *Angelicum* 81 (2004), pp. 521-533.

³⁷ K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, cit., p. 90.

³⁸ Espressione usata dal teologo domenicano C. GEFFRÉ, *Professione teologo. Quale pensiero cristiano per il XXI secolo?*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, p. 61; si rinvia sull'argomento, cfr. pp. 47-67.

assumere senza traumi, ma con consapevolezza evangelica, il profilarsi di una *identità ecclesiale di minoranza*. In un tale frangente, il servizio che la teologia può rendere potrebbe essere quello di smascherare la duplice tentazione propria dei tempi di transizione: da una parte, il continuare a vagheggiare la ricostituzione di una *societas christiana*; dall'altra, la tentazione di rinchiudersi in una *identità forte* ma ideologicamente chiusa, senza slancio missionario.

c) Il recupero dell'oggetto formale dell'*intellectus fidei*, nel senso genuino del termine. La teologia è "scienza della fede" in quanto, come ogni ambito del sapere, possiede un *oggetto materiale* (o meglio "tema"), che è Dio *in sé*, e un *oggetto formale*, ovvero il punto di vista ermeneutico attraverso il quale riflettere sul tema³⁹. Ora, l'oggetto formale della teologia è la Rivelazione attestata dalla Scrittura, trasmessa dalla grande Tradizione ecclesiale, celebrata nella liturgia e autorevolmente proposta dal servizio del magistero dei pastori.

Inoltre: la chiave di volta dell'oggetto formale, capace di garantire l'interconnessione tra Scrittura, Tradizione, liturgia e magistero è l'*indeducibile argomento speculativo del Cristo come "medium" del cosmo e della storia*; mistero che va accolto, meditato e contemplato attraverso il linguaggio stesso della Rivelazione: esso dà spessore e sostanza a una teologia obbediente alla *Teo-logia*, al discorso "cattolico" (*kata-olon*: secondo l'Interò) che il Padre fa *a noi* sul e attraverso il Figlio unigenito (cfr. Mc 1,11; 9,7; Mt 11,27).

Se il confronto con il "mondo" (credibilità) e con le religioni universali (dialogo) è sicuramente auspicabile e

³⁹ Cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. I, a. 2-3. Sul tema, cfr. M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1995³, pp. 99-131.

legittimo (pena lo scadere in un fideismo sempre all'erta), è pur sempre necessario ricordare che l'esistenza di una teologia (cattolica, evangelica o ortodossa che sia) è legittimata primariamente dalla sua fedeltà all'oggetto formale, ovvero a ciò che Dio *dice* in Cristo del mondo, della Chiesa e del singolo, e non primariamente dalla nostra tentazione di proiettare nella scienza teologica istanze del momento o paradigmi di pensiero estranei al linguaggio di Rivelazione. Non noi leggiamo Dio con la nostra intelligenza (tranne che nel caso di quella "teologia razionale", necessaria checché ne dica la teologia protestante, quanto meno per suscitare le domande che creano lo "spazio aperto" dell'accoglienza del Totalmente Altro), ma Egli *legge e interpreta noi* con una Parola primariamente da *ascoltare* (*auditus fidei*) e poi in seguito da *considerare* (la teologia come "momento secondo" rispetto alla Teologia: *intellectus fidei*).

È questa la dinamica propria dell'Annunciazione, e di ogni teologia: la Parola che Maria, Sede della Sapienza, "riceve", deve essere anche "interrogata" («Come è possibile?»: Lc 1,34), perché l'intelletto non rimanga solo, ma si trascenda in una sapienzialità cristica. Ma l'interrogazione che consente alla teologia di essere "scienza della fede" è legittima solo se è preceduta dall'ascolto; non a caso l'Aquinate puntualizzava che la teologia è scienza *subalterna* alla scienza di Dio e dei beati⁴⁰.

4. I paradigmi architettonici di una teologia "rilevante"

La tridimensionalità del fare teologia ben si adatta a esprimere un'intelligenza della fede organicamente decli-

⁴⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.1, a. 2.

nata attraverso la figura *anagogica*⁴¹ e *mistagogica*⁴² che, cioè, riceve e muove *verso* la verità complessiva che Dio contempla continuamente abbracciando la creazione in un unico ed eterno sguardo, ed entro la quale vuole introdurci donandoci il “pensiero di Cristo” (cfr. 1Cor 2,16). Nell’architettura anagogico-mistagogica la ragione si mostra non più sola (come la *ratio* dei “*praeambula fidei*” o della teologia razionale), ma compagna che segue e offre alla fede la capacità di astrarre e correlare per illustrarne i contenuti e così pervenire a una sapienza ultima (il *Mistero* del principio e della fine) eccedente e mai completamente intelligibile. Più in dettaglio:

– *teologia anagogica*: ovvero l’intelligenza della fede messa in atto dalla creatura desiderosa *per vocazione* di elevarsi al di sopra del contingente e che parta alla scoperta del “frammento” muovendo dall’organico e sinottico disegno strutturale e strutturante di Dio detto nel Verbo, ovvero in Colui che ci precede, ci accompagna, ci aspetta dall’eternità. La teologia anagogica non è teologia “dall’alto” o men che meno “deduttiva”, bensì esercizio di ascolto del dato rivelato, che attesta inequivocabilmente come in Dio non ci siano due volontà o due scelte conseguenti (prima

⁴¹ *L’anagogia* è l’elevazione della razionalità verso l’Assoluto e il senso unitario e intrinsecamente congruente della verità cristiana. Essa parte dalla Rivelazione e perviene al senso divino delle realtà attraverso la contemplazione. In una parola, il pensiero anagogico è “via mistica” che tenta di vedere il mondo creato con lo sguardo non frammentario di Dio a partire dai dati e dal senso globale della Sacra Scrittura. Sul valore della riflessione anagogica, cfr. G. BIFFI, *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 21-30.

⁴² Oggi si può affermare che la “mistagogia” post-battesimale della Chiesa antica rappresenta un modo vero e proprio di fare teologia, sulla base delle seguenti caratteristiche: il presupposto della fede e della grazia dei sacramenti (l’iniziato riceve i “misteri” dopo il battesimo); la lettura canonica delle Scritture; la continuità soteriologica tra fatto celebrativo e storia della salvezza attuata tramite il memoriale; cfr. D. Sartore, *Mistagogia*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (a cura), *Liturgia. I Dizionari*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, pp. 1208-1215; S. DE FIORES, *Trinità mistero di vita*, cit., pp. 96-102; pp. 249-251.

la creazione e poi la redenzione!), ma unità e contemporaneità (un interminabile *nunc!*) nella contemplazione di quei misteri che noi, a causa della limitatezza della ragione, cogliamo solo come accadimenti cronologizzabili e storicizzabili, sottomettendo sovente la teologia alla schizofrenia di visioni parziali e all'oblio della "unitotalità" del mondo divino⁴³;

– *teologia mistagogica*: come intelligenza di una fede che, rinata dall'*alto* (cfr. Gv 3,3) e non ristretta nell'*enunciabile*⁴⁴, conosce il fine e la meta dell'incamminarsi verso il Mistero ineffabile ma intuibile, mai totalmente svelato, ma capace di motivare un cammino di fede ecclesiale (scandito e normato dalla liturgia) che, memore di un inizio già posto ed esperibile nei sacramenti, proceda verso il compimento desiderato (*reditio completa*)⁴⁵. In tal senso, ciò che l'anagogia pone all'intelligenza è offerto non solo per

⁴³ Cfr. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio*, cit., pp. 149-189.

⁴⁴ «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem»: SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad. 2.

⁴⁵ *Anagogia e mistagogia* salvano la teologia rispettivamente: dalla parzialità della ragione solitaria, perché invitano prepotentemente a mettersi in ascolto della Teo-logia (dunque, è tutto tranne che onto-teologia o metafisica dell'identità: cfr. P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma, PUL-Mursia, 1997, pp. 227-244); dalla irrilevanza delle teoresi per la vita della comunità cristiana, perché la teologia non può essere elaborata, se non crescendo nella conformità a Cristo. In una parola: la figura anagogica salva la teologia dall'infondatezza e dall'incapacità di pervenire al senso; la figura mistagogica salva il pensiero cristiano dall'astrattezza. Così la comprensione del Cristo non soggiace né ad una messa a tema dall'*alto* che assorbe il contingente eliminandolo, né ad una messa a tema dal *basso* che santifica il contingente a scapito della assoluta alterità della divinità. Tutto questo è possibile in quanto il Verbo incarnato (perché preesistente) è anagogo e mistagogo, paradigma protologico e teleologico: Egli libera e trasfigura il frammento umano dalla disperazione del limite svelandogli un'elezione che viene dal Padre e che si compirà nella patria celeste; lo conduce nello Spirito a comprendere e contemplare una verità che non solo è "irriducibilmente vera", ma anche esperibilmente "buona e persuasiva", e, quindi, né violenta, né mortificante la figura transitoria del creato. In questa prospettiva, le stimmate "contingenti" e permanenti di Colui che è asceto (cfr. Gv 20,20) indicano come la vicenda umana trovi cittadinanza in Dio (e quindi

essere saputo, ma soprattutto gustato ed esperito. La mistagogia impone, in fondo, un'alleanza naturale tra teologia speculativa e teologia spirituale.

Una tale teologia anagogico-mistagogica sembra atta a interrogare e trarre ispirazione dalla vicenda esemplare della Madre del Signore, la creatura "ricapitolata in Cristo" (cfr. Ef 1,10) fin dalla sua elezione, che getta luce, dall'inizio alla fine, sull'*unitotalità* del progetto del Padre; un "progetto organico", che si può contemplare solo se vi si è introdotti dallo Spirito che conosce le profondità di Dio (cfr. 1Cor 2,10).

Ma una siffatta teologia può anche farsi "strutturare" dall'elemento *mariale*, in virtù: dell'*ascolto* umile di una Parola che elegge la creatura mentre le svela il disegno del Padre; dell'*accoglienza* della modalità scandalosa del dirsi di Dio attraverso segni paradossali, ma non irrazionali (come la verginità materna, la croce del Figlio); della *memoria* dell'avvento di Dio come Uomo, che provoca alla sequela fin sotto la Croce; della *lode* incondizionata, che riconosca l'onnipotenza del Signore della storia⁴⁶.

Se la teologia sistematica delle chiese e comunità cristiane sembra arenarsi quando giunge al confronto sugli asserti cattolici riguardanti la Madre di Dio, al contrario la teologia *di Maria* può unirci nel rendere a Dio il posto che gli spetta: Ella ci indica, dipendente com'è dal *compimento ultimo* e dal *servizio amorevole* alla Parola fatta carne, il senso della ministerialità che la teologia può e deve rendere alla comunità⁴⁷. Forse le chiese e comunità cristiane hanno oggi più urgente bisogno di una siffatta teologia "mariale"

sia valorizzata al massimo), solo se compresa alla luce di un disegno divino che la precede e la consegna alla salvezza dopo averla graziata.

⁴⁶ Cfr. C. MILITELLO, *Una spiritualità per l'oggi: il modello mariale*, in *Crederci Oggi* 142 (2004), pp. 103-113.

⁴⁷ Cfr. S.M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre*, cit., pp. 269-272.

(*ecumenica* in se stessa), che di un consenso immediato e approssimativo sui dogmi, per contemplare in Lei quanto il Padre celeste ci giustifichi e ci faccia grazia immeritatamente attraverso Cristo e a partire da questa grazia sia capace di compiere ciò che ha promesso creandoci⁴⁸.

“Consenso dottrinale” non si può dare, finché non si è convinti della necessità di una teologia che sia *ascolto*, *accoglienza*, *memoria che riflette e loda*; della necessità di quella “distrazione della fede”⁴⁹, ove la teologia si riflette nella Sapienza ripartendo dal *credibile* taciuto e rivelato nel Verbo per aprirsi alla *ratio*, indipendentemente dalla tentazione di pervenire a conclusioni immediate.

Il tutto, naturalmente, *a sola gloria di Dio*, senza interessi ecclesiocentrici o particolarismi denominazionali; con una profonda *admiratio* per la Verità oggettiva che ci precede venendoci incontro da sempre e che colse la Vergine attraverso il messaggio inatteso dell’Angelo: «Ella rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto» (Lc 1,29)⁵⁰.

Di questa ammirazione per la Verità, che si mostra quel

⁴⁸ Parafrasiamo un’espressione della mistica Giuliana di Norwich, che sentì dirsi da Gesù che gli indicava la Madre: «Guarda in lei quanto tu sei amata» (citato in G. PRESTON, *I volti della Chiesa. Meditazioni su un mistero e le sue immagini*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, p. 278).

⁴⁹ «In questo modo non si può parlare sicuramente di “scienza” teologica... siamo di fronte a un’intelligibilità *sui generis*, non solo per l’originalità del *credibile* ma per la maniera dell’intelligibile, che si realizza salendo e crescendo nella fede, da una forma non paragonabile di esperienza e di conoscenza. La ripresa e la discussione speculativa sarà alla fine, ma nel proseguimento di teorizzazione e applicazione della consapevolezza teologica san Bonaventura ora si porta dietro la figura di un sapere o di un’epistemologia dai contorni in sé ben delineati che nasce dall’affermazione di un attraversamento “razionale” della fede, da una “distrazione” che non lascia la fede stessa e neppure vi coincide semplicemente, e che è possibile solo al credente “in atto” con lo stimolo della ragione...»: I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, Milano, Jaca Book, 1992, vol. 1, p. 100.

⁵⁰ Riflessioni pertinenti sulla “meraviglia” in quanto alba del pensiero sono proposte dal filosofo S. NATOLI, *Parole della filosofia o dell’arte di meditare*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 11-27.

tanto che basta per essere riconosciuta come “vera” e che declina il paradigma di una intelligenza creata, ove fede e ragione si alleano senza confondersi, potrebbe umilmente far tesoro la teologia ecumenica, sovente propensa, più di altre discipline, a piegare la dottrina a un usufruibile e insapore “consentire”.

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. Fonti

- La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 1988.
Nuovo Testamento. Greco. Latino. Italiano, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999².
Parola del Signore. La Bibbia interconfessionale, Torino-Roma, LDC-ABU, 2000².
- Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, 1909-.
Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXX-MCMLXXX, vol. IV.
Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano, LEV, 1999².
CAMPI E. - RUBBOLI M., *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, Torino, Claudiana, 1997, vol. 2.
Confessioni di fede delle chiese cristiane, Bologna, EDB, 1996.
DENZINGER H. - HÜNERMAN P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, EDB, 1996².
D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883-1983, voll. 60.
Enchiridion delle Encicliche, Bologna, EDB, 1994-.
Enchiridion Oecumenicon, Bologna, EDB, 1986-.
Enchiridion Vaticanum, Bologna, EDB, 1976-.
FILIPPO MELANTONE, *Predicazione evangelica. Sermoni per le domeniche dell'anno (1549-1560)*, Casale Monferrato, Piemme, 2001.
GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana [1541-1560]*, Torino, UTET, 1971, voll. 2.

- GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Magnano, Qiqajon, 1998.
- GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA DIREZIONE DELLA CHIESA EVANGELICA LUTERANA UNITA DI GERMANIA, *Communio sanctorum. La chiesa come comunione dei santi*, a cura di A. Maffeis, Brescia, Morcelliana, 2003.
- HULDRYCH ZWINGLI, *La provvidenza di Dio* [1530], Torino, Claudiana, 2004.
- IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera Omnia*, Studio et cura commissionis scotisticae, Typis Polyglottis Vaticanis, MCML-.
- MARTIN LUTERO, *Scritti religiosi*, Torino, UTET, 1967.
- ID., *Discorsi a tavola* [1566], Torino, Einaudi, 1969*.
- ID., *Prediche sulla chiesa e lo Spirito santo* [1522-1544], Torino, Claudiana, 1984.
- ID., *Il servo arbitrio* [1525], Opere scelte 6, Torino, Claudiana, 1993.
- ID., *Libertà del cristiano. Lettera a Leone X* [1520], Torino, Claudiana, 1993⁶.
- ID., *La lettera ai Romani* [1515-1516], Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996².
- ID., *Commento al Magnificat* [1520], Sotto il Monte, Servitium, 1997⁴.
- ID., *Il Piccolo Catechismo - Il Grande Catechismo* [1525], Opere scelte 1, Torino, Claudiana, 1998.
- ID., *Sermoni e scritti sul battesimo* [1519-1546], Opere scelte 10, Torino, Claudiana, 2004.
- Patrologia greca*, edit. J.-P. Migne, Paris 1857-1866.
- Patrologia latina*, edit. J.-P. Migne, Paris 1878-1890.
- Sources Chrétiennes*, Paris, 1941-.
- SARDI V., *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, Roma, 1904, voll. 1-2.

* I *Discorsi a tavola* non sono uno scritto autografo di Lutero, ma la raccolta di brevi discorsi riportati su appunti personali dai discepoli del Riformatore, che usavano condividere con lui la mensa. Per il loro carattere estemporaneo e non sistematico essi sono stati citati solo quando il contenuto è sembrato coerente con il pensiero globale di Lutero.

- THOMAE DE AQUINO (sancti), *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999³.
- ID., *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Bologna, ESD, 2001-.
- WESLEY J., *La perfezione cristiana* [1766], Chieti-Torino, GBU-Claudiana, 2003.

2. Studi storici e teologici sui Padri della Riforma

- ATKINSON J., *Lutero, la parola scatenata. L'uomo e il pensiero*, Torino, Claudiana, 1992².
- BELLUCCI D., *Fede e giustificazione in Lutero. Un esame teologico dei "Dictata super Psalterium" e del Commentario sull'Epistola ai Romani*, Roma, PUG, 1963.
- BERTALOT R., *Il Magnificat di Lutero*, in *Theotokos* 5 (1997) 2, pp. 539-549.
- BOURGINE M., *Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de la "theologia crucis"*, in *Irenikon* 70 (1997), pp. 476-495.
- CAMPI E., *Via antiqua, Umanesimo e Riforma. Zwingli e la Vergine Maria*, Torino, Meyner, 1987.
- CANTIMORI D., *Martin Lutero*, in MARTIN LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., pp. VII-LXXXII.
- CHAVANNES H., *Pourquoi Luther a-t-il rejeté la médiation de Marie?*, in *Ephemerides Mariologicae* 39 (1989), pp. 367-394.
- COGGI R., *La Riforma Protestante. Martin Lutero*, Bologna, ESD, 2004.
- COLLO C., *Maria nel pensiero di Lutero*, in *Theotokos* 4 (1996) 1, pp. 219-252.
- CONGAR Y., *Lutero, la fede e la Riforma*, Brescia, Morcelliana, 1984.
- CORSANI B., *Lutero e la Bibbia*, Brescia, Queriniana, 2001.
- DE MATTEI R., *A sinistra di Lutero. Sette e movimenti religiosi nell'Europa del '500*, Roma, Città Nuova, 1999.
- EBELING G., *Martin Lutero. L'itinerario e il messaggio*, Torino, Claudiana, 1988.
- GHERARDINI B., *La Madonna in Lutero*, Roma, Città Nuova, 1967.
- ID., *La spiritualità protestante*, Roma, Studium, 1981.
- ID., *Lutero-Maria. Pro o contro?*, Pisa, Giardini, 1985.

- ID., *Sull'agostinismo di un ex agostiniano: Martin Lutero*, in *La Scuola Cattolica* 115 (1987), pp. 249-266.
- ID., *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Lutero*, Roma, Vivere In, 1994.
- IAMMARRONE G., *Gesù Cristo riconciliatore e redentore in Martin Lutero*, in AA.VV., *Gesù Cristo verità di Dio e ricerca dell'uomo*, Roma, Herder-Miscellanea Francescana, 1997, pp. 284-312.
- ID., *Le teologie della croce di San Paolo, Martin Lutero e Jürgen Moltmann. Questione della loro precomprensione e di quella bonaventuriana*, in *Miscellanea Francescana* 104 (2004), pp. 3-38.
- KRAMM A., *La teologia della croce di Martin Lutero*, in *Vita Minorum* 2 (2004), pp. 47-62.
- LEHMANN K., *Martin Lutero. Nostro maestro comune*, in *Il Regno-Attualità* 43 (1998), pp. 202-209.
- LÖVENICH W. VON, *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in prospettiva ecumenica*, Bologna, EDB, 1975.
- MAFFEIS A., *Teologie della Riforma. Il Vangelo, la chiesa e i sacramenti della fede*, Brescia, Morcelliana, 2004.
- MAGGI L. - REGINATO A., *La Riforma Protestante tra passato e presente*, Bologna, ESD, 2004.
- MCGRATH A.E., *Il pensiero della Riforma. Lutero-Zwingli-Calvino-Bucero. Una introduzione*, Torino, Claudiana, 1995².
- MODA A., *Martin Lutero. Un decennio di studi (1975/76-1986/87)*, Quaderni di O Odigos, Bari, 1989.
- PACELLI D., *Maria in Calvino. Riflessioni teologiche intorno ai Sermoni sulla Natività*, in *Asprenas* 36 (1989), pp. 245-260.
- POLLET J.V., *Zwingli. Biografia e teologia*, Brescia, Morcelliana, 1994.
- RICCA P. - TOURN G., *Le 95 tesi di Lutero e la cristianità del nostro tempo*, Torino, Claudiana, 1998.
- TAJRA H.W., *Maria, serva incoronata del Signore, nel pensiero spirituale e mistico di Martin Lutero*, in AA.VV., *Maria serva del Signore incoronata di gloria*, Roma, Edizioni Monfortane, 2002, pp. 87-94.
- VINAY V., *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, Brescia, Paideia, 1973.
- WICKS J., *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Assisi, Cittadella, 1984.

3. Studi specifici sul dogma (natura, sviluppo e interpretazione)

- AA.VV., *Storia dei dogmi*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, 4 voll.
- AIELLO G., *Sviluppo del dogma e tradizione. A proposito del dogma dell'Assunzione di Maria*, Roma, Città Nuova, 1979.
- ALSZEGHY Z. - FLICK M., *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia, Queriniana, 1967.
- ALSZEGHY Z., *Senso della fede e sviluppo dogmatico*, in LATOURELLE R. (a cura), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, cit., vol. 1, pp. 136-151.
- BLONDEL M., *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna* [1904], Brescia, Queriniana, 1992.
- CUCINOTTA F.S., *Per una storia dei dogmi*, in *Ho Theológos* 17 (1999), pp. 225-271.
- DE LUBAC H., *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*, Roma, Studium, 1948.
- DRIESSEN W.C.H., *L'interpretazione del dogma nella Chiesa antica*, Brescia, Queriniana, 1992³.
- KASPER W., *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Brescia, Queriniana, 1968.
- GEFFRÉ C., *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia, Queriniana, 2002.
- NEWMANN J.H., *Lo sviluppo della dottrina cristiana* [1845], Milano, Jaca Book, 2003.
- RAHNER K., *Storia dei dogmi e della teologia di ieri per domani*, in ID., *Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi*, Roma, Paoline, 1981, pp. 13-57.
- ID., *Riflessioni sull'evoluzione dei dogmi*, in ID., *Dio e Rivelazione*, cit., pp. 327-389.
- RATZINGER J., *Dogma e predicazione*, Brescia, Queriniana, 1974.
- RONDET H., *I dogmi possono cambiare?*, Roma, Paoline, 1961.
- ID., *Storia del dogma*, Bari, Ecumenica Editrice, 1973.
- SALA G.B., *Dogma e storia nella dichiarazione "Mysterium ecclesiae"*, Bologna, EDB, 1976.
- SCHILLEBEECKX E., *Esegesi, dogmatica ed evoluzione del dogma*, in VORGRIMLER H. (e coll.), *Esegesi e dogmatica*, cit., pp. 159-195.

- SCHOONENBERG P., *Storicità e interpretazione del dogma*, in AA.VV., *L'interpretazione del dogma*, Brescia, Queriniana, 1992³, pp. 77-139.
- SMITH F.R., *The permanence and historicity of dogma according to Bernard Lonergan S.J.*, Roma, Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1977.
- THEOBALD CH., *La progressiva dogmatizzazione dei fondamenti della fede*, in AA.VV., *Storia dei dogmi*, cit., vol. 4, pp. 203-229.
- ID., *"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.
- WALLRAFF M., *La storia del dogma. Ascesa e declino di una disciplina nella teologia protestante*, in AA.VV., *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, Roma, Lipa, 2002, pp. 215-238.

4. Studi specifici sulla dottrina del peccato originale

- AA.VV., *Questioni sul peccato originale*, Padova, EMP, 1996.
- BONHOEFFER D., *Creazione e caduta. L'interpretazione teologica di Gen 1-3*, Brescia, Queriniana, 1992.
- BRAMBILLA F.G., *Il dramma del peccato originale nella letteratura teologica contemporanea*, in PATH 3 (2004), pp. 317-336.
- COLZANI G., *Il peccato originale oggi: prospettive teologiche e indicazioni didattiche*, in AA.VV., *Questioni sul peccato originale*, cit., pp. 219-231.
- DELUMEAU J., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 447-515.
- DUBARLE A.-M., *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Bologna, EDB, 1984.
- FLICK M. - ALSZEGHY Z., *Il peccato originale*, Brescia, Queriniana, 1972.
- ID., *Il peccato originale nelle confessioni di fede luterane*, in *Gregorianum* 47 (1966), pp. 86-100.
- GRELOT P., *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Brescia, Paideia, 1994².
- LIFSCHITZ D., *L'inizio della storia. Il peccato originale*, Roma, Dehoniane, 1993.

- RAHNER K., *Concetto teologico di concupiscenza*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Paoline, 1965, pp. 281-338.
- SESBOUÉ B., *La razionalizzazione teologica del peccato originale*, in *Concilium* 1 (2004), pp. 18-27.
- SCHOONENBERG P., *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia 1970.
- SPITERIS Y., *Il peccato originale nella tradizione orientale*, in *PATH* 3 (2004), pp. 337-362.
- THEOBALD CH., *Il "peccato originale", un tema ancor sempre controverso. Riflessioni su un dibattito*, in *Concilium* 1 (2004), pp. 149-178.
- VANNESTE A., *La préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel*, in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964), pp. 355-368.

5. Studi specifici sulla dottrina della predestinazione

- BARTH K., *La dottrina dell'elezione divina. Dalla Dogmatica Ecclesiastica*, Torino, UTET, 1983.
- BOUBLIK V., *La predestinazione. San Paolo e sant'Agostino*, Roma, PUL, 1961.
- COLZANI G., *Il primato di Dio nella storia umana. La predestinazione fondamento di ogni conformità a Cristo*, in ID., *Antropologia teologica*, cit., pp. 285-309.
- LÖHRER M., *Azione della grazia di Dio come elezione dell'uomo*, in FEINER J. - LÖHRER M. (edd.), *Mysterium Salutis*, cit., vol. 9, pp. 225-295.
- MODA A., *Introduzione*, in BARTH K., *La dottrina dell'elezione divina*, cit., pp. 9-69.
- PANNENBERG W., *Elezione e Storia*, in ID., *Teologia sistematica*, cit., vol. 3, pp. 461-552.
- ID., *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto nel contesto dello sviluppo della dottrina scotista*, Milano, EBF, 1994.
- ROSTAGNO S., *Il Dio che ama nella libertà. La dottrina barthiana della libera scelta di Dio*, in *Protestantesimo* 42 (1987), pp. 65-79.
- TOURN G., *La predestinazione nella Bibbia e nella storia. Una dottrina controversa*, Torino, Claudiana, 1978.
- TRAPÈ A., *A proposito di predestinazione. Sant'Agostino e i suoi critici moderni*, in *Divinitas* 7 (1963), pp. 243-284.

6. Studi specifici sulla dottrina della giustificazione

- AA.VV., *Fede e opere. Sulla giustificazione*, numero monografico di *Credere Oggi* 130 (2002).
- AA.VV., *La giustificazione*, Padova, EMP, 1997.
- CARILE S., *La giustificazione per fede come impegno sociale nel metodismo*, in AA.VV., *Il metodismo italiano*, Torino, Claudiana, 1997, pp. 191-197.
- CARLETTO S., *Lutero, la divinizzazione e l'ontologia. Temi e figure della "finnische Lutherforschung"*, in *Annali di Studi Religiosi* 3 (2002), pp. 157-197.
- ID., *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna, EDB, 2003.
- FERRARIO F. - RICCA P. (a cura), *Il consenso cattolico luterano sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti*, Torino, Claudiana, 1999.
- GALVÀN J.M. (a cura), *La giustificazione in Cristo*, Città del Vaticano, LEV, 1997.
- IAMMARRONE G., *Il dialogo sulla giustificazione. La formula "simul iustus et peccator" in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Padova, EMP, 2002.
- JÜNGEL E., *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana*, Brescia, Queriniana, 2000.
- KERTELGE K., *"Giustificazione" in Paolo*, Brescia, Paideia, 1991.
- KÜNG H., *La giustificazione*, Brescia, Queriniana, 1969.
- LINDBECK G., *Rapporto tra la dottrina della giustificazione e la critica della chiesa*, in *Concilium* 8 (1976), pp. 1249-1260.
- MAFFEIS A. (a cura), *Dossier sulla giustificazione*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000.
- ID., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998.
- MARCHESI G., *La dichiarazione congiunta tra cattolici e luterani sulla dottrina della giustificazione*, in *La Civiltà Cattolica* 150 (1999) 3588, pp. 592-601.
- NEWMANN J.H., *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione [1838]*, Milano, Jaca Book, 1994.
- PESCH O.H., *Azione della grazia di Dio come giustificazione e*

- santificazione dell'uomo*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, cit., vol. 9, pp. 296-399.
- POMPEI A., *Gratuità ed efficacia della salvezza in Cristo nel dialogo cattolico-luterano sulla giustificazione*, in AA.VV., *Gesù Cristo volto di Dio e volto dell'uomo*, Roma, Herder, 1992, pp. 35-140.
- RAHNER K., *Giusti e al contempo peccatori*, in *Nuovi saggi*, cit., vol. 1, pp. 363-384.
- SUBILIA V., *La giustificazione per fede*, Brescia, Paideia, 1976.
- VALDMAN T., *Uno sguardo ortodosso sulla giustificazione in Lutero*, in *Studi Ecumenici* 1 (1983), pp. 277-288.

7. Teologia ecumenica

- AA.VV., *Alle radici della divisione. Una rilettura dei grandi scismi storici*, Milano, Ancora, 2000.
- AA.VV., *Ecumenismo. Conversione della Chiesa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995.
- AA.VV., *La Chiesa Cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento 1988-1995*, Roma, Pro Unione, 1995.
- BEA A., *L'unione dei cristiani. Problemi e principi, ostacoli e mezzi, realizzazioni e prospettive*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1962.
- BRUNI G., *Servizio di comunione. L'ecumenismo nel magistero di Giovanni Paolo II*, Magnano, Qiqajon, 1997.
- ID., *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, Milano, Paoline, 1999.
- CERETI G., *Molte Chiese Cristiane un'unica Chiesa di Cristo. Corso di ecumenismo*, Brescia, Queriniana, 1992.
- ID., *Per un'ecclesiologia ecumenica*, Bologna, EDB, 2003².
- CONGAR Y., *Chrétiens desunis: principes d'un oecuménisme catholique*, Paris, Du Cerf, 1937.
- ID., *Diversità e comunione*, Assisi, Cittadella, 1984.
- ID., *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma, Città Nuova, 1986.
- CULLMANN O., *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione*, Brescia, Queriniana, 1987.
- ID., *Le vie dell'unità cristiana*, Brescia, Queriniana, 1994.

- DE LUBAC H., *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia, Morcelliana, 1973.
- Dizionario del Movimento Ecumenico, a cura di CERETI G. - FILLIPI A. - SARTORI L., Bologna, EDB, 1994.
- DUQUOC C., *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Brescia, Queriniana, 1985.
- ID., *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia, Queriniana, 2003.
- FRIES H. - RAHNER K., *Unione delle Chiese possibilità reale*, Brescia, Morcelliana, 1986.
- GROUPE DES DOMBES, «Un seul Maître» (Mt 23,8). *L'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris, Bayard, 2005.
- JAEGER L., *Il decreto conciliare sull'ecumenismo: storia, contenuti e significato*, Brescia, Morcelliana, 1965.
- JÜNGEL E., *Esultanza eucaristica. In cammino verso la comunione nella Cena del Signore*, in *Protestantesimo* 59 (2004), pp. 3-16.
- KASPER W., *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in *Studia Moralia* 40 (2002), pp. 31-36.
- ID., *Situazione e visione del movimento ecumenico*, in *Il Regno-attualità* 47 (2002), pp. 132-141.
- LANNE E., *Storia ed ecumenismo*, in BIELAWSKI M. - SCHERIDAN M. (a cura), *Storia e teologia all'incrocio*, cit., pp. 182-214.
- LOVSKY F., *Verso l'unità delle chiese*, Magnano, Qiqajon, 1993.
- MAFFEIS A., *Modelli di unità della Chiesa nella storia del movimento ecumenico e nel dibattito teologico recente*, in *Teologia* 1 (1994), pp. 62-93.
- MÖHLER A. J., *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici* [1838], Milano, Jaca Book, 1984.
- NEUNER P., *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*, Brescia, Queriniana, 2003².
- OULLET M., *Dialogue oecuménique et méthode théologique*, in *PATH* 3 (2004), pp. 141-155.
- RAISER K., *Un'ermeneutica dell'unità*, in *Studi Ecumenici* 15 (1997), pp. 149-166.
- SARTORI L., *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Brescia, Queriniana, 1989.
- SESBOUÉ B., *Pour une théologie oecuménique. Eglise et sacrements, eucharistie et ministère, la Vierge Marie*, Paris, Du Cerf, 1990.

- TILLARD J.-M., *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia, Queriniana, 1989.
- VELATI M., *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- YANNARAS C., *Verità e unità della Chiesa*, Sotto il Monte-Schio, Servitium-Interlogos, s. d.

8. Studi specifici sul dogma dell'Immacolata Concezione di Maria

- AA.VV., *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Roma, Marianum, 2004.
- AA.AV., *Signum magnum apparuit in coelo. L'Immacolata segno della Bellezza e dell'Amore di Dio*, Città del Vaticano, PAMI, 2005.
- ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Virgo Immaculata, Acta Congressus Mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati*, Romae, 1957, vol. 7.
- AMATO A., *L'Immacolata Concezione di Maria nella riflessione teologica contemporanea*, in AA.VV., *L'Immacolata Vergine Maria, Madre di Dio e Madre della Chiesa*, Tivoli, Tipografia Palombi & Lanci, 2005, pp. 79-95.
- BALIÇ C., *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria. Investigationes de doctrina quam tenuit Joannes Duns Scotus*, in *Antonianum* 16 (1941), pp. 205-252.
- BATTAGLIA V., *L'immacolata concezione di Maria. Criteri di ermeneutica teologica e prospettive di ricerca*, in AA.VV., *Religioni et Litteris. Miscellanea di studi dedicata a P. Barnaba Hechich OFM*, Città del Vaticano, PAMI, 2005, pp. 45-65.
- BERTETTO D., *Le prove del dogma dell'Immacolata Concezione negli atti preparatori alla definizione e nel magistero pontificio*, Torino, SEI, 1954.
- BERTI C.M., *La "Ineffabilis Deus" di Papa Pio IX*, Roma, Marianum, 1963².
- BUX N., *La "Concezione di Maria" nelle fonti liturgiche delle Chiese Orientali*, in *PATH* 3 (2004), pp. 467-480.
- CASALE U., *La formula dogmatica di Pio IX e gli sviluppi teologici contemporanei*, in AA.VV., *Maria Santa e Immacolata se-*

- gno dell'amore salvifico di Dio Trinità*, Roma, Edizioni Monfortane, 2000, pp. 169-187.
- CECCHIN S.M., *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano, PAMI, 2003.
- COLOMBO C., *L'Immacolata Concezione*, Milano, Vita e Pensiero, 1954.
- D'ARGENCE J., *L'Immaculée Conception et le péché originel*, Paris, Salvator, 2004.
- DE FIORES S., *Come la Chiesa cattolica è giunta alla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione*, in AA.VV., *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità*, cit., pp. 25-49.
- DESSI R.M., *La controversia sull'Immacolata Concezione*, in *Cristianesimo nella Storia* 12 (1991), pp. 265-293.
- FERNÁNDEZ D., *La crisis de la teología del pecado original ¿afecta al dogma de la Inmaculada Concepción?*, in *Ephemerides Mariologicae* 35 (1985), pp. 277-297.
- GASTALDELLI F., *San Bernardo e l'Immacolata Concezione*, in CALABUIG I.M. (a cura), *Respice Stellam. Maria in San Bernardo e nella tradizione cistercense*, Roma, Marianum, 1993, pp. 111-124.
- HAMMAN G., *Il punto di vista della Riforma circa l'Immacolata Concezione. Criteri per una possibile ricomprensione della tradizione cattolica*, in AA.VV., *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità*, cit., pp. 105-123.
- HORST U., *La teologia dell'Ordine domenicano, illustrata per mezzo delle controversie riguardo all'Immacolata Concezione*, in BIFFI I. - MARABELLI C., *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 145-154.
- JUGIE M., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale*, Roma, Academia Mariana, 1952.
- LAMY M., *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-Âge (XII-XV siècles)*, Paris, Augustinienes, 2000.
- ID., *La controverse de l'Immaculée Conception au Moyen Age*, in *Nouveaux Cahiers Marials* 68 (2002), pp. 8-23.
- LOT BORODINE M., *Le dogme de l'Immaculée Conception à la lumière de l'Église d'Orient*, in *Irénikon* 67 (1994), pp. 328-344.

- MANSELLA G., *Il dogma dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria ossia storia e prove di questo dogma di fede*, Roma, Tipografia Salviucci, 1866.
- MANTEAU-BONAMY H.-M., *L'Immaculée Conception en relation avec l'Incarnation et avec le don de la grâce. Formulation dogmatique et difficultés actuelles*, in *Etudes Mariales* 38 (1981), pp. 67-85.
- MASCIARELLI M., *Pio IX e l'Immacolata*, Città del Vaticano, LEV, 2000.
- ID., *Sviluppo della dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria nel magistero: dal 1854 al nostro tempo*, in AA.VV., *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria*, cit., pp. 55-168.
- MASINI M., *L'Immacolata Concezione di Maria. Il dogma di ieri, la teologia di oggi*, in *La Rivista del Clero Italiano* 12 (2003), pp. 855-865.
- MICHEL J.-C., *L'Immacolata Concezione promessa di purezza*, Città del Vaticano, LEV, 2001.
- NEMBRO J.A., *La definibilità dell'Immacolata Concezione negli scritti e nell'attività di Giovanni Perrone, S.J.*, Romae, Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1961.
- O'CONNOR E., *Modern theories of original sin, and the dogma of the Immaculate Conception*, in *Marian Studies* 20 (1969), pp. 112-136.
- ORDINE DEI FRATI SERVI DI SANTA MARIA, *Chiamati ad essere santi e immacolati nell'amore. Lettera del Priore Generale nel CL anniversario della definizione dogmatica dell'Immacolata*, in *Marianum* 66 (2004), pp. 721-763.
- PERRELLA S.M., *Teologia e pietà mariana ai tempi del beato Pio IX. Per una memoria del secolo dell'Immacolata*, in *Marianum* 63 (2001), pp. 225-234.
- ID., *L'Immacolata icona dell'essere cristiano. Il contributo degli scritti di S. Massimiliano Kolbe*, in *Miles Immaculatae* 2 (2002), pp. 613-716.
- ID., *Il dogma dell'Immacolata Concezione in dialogo con la riforma protestante: il servizio ecumenico del "Groupe des Dombes"*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004), pp. 389-346.
- ID., «*Tota pulchra es Maria*». *L'Immacolata: frutto segno e riverbero della bellezza e dello splendore di Cristo redentore dell'uomo. Dogma ed estetica nel magistero di Giovanni Paolo II*,

- in AA.VV., *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria*, cit., pp. 463-623.
- ID., *Mariologia e Immacolata Concezione, oggi: una "riscoperta" per i francescani*, in AA.VV., *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*, Città del Vaticano, PAMI, 2005, pp. 615-763.
- PERRONE J., *De Immacolato B. M. Virginis Conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica*, Napoli, 1848.
- PIACENTINI E., *L'Immacolata Concezione nel pensiero mariologico di Padre Massimiliano Kolbe*, in *Marianum* 33 (1971), pp. 129-182.
- ID., *Pio IX e l'Immacolata. L'ampio itinerario del dogma*, in *Miles Immaculatae* 1 (2001), pp. 90-120.
- PIANORI A., *Fondamenti ortodossi per la definibilità dell'immacolato concepimento di Maria Santissima*, Cesena, Tipografia Biasimi, 1854.
- POMPEI A., *Il beato Giovanni Duns Scoto e l'Immacolata*, in AA.VV., *Memoria eius in benedictione. Atti del Simposio internazionale per il 1° centenario della nascita di P. Carlo Balic (1899-1999)*, Città del Vaticano, PAMI, 2001, pp. 137-155.
- RAHNER K., *L'Immacolata Concezione*, in ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, cit., pp. 413-435.
- ROSCHINI G.M., *La Madonna secondo la fede e la teologia. I singoli privilegi di Maria SS.*, Roma, Libreria Editrice Ferrari, 1953, vol. 3, pp. 79-90.
- SANNA I., *Orientamenti teologici circa le origini umane e conseguenze per un approfondimento dell'Immacolata Concezione di Maria*, in AA.VV., *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità*, cit., pp. 189-223.
- SERRA A., *Fondamenti biblici dell'Immacolata?*, in *PATH* 3 (2004), pp. 363-386.
- STAGLIANÒ A., *L'Immacolata Concezione nella coscienza ecclesiale ecumenica. Linee di orientamento per una sintesi*, in AA.VV., *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità*, cit., pp. 225-240.
- VANNESTE A., *Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel*, in *Ephemerides Mariologicae* 23 (1973), pp. 78-93.

- VILLALMONTE A., *La teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada*, in *Salmanticensis* 22 (1975), pp. 25-58.
- ID., *¿Qué es lo que celebramos en la Fiesta de la Inmaculada?*, in *Ephemerides Mariologicae* 35 (1985), pp. 311-340.
- ID., *Los inicios de la teología de la Inmaculada*, in *Ephemerides Mariologicae* 40 (1990), pp. 195-219.

9. Mariologia in ambito ecumenico

- AA.VV., *La "Theotokos" nel dialogo ecumenico*, in *Rivista Liturgica* 2-3 (1998).
- AA.VV., *Maria nel Cristianesimo*, numero monografico di *Ambrosius* 75 (1999) 2-3.
- AA.VV., *Maria nella comunità ecumenica. Conferenze, meditazioni bibliche*, Roma, Edizioni Monfortane, 1982.
- AA.VV., *Maria, la Madre di nostro Signore. Un contributo della Chiesa evangelico-luterana tedesca*, Milano, Paoline, 1996.
- AA.VV., *Mary is for everyone*, Wiltshire, Gracewing, 1997.
- AA.VV., *Maria nostra sorella*, a cura della Federazione delle chiese evangeliche in Italia, Roma, CNT, 1989.
- AA.VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, Roma, Marianum, 2008.
- BERTALOT R., *Ecco la serva del Signore. Una voce protestante*, Roma, Marianum, 2002.
- BLANCY A., *Marie et la Réforme. Les protestants et le Document du Groupe des Dombes sur Marie*, in *Nouvelle Revue Théologique* 121 (1999), pp. 23-40.
- BODHIYABDHUGE A.T.F., *Mary in the ecumenical dialogue with special reference to the anglican and methodist churches*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 2000.
- BOROWSKY W., *Incontro delle confessioni in Maria*, Torino, Centro studi mariologico-ecumenici, 1970.
- BRUNI G., *Mariologia ecumenica? Preliminari da un punto di vista protestante*, in *Theotokos* 1 (1993) 1, pp. 251-275.
- ID., *Testimonianze di spiritualità mariana nelle chiese della riforma*, in AA.VV., *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, Roma, Marianum, 1994, pp. 237-259.
- ID., *"Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi"*. Intro-

- duzione al Documento del Gruppo di Dombes, in *Theotokos* 6 (1998) 1, pp. 223-250.
- ID., *Chiavi di lettura del documento su Maria del Gruppo di Dombes*, in *Marianum* 62 (2000), pp. 289-317.
- ID., *Maria sorella di misericordia nella Riforma*, in DI DOMENICO P. (a cura), *Maria Madre di Misericordia*, cit., pp. 376-387.
- ID., *Mariologia ecumenica. Approcci, documenti, prospettive*, Bologna, EDB, 2009.
- BULGAKOV S.N., *Il rovelo ardente. Aspetti della venerazione ortodossa alla Madre di Dio*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998.
- CALZOLARO A.M., *La Madre di Dio nel dialogo ecumenico: convergenze e divergenze*, in *Miles Immaculatae* 35 (1999), pp. 391-461.
- DE ARMELLADA B., *Por una mariología ni excluyente ni excluida. Mirada ecuménica desde el pensamiento franciscano*, in *Laurentianum* 3 (2003), pp. 271-297.
- DITTRICH A., "Die Erfindung des Scotus". *Protestantische Kritik an der Immaculata-Definition nach 1854 und in 20. Jahrhundert*, in *Rivista Teologica di Lugano* 9 (2004), pp. 341-376.
- GABUS J.-P., *Mariologie et Protestantismo*, in *Etudes Mariales* 20 (1963), pp. 5-12.
- ID., *Point de vue protestant sur les études mariologiques et la piété mariale*, in *Marianum* 44 (1982), pp. 475-509.
- GRÜN A. - REITZ P., *Le feste di Maria come guide di vita. Una prospettiva ecumenica*, Brescia, Queriniana, 2003.
- HENNAUX J.-M., *Le Document du Groupe des Dombes sur la Vierge Marie*, in *Nouvelle Revue Theologique* 121 (1999), pp. 41-58.
- KNIAZEFF A., *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993.
- LANGELLA A., *La recezione critica del Documento di Dombes. Valori e limiti*, in *Marianum* 62 (2000), pp. 319-345.
- LANNE E., *Un événement œcuménique: le texte sur Marie du Groupe des Dombes*, in *Irénikon* 2 (1997), pp. 212-222.
- MACQUARRIE J., *Mary for all Christians*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1990.
- MODA A., *A guisa d'introduzione: Maria nel dialogo ecumenico*, in CONTRI A., *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo. La Ma-*

- riologia nel contesto della Storia della salvezza*, Torino, LDC, 2004, pp. 7-39.
- NAPIÓRKOWSKI S.C., *Mariologie et oecuménisme après le Concile Vatican II*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculo XX. A Concilio Vaticano II usque ad nostros dies*, Città del Vaticano, PAMI, 1998, vol. 1, pp. 209-231.
- NISSIOTIS N., *Maria nella teologia ortodossa*, in *Concilium* 19 (1983), pp. 66-91.
- OTT H., *Maria nel mistero del Verbo Incarnato. Una prospettiva protestante*, in *Theotokos* 3 (1999) 2, pp. 585-594.
- PERRELLA S.M., *La recezione del Documento di Dombes su Maria. Ricognizione bibliografica*, in *Marianum* 62 (2000), pp. 347-355.
- ID., *Quanta est nobis via? Maria Madre di Gesù e la ricerca dell'unità perduta. Per una lettura del Documento "des Dombes"*, in *Marianum* 64 (2002), pp. 163-250.
- ID., *La Madre del Signore nel dialogo ecumenico: dalla "Madre di tutte le divisioni" alla "Madre e Serva dell'unità dei dispersi figli di Dio"*, in AA.VV., *Fons Lucis*, cit., pp. 649-707.
- ID., *«Non temere di prendere con te Maria» (Matteo 1,20). Maria e l'ecumenismo nel postmoderno. Dalla "Mater divisionis" alla "Mater unitatis". Un punto di vista cattolico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004.
- ID., *Anglicani e Cattolici «...Con Maria la Madre di Gesù» (At 1,14)*. Saggio di Mariologia ecumenica, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2009.
- PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De mariologia et oecumenismo*, Romae, PAMI, 1962.
- RICCA P. - TOURN G., *Gli Evangelici e Maria*, Torino, Claudiana, 1987.
- THURIAN M., *Maria Madre del Signore immagine della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1980^s.
- TRIACCA A.M., *Maria Vergine, Madre dell'Unità. Linee teologico-liturgiche per il dialogo ecumenico*, in *La "Theotokos" nel dialogo ecumenico*, cit., pp. 171-208.
- WICKS J., *The Virgin Mary in recent ecumenical dialogues*, in *Gregorianum* 81 (2000), pp. 25-57.

INDICE DEI NOMI

- Aiello G., 37, 495
 Alberigo G., 460, 463
 Alszeghy Z., 8, 63, 233, 237, 495, 496
 Amato A., 11, 12, 17, 19, 20, 115, 206, 468, 473, 501
 Ancona G., 143, 452
 Arduzzo F., 54, 60, 64, 81, 89, 355
 Atkinson J., 493

 Baldini M., 319
 Baliç C., 228, 501
 Balthasar H.U. von, 100, 155, 156, 279, 280, 281, 356, 387, 389, 412, 427, 452, 460
 Barbaglio G., 9, 37, 54, 262, 345, 424
 Barth K., 24, 45, 46, 47, 86, 100, 101, 103, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 181, 185, 186, 209, 239, 240, 241, 242, 254, 255, 256, 331, 343, 355, 364, 366, 368, 369, 371, 380, 394, 401, 402, 406, 425, 436, 440, 444, 456, 462, 480, 483, 497
 Barzaghi G., 86, 482, 483, 487
 Bertalot R., 184, 185, 308, 314, 371, 493, 505
 Bertetto D., 386, 387, 458, 501
 Berti C.M., 222, 226, 443, 501
 Biffi G., 86, 452, 486, 489, 502
 Blancy A., 125, 505
 Blondel M., 70, 495
 Bof G., 9, 46, 54, 66, 254, 262
 Boff C., 269
 Boff L., 273, 274, 297
 Bonhoeffer D., 103, 104, 155, 427, 428, 429, 442, 447, 464, 483, 496
 Bordoni M., 213, 364, 365, 452
 Borghi E., 400
 Borowsky W., 184, 505
 Brambilla F.G., 152, 246, 262, 383, 435, 496
 Brown R., 55, 342, 358

- Bruni G., 18, 128, 131, 135,
 153, 185, 193, 198, 205,
 307, 458, 499, 505
 Buber M., 417
 Bultmann R., 87, 88, 89, 143,
 155

 Cacciari M., 45, 83
 Calabuig I.M., 27, 28, 109,
 115, 192, 277, 502
 Calero A.M., 184, 222
 Calvino Giovanni, 35, 103, 146,
 147, 239, 252, 253, 254,
 308, 315, 394, 395, 491
 Calzolaro A.M., 184, 506
 Cambe M., 230
 Campi E., 186, 201, 308, 491,
 493
 Carletto S., 171, 172, 175, 498
 Casale U., 110, 222, 501
 Cattaneo E., 8, 37, 49, 52, 56,
 71, 72
 Cavalcoli G., 85, 355
 Cecchin S.M., 221, 227, 502
 Cereti G., 14, 61, 96, 499, 500
 Chavannes H., 45, 493
 Chenu M.-D., 484
 Childs B.S., 111
 Ciccarelli M., 409, 411
 Clément O., 93, 398
 Coggi R., 493
 Collo C., 186, 306, 493
 Colzani G., 21, 148, 228, 234,
 246, 248, 270, 271, 281,
 342, 384, 388, 395, 470,
 496, 497
 Congar Y., 51, 53, 56, 114,
 135, 142, 209, 460, 477,
 493, 499
 Cranfield C.E.B., 143
 Cullmann O., 361, 499
 Cuvillier E., 187, 373, 432

 Daniélou J., 66
 De Benedetti P., 375, 416
 De Fiores S., 13, 14, 15, 16,
 18, 25, 37, 184, 185, 189,
 216, 217, 262, 274, 275,
 276, 279, 443, 486, 502
 De la Potterie I., 230, 340,
 392, 396, 451
 De Lubac H., 402, 403, 495, 500
 De Mattei R., 251, 493
 Delumeau J., 233, 496
 Di Girolamo L., 280
 Di Sante C., 370
 Drewermann E., 82, 88, 384,
 429, 437
 Dupont J., 83
 Duquoc C., 7, 85, 448, 500
 Durrwell F.-X., 213, 282, 387

 Ebeling G., 44, 493
 Evagrio Pontico, 93
 Evdokimov P., 93, 95, 301,
 303, 451

 Fanuli A., 383, 415
 Felmy K.C., 92
 Fernández D., 502
 Ferrario F., 23, 111, 171, 173,
 183, 347, 498

- Feuillet A., 394
 Forte B., 12, 16, 40, 54, 80, 141,
 145, 151, 152, 188, 216,
 242, 243, 246, 256, 267,
 268, 358, 453, 470, 483

 Gabus J.-P., 185, 506
 Galimberti U., 390
 Gambero L., 229, 326
 Ganoczy A., 250
 García Paredes J.C.R., 232,
 433
 Genre E., 44, 191, 192, 252
 Gherardini B., 44, 102, 142,
 186, 193, 208, 305, 352,
 493
 Gibellini R., 111, 190, 319
 Gilson É., 110, 235
 Giovanni Della Croce, 71, 407
 Girardet G., 105, 107
 Giussani L., 481, 482
 Goffi T., 218
 González De Cardedal O., 66,
 389
 Gounelle A., 123
 Gozzellino G., 281
 Grasso S., 360, 401, 433
 Grelot P., 232, 496
 Grilli M., 341
 Gruppo di Dombes, 8, 14, 15,
 29, 106, 124, 125, 128, 130,
 194, 204, 207, 306, 308,
 314, 315, 324, 332, 377,
 386, 395, 431, 459, 492, 500
 Guardini R., 354, 426, 427, 440

 Häring H., 245, 404

 Iammarrone G., 44, 85, 178,
 355, 367, 410, 494, 498

 Janni U., 312
 Jüngel E., 80, 100, 101, 160,
 161, 162, 163, 164, 174,
 175, 238, 394, 395, 406,
 443, 445, 477, 498, 500
 Jugie M., 502

 Kasper W., 37, 38, 65, 119,
 177, 178, 495, 500
 Kelly J.N.D., 60
 Kerr F., 319
 Kertelge K., 380, 498
 Kniazeff A., 114, 301, 303,
 304, 506
 Kramm A., 44, 494
 Kreck W., 99, 101, 239
 Küng H., 156, 157, 163, 189,
 348, 349, 498

 Ladaria L.F., 15, 37, 163
 Langella A., 272, 506
 Lanne E., 118, 478, 500, 506
 Lapide P., 423
 Latourelle R., 42, 63, 88, 495
 Laurentin R., 11, 12, 109, 340,
 393, 430
 Lehmann K., 61, 177, 494
 Léon-Dufour X., 48, 338, 418,
 420, 439
 Lifschitz D., 232, 496

- Lindbeck G., 8, 95, 105, 317,
 318, 319, 321, 322, 323,
 330, 349, 352, 467, 479,
 498
 Lohfink G., 464
 Lorizio G., 48, 79
 Lot Borodine M., 299, 502
 Lövenich W. von, 44, 494
 Lovsky F., 500
 Lutero Martin, 30, 44, 45, 50,
 102, 103, 118, 140, 141,
 142, 143, 144, 145, 146,
 148, 153, 157, 164, 165,
 178, 186, 237, 238, 239,
 243, 253, 254, 305, 306,
 307, 308, 309, 316, 317,
 326, 351, 366, 374, 376,
 397, 407, 492, 493
 Lyonnet S., 230

 Macquarrie J., 506
 Madore G., 413
 Maffei A., 141, 152, 153, 167,
 168, 174, 175, 176, 177,
 178, 183, 492, 494, 498, 500
 Maiberger P., 419
 Malnati E., 376
 Manca G., 149, 409
 Manca L., 291
 Mannucci V., 43, 48, 50, 349
 Manzì F., 371
 Marchesi G., 89, 167, 426, 498
 Masciarelli M., 222, 285, 289,
 503
 Masini M., 185, 352, 357, 443,
 503
 Mazzinghi L., 232, 381
 McGrath A.E., 143, 147, 191,
 193, 246, 253, 254, 494
 Meier J.P., 428
 Melantone Filippo, 98, 134,
 148, 307, 491
 Mello A., 340, 343, 375, 421
 Menke K.-H., 108, 211, 230,
 264, 265, 344
 Meo S.M., 15, 25, 37, 226,
 229
 Merino J.A., 251, 448
 Meynet R., 81, 85, 432
 Miegge G., 14, 185, 204, 309,
 310, 311, 312, 328, 348
 Militello C., 8, 205, 218, 279,
 283, 284, 370, 446, 458,
 488
 Moda A., 185, 255, 494, 497,
 506
 Molari C., 11, 77
 Moltmann J., 44, 46, 166, 184,
 405, 444
 Mondin B., 45, 65, 86, 249, 458
 Mori E.G., 289
 Mosconi M., 114
 Müller G.L., 40, 181, 236, 343

 Napiórkowski S.C., 24, 25,
 184, 185, 507
 Navè Levinson P., 422
 Neuner P., 59, 500
 Newmann J.H., 62, 67, 70,
 126, 146, 297, 396, 495,
 498, 511
 Novak D., 362

- O'Collins G., 82, 87, 111, 344, 398
- Osculati R., 87, 219, 220, 250
- Oullet M., 500
- Pacelli D., 186, 494
- Pannenberg W., 100, 160, 164, 165, 166, 176, 179, 212, 213, 227, 243, 244, 245, 249, 250, 256, 257, 259, 331, 348, 369, 380, 497
- Parente P., 346
- Parrinder G., 195
- Penna R., 82, 90, 143, 224, 232, 342, 347, 357, 359, 371, 379, 403, 462, 463
- Peretto E., 224
- Perrella S.M., 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 28, 33, 72, 112, 115, 117, 138, 184, 187, 188, 192, 193, 198, 204, 205, 211, 216, 217, 218, 219, 220, 226, 279, 285, 293, 335, 338, 341, 342, 354, 386, 426, 440, 449, 466, 473, 488, 503, 507
- Piacentini E., 219, 504
- Pié-Ninot S., 53, 55, 56, 60
- Pikaza X., 274, 276
- Pitta A., 143, 213, 232, 366, 369
- Pizzarelli A., 272
- Pollet J.V., 252, 494
- Pompei A., 167, 499, 504
- Prete B., 343, 440
- Rahner K., 24, 61, 66, 120, 139, 149, 156, 164, 209, 263, 264, 270, 453, 460, 495, 497, 499, 500, 504
- Ratzinger J., 8, 64, 65, 75, 79, 91, 124, 206, 272, 273, 361, 463, 482, 495
- Rendtorff R., 246
- Ricca P., 23, 102, 103, 171, 173, 174, 183, 184, 186, 313, 329, 494, 498, 507
- Ricoeur P., 233
- Romanello S., 365
- Rondet H., 459, 495
- Rosenzweig F., 88
- Rossé G., 430
- Rossi De Gasperis F., 356, 367, 368, 402, 442
- Rostagno S., 44, 101, 102, 182, 254, 497
- Sanders E.P., 143, 175, 379
- Sanna I., 82, 141, 235, 504
- Sardi V., 221, 222, 492
- Sartori L., 14, 61, 63, 123, 124, 500
- Scheffczyk L., 108, 448
- Schillebeeckx E., 50, 63, 64, 89, 265, 266, 297, 349, 495
- Schlier H., 143, 374, 375
- Schoonenberg P., 234, 262, 263, 496, 497
- Scola A., 212
- Segalla G., 436, 439
- Serra A., 15, 224, 229, 230, 231, 370, 371, 373, 425,

- 430, 431, 432, 434, 439,
440, 504
- Sesboué B., 14, 16, 21, 60, 73,
235, 362, 382, 415, 438,
497, 500
- Severino E., 479
- Simoens Y., 364
- Sodi M., 204
- Soggin J.A., 415, 420
- Söll G., 13
- Speyr A. von, 387, 435
- Špidlík T., 93
- Spinetoli (da) O., 363
- Spiteris Y., 92, 96, 97, 300,
302, 304, 497
- Staniloaë D., 92
- Stefani P., 454
- Stock K., 230, 392
- Stuhlmacher P., 213
- Subilia V., 99, 106, 152, 156,
161, 206, 354, 457, 499
- Sullivan F.A., 38, 58, 61, 228,
469
- Theobald Ch., 42, 57, 72, 246,
496, 497
- Thomae de Aquino (Tommaso d'Aquino), 86, 406, 484,
487, 493
- Thurian M., 184, 188, 189, 507
- Tillard J.-M., 61, 97, 501
- Tillich P., 47, 158, 159, 160,
179, 239, 336, 389, 393
- Tomiole E.M., 17, 185, 261,
288, 291
- Tourn G., 44, 102, 184, 246,
494, 497, 507
- Trapè A., 234, 247, 497
- Triacca A.M., 12, 348, 486,
507
- Valentini A., 191, 293, 352,
375, 433, 461
- Vanhoye A., 371, 409
- Vanneste A., 233, 497, 504
- Vanni U., 360, 436
- Varillon F., 355
- Velati M., 501
- Veneziani M., 48, 65, 475
- Villalmonste A., 505
- Vitali D., 61, 105
- Wesley J., 200, 201, 493
- Westermann C., 144, 381,
385, 420
- Wicks J., 494, 507
- Williams R., 84
- Wittgenstein L., 319
- Wright T., 175, 176, 399
- Yannaras C., 120, 121, 122,
299, 501
- Zini P., 46, 242
- Zwingli Huldrych, 239, 252,
492

INDICE

<i>Prefazione</i>	pag.	7
<i>Introduzione</i>	»	23
<i>Abbreviazioni</i>	»	35

I. L'INTERPRETAZIONE DEI DOGMI NELLA CHIESA E NEL DIBATTITO ECUMENICO	»	37
1. La storia e la nozione di "dogma" in ambito cattolico	»	37
2. Il dogma come "sinfonia della fede": Scrittura e Tradizione; magistero e "sensus fidelium"	»	42
a. Scrittura e Tradizione	»	48
b. Magistero e "sensus fidelium"	»	54
3. Lo sviluppo e l'interpretazione dei dogmi	»	64
4. Il dogma tra "paradosso", "scandalo" ed "evento"	»	79
5. Il dogma di fede nell'Ortodossia orientale e nel protestantesimo	»	91
Conclusione: epistemologia, ermeneutica e dimensione giuridica del dogma su Maria	»	107
a. Epistemologia	»	109
b. Ermeneutica	»	112
c. Dimensione giuridica	»	114

II. IL CONSENSO DOTTRINALE	
NELLA TEOLOGIA ECUMENICA	pag. 117
1. Per una teologia ecumenica del consenso	» 117
a. Due considerazioni preliminari: assonanze e dissonanze	» 118
b. Il cammino verso il consenso: il metodo del Gruppo di Dombes	» 124
1) Identità e conversione	» 125
2) Sguardo alla storia	» 128
3) La testimonianza della Scrittura	» 129
2. La “gerarchia delle verità”. Fondatezza e limiti di una figura metodologica	» 131
a. “Gerarchia”	» 134
b. “Fondamento”	» 136
c. “Nesso”	» 137
3. La Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla giustificazione: un esempio di consenso teologico	» 140
a. La dottrina luterana e la risposta del Concilio di Trento	» 140
b. La dottrina della giustificazione nella teologia contemporanea	» 152
c. La Dichiarazione congiunta: contenuti, ricezione ed esemplarità metodologica	» 167
1) Rilievi critici sulla DG	» 179
4. I nodi teologici salienti sui due dogmi mariani moderni nei documenti e nelle dichiarazioni del dialogo ecumenico tra cattolici e mondo evangelico	» 183
a. Il “recupero” della riflessione su Maria nella teologia evangelica	» 185
1) Orientamento biblico	» 186
2) Orientamento “simbolico”	» 188
3) Orientamento “al femminile”	» 189
4) Orientamento “liturgico-spirituale”	» 191

b. Il dialogo anglicani-cattolici e cattolici-metodisti	pag. 194
Conclusione: problemi e acquisizioni	» 204
III. MARIA IMMACOLATA E SANTA	» 215
1. Il dettato della “Ineffabilis Deus” e le sue connessioni dottrinali	» 215
a. Il contesto culturale e teologico del dogma	» 216
b. I contenuti della definizione dogmatica e il suo fondamento biblico	» 223
1) I fondamenti biblici	» 228
2. I nessi fondamentali: il dogma del peccato originale e la dottrina della predestinazione	» 232
a. La dottrina del peccato originale	» 233
b. La dottrina della predestinazione	» 246
3. Lo sviluppo del dogma in ambito cattolico	» 260
a. Maria: la “radicalmente redenta”	» 262
b. Maria: la “pienamente santa”	» 271
c. Maria creatura immacolata: la bellezza nel paradosso	» 278
d. Il contributo del magistero	» 285
4. La ricezione del dogma in ambito ortodosso ed evangelico	» 298
a. La Panaghía: vertice della santità creata	» 299
1) Il peccato originale	» 302
2) La grazia e la libertà	» 303
b. L’Immacolata: deriva “manichea” del cattolicesimo?	» 305
Conclusione: verso un “modus loquendi” ecumenico sull’Immacolata Concezione?	» 323
a. Il “gioco linguistico” del dogma	» 325

IV. L'«IRRUZIONE DELLA GRAZIA».

UNA PROPOSTA	pag. 335
1. Madre e Vergine: la singolarità paradossale di Maria (“sola Scriptura”)	» 337
a. L’annuncio della maternità divina	» 338
b. La rilevanza cristologica dell’evento	» 343
c. La Madre di Dio nell’orizzonte del “sola Scriptura”	» 349
2. Preesistenza del Verbo e predestinazione di Maria: la signoria del Figlio (“solo Verbo”)	» 357
a. Il Verbo preesistente e incarnato come centro del mistero dell’elezione	» 357
1) Il Verbo “centro” del tempo e del creato	» 359
2) Il Verbo soggetto e oggetto dell’elezione	» 362
3) Il Verbo causa, esemplare e fine della nostra elezione	» 365
b. Maria con-predestinata nel Verbo	» 367
1) La genealogia di Gesù	» 369
2) La “pienezza del tempo”	» 371
c. L’elezione di Maria nell’orizzonte del “solo Verbo”	» 373
3. La preservazione dal peccato: “giustificazione” nell’evento pasquale (“sola gratia”)	» 377
a. Peccato dell’uomo e giustizia di Dio nella redenzione	» 378
b. La salvezza operata in Maria	» 385
1) La rigenerazione di Maria nel concepimento	» 389
2) L’accettazione-giustificazione di Maria nell’Annunciazione	» 393
3) La santificazione di Maria come memoria continua dell’accettazione divina	» 397
c. L’Immacolata Concezione di Maria nell’orizzonte del “sola gratia”	» 400

4. Maria, figlia di Abramo:	
la solidarietà nella fede (“sola fide”)	pag. 408
a. La solidarietà di Cristo con noi	» 409
b. La fede dei figli di Abramo:	
Alleanza, promessa, “teshuvà”	» 413
1) L’Alleanza	» 414
2) La promessa	» 417
3) La “teshuvà”	» 419
c. Maria discepolo del Regno	» 424
1) I termini del problema alla luce della cristologia	» 425
2) La “spada” della Parola (cfr. Lc 2,33-35)	» 430
3) I pregiudizi del clan familiare (cfr. Mc 3,20-21)	» 433
4) Lo scandalo della Croce (cfr. Gv 19,25-27)	» 436
d. Il discepolato di Maria nell’orizzonte del “sola fide”	» 439
1) La fede come “teshuvà”	» 440
2) La fede come “kenosi”	» 441
3) La fede come “conformitas”	» 443
Conclusioni: l’irruzione della grazia in Maria e nella Chiesa	» 446
a. Verità dottrinale e “autoconservazione”	» 447
b. Verità dottrinale e conversione ecclesiale	» 448
c. Verità dottrinale ed escatologia comunitaria	» 450
d. Dogma e giudizio finale	» 451
e. La dipendenza dalla grazia	» 453
f. La serietà del peccato nella Chiesa	» 457
g. L’Immacolata come “svelamento” della tentazione dei figli della Chiesa	» 461

Conclusioni

DA UNA TEOLOGIA “SU” MARIA

A UNA TEO-LOGIA “MARIALE”

1. Il senso e la funzione del dogma

» 466

» 466

2. Il “dono memoriale” del dogma sulla redenzione sublime di Maria	pag. 472
3. Per una teologia “rilevante”	» 479
4. I paradigmi architettonici di una teologia “rilevante”	» 485
<i>Nota bibliografica</i>	» 491
<i>Indice dei nomi</i>	» 509