

## Maria: punto focale dei misteri della fede\*

Card. Leo Scheffczyk

*Arcidiocesi di München und Freising (Germania)*

Dopo il Concilio Vaticano II, l'importanza e l'efficacia della mariologia e della devozione mariana sono diminuite all'interno della Chiesa e della teologia – nonostante le affermazioni positive del Concilio su Maria e nonostante l'impegno dei Papi postconciliari. Questo fatto sarebbe un motivo sufficiente per riconsiderare il tema mariano. Chi affronta una tale sfida, può incontrare l'obiezione che nella situazione attuale della fede cristiana e cattolica ci sono problemi più importanti della questione mariana<sup>1</sup>, ad esempio le questioni del Dio unico, della Trinità, di Gesù Cristo, della grazia, della Chiesa e del compimento celeste. Tuttavia possiamo porre ai critici del tema una domanda: che cosa avverrebbe se tutte le verità indicate fossero implicite nel mistero mariano? Implicite o persino incluse, messe in luce in modo particolare e più forte? Se fosse così, nella attuale crisi della fede dovremmo rivolgere al mistero mariano un'attenzione maggiore perché la fede cattolica risulterebbe compresa più profondamente, illuminata di una luce più intensa e corroborata.

Infatti questo contributo vuole mostrare Maria come punto focale delle verità di fede. In Lei si uniscono tante linee della fede la quale riceve così una irradiazione nuova. Sviluppare il nostro tema, comunque, non è facile. Le difficoltà si presentano in modo più insistente quando si discute il tema soprattutto al livello della teologia ecumenica. Ecco dunque un primo spunto di riflessione.

\* Il testo riproduce la *lectio magistralis* tenuta il 13 ottobre 2003 per l'inizio dell'anno accademico della Facoltà di Teologia di Lugano.

<sup>1</sup> Così tra l'altro K. RIESENHUBER, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner* (Quaestiones disputatae 60), Freiburg i. Br. 1973, 7s.



## 1. Pro e contro di questa concentrazione delle verità di fede in Maria

Nel dialogo ecumenico, Maria non è ancora un tema ampiamente sviluppato, malgrado qualche tentativo recente, tra cui soprattutto la dichiarazione comune di luterani e cattolici statunitensi *The One Mediator, the Saints and Mary* (1992)<sup>2</sup>, il documento del Gruppo di Dombes *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* (1997-98)<sup>3</sup> e il testo bilaterale tedesco *Communio sanctorum* (2000)<sup>4</sup>. Il tema mariano viene comunque toccato molte volte all'interno della teologia protestante, accanto alla tematica speciale del nesso di altre verità di fede con la dottrina mariana. Nonostante ciò e malgrado qualche apertura, prevale nell'insieme il rifiuto di questa connessione tipicamente cattolica tra Maria e tutta la fede. Tale rifiuto non deriva soltanto dalla tradizione dottrinale tipicamente protestante, bensì anche dalla modalità essenzialmente diversa di parlare e di pensare della teologia protestante rispetto a quella cattolica; la forma di pensiero nella teologia protestante ha un carattere dialettico e discontinuo, mentre quella della teologia cattolica è di tipo analogico e continuo, procedendo in una maniera più organica.

La posizione fondamentale di tipo dialettico e discontinuo – in base alla quale è decisivo il *solus Christus* e Maria non va inserita nel mistero di Cristo in modo costitutivo –, che un tempo si esprimeva in forma particolarmente drastica in Karl Barth, oggi la si ritrova invece in Gerhard Ebeling, uno dei «pensatori più chiari e conseguenti della teologia riformatrice»<sup>5</sup>. La critica fondamentale alla fede mariana cattolica da parte di questo teologo comincia già riguardo al dogma della *Theotokos*, sospettato di monofisismo in quanto esalterebbe Maria come portatrice di salvezza accanto a Cristo. Da ciò risulterebbe l'intero legame di Maria con verità di fede essenziali. Maria verrebbe connessa poi in maniera illegittima con lo Spirito Santo, collocata al posto della Chiesa ed innalzata come mediatrice; in lei si anticiperebbe

<sup>2</sup> H. G. ANDERSON – J. F. STAFFORD – J. A. BURGESS (edd.), *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, Minneapolis-Augsburg 1992; tr. it. in *Enchiridion Oecumenicum IV*, Bologna 1996, nn. 3083-3360. Cfr. A. DITTRICH, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse* (Mariologische Studien XI), Regensburg 1998, 257-260.

<sup>3</sup> GROUPE DE DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, 2 voll., Paris 1997-1998; tr. it. in GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunità dei santi*, Magnano 1998.

<sup>4</sup> BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt a. M. 2000<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> COSÌ A. BRANDENBURG, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965, 45.



il giudizio finale. Persino la santità e l'infallibilità della Chiesa sono messe in relazione con il dogma mariano e perciò vengono continuamente contestate<sup>6</sup>. La critica di Ebeling ebbe una forte risonanza, influenzando persino il documento ufficiale della Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands [Chiesa unificata evangelico-luterana della Germania] del 1991 su *Maria, Madre del nostro Signore*; in questo testo Maria viene definita una «officina passiva» (*passive Werkstatt*), «in cui agisce Dio»<sup>7</sup>.

D'altra parte uno sguardo sulla teologia protestante nel suo insieme mostra che non viene interamente abbandonato il rapporto di Maria con altre verità di fede. Questo avviene nel documento appena citato e ovunque si riconosca l'importanza costitutiva di Maria per l'Incarnazione del Verbo. Nella documentazione menzionata, la *Theotokos* rimane «un'importante affermazione a servizio della cristologia»<sup>8</sup> e salvaguarda il mistero dell'Incarnazione. Perciò anche Peter Meinhold, un luterano aperto all'esigenza ecumenica, può ammettere che Maria è il tipo del popolo di Dio. A suo giudizio, si può comprendere Maria con Lutero come esempio di fede e segno della grazia<sup>9</sup>. Similmente anche Heinrich Ott, un teologo svizzero riformato ed allievo di Barth, riconosce che Maria è in rapporto con la missione della Chiesa e con l'uomo dotato della grazia<sup>10</sup>.

Una conferma particolarmente ampia di questo principio di connessione tra Maria e la fede cristiana (possiamo anche dire: di questa inclusione o pericorese in senso analogo) viene dal vescovo luterano Ulrich Wilckens che riconosce Maria come tipo ed esempio dei credenti, come madre dei fedeli e come esempio per l'atteggiamento fondamentale della Chiesa, cioè per la fede<sup>11</sup>.

È notevole che tutte queste testimonianze a favore del principio di connessione mettano in rilievo soprattutto il legame tra Maria e la Chiesa. A volte viene accen-

<sup>6</sup> G. EBELING, *Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas*, in *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 182.

<sup>7</sup> M. KIESSIG (ed.), *Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Besinnung*, Lahr 1991, 18.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>9</sup> P. MEINHOLD, *Die Konstitution «De Ecclesia» in evangelisch-lutherischer Sicht*, in G. BARAÚA (ed.), *Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils II*, vol. II, Freiburg i. Br. 1966, 548.

<sup>10</sup> H. OTT, *Gedanken eines reformierten Theologen zur Constitutio dogmatica «De Ecclesia»*, in G. BARAÚA, *op. cit.*, 565.

<sup>11</sup> U. WILCKENS, *«Jesus Christus, empfangen durch den Hl. Geist, geboren von der Jungfrau Maria» (Theologische Mediation zu Lk 1,26-55)*, in J. SCHREINER – K. WITTSTADT (edd.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen. Festschrift P.-W. Scheele*, Würzburg 1988, 68-81.



tuata anche l'importanza esemplare di Maria per la giustificazione<sup>12</sup>. Tuttavia non possiamo eliminare la domanda: quale tipo di Chiesa o di giustificazione si intende? (in ogni caso non si tratta della Chiesa visibile gerarchica e della giustificazione con la cooperazione umana). Inoltre rimane aperta un'altra questione: il legame o l'osmosi tra Maria e la Chiesa ha veramente un significato ontologico? Oppure si rimane piuttosto al livello paradigmatico, simbolico o morale? Le testimonianze riferite, comunque, non sono state riportate per provare una convergenza ecumenica, bensì soltanto quale conferma del principio cattolico d'inclusione; questo principio cattolico viene riconosciuto in parte anche dalla teologia ecumenica [protestante], mentre in parte viene respinto, pur essendo compreso come tipicamente cattolico.

Più importante dell'atteggiamento ambivalente della teologia ecumenica protestante di fronte a questo principio mariologico è la sua motivazione positiva, che rinvia alla Tradizione.

## 2. Le radici nella Tradizione

Nei primi tempi, il nesso del mistero mariano con le altre verità di fede non poteva ancora essere considerato esplicitamente perché Maria non era ancora compresa nell'interesse della sua figura teologica. Tuttavia è già notevole il breve cenno fatto da Ignazio d'Antiochia († dopo il 110) ai «tre misteri clamorosi» i quali «rimasero nascosti al principe di questo mondo»: «verginità [di Maria], nascita e morte del Signore» cui seguì l'annichilamento della morte [per mezzo della risurrezione]<sup>13</sup>. Benché non si possa sopravvalutare questo cenno nella sua portata dottrinale, si tratta comunque di un inserimento di principio di Maria nel *nexus mysteriorum* della salvezza.

Nella descrizione breve, ma importante di Maria come *causa salutis* in Ireneo di Lione († verso il 202)<sup>14</sup>, si mostra il coinvolgimento della Vergine Maria nell'opera redentrice. Segue immediatamente una relazione con la Chiesa, perché Maria durante la Visitazione presso Elisabetta esultò «a nome della Chiesa»<sup>15</sup>. In seguito, soprattutto dopo Ambrogio († 397), l'idea di Maria come «tipo della Chiesa» assu-

<sup>12</sup> Cfr. A. DITTRICH, *op. cit.*, 25, 33, 249.

<sup>13</sup> IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Eph.* 19,1.

<sup>14</sup> IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III,22,4.

<sup>15</sup> *Ibid.*, III,10,2.



me una posizione dominante; la maternità non vale soltanto per Cristo, bensì anche per la Chiesa, perché nel grembo di Maria non viene formato solamente il corpo fisico di Cristo, ma altresì «le spighe di grano circondate da gigli»<sup>16</sup>, vale a dire i fedeli e la Chiesa. Sin d'allora molto di quanto succede nella Chiesa è legato anche a Maria e a Lei viene ricondotto (così ad esempio in Agostino la fecondità della Chiesa come vergine e madre; la verginità della Chiesa consiste anzitutto nell'integrità della fede<sup>17</sup>).

Nel contesto del concilio di Efeso, Cirillo d'Alessandria († 444) riconobbe al rapporto di Maria con la fede della Chiesa un'importanza ancora maggiore, quando egli chiamò Maria *Theotokos* con un'espressione simbolica «lo scettro della vera fede»<sup>18</sup>. Quest'immagine riconduce il potere spirituale nell'ambito della verità, un potere che risplende nell'appellativo di *Theotokos* e che proviene dal Dio-uomo<sup>19</sup>. Questa posizione della Madre di Dio, dotata dell'elemento nuovo della lotta vittoriosa, si manifesta nell'elogio liturgico di Maria come «vincitrice di tutte le eresie» (sec. VIII-IX). Già prima, in ambito orientale, l'*Inno acatisto* elogia Maria come sorgente e principio della dottrina di Cristo oltre che «bocca degli Apostoli», riaffermando il rapporto della figura di Maria con la verità della fede. Questa convinzione torna in Giovanni Damasceno († prima di 754), quando egli vede rappresentato nel titolo di «Madre di Dio» «l'intero mistero della salvezza»<sup>20</sup>.

La teologia scolastica rivolge lo sguardo soprattutto ai privilegi di Maria. A volte, tuttavia, viene sviluppata anche l'abbondanza dei rapporti della Madre di Dio con i misteri della fede. Anselmo, ad esempio, paragona la maternità di Maria con la paternità di Dio: mentre Dio Padre è l'origine di tutte le realtà create, Maria è la madre di tutte le realtà ricreate<sup>21</sup>. Non mancano delle esagerazioni, ad esempio quando Riccardo di San Lorenzo († dopo il 1245) trasferisce l'unità tra Cristo e Maria anche all'Eucaristia e ne deduce in modo inammissibile la comunione anche al corpo di Maria<sup>22</sup>. Tommaso d'Aquino († 1274), però, unisce alla maternità divi-

<sup>16</sup> AMBROGIO, *De instit. virg.* 94.

<sup>17</sup> AGOSTINO, *Sermo* 188,3,4.

<sup>18</sup> CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Hom. div.* 4 (PG 77, 992A-996C).

<sup>19</sup> Cfr. A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik, a cura di L. Scheffczyk e A. Ziegenaus, V), Aachen 1998, 215.

<sup>20</sup> GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* III,12 (PG 94, 1029).

<sup>21</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Oratio* 7.

<sup>22</sup> RICCARDO DI SAN LORENZO, *De laudibus sanctae Mariae* 12,1,12.



na, fondata cristologicamente, delle riflessioni sulla redenzione e sulla grazia<sup>23</sup>. Tuttavia non si può dire che l'idea di Maria come punto focale della fede fosse già presentata secondo una dottrina chiara ed esplicita. Ciò è avvenuto solo in tempi recenti, quando comincia a svilupparsi una mariologia distinta e poi la questione di un principio mariologico unificativo o fondamentale<sup>24</sup>. Soprattutto nella scia di M. J. Scheeben († 1888), la mariologia tentava di dimostrare che i dogmi mariani trovano il loro fondamento unitario nella verità della maternità divina. Sul fondamento della maternità, importante per la mediazione della salvezza, era assicurato sistematicamente anche il significato cristologico e soteriologico della verità mariana. Inoltre si apriva il rapporto con altre verità essenziali della fede. Questa base sistematica permetteva alla teologia di dire, come fece per esempio Michael Schmaus, che «nella mariologia si intrecciano quasi tutte le linee teologiche... Perciò nella mariologia si trovano spunti decisivi per tutta la teologia»<sup>25</sup>. Questo giudizio è stato spesso ripetuto (con altre formulazioni) e ha trovato la sua conferma nell'espressione del Vaticano II: «Maria..., per essere entrata... intimamente nella storia della salvezza, in qualche modo compendia in sé e irraggia le principali verità della fede»<sup>26</sup>. Nel medesimo senso, Maria viene chiamata da Paolo VI «un catechismo vivente»<sup>27</sup> e da Giovanni Paolo II una «sintesi del vangelo»<sup>28</sup>.

Questo principio dell'inclusione e della connessione è entrato anche nell'insegnamento della Chiesa. Tuttavia la sua precisazione è rimasta finora un compito piuttosto disatteso e poco sviluppato. Vogliamo qui affrontare questa sfida, seppur brevemente, ben consapevoli che non è possibile offrirne una trattazione esauriente.

### 3. La precisazione del principio

La precisazione del principio<sup>29</sup> deve cominciare al punto cruciale, dove Maria tocca il mistero salvifico: questo è il mistero dell'Incarnazione del Verbo nella madre

<sup>23</sup> Sulla mariologia di Tommaso si veda l'ampio articolo di R. SCHENK, *Thomas von Aquin*, in L. SCHEFFCZYK – R. BAÜMER (edd.), *Marienlexikon* VI, St. Ottilien 1994, 399-405.

<sup>24</sup> L. SCHEFFCZYK, *Fundamentalprinzip*, in *Marienlexikon* II, St. Ottilien 1989, 565-567.

<sup>25</sup> M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* V, München 1955, 7.

<sup>26</sup> *Lumen gentium*, 65.

<sup>27</sup> *Catechesi Tradendae*, 73.

<sup>28</sup> Allocuzione a dei *campesinos* della Colombia, 3.7.1986: cfr. A. ZIEGENAUS, *op. cit.*, 29.

<sup>29</sup> Cfr. gli approcci in L. SCHEFFCZYK, *Maria Exponent des katholischen Glaubens*, in *Id.*, *Schwerpunkte des*



umana Maria la quale viene così innalzata come Madre di Dio. Il fatto e la verità della maternità divina di Maria garantiscono l'unità indissolubile tra natura divina e umana nella persona del Verbo, perché la maternità si riferisce sempre alla persona di un figlio. Ciò significa che Maria è parte costitutiva del mistero di Cristo perché ella vi serve come base essenziale. Siccome l'Incarnazione del Verbo fu già un'azione della redenzione – un fatto che riceve un accento particolare nella teologia ortodossa –, la Madre di Dio fa parte anche del mistero della redenzione e conferisce a questo mistero una luce nuova tramite il suo servizio di cooperazione. L'importanza di questo fatto appare con la massima evidenza quando facciamo un confronto con l'opinione contraria degli gnostici, i quali disprezzavano il corpo. Secondo loro Maria partorì soltanto un semplice uomo sul quale discese più tardi il Verbo o la Sapienza, per ritirarsi da lui prima della morte sulla croce. Questa teoria elimina l'unità personale tra divinità e umanità in Cristo, ma rinnega anche la redenzione tramite il Dio-uomo nella morte e risurrezione. Ciò implica che quando si nega la maternità di Maria nei confronti del Dio-uomo, l'intero mistero di Cristo crolla.

Di questo contesto fa parte anche la verginità, cioè il concepimento della madre operato dallo Spirito. I Padri la spiegavano soprattutto come segno della vera divinità di Cristo e come dimostrazione dell'inizio di una nuova creazione secondo la grazia. La verginità della madre, però, permette una motivazione cristologica ancora più profonda. Essa sta nella consapevolezza che la concezione verginale, operata dallo Spirito, manifesta con la massima evidenza la singolare figliolanza trinitaria del Verbo e accoglie tale relazione trinitaria già all'origine esclusivamente nel Dio-uomo. Anche riguardo alla verginità Maria rappresenta quindi il mistero di Cristo in un modo particolare e conferma la sua unicità. Così Maria rafforza quello che Hans Urs von Balthasar chiama il «principio teandrico» nel cattolicesimo<sup>30</sup>.

Poiché l'Incarnazione di Dio (come *exinanitio* del Figlio ed orientata alla croce) era già un avvenimento salvifico, l'inclusione costitutiva di Maria nell'Incarnazione significava anche in un certo modo il suo coinvolgimento nell'evento della redenzione di cui ella manifesta soprattutto il lato umano. L'accentuazione del lato umano

---

*Glaubens*, Einsiedeln 1977, 306-323 [un articolo simile è tradotto in italiano: ID., *Maria come esponente della fede cattolica*, in ID., *Maria, crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia 1), Lugano 2002, 41-49]; A. ZIEGENAUS, *Die Mariengestalt: Kurzformel des Glaubens*, in *Forum Katholische Theologie* 19 (2003) 1-13.

<sup>30</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Freiburg i. Br. 1974, 12ss. (tr. it. *Il complesso antiromano*, Brescia 1974).



della redenzione inizia già nella corretta valutazione soteriologica dell'umanità del Redentore.

Il fatto che Cristo, con la sua umanità come strumento salvifico della divinità, operò attivamente una *satisfactio* e non assunse su di sé soltanto – come afferma Lutero – una *satispassio*, è un dato fondamentale della soteriologia cattolica. Questa verità della cooperazione dell'uomo Gesù alla redenzione viene teologicamente amplificata e confermata tramite la cooperazione di Maria, persona umana, all'opera del Redentore. Per questo motivo la Chiesa sottolinea l'importanza decisiva del *fiat* di Maria all'Incarnazione come forma della mediazione di salvezza per l'umanità, una cooperazione che secondo la Tradizione fondata sulla Bibbia (Gv 19,26) è rafforzata e compiuta dal consenso di Maria all'evento della croce. La cooperazione senza dubbio si realizza sempre sotto l'influsso della grazia redentrice di Cristo, anche se non avviene mai senza un assenso da parte della persona umana di Maria con la sua libertà.

Così Maria non ha dimostrato soltanto la propria partecipazione individuale alla redenzione, ma anche in un certo modo la partecipazione dell'intera umanità alla salvezza in Cristo. Da san Tommaso deriva l'idea, rimasta viva nella tradizione cattolica, che Cristo ha assunto da Maria la natura umana come tale, anzi che Egli ha contratto un matrimonio spirituale con l'intera umanità: quest'ultima era toccata dalla redenzione, ma nel suo insieme non poteva decidersi ad accoglierla. Perciò Maria diede il consenso adatto a ottenere una redenzione libera *loco totius humanae naturae*<sup>31</sup>: la sua azione non era pensata soltanto *a favore* dell'umanità intera, bensì anche *al suo posto*.

Quest'idea porta con sé una conseguenza enorme per il rapporto della singola persona umana con la redenzione. Certamente il *fiat* della Madre di Dio non poteva costringere ogni uomo ad accogliere la redenzione, tuttavia presentava la redenzione come offerta davanti a cui decidersi secondo la propria libertà. Questa decisione, con cui l'uomo accoglie personalmente la redenzione e la fa fruttificare, lo rende in un certo modo partecipe della redenzione. In altre parole: il principio di cooperazione, cioè della cooperazione quale risposta fondata nella mariologia cattolica, continua nell'azione di ogni fedele. Così Maria diventa uno strumento vivo della *soteria* cristiana in cui va presa sul serio la cooperazione responsabile.

Il carattere soteriologico della figura di Maria fa sorgere secondo la teologia protestante l'enorme pericolo del sinergismo tra Dio e uomo. Cooperazione, però, non

<sup>31</sup> *STh* III, q. 30, a. 1.



significa «sinergismo» [cioè una cooperazione di due parti sullo stesso piano]. Questo pericolo può essere evitato tramite lo sguardo al frutto della redenzione, quindi alla grazia nel senso generale e complessivo. Da sempre, sotto l'influsso del richiamo biblico al *gratia plena* (Lc 1,28), Maria è stata compresa come quintessenza della somma santificazione e dotazione di grazia in una creatura consistente di anima e di corpo. La Tradizione, insieme a san Tommaso, non ha esitato a parlare dell'esaltazione di Maria nella grazia persino al di sopra degli angeli<sup>32</sup>. Maria diventa il segno eminente della grazia redentrice e della santità.

Nell'alto medioevo, Riccardo di San Lorenzo spiegò la pienezza di grazia in Maria persino come principio di tutte le verità mariologiche. Dio avrebbe voluto creare in Maria solo la creatura con la grazia suprema e perfettamente redenta per dimostrare la sua volontà prodiga di amore e la massima esaltazione possibile di un essere creato<sup>33</sup>. In realtà, la dotazione perfetta di grazia, di cui fanno parte l'Immacolata Concezione all'inizio e l'Assunzione corporale alla fine, accadde per un motivo cristologico, perché Maria era secondo Tommaso la *propinquissima auctori gratiae*<sup>34</sup>.

Maria, pienamente ricolma di grazia e redenta, non rappresenta soltanto l'intensità e il vigore della grazia divina in senso quantitativo, bensì manifesta anche qualcosa di qualitativo, cioè l'essenza stessa della grazia. Partendo da Maria, la grazia va intesa nella sua essenza più profonda in una maniera personale come unione con Cristo e come intimità con Dio. Perciò la grazia non appare soltanto come dono accidentale, sebbene anch'esso fu certamente comunicato a colei che era dotata della maternità divina. Allo stesso tempo, la comunicazione di grazia a Maria mostra alcuni importanti punti fondamentali della dottrina sulla grazia: l'inizio del dono della grazia nell'Immacolata Concezione rinvia alla dottrina oggi trascurata del peccato originale senza il quale non si potrebbe capire il singolare dono della grazia; la preservazione gratuita dal peccato originale riporta lo sguardo alle leggi della grazia, in particolare al fatto che la prima grazia non è meritata e non può essere meritata, ma che nella grazia, e per lo più nella grazia della fede, è possibile e necessaria una cooperazione con la grazia, un aumento di essa e persino un merito nella grazia. Colei che è perfettamente colmata di grazia non rappresenta soltanto un mezzo per comprendere più profondamente il mistero della grazia, ma

<sup>32</sup> *In II Sent.* 16, 1, 3 ad 5.

<sup>33</sup> (PSEUDO-ALBERTO), *Mariale super Missus est*, q. 34, 1.

<sup>34</sup> *STh* III, q. 27, a. 5 ad 1 e 2.



si rivela anche, soprattutto nella sua cooperazione, come forza attiva della comunicazione e distribuzione della grazia dalla sua sovrabbondante pienezza. In Maria, la divina grazia si mostra come forza della comunicazione e della partecipazione.

Dove la grazia si manifesta come *gratia increata*, cioè come Dio che si comunica all'uomo, si riconosce anche il legame particolare del mistero mariano con il mistero del Dio trino, un aspetto già ricordato. In questo rapporto si vede un punto oggi poco considerato, vale a dire quel lato della figura di Maria aperto a Dio. Abbiamo poche immagini forti e poche analogie felici per illustrare la realtà trinitaria nella vita di fede, soprattutto quando vogliamo indicare lo specifico dei rapporti della creatura nella grazia con le persone divine. Sin dal medioevo si è formato un insieme di tre elementi per indicare la relazione di Maria con la Trinità, un ternario in forza del quale Pietro Canisio dice: «Maria è veramente la dimora in cui riposa tutta la Santissima Trinità»<sup>35</sup>. Più precisamente, Maria viene descritta come «figlia del Padre, sposa del Figlio e santuario dello Spirito Santo»<sup>36</sup>. Così il rapporto personale della creatura nella grazia con le tre persone divine trova la sua espressione più chiara.

Senz'altro tutti questi nessi della figura di Maria con i misteri centrali della fede portano sempre con sé la dimensione antropologica. Per il pensiero cattolico, la figura di Maria, riempita della Trinità, è il segno più alto dell'uomo voluto da Dio in santità e giustizia, dell'uomo pienamente ricolmo di Dio, dell'uomo che si mette al servizio di Dio e della salvezza.

Il carattere umano e la dimensione di grazia nella figura di Maria la mettono senz'altro anche in un rapporto diretto con la Chiesa, il soggetto centrale delle opere salvifiche di Dio. Partorendo l'autore della grazia e il capo della Chiesa, Maria, secondo Agostino, ha cooperato «per mezzo dell'amore alla nascita dei fedeli nella Chiesa»<sup>37</sup>. La Chiesa che partorisce spiritualmente le membra di Cristo è perciò *Mariae simillima*. Essa compie quanto Maria ha fatto all'inizio e continua sempre a fare per inserire membra vive nel corpo di Cristo. Nella sua attiva dedizione materna a Cristo, Maria rappresenta l'essenza della Chiesa che riceve e comunica la salvezza. Rispetto all'originalità di quest'azione, ella può essere chiamata anche «Madre della Chiesa». Un'importanza particolare va qui assegnata al rapporto con

<sup>35</sup> PETRUS CANISIUS, *Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebäuerin* (tr. ted. di K. Telch), Warnsdorf 1933, 236, 262.

<sup>36</sup> M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/1, § 240b, n. 772.

<sup>37</sup> AGOSTINO, *De virginitate* 6,6.



lo Spirito Santo. La relazione singolare ed esclusiva dello Spirito Santo con Maria ha portato a chiamarla «icona dello Spirito Santo»; alcuni teologi hanno persino parlato di una quasi-incarnazione dello Spirito Santo in Maria. Così Maria rappresenta in sé l'intera realtà salvifica, compreso l'evento escatologico dell'*assumptio corporalis*.

#### 4. Importanza e significato del mistero mariano

Da quanto detto finora possiamo dedurre che il mistero mariano non è soltanto una singola verità che può essere aggiunta alla dottrina della fede come un pezzo a se stante. No, la fede è sempre un insieme ben strutturato, una realtà "organica". Maria porta in sé tutta questa realtà organica come un germe, la rappresenta e la influenza. Senz'altro anche le altre verità di fede hanno la capacità di illuminarsi a vicenda a causa dell'*analogia fidei* e di rinviare l'una all'altra. Tuttavia nessun'altra verità porta con sé una tale rappresentanza dei misteri centrali della fede, una tale inclusione ed abbondanza quanto la verità mariana. Perciò Maria non può essere chiamata, come avviene talora da parte protestante, una «figura secondaria a servizio» (*dienende Nebenfigur*)<sup>38</sup>, un semplice ornamento che potrebbe essere anche tolto dal nucleo della fede. Ella porta in sé questo nucleo e gli conferisce un'espressione singolare sia divina sia umana.

Partendo da questo principio di inclusione e di irradiazione, siamo anche in grado di chiarire la questione del significato più profondo del mistero mariano. Se prendiamo lo spunto dal raggio più luminoso di questo punto focale, vale a dire dal mistero di Cristo, possiamo dire che Maria ricollega sia il mistero di Cristo sia il mistero di Dio alla realtà creata, umana e storica. Ella conferisce a questo mistero la suprema forma di incorporazione, indispensabile per una fede orientata anche allo scopo del compimento corporale.

Nonostante ciò, la critica protestante continua a sollevare la consueta obiezione: tutto quello che la teologia e la devozione cattolica collegano a Maria – la sua libertà dal peccato, la sua grazia, la sua cooperazione, soprattutto la sua intercessione in cielo – lo abbiamo già in Cristo e con Cristo. Perciò possiamo rinunciare a Maria. Questa è una delle obiezioni più semplici e decise contro il dogma mariano. Tuttavia essa può essere confutata in maniera altrettanto semplice: certamente Cristo pos-

<sup>38</sup> W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963, 23.



siede tutto quello di cui dispone Maria, persino in sovrabbondanza, tranne la maternità verginale. La maternità verginale non va attribuita a Cristo, ma soltanto a sua madre. La maternità verginale, intesa in senso integrale o universale, dotata di un elemento redentore, serve ad incorporare ancora più profondamente la realtà divina, ma anche viceversa a divinizzare in un certo modo la realtà corporea, in quanto l'uomo viene interamente coinvolto in una cooperazione responsabile nell'evento divino della redenzione. Così Maria come Madre di Cristo dona a noi e alla Chiesa qualcosa che Cristo non poteva darci in questa forma; in ciò consiste la missione specifica di Maria. Si tratta di un autentico consolidamento e approfondimento della struttura teandrica della realtà salvifica; senza Maria, il mistero salvifico non potrebbe coinvolgerci in questa perfezione.

Il rapporto intrinseco dell'intera fede e della Chiesa con Maria impedisce di attribuire alla Madre di Dio un ruolo secondario nell'ordine salvifico. Questo fatto evidentemente non rende più facile il dialogo ecumenico con la teologia riformatrice, ma preserva l'ecumenismo cattolico dalla perdita della propria identità.