

Maria «scettro della vera fede», L'Immacolata Concezione e la discussione sul peccato originale

Manfred Hauke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il ripensamento sistematico e l'«analogia della fede»

Le dottrine della fede cattolica non costituiscono un cumulo di elementi arbitrariamente giustapposti, bensì formano un insieme armonico dove ogni parte ha il suo posto ben determinato. Si parla qui dell'«analogia della fede», «la coesione delle verità della fede tra loro e nella totalità del progetto della Rivelazione»¹. Il termine tecnico *analogia fidei* si rifà ad un'espressione della Lettera ai Romani in cui l'apostolo Paolo esorta ad esercitare il carisma della profezia «secondo la misura della fede» (*katà tèn analogían tes písteos*) (Rm 12,6). Il profeta parla a nome di Dio. Il suo carisma, tramite un impulso speciale dello Spirito Santo, mira ad esortare ed edificare la comunità². Nel Nuovo Testamento, il dono profetico è distinto da quello del maestro³, ma nella tradizione posteriore ambedue i compiti (di per sé distinti) vengono uniti nella partecipazione al ministero profetico di Cristo, messa in rilievo dal Vaticano II⁴. Per non rimanere vittima di un disguido, il profeta deve orientarsi al contenuto della fede, proclamata dagli apostoli e dai loro collaboratori: bisogna essere d'accordo con la vera fede che serve da misura (*métron písteos*: Rm 12,3)⁵.

¹ CCC = *Catechismo della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1999, n. 114. Sulla storia del concetto vedi con ulteriore bibliografia K.-H. MENKE, «*Analogia fidei*», in *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 1 (1993) 574-577.

² Sul carisma profetico nel NT vedi G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart 1975, 16-27 (riassunto della ricerca specializzata).

³ Cfr. in particolare 1 Cor 12,28.

⁴ Cfr. soprattutto *Lumen gentium*, 35; B. VAN LEEUWEN, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 465-490.

Questa osservazione vale anche per la teologia contemporanea che alle volte ha richiamato il carisma profetico a proposito dei nuovi modi per annunciare la fede⁶: delle sfumature nuove possono essere giustificate, ma devono misurarsi sempre sul tesoro autentico della fede pronunciata dal Magistero⁷. Il richiamo ai tratti profetici della teologia si ispira (benché non sempre in maniera adeguata) a John Henry Newman che comunque mette anche in guardia contro un'autocoscienza troppo distaccata del teologo: chi viene ritenuto l'oracolo delle aule universitarie non è ancora un profeta di Dio⁸.

Per la collocazione di una dottrina è sempre necessario tenere conto dell'intera tradizione, vista come struttura organica nell'*analogia fidei*. Questa coesione non ha soltanto un valore conoscitivo, bensì anche un'importanza estetica quale splendore della verità. Lo ribadiscono tra l'altro Hans Urs von Balthasar⁹ e il cardinale Leo Scheffczyk che scrive: «Quando l'uomo contempla i misteri della fede, gli si apre un insieme strutturato, un "cosmo" di verità ed un'armonia interna che implica nella vita della fede anche la realtà del bello». Se manca quest'aspetto estetico che coglie l'uomo tutto intero, facilmente la fede perde il suo vigore, come purtroppo è avvenuto nel passato recente¹⁰.

In questo contesto dell'*analogia fidei* bisogna valorizzare anche la figura di Maria. Secondo il Vaticano II, Maria, «per essere entrata... intimamente nella storia della salvezza, in qualche modo compendia in sé e irraggia le principali verità della fede»¹¹. Maria come "compendio" o "crocevia" della fede cattolica¹² diventa

⁵ Sull'esegesi di Rm 12,3-6 vedi H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg i. Br. 1979², 369s. (tr. it. *La lettera ai Romani*, Brescia 1982); U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, vol. III, Zürich ecc. 1989², 13s. (non è giustificata, però, l'identificazione del carisma profetico con la predica da parte di Wilckens; sulla distinzione vedi tra l'altro G. DAUTZENBERG, *op. cit.*, 22; M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995⁴, 354ss.).

⁶ Vedi p. es. i riferimenti riportati da J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln 1993, 105-107 (tr. it. *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 104-106).

⁷ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo (Donum veritatis)*, 1990; J. RATZINGER, *op. cit.*; F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale. Il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo 1997, 149-179.

⁸ J. H. NEWMAN, *Predica Faith and private judgment*, 26.8.1849, in *Id.*, *Discourses addressed to Mixed Congregations*, 1849 (visto qui nella tr. ted.: *Predigten*, vol. XI, Stuttgart 1964, 240).

⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 7 voll., Milano 1975-1977.

¹⁰ L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik I), Aachen 1997, 220.

¹¹ *Lumen gentium*, 65.

¹² Vedi L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia, 1), Lugano 2002.

poi un criterio eminente della vera fede, una misura privilegiata per le varie tesi sviluppate dai teologi. La scoperta di questo fatto fu vigorosamente favorita dal concilio di Efeso (431) che tramite la difesa del titolo “Madre di Dio” (*Theotókos*) chiarì il mistero cristologico dell’unione ipostatica¹³. Perciò Cirillo d’Alessandria, il grande promotore della *Theotókos* contro Nestorio, poteva chiamare Maria «scettro della vera fede»¹⁴. In una maniera simile si spiegano anche papa Leone Magno, in preparazione al concilio di Calcedonia¹⁵, e Giovanni Damasceno: «Il nome “Madre” è sufficiente per porre il mistero del Verbo incarnato in tutta la sua interezza»¹⁶. L’espressione più spinta di questa esperienza è la formula liturgica che esalta Maria come vincitrice di tutte le eresie¹⁷.

2. Il dogma dell’Immacolata Concezione come criterio di discernimento

Quello che vale per la figura di Maria in generale va applicato anche ai singoli dogmi mariani. Scegliamo come esempio l’Immacolata Concezione di cui festeggiamo quest’anno il 150° anniversario della solenne proclamazione dogmatica. Prima di entrare nei dettagli ricordiamo il testo esatto della definizione da parte di Pio IX:

«La dottrina, che sostiene che la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua Concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune

¹³ Cfr. DH (= DENZINGER-HÜNERMANN), n. 250s; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 267-284.

¹⁴ *Homilia* IV (PG 77, 992 B).

¹⁵ *Epistula ad Flavianum* 2 (PL 54, 757 B; ACO II II/1,24s.) = COD (G. ALBERIGO ecc., ed., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1991) 77: Eutiche avrebbe dovuto accogliere la professione universale della fede con cui l’insieme dei fedeli testimonia di credere in Dio Padre onnipotente e in Gesù Cristo, il suo unico Figlio, nostro Signore, il quale è nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria, «quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur» («tramite queste tre frasi vengono distrutte le macchinazioni di quasi tutti gli eretici»).

¹⁶ *De fide orthodoxa* III,12 (PG 94, 1029 C).

¹⁷ Una delle testimonianze più antiche è l’antifonario di Compiègne: «Gaude, Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti, quae Gabrielis archangeli dictis credidisti; dum Virgo Deum et hominem genuisti, et post partum virgo inviolata permansisti» (PL 78, 746). Cfr. A. ZIEGENAUS, *Häresie*, in *Marienlexikon* III (1991) 67-69.

da ogni macchia di peccato originale, è stata rivelata da Dio e perciò si deve credere fermamente e inviolabilmente da tutti i fedeli»¹⁸.

Occorre compiere una breve analisi del contenuto di questa definizione. Prima di tutto il testo ribadisce la preservazione di Maria dal peccato originale. Il magistero non fornisce una definizione vera e propria del peccato originale, ma ne presenta una descrizione sintetica che determina alcuni elementi centrali. Il decreto sul peccato originale del concilio di Trento (1546) parla (all'interno di un anatematismo) del «peccato, che è la morte dell'anima»¹⁹: questa formula, presa dal II sinodo di Orange (529)²⁰, si trova in sant'Agostino²¹, ma corrisponde anche alla descrizione più globale della situazione provocata dal peccato di Adamo secondo i Padri greci²². La «morte dell'anima» significa la privazione della vita divina, donata ai progenitori nel paradiso, ma andata perduta a causa del primo peccato. A differenza di Lutero, Trento distingue il peccato originale stesso dalla tendenza verso il male: seguendo anche qui una formulazione agostiniana, il Concilio sottolinea che la concupiscenza, la quale viene talora chiamata «peccato» dall'apostolo Paolo, «non è veramente e propriamente tale nei battezzati, ma perché ha origine dal peccato e ad esso inclina»²³. Il peccato originale nei discendenti di Adamo (*peccatum originale originatum*) presuppone il primo peccato (*peccatum originale originans*) e lo stato antecedente di comunione con Dio in Paradiso, descritto da Trento con i termini di «santità e giustizia»²⁴.

Pio IX non definisce la libertà di Maria da peccati personali, perché questo fatto faceva già parte dell'insegnamento comune della Chiesa, espresso tra l'altro dal concilio di Trento²⁵. Neanche si esplicita l'insegnamento comune riguardante la

¹⁸ Bolla *Ineffabilis Deus*, 8.12.1854. Traduzione tratta da S. M. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano 2003, 226; cfr. DH 2803; *Enchiridion delle encicliche*, vol. 2, Bologna 1996, n. 761.

¹⁹ DH 1512.

²⁰ Cfr. DH 372.

²¹ Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, Paderborn 1993, 27s.

²² Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 704s. e *passim*.

²³ DH 1515.

²⁴ DH 1512; cfr. Ef 4,24; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 20s.; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungstheorie* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 383s.

²⁵ Cfr. DH 1573; J. GALOT, *Maria. La donna nell'opera della salvezza*, Roma 1991², 225-238.

libertà dalla concupiscenza che non è peccato, ma farebbe inclinare verso il male²⁶.

È importante anche il carattere unico della preservazione dal peccato originale, avvenuta «per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente». La bolla *Ineffabilis Deus* chiaramente favorisce l'idea di un privilegio unico, ma non manifesta l'intenzione di definire esattamente l'unicità dell'Immacolata Concezione. Per questa ragione si sono trovati alcuni fautori della stravagante opinione, estranea alle fonti della rivelazione, di attribuire l'Immacolata Concezione anche a san Giuseppe²⁷. Pio XII, nella sua enciclica *Fulgens corona* del 1953, ribadisce con tutta chiarezza che «fra tutti i santi e le sante, di una solamente può dirsi, allorché si tratta di qualsiasi macchia di peccato, non potersi neppure porre il quesito; e parimenti che questo singolarissimo privilegio, a nessuno mai concesso, ella per questo motivo lo ottenne dal Signore perché venne innalzata alla dignità di Madre di Dio»²⁸.

Va ricordato inoltre che la preservazione dal peccato originale in Maria è avvenuta «in considerazione dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano». La Madre di Dio non deve essere collocata al di là dell'orbita della Redenzione, ma costituisce l'applicazione più perfetta dell'opera salvifica di Cristo. Lo dice esplicitamente, fuori della formula definitoria, la bolla *Ineffabilis Deus*: «la santissima vergine Maria, Madre di Dio, in previsione dei meriti del redentore Cristo Gesù, non fu mai soggetta al peccato originale e fu perciò redenta in una maniera più sublime»²⁹.

Il ruolo chiarificatore dell'Immacolata Concezione potrebbe essere studiato in vari contesti, per esempio: il dono gratuito della santità a Maria fa vedere, senza perdere il suo carattere unico, la precedenza della grazia per ogni opera salvifica umana; l'immacolatezza di Maria mostra il vero concetto della persona umana, aperta a Cristo, nel piano di Dio; la libertà di Maria, tipo della Chiesa, da ogni peccato, mette in rilievo la santità della Chiesa, sposa immacolata di Cristo, la quale in quanto Chiesa non è peccatrice³⁰.

²⁶ Cfr. J. ALFARO, *La formula definitoria de la Inmaculada Concepción*, in ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS (ed.), *Virgo Immaculata*, vol. II, Roma 1956, 207-275, qui 265s.; M. HAUKE, *Begierlichkei*, in *Marienlexikon* I (1988) 402-404; GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi del 12-6-1996*, n. 2 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIX/1, Città del Vaticano 1998, 1497).

²⁷ A questo proposito vedi J. GALOT, *op. cit.*, 187, nota 7; S. DE FIORES, *Giuseppe III. Cammino storico...*, in Id. - S. MEO (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986², 646-655, qui 647; 655, nota 66.

²⁸ AAS 45 (1953) 580; tr. it. in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 6, Bologna 1995, n. 953.

²⁹ *Enchiridion delle encicliche*, vol. 2, Bologna 1996, n. 748. Vedi anche GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi del 12-6-1996*, n. 3 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIX/1, Città del Vaticano 1998, 1498).

³⁰ Per la collocazione dell'Immacolata Concezione nei contesti accennati si veda tra l'altro L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia*, 93-115.

Dall'ampia panoramica che si presta ad un approfondimento studiamo allora il ruolo chiarificatore del dogma dell'Immacolata Concezione nella discussione sul peccato originale. Alla dottrina mariana non poteva mancare un confronto critico con i tentativi contemporanei di riformulare o persino di eliminare la dottrina del peccato originale³¹. Questo confronto si accese nel 1969 a partire da un articolo del mariologo statunitense Edward D. O'Connor, già noto per avere curato una grande opera dedicata all'Immacolata Concezione³². L'argomentazione di questo contributo fu accolta e amplificata in seguito da parte di altri autori, soprattutto di lingua spagnola ed italiana³³. Tale recensione critica spinse alcuni autori rimproverati a difendere le loro tesi, pretendendo di non voler negare il dogma dell'Immacolata Concezione: Alfred Vanneste, Domiciano Fernandez e Alejandro de Villalmonste³⁴. Focalizziamo l'attenzione sull'esito di questo dibattito. Inoltre esaminiamo una proposta recente del teologo polacco Jacek Bolewski, ispirato dalla teologia di Karl Rahner che (a differenza degli altri autori appena riportati) tenta di salvare il carattere storico degli eventi primordiali dello stato originale e della caduta.

³¹ Sulla discussione contemporanea attorno al peccato originale vedi, oltre al contributo di M. SCHULZ nel presente quaderno, i saggi di H. M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Ursünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983; I. SANNA (ed.), *Questioni sul peccato originale*, Padova 1996; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung*, 372-435; F. SCANZIANI, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo. Il peccato originale nel recente dibattito in area francese*, Roma-Milano 2001, assieme alla recensione di M. HAUKE, *Solidarität in Christus und Komplizität in Adam*, in *Forum Katholische Theologie* 18 (2002) 243-265.

³² E. D. O'CONNOR, *Modern Theories of Original Sin, and the Dogma of the Immaculate Conception*, in *Marian Studies* 20 (1969) 112-136; cfr. Id. (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception*, Notre Dame 1958.

³³ Cfr. J. M. ALONSO, *Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María?*, in *Ephemerides Mariologicae* 23 (1973) 95-120; J. M. CASCANTE DÁVILA, *El dogma de la Inmaculada en las nuevas interpretaciones sobre el pecado original*, in *Estudios Marianos* 42 (1975) 113-146; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 403-405 [ted. *Mariologie*, HDG III/4, Freiburg i. Br. 1978]; S. DE FIORES, *Immacolata III. Teologia dell'Immacolata Concezione*, in Id. - S. MEO (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986², 695-708, qui 699-702; Id., *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 455-466; J. GALOT, *op. cit.*, 186s., nota 6; I. SANNA, *Orientamenti teologici circa le origini umane e conseguenze per un approfondimento dell'Immacolata Concezione di Maria*, in S. DE FIORES - E. VIDAU (edd.), *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche*, Roma 2000, 189-223; U. CASALE, «La formula dogmatica di Pio IX e gli sviluppi teologici contemporanei»: S. DE FIORES - E. VIDAU, *op. cit.*, 169-187, qui 177-181; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid 2001, 113-170; E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico di Mariologia* sub luce *Immaculatae*, Frascati (Roma) 2002, 139-143. Vedi anche di lavori citati in seguito.

³⁴ A. VANNESTE, *Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel*, in *Ephemerides Mariologicae* 23 (1973) 78-93; A. DE VILLALMONTE, *La teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada*, in *Salmaticenses* 22 (1975) 25-58; Id., *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca 1999, 79. 129-132. 158-160. 179s.; D. FERNANDEZ, *Pecado original. Mito o realidad?*, Valencia 1973, 178-183; Id., *La crisis de la teología del pecado original afecta al dogma e la Concepción Inmaculada?*, in *Ephemerides Mariologicae* 35 (1985) 277-297.

3. Punti fermi della discussione sul peccato originale³⁵

I due fattori principali che spinsero a tanti tentativi di riformulare (o di abbandonare) la dottrina del peccato originale furono l'evoluzionismo e la discussione esegetica sul genere letterario dei racconti biblici riguardanti il paradiso e la caduta. La teoria dell'evoluzione rende meno comprensibile come un inizio primitivo potesse avere un ruolo che determina tutta la storia, mentre la spiegazione di Gn 2-3 come "eziologia" porta spesso ad una lettura "metastorica" o persino "mitica" che vede i testi solo come descrizione simbolica di quanto avviene in ogni persona umana. Diventa problematico non tanto il peccato originale originato in sé, bensì l'evento storico del primo peccato e la primordiale comunione con Dio nello stato originale.

La risposta teologica a questa sfida, sul piano esegetico, deve mettere in risalto il riferimento dei testi biblici all'evento storico di una situazione iniziale di amicizia con Dio, terminata a causa della colpa della creatura³⁶. Altrimenti dovremmo addossare la responsabilità per il male a Dio stesso, il che porterebbe al manicheismo. I racconti di Gn 2-3 hanno un carattere eziologico, in quanto spiegano la situazione attuale con uno sguardo all'inizio descritto in maniera simbolica, ma allo stesso tempo si riferiscono ad un inizio sano nella storia della salvezza. Lo spunto per la dottrina del peccato originale non è solo il racconto della Genesi, bensì l'evento di Cristo che si offre al Padre per espiare i nostri peccati al nostro posto e a nostro favore. È la donazione vicaria di Cristo che richiede come presupposto sistematico un evento vicario negativo all'inizio della storia umana. Così si arriva già nella teologia paolina e nei Padri all'importanza del primo peccato. La solidarietà vicaria di Cristo presuppone la complicità precedente dell'umanità in Adamo.

Per ciò che riguarda l'evoluzione, va distinto un evoluzionismo (che punta unicamente sugli influssi naturali) da una spiegazione del divenire come creazione continua. Già sul piano filosofico, attento ai fatti biologici stessi, è possibile smantellare un evoluzionismo neodarwinista che pretende di spiegare l'intero processo evolutivo secondo i fattori della selezione e della mutazione. Le conoscenze biologiche non possono contrastare la peculiarità dell'uomo e della sua creazione da parte di Dio. Siccome l'essere umano può manifestarsi anche ad un livello culturale molto sem-

³⁵ Vedi più ampiamente M. HAUKE, *Das Paradies in der Theologie der Gegenwart*, in *Annales theologici* 11 (1997) 429-457; ID., *Solidarität in Christus*, oltre che i lavori riportati sopra, nota 31.

³⁶ Vedi CCC, n. 390.

plice, non si vede perché una situazione primitiva debba opporsi al fatto stesso dello stato originale nell'amicizia con Dio (paradiso) e all'evento storico della caduta.

I problemi accennati richiedono una formulazione più attenta delle realtà del paradiso terrestre e del peccato originale. Le nuove sfumature, però, di per sé non devono cancellare l'insegnamento autorevole delle fonti della Rivelazione sia nella Sacra Scrittura sia nella Tradizione, così come le propone il Magistero della Chiesa. Oppure, detto in termini semplici: se non è salvata la dottrina del concilio di Trento sul peccato originale, un insegnamento di fede protetto dall'anatema, una proposta teologica va fuori strada. È essenziale per la metodologia dogmatica che si mantenga il significato di una dottrina, come già ribadito dal Vaticano I: «Se qualcuno dice che è possibile che ai dogmi proposti dalla Chiesa, con il progredire della scienza, talora debba essere attribuito un senso diverso da quello che ha riconosciuto e riconosce la Chiesa: sia anatema» (DH 3043)³⁷.

4. Il ripensamento del peccato originale e l'Immacolata Concezione

4.1. La proposta evoluzionista di Teilhard de Chardin

Per studiare il problema del rapporto tra il dogma mariano ed il ripensamento del peccato originale, presentiamo alcune soluzioni molto spinte. Una risposta estrema alle sfide contemporanee, ma molto influente, è stata quella di Teilhard de Chardin (1881-1955)³⁸. Il gesuita francese identifica la realtà del peccato con la molteplicità nel processo evolutivo e presenta il Male come «un tratto naturale della struttura del Mondo»³⁹. Perciò il «peccato originale» è presentato come «il rovescio di ogni creazione»⁴⁰. Esso perde il suo significato autentico per indicare una struttura ontologica in cui l'uomo si ritrova da sempre. «La soluzione proposta... non riesce a rendere ragione della effettiva bontà originaria della creazione, testimoniata

³⁷ Cfr. DH 3020.

³⁸ Vedi la presentazione di F. SCANZIANI, *op. cit.*, 60-79; cfr. anche H. M. KÖSTER, *op. cit.*, 171-180; M. HAUKE, *Paradies*, 433s.

³⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Cristologia ed Evoluzione*, in Id., *La mia fede. Scritti teologici*, Brescia 1993, 79-95, qui 85.

⁴⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Caduta, Redenzione e Geocentrismo*, in Id., *La mia fede*, 41-49, qui 46: «Il peccato originale è la reazione essenziale del finito all'atto creatore. Inevitabilmente esso si introduce nell'esistenza grazie ad ogni creazione. È il rovescio di ogni creazione».

dalla Bibbia, né di Dio stesso»⁴¹. La negazione dello stato originale e della caduta primordiale è resa possibile da una confusione anche del concetto della creazione, vista come unificazione ed aumento di complessità; perciò non esiste alcuna *creatio ex nihilo*⁴². Inevitabilmente l'autore non può valorizzare alcun intervento immediato di Dio per la creazione del primo uomo oppure per l'infusione dell'anima nel processo della generazione.

Nel pensiero di Teilhard si trovano comunque delle tensioni: nonostante la sua negazione dello stato originale e della caduta, il teologo può parlare anche dell'influsso nefasto dei primi peccati nella storia⁴³. «Ciò suggerisce, in un certo senso, la singolarità degli inizi e del primo peccato, anche se Teilhard non ne fa il punto di partenza decisivo nel cammino della storia umana»⁴⁴.

Di fronte a questa negazione (non verbale, ma reale) del peccato originale occorre chiedersi come il teologo affronti il tema dell'Immacolata Concezione⁴⁵. L'unico brano in cui l'autore si spiega sul significato di questo dogma è una lettera, già del 5 dicembre 1916: «L'Immacolata Concezione, per me, è la festa dell'*azione immobile*, voglio dire che si esercita con la semplice trasmissione dell'energia divina attraverso noi... Per essere attiva in questo modo [nel "ricevere e lasciar passare Dio"]..., la Vergine Santa ha dovuto ricevere il suo essere nel seno stesso della grazia» che appare come «perfezione costitutiva e nativa di una purezza che ha presieduto allo sbocciare dell'anima»⁴⁶. Un altro testo, del tempo della maturità, afferma: Dio, per venire a noi, «Creò la Vergine Maria, e cioè fece sorgere sulla Terra una purezza così intensa da potere, in seno a tanta trasparenza, concentrarsi fino ad apparirvi Bambino»⁴⁷.

È evidente che il nostro autore non affronta sistematicamente il rapporto tra le sue teorie sul peccato originale e l'Immacolata Concezione. È notevole, comunque, che nella descrizione del dogma mariano manchi ogni riferimento esplicito al pec-

⁴¹ F. SCANZIANI, *op. cit.*, 72s., nota 201.

⁴² Cfr. K. SCHMITZ-MOORMANN, *Die Erbsünde*, Olten-Freiburg 1969, 91.

⁴³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Riflessioni sul peccato originale* (1947), in *Id.*, *La mia fede*, 179-190, qui 189, nota 12.

⁴⁴ F. SCANZIANI, *op. cit.*, 74.

⁴⁵ Su questo vedi E. D. O'CONNOR, *op. cit.* (1969), 113s.; J. M. ALONSO, *op. cit.*, 97-99; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 455-457, con riferimento a *Textes du Père Teilhard de Chardin*, in *Cahiers marials* 7 (1963) 2, n. 37, 149-153.

⁴⁶ Citato secondo S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 456s.

⁴⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, Milano 1968, 160 [vedi anche Brescia 1994].

cato. Come significato della purezza originale di Maria, Teilhard mette in rilievo l'orientamento a fare sorgere la purezza del Salvatore e l'energia divina negli uomini. Non viene spiegato come una tale purezza possa avvenire, se la creazione di per sé è sempre accompagnata dal "peccato originale".

4.2. L'approccio sociologico di Piet Schoonenberg

Tra gli autori più citati sulla riformulazione del peccato originale si trova anche Piet Schoonenberg (1911-1999), importante soprattutto per il suo contributo nel manuale plurilingue *Mysterium Salutis*⁴⁸ e per il suo ruolo nella redazione del *Catechismo Olandese*⁴⁹.

Schoonenberg subisce l'influsso del suo confratello gesuita Teilhard de Chardin per quanto riguarda l'evoluzionismo. Perciò vengono abbandonate le dottrine dello stato originale e di una caduta primordiale. Il primo peccato compare solo come inizio anonimo di una trafia di peccatori. Mentre Teilhard punta sul processo biologico dell'evoluzione, Schoonenberg si concentra sull'influsso sociale che crea una situazione peccaminosa la quale viene dal peccato ed invita a peccare. L'essere situato nel peccato e il peccato personale costituiscono insieme «il peccato del mondo»⁵⁰. L'autore propone di aggiungere la sua tesi sul "peccato del mondo" alla dottrina classica del peccato originale oppure (e qui troviamo la sua vera predilezione) d'integrare l'insegnamento tradizionale nella sua tesi: tutti i peccati, tra cui il primo peccato, «situano» l'uomo nello stesso modo⁵¹.

Come il ruolo tradizionale del primo peccato viene esteso in qualche maniera sull'intera storia, così anche la realtà dello stato originale viene sostituita con un fatto universale: ogni uomo, destinato a trasmettere la grazia al prossimo, tramite il suo peccato priva il prossimo della grazia⁵².

⁴⁸ P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 589-719.

⁴⁹ Sulla dottrina del peccato originale in Schoonenberg vedi L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, Augsburg 1970, 183-189; Id., *Schöpfung*, 432s; M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1974, 208-215; H. M. KÖSTER, *op. cit.*, 193-195; J. A. SAYES, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, Madrid 1991, 260-264. Al confronto con le sue affermazioni mariane si dedicano J. D. O'CONNOR, *op. cit.* (1969), 116-123; J. M. ALONSO, *op. cit.*, 99-105; J. CASCANTE DÁVILA, *op. cit.*, 118-120; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 459-462; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 142-144.

⁵⁰ Cfr. P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, 648.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, 708.

⁵² Cfr. P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966, 138 [tr. it. *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970]: «Wer ein schlechtes Beispiel gibt oder einen Halt zum Guten vorenthält, beraubt den anderen der Gnade, die mit seinem Zeugnis zum Guten verbunden ist».

Siccome il suo approccio evoluzionista non valorizza la caduta primordiale, il teologo olandese lega il carattere universale del “peccato originale” alla crocifissione di Gesù, rifiutato ed escluso dagli uomini. Il “mondo” in senso negativo diventerebbe tale soltanto con l’uccisione del Salvatore. Perciò il “peccato originale” è strettamente universale solo dopo la morte e risurrezione di Gesù⁵³.

Schoonenberg ha rivolto l’attenzione all’influsso sociale nella diffusione del peccato. Questo rinvio, però, non va tanto oltre quanto già descritto da Pelagio: sarebbe il cattivo esempio di Adamo, ma non il suo peccato, che si trasmette. Non è possibile dedurre la situazione personale dell’uomo unicamente dall’ambiente sociale. Altrimenti i figli di genitori cristiani esemplari non avrebbero bisogno del Battesimo ed i figli di malavitosi non potrebbero accogliere valori opposti a quelli dei genitori. Schoonenberg sembra confondere i danni del peccato provocati nell’ambito sociale (danni reali e gravi) con il peccato originale stesso quale privazione di grazia. I danni sociali sono una conseguenza del peccato originale, ma non costituiscono la sua essenza.

Dal lato mariano, si pone la difficoltà di spiegare l’Immacolata Concezione. Se l’ambiente sociale in quanto tale condiziona l’interno della persona, come mai Maria poteva sfuggire a questa situazione? Bisogna ribadire invece: il peccato originale è un peccato proprio della persona (un peccato abituale quale privazione della grazia originale) e non una situazione dell’ambiente sociale⁵⁴.

La teoria di Schoonenberg, che punta sull’influsso sociale, vanifica inoltre l’accento dato dal dogma al momento della concezione: che senso avrebbe parlare dell’effetto dell’esempio negativo degli altri sul momento della concezione⁵⁵?

Schoonenberg non si pone queste domande, ma si accontenta di ribadire il caso eccezionale di Maria⁵⁶. Il problema non risolto si mostra anche nel Catechismo Olandese che descrive la Madre di Dio in mezzo ad un mondo peccatore:

⁵³ P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, 714. Poco tempo dopo, però, Schoonenberg ritiene problematico legare il carattere universale del peccato originale ad un unico peccato, in questo caso al peccato di rifiutare Cristo nella crocifissione. P. SCHOONENBERG, *Épilogue*, in Id., *L'homme et le péché*, Paris 1967, 255-265, qui 262, nota 1 [tr. it. *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970; originale olandese: *De Macht der Zonde*, s’Hertogenbosch 1962].

⁵⁴ Cfr. A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Louvain 1971, 151; J. M. ALONSO, *op. cit.*, 105: «En fin, si el pecado original es identificado con la situación creada por los pecados de la comunidad, qué puede significar que María haya sido preservada de él? Porque, de hecho, Ella no ha sido preservada, sino “situada” en este mundo de pecado lo mismo que cualquier otro».

⁵⁵ Così la domanda di E. D. O’CONNOR, *op. cit.* (1969), 122.

⁵⁶ *Ibid.*, 695.

«Maria non ha conosciuto la colpa originale, è stata concepita immacolata. Vivendo in un mondo peccatore, ella è stata toccata dai dolori del mondo, ma non dalla sua malvagità. Nostra sorella nella sofferenza, non lo è nel male. Il male essa l'ha interamente vinto col bene. Naturalmente essa lo deve alla redenzione di Cristo»⁵⁷.

Una tensione aperta con il dogma si rivela nel contesto dell'universalità del peccato originale la quale rende l'Immacolata Concezione un privilegio, un caso singolare. Se il peccato originale diventa universale solo con la morte di Cristo – prima ci sono state magari altre “immacolate concezioni”? Possono, però, esistere altre persone umane non bisognose della Redenzione da parte di Cristo? Schoonenberg, in una delle sue prime opere, contempla la difficoltà che sorge dal bisogno universale d'essere redenti e risponde che la grazia di Maria verrebbe dalla Redenzione, mentre la grazia degli altri sarebbe dovuta alla grazia primordiale⁵⁸. Alcuni anni più tardi, l'autore non ricorre più alla grazia primordiale, ma descrive Maria (accanto a Cristo) come unico essere umano così graziato da non soccombere alla situazione peccaminosa⁵⁹.

Il nucleo della critica teologica da rivolgere a Schoonenberg, a nostro parere, è la mancata valorizzazione della privazione di grazia collegata con la caduta primordiale. L'ambiente sociale non può sostituirsi al ruolo vicario del primo peccato. La rete dei rapporti umani non va identificata con la funzione solidale di Adamo prevista dal piano di Dio. Sul lato mariano, il teologo non riesce a valorizzare l'importanza del concepimento (quale momento di preservazione dal peccato originale). Inoltre le descrizioni sull'essere situati nel peccato non raggiungono il contenuto del peccato che Maria avrebbe contratto, se non fosse sentito in anticipo l'intervento della grazia di Cristo.

⁵⁷ *Il nuovo Catechismo Olandese*, Torino-Leumann 1969, 322.

⁵⁸ P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde*, 211.

⁵⁹ P. SCHOONENBERG, *Ereignis und Geschehen. Einfache hermeneutische Überlegungen zu einigen gegenwärtig diskutierten Fragen*, in H. VAN DER LINDE – H. FIOLET (edd.), *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*, Wien 1968, 119-161, qui 148 (cfr. ZKTh 90, 1968, 1-21, qui 16): «So gibt es keinen Menschen, der nicht in einer Situation steht, welche durch alle Sünden seiner Vergangenheit mitbestimmt worden ist. Außer Christus selbst gibt es aber vom Augenblick an, in dem die Sünde in die Welt eintrat, nur einen Menschen, der so begnadet ist, daß er dieser Situation nicht unterliegt, und das ist die Mutter des Herrn».

4.3. L'identificazione tra peccato originale e peccato attuale secondo Alfred Vanneste

Mentre Schoonenberg fa solo qualche riferimento sparso al rapporto sistematico tra l'Immacolata Concezione e la sua teoria sul peccato originale, il teologo belga Alfred Vanneste (* 1922) è il primo a difendersi esplicitamente contro la critica di svuotare il contenuto del dogma mariano⁶⁰.

Il teologo belga, dal 1957 al 1971 decano della Facoltà di Teologia a Kinshasa (Congo), sostituisce la trasmissione del peccato originale con l'universalità del peccato costituito dall'essere umano stesso. Metafisicamente l'uomo sarebbe capace di non peccare, ma storicamente non potrebbe evitare il peccato. Esiste soltanto il peccato commesso da ogni persona individualmente. Il battesimo dei bambini "per la remissione dei peccati" non assolverebbe dal peccato originale, ma si riferirebbe ai futuri peccati commessi dagli adulti. Il bambino non sarebbe ancora né uomo né peccatore realmente, bensì soltanto virtualmente.

La posizione di Vanneste è individualista e pessimista, in quanto ogni primo atto umano sarebbe già da sempre contro Dio. Questo pessimismo risulta dall'eliminazione dello stato originale. L'autore mantiene il termine "peccato originale" per la sua costruzione, ma questa etichetta «rimane semplicemente una realtà "nominale"»⁶¹.

La critica di E. D. O'Connor (1969) nota che Vanneste riduce il peccato originale alla disparità tra la natura e la realtà soprannaturale⁶². Immaturità e mancata perfezione, però, appartengono ad una categoria morale diversa dalla peccaminosità. Sarebbe un abuso della lingua identificare queste due realtà talmente diverse. L'Immacolata Concezione mette alla ribalta l'assurdità di una affermazione del genere: non si può identificare il dogma con la constatazione che Maria fosse preservata dalla naturale immaturità umana⁶³.

⁶⁰ Cfr. A. VANNESTE, *Immaculée Conception* (1973). Le sue tesi sul peccato originale si trovano tra l'altro in *Id.*, *Le dogme du péché originel*, Paris-Louvain 1971; *La nouvelle théologie du péché originel*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 67 (1991) 249-277. Sulla teoria del peccato originale in Vanneste vedi le rassegne critiche di H. M. KÖSTER, *op. cit.*, 195-197; F. SCANZIANI, *op. cit.*, 154-185; M. HAUKE, *Solidarität in Christus*, 252s. Il rapporto con l'Immacolata Concezione viene discusso da E. D. O'CONNOR, *op. cit.* (1969), 124-128; J. M. ALONSO, *op. cit.*, 105-111; J. CASCANTE DÁVILA, *op. cit.*, 121-123; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 462s.; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 144-149.

⁶¹ F. SCANZIANI, *op. cit.*, 182.

⁶² E. D. O'CONNOR, *op. cit.*, 125s.

⁶³ *Ibid.*, 130.

Vanneste, nella sua risposta (1973), nota che il Padre O'Connor avrebbe perfettamente ragione, quando sostiene che nessuna spiegazione nuova del peccato originale sarebbe valida, se sconvolgesse il dogma dell'Immacolata Concezione⁶⁴.

Il teologo afferma poi che il ricorso alla situazione dei bambini sarebbe solo un caso limite. Bisognerebbe esprimere il vero significato del peccato originale senza riferimenti ai bambini piccoli. «Abbiamo ridotto la dottrina del peccato originale a quella dell'universalità del peccato, vale a dire del peccato *attuale*». «Adamo» è solo un simbolo di questa universalità peccaminosa⁶⁵. Andrebbe specificato, però, che il peccato originale non è semplicemente assenza di grazia, bensì una mancanza di grazia proveniente dal peccato⁶⁶. Ma come spiegare l'universalità storica del peccato? Perché gli uomini lo vogliono. Questa sarebbe l'unica risposta che si potrebbe dare⁶⁷.

L'identificazione del peccato originale con il peccato come atto personale richiede una riduzione analoga a proposito dell'Immacolata Concezione la quale si presenta come l'assenza di ogni peccato attuale⁶⁸. La definizione dogmatica di Pio IX viene letta in quest'ottica: siccome esiste solo il peccato attuale, l'assenza di ogni peccato in Maria può riferirsi solo a questo⁶⁹.

J. M. Alonso, rispondendo alla difesa di Vanneste, ribadisce che la posizione riferita svuota la pratica ecclesiale del Battesimo dei bambini, la quale presuppone uno stato di peccato, e il dogma dell'Immacolata Concezione. La distinzione tra peccato originale e quello attuale si manifesta in maniera esemplare nei grandi teologi scolastici (come Tommaso d'Aquino e Bonaventura) che insegnano chiaramente una libertà da ogni peccato personale in Maria, ma non arrivano ancora alla preservazione dal peccato originale⁷⁰. In Vanneste, il privilegio dell'Immacolata Concezione perde la sua specificità di fronte all'impeccabilità e non avrebbe avuto bisogno di

⁶⁴ A. VANNESTE, *Immaculée Conception*, 78.

⁶⁵ *Ibid.*, 79.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, 84.

⁶⁸ *Ibid.*, 80: «... en réduisant le dogme du péché originel à l'idée de l'universalité du péché actuel nous sommes acculé à faire une réduction analogue en ce qui concerne celui de l'Immaculée Conception. C'est ainsi que... le privilège de l'Immaculée Conception s'identifie avec celui de l'immunité de tout péché actuel».

⁶⁹ *Ibid.*, 88-90.

⁷⁰ J. M. ALONSO, *op. cit.*, 109-111; cfr. J. M. CASCANTE DÁVILA, *op. cit.*, 121-123.

una definizione dogmatica. La discussione pluricentenaria a questo proposito apparirebbe, nell'ottica del teologo belga, come errore tragicomico⁷¹.

4.4. La presentazione unicamente caritologica del privilegio mariano da parte di Alejandro de Villalmonste e Domiciano Fernandez

Le concezioni teologiche descritte finora non raggiungono il contenuto della fede cattolica, ma si premurano ancora di mantenere il vocabolo "peccato originale". Una posizione ancora più radicale si trova in quanti vogliono eliminare *tout court* la dottrina del peccato originale, proponendo un "cristianesimo senza peccato originale". Di questo gruppo, due esponenti assai simili tra di loro hanno discusso anche la portata di questa eliminazione per il dogma del peccato originale: il padre claretiano Domiciano Fernandez (* 1925) ed il cappuccino Alejandro de Villalmonste (* 1921). Tutti e due hanno fornito anche dei contributi mariologici al di là della nostra discussione specifica⁷².

Secondo Villalmonste⁷³, ogni persona umana nasce da sempre nello stato della grazia santificante⁷⁴. Questa idea viene dedotta da un sedicente "cristocentrismo" che include tutta l'umanità da sempre nella predestinazione. Il passaggio dal "paradiso" alla "caduta" avviene attraverso il peccato personale.

A differenza di Schoonenberg e Vanneste, che ribadiscono un legame intrinseco tra l'idea del peccato originale e quella dell'Immacolata Concezione, Villalmonste sostiene che l'eliminazione della dottrina sul peccato originale non influisce per niente sul contenuto del dogma del 1854⁷⁵. Basterebbe parlare della pienezza di grazia sin dal concepimento. Così la prospettiva amartiocentrica (concentrata sul

⁷¹ Cfr. G. SÖLL, *op. cit.*, 403; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 462s.; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 149.

⁷² Il pensiero dei due teologi spagnoli viene accolto anche in un manuale mariologico: A. M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Leumann (Torino) 1995 (orig. spagnolo 1990), 212-222.

⁷³ Vedi soprattutto A. DE VILLALMONTE, *La teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada*, in *Salmonicenses* 22 (1975) 25-58; Id., *El pecado original. Veinte años de controversia: 1950-1975*, Salamanca 1978; *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca 1999. Una recensione critica della sua posizione sul peccato originale si trova in H. M. KÖSTER, *op. cit.*, 211s.; F. SCANZIANI, *op. cit.*, 154-185 (assieme alla critica a Vanneste); M. HAUKE, *Solidarität in Christus*, 252s. Sul lato mariologico si spiega-no G. SÖLL, *op. cit.*, 404s.; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 154-159.

⁷⁴ Così tra l'altro A. DE VILLALMONTE, *Cristianismo sin pecado original*, 130: «... todo hombre, al llegar a la existencia, se encuentra en estado de Gracia y amistad con Dios, inmune de toda mancha del PO». Vedi anche l'intero cap. VIII, 115-135.

⁷⁵ Cfr. A. DE VILLALMONTE, *La teología del pecado original*, 38.

peccato) verrebbe sostituita con quella caritologica (mirata sulla grazia). Sarebbe questa anche l'idea che corrisponde alla prospettiva dei Padri orientali⁷⁶. Il peccato originale sarebbe solo una tesi teologica, oramai superata, per mettere in rilievo l'universalità e la necessità assoluta della grazia di Cristo⁷⁷. La formulazione negativa del dogma nel 1854 si spiegherebbe quindi con le circostanze del tempo, ma non cambierebbe il fatto della grazia iniziale in Maria; l'assenza del peccato è solo una conseguenza logica della grazia⁷⁸. L'Immacolata Concezione riguarda unicamente l'esimia santità di Maria⁷⁹. Maria, quale mediatrice di grazia, la riceve più abbondantemente, ma tale dono è un privilegio solo «in senso inclusivo, espressione di una forma più eminente e perfetta della medesima realtà di quanto possiedono tutti»⁸⁰. Bisognerebbe fare il passo sistematico dall'immacolatismo mariano all'«immacolatismo universale»⁸¹.

Una posizione molto simile si trova nell'opera di Domiciano Fernandez⁸². Anche lui è un protagonista dell'«immacolatismo universale»⁸³. La dottrina del peccato originale non sarebbe un dogma, bensì una tesi teologica (un *theologoumenon*)⁸⁴ per mettere in rilievo un altro tema, quello dell'universalità della redenzione e della necessità assoluta di Cristo per salvarsi⁸⁵. A proposito del tema mariano, Fernandez riferisce la critica di O'Connor secondo cui il dogma dell'Immacolata Concezione

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 40s.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 47.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 49.

⁷⁹ Il contenuto da tenere della bolla *Ineffabilis Deus* sarebbe quella: «María es llena de gracia, toda santa desde el instante primero de su existencia, y todo a lo largo de la misma. Por los meritos de Cristo y en forma eminentísima» (*ibid.*, 51).

⁸⁰ A. DE VILLALMONTE, *Cristianismo sin pecado original*, 131: «Sin embargo, lo correcto es interpretar la "singularidad", y el "privilegio" en sentido incluyente, expresión de una forma más eminente y perfecta de poseer aquello mismo que todos poseen...».

⁸¹ *Ibid.*, 79: «el paso que nosotros damos desde el inmaculismo "mariano", al inmaculismo universal».

⁸² Cfr. anzitutto D. FERNANDEZ, *El Pecado Original. Mito o realidad?*, Valencia 1973; Id., *La crisis de la teología del pecado original afecta al dogma de la concepción inmaculada?*, in *Ephemerides Mariologicae* 35 (1985) 277-297. Un riassunto critico delle sue tesi si trova in H. M. KÖSTER, *op. cit.*, 190-193. Sul tema mariologico vedi J. M. CASCANTE DÁVILA, *op. cit.*, 123-126; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 149-154.

⁸³ D. FERNANDEZ, *La crisis*, 278, nota 5: «Sinceramente prefiero [a quanto espone J. M. CASCANTE DÁVILA, *op. cit.*] decir que todo hombre que nace es criatura de Dios, es amado de Dios y está limpio de pecado».

⁸⁴ *Ibid.*, 285.

⁸⁵ D. FERNANDEZ, *La crisis*, 286: «Dicha doctrina, entre muchos males, había cumplido una función positiva: destacar con fuerza la universalidad de la redención y la necesidad absoluta de la mediación de Cristo para salvarse».

non è primariamente un dogma sulla grazia di Maria, ma sulla preservazione dal peccato originale⁸⁶. Questa obiezione, risponde il nostro autore, nasconderebbe «un concetto negativo e molto limitato della redenzione: liberazione dal peccato»⁸⁷. «Ogni essere umano, in quanto essere creato e limitato, ha bisogno della grazia e della salvezza di Cristo per poter partecipare alla vita eterna»⁸⁸.

In seguito, Fernandez esamina la critica secondo cui l'eliminazione del peccato originale rende inutile la definizione dogmatica dell'Immacolata. Il dogma non cambierebbe, quando si parla semplicemente dell'abbondanza della grazia al concepimento. I «Padri orientali hanno esposto il contenuto del dogma dell'Immacolata Concezione senza menzionare il peccato originale». L'Oriente, tra l'altro, parlerebbe di mortalità come conseguenza del primo peccato, ma non proporrebbe alcun vero allontanamento da Dio oppure una macchia morale⁸⁹. Sarebbe una cosa secondaria parlare di un privilegio di Maria o meno⁹⁰.

Le tesi di Villalmonte e Fernandez non soddisfano neanche l'esigenza di una posizione in sé consistente. Il nocciolo del problema è la loro distinzione tra peccato e bisogno d'essere redenti. Come mai ci si può richiamare per i bambini neonati un bisogno di redenzione, se viene attribuita a loro l'innocenza o addirittura la grazia santificante del paradiso? Pare che i due autori facciano una gran confusione tra l'essere creato (che di per sé è innocente) e il bisogno di redenzione. La creazione, vista in sé, non ha bisogno di "redenzione". Altrimenti Dio avrebbe creato un'opera disastrosa. Certo l'uomo creato, visto in sé, dipende da Dio e ha bisogno della grazia per oltrepassare i limiti della creatura, ma dei limiti non equivalgono alla necessità d'essere "redenti". I limiti creaturali, tra l'altro, rimangono anche nella gloria futura: la creatura razionale non smetterà di essere creatura.

Inoltre i due autori non riescono a fornire un concetto unicamente positivo ("grazia") di "redenzione". Il concetto di "redenzione" presuppone sempre un male da cui l'uomo deve essere liberato. Collocare questo male in un ambito che non toccherebbe il rapporto con Dio, oppure – in altre parole – metterlo fuori del concetto di peccato, rimarrebbe sotto il livello personale. Porre il male morale (il bisogno della reden-

⁸⁶ D. FERNANDEZ, *La crisis*, 290; cfr. E. D. O'CONNOR, *op. cit.* (1969), 129; J. M. ALONSO, *op. cit.*, 113.

⁸⁷ D. FERNANDEZ, *La crisis*, 290.

⁸⁸ *Ibid.*, 293: «Todo ser humano, como ser creatural y limitado, necesita de la gracia y salvación de Cristo para ser partícipe de la vida eterna».

⁸⁹ *Ibid.*, 292.

⁹⁰ *Ibid.*, 293.

zione, in questo caso) nella struttura del creato, porterebbe infine al manicheismo.

Sono anche fuorvianti le piccole note sull'oriente cristiano, in particolare sui Padri greci. Si può dire in qualche maniera che il centro della loro attenzione non è la liberazione dal peccato, ma dalla morte. La morte, però, non è intesa solo come mortalità biologica, bensì come privazione della vita divina, comunicata ai progenitori in paradiso. Del resto non mancano i riferimenti nei Padri greci che avvicinano lo stato della morte "dell'anima" (quale conseguenza della caduta adamitica) all'"alienazione" da Dio (in particolare presso Basilio), alla perdita della salvezza, alla inimicizia nei confronti di Dio e alla schiavitù peccaminosa sottoposta a Satana. Troviamo anche delle formulazioni che vedono, citando Giobbe 14,4s. (LXX), nel neonato lo "sporco" (*rápos*) di un peccato trasmesso in seguito ai progenitori. L'ambito orientale non raggiunge la chiarezza dell'occidente sulle tracce di Agostino, ma è senz'altro sbagliato abusare dei Padri greci per sostituire una visione "caritologica" ad una visione "amartiocentrica"⁹¹.

Per sostenere la sua posizione, Fernandez si riferisce alla conclusione di un noto studio di Martin Jugie sull'Immacolata Concezione nella tradizione orientale: «I Padri orientali hanno espresso questa verità in termini equivalenti positivi. Invece di dire: "Maria è stata esentata, preservata dal peccato originale dal primo momento della sua concezione", essi dicono: Maria è stata sempre nella grazia con Dio. Ella è stata simile ad Eva prima del peccato. È stata santificata sin dal seno materno»⁹².

Chi legge attentamente il brano citato, riportato da Fernandez, e per lo più l'opera stessa del famoso bizantinista, si accorge che le formulazioni positive della santità primordiale di Maria nei teologi orientali non eliminano il riferimento alla caduta dell'umanità nella quale Dio fa un nuovo inizio, conferendo una santificazione nuova. Andrea di Creta († 740), secondo la valutazione di Jugie, è stato uno dei primi testimoni orientali a sottolineare la santità di Maria sin dal primo momento della sua esistenza⁹³. Sant'Andrea mette in rilievo il ristabilimento della grazia paradisiaca:

⁹¹ Sui Padri greci vedi M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 604-717 (riassunto).

⁹² M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Roma 1952, 473s. Il brano viene citato in D. FERNANDEZ, *op. cit.* (1985), 292s.

⁹³ M. JUGIE, *op. cit.*, 105-114; 475. Secondo J. GALOT, *op. cit.*, 201, il primo testimone è stato Theoteknos di Livias (vedi sotto, nota 95); poi il teologo menziona Andrea di Creta, Germano di Costantinopoli e Giovanni Damasceno. In questo senso si esprime anche GIOVANNI PAOLO II, Catechesi del 15.5.1996 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIX/1, Città del Vaticano 1998, 1253-54). Cfr. M. HAUKE, *Die Unbefleckte Empfängnis Mariens bei den griechischen Vätern. Die Hinweise Johannes Pauls II. im ökumenischen Disput*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 8 (2004) (in preparazione).

«Oggi l'umanità... riceve il dono della sua prima formazione tramite le mani di Dio e ritrova la vecchia bellezza... quando nasce la Madre della Bellezza per eccellenza, questa natura ricupera nella sua persona gli antichi privilegi ed è formata secondo un modello perfetto e degno di Dio. E questa formazione è un perfetto ristabilimento; e questa restaurazione è una divinizzazione; e questa è una assimilazione allo stato paradisiaco...»⁹⁴. «Il corpo della Vergine è una terra che Dio ha lavorato, le primizie della massa adamica divinizzata nel Cristo, l'immagine veramente somigliante alla bellezza primitiva, l'argilla impastata dalle mani dell'Artista divino»⁹⁵. Maria è «stata la prima ad essere restaurata dalla prima caduta dei progenitori» (*he próte tou prótou ptomatos ton progónon anáklesis*)⁹⁶. Soprattutto l'ultima citazione mette in evidenza che anche Andrea di Creta, esempio per tanti autori bizantini, colloca la santa concezione di Maria nel contesto del paradiso (che viene ristabilito) e della prima caduta (che fonda la necessità universale della salvezza).

Per ciò che riguarda la descrizione del dogma mariano da parte di Villalmonte e Fernandez, pare evidente che un "immacolatismo universale" sia contrario alla formulazione del dogma come privilegio che come tale non vale per tutti. Le contraddizioni logiche dei due religiosi spagnoli mostrano inoltre che una descrizione unicamente caritologica del privilegio mariano porta a delle aporie nella soteriologia.

4.5. La presentazione "dialettica" del peccato originale secondo Jacek Bolewski

Un tentativo di rivedere l'intera dottrina del peccato originale in prospettiva mariana viene dal teologo polacco Jacek Bolewski (* 1946), professore di dogmatica a Varsavia. Egli presenta la sua proposta come esplicitazione di idee implicite nella teologia di Karl Rahner⁹⁷. Il dogmatico polacco parte da «una interpretazione dialettica rispetto al peccato originale ed una prospettiva che mette al primo piano

⁹⁴ *In Nativ. B. Mariae* I (PG 97, 812 A). Cfr. M. JUGIE, *op. cit.*, 109.

⁹⁵ *Hom. in Dormitionem S. Mariae* 1 (PG 97, 1068 C). Cfr. M. JUGIE, *op. cit.*, 110; tr. it. in J. GALOT, *op. cit.*, 202. M. JUGIE, *op. cit.*, 106s., aggiunge dei testi che chiamano "santa" la concezione di Maria nel grembo di sua madre: *Canon in Beatae Annae conceptionem* (PG 97, 1308 A; 1313 B). L'immagine dell'«argilla» si trova già (attorno al 600) in Theoteknos di Livias: (Maria) «Nasce come i cherubini, colei che è di un'argilla pura e immacolata» (*Panegyricum in Assumptionem* 6, ed. A. WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e siècle*, Paris 1955, 274s. & Addendum; tr. it. in J. GALOT, *op. cit.*, 201).

⁹⁶ *Hom. IV in Nativ. Deiparae* (PG 97, 880 C). Cfr. a tale proposito M. JUGIE, *op. cit.*, 110, nota 1.

⁹⁷ J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner* (Frankfurter Theologische Studien, 40), Frankfurt a. M. 1991; Id., «Neue Evangelisierung – marianisch», in R. A. SIEBENROCK (ed.), *Karl Rahner in der Diskussion* (Innsbrucker Theologische Studien, 56), Innsbruck-Wien 2001, 45-58, qui 51-55.

⁹⁸ J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang*, 15.

la comunanza di Maria con gli altri uomini»⁹⁸. Rahner ribadisce che l'offerta universale della grazia andrebbe vista insieme all'universalità del peccato originale. Mentre un articolo del 1954 richiama ancora una distanza cronologica tra presenza del peccato originale e ricezione della grazia santificante⁹⁹, le sue lezioni mariologiche del 1967-68 suggeriscono una «dialettica reale *tra* la provenienza dell'uomo da Adamo ed il suo orientamento a Cristo». Questa dialettica tra grazia e peccato originale non avrebbe «di per sé niente a che fare con una successione cronologica di questi momenti»¹⁰⁰. Siccome il peccato originale sarebbe già superato da sempre dalla grazia maggiore di Dio, le differenze tra Maria e noi non dovrebbero manifestarsi ultimamente in una differenza cronologica¹⁰¹. In questa prospettiva, Maria appare piuttosto come caso paradigmatico di una realtà universale. Una proposta analoga venne fornita dallo stesso Rahner a proposito del dogma dell'Assunzione: la trasfigurazione del corpo di Maria è presentata come modello per la pretesa risurrezione di tutti gli uomini nel momento della morte¹⁰².

Siccome il rapporto sistematico tra la concezione «dialettica» del peccato originale e l'Immacolata Concezione non trova ancora una maturazione del tutto chiara in Rahner, Jacek Bolewski si premura di offrire un'ulteriore esplicitazione. Se la grazia santificante non viene soltanto offerta fin dall'inizio, ma comunicata effettivamente (come pensa il teologo polacco), non si può più parlare della presenza reale del peccato originale nel neonato. Bolewski propone perciò «una contestazione mariana del peccato originale»¹⁰³. Formulato in maniera negativa: «Non soltanto in Maria, ma anche in tutti gli uomini il peccato originale come una "mancanza" (che dovrebbe esistere) della grazia santificante, da "cancellare" tramite il battesimo dei bambini, deve essere confutato. Detto in modo positivo: in tutti gli uomini bisogna sperare che l'offerta della grazia sin dall'inizio significhi una grazia efficace che cor-

⁹⁹ K. RAHNER, *Die Unbefleckte Empfängnis*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 223-237, qui 236s. (tr. it. *L'Immacolata Concezione*, in Id., *Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma 1965, 413-435); cfr. J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang*, 69-75.

¹⁰⁰ K. RAHNER, *Münsteraner Mariologievorlesung* (riportata da un nastro), semestre invernale 1967-68, 145ss., citato in J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang*, 224.

¹⁰¹ K. RAHNER, *Münsteraner Mariologievorlesung*, 154, citato in J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang*, 228.

¹⁰² Cfr. J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang*, 232-242.

¹⁰³ J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang*, 267: «ein marianisches Bestreiten der Erbsünde».

¹⁰⁴ *Ibid.*, 268. Più breve Id., *Neue Evangelisierung*, 57: Maria rappresenta l'inizio in Cristo per tutti gli uomini («eine Gestalt des Anfangs aus Gott darstellt, der in Christus von allen Menschen ausgesagt werden kann»).

risponda ad una volontà salvifica assoluta di Dio»¹⁰⁴. Nonostante la “confutazione” del peccato originale, l'autore afferma in seguito di voler mantenere il peccato originale (!), in quanto ogni uomo viene situato dai peccati altrui e in quanto subisce delle tentazioni¹⁰⁵. Di fatto, però, il teologo rinuncia al peccato originale in quanto tale e mantiene solo delle conseguenze della caduta. Infine, l'autore riduce il carattere specifico del dogma mariano a due punti: la libertà dal peccato originale verrebbe affermata per la prima volta rispetto a Maria; la Madre di Dio sarebbe inoltre senza alcun peccato (personale)¹⁰⁶.

A differenza degli autori sopra citati, Bolewski, seguendo Karl Rahner, tiene all'evento storico della caduta (e in qualche maniera dello stato originale). Questo fatto importante andrebbe valorizzato anche di fronte alla realizzazione storica sia della grazia sia del peccato originale. La “dialettica reale” tra peccato e grazia, come la propone il teologo polacco, non raggiunge più il peccato originale come privazione reale della grazia. L'approccio “trascendentale” si sostituisce in questa maniera all'evento storico della grazia che diventa di fatto una proprietà esistenziale dell'uomo, redento “da sempre”. Diventa incomprensibile la necessità del Battesimo, soprattutto per i bambini, ma anche la peculiarità di Maria: l'Immacolata Concezione viene descritta dalla definizione dogmatica del 1854 chiaramente come privilegio. Questo punto è stato nel 1954 un freno di emergenza a Rahner per impedirgli di “universalizzare” l'Immacolata Concezione¹⁰⁷. La riflessione sistematica sulla Madre di Dio potrebbe portare ad un ripensamento di tutta la dialettica trascendentale nell'ambito della grazia, chiedendo una valorizzazione maggiore della evangelizzazione e della vita sacramentale della Chiesa.

5. Valutazione sistematica delle proposte

5.1. La lettura positiva del dogma quale rinvio alla santità originale

È molto istruttivo vedere l'esito del confronto critico dei ripensamenti proposti con il dogma dell'Immacolata Concezione. Un'idea ricorrente in più autori, soprat-

¹⁰⁵ *Ibid.*, 270s.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 282: «Bei ihr als Gottesmutter ist die Freiheit von der Erbsünde von Anfang an nicht nur zum ersten Mal ausgesagt worden; diese Aussage wird auf sie mit besonderer Eindeutigkeit bezogen, und zwar so, daß zugleich ihre Sündenlosigkeit angenommen werden muß, was bei den anderen Menschen nur mit Einschränkungen angenommen werden könnte».

¹⁰⁷ K. RAHNER, *Die Unbefleckte Empfängnis*, 235s; cfr. J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang*, 73. 240-242; *Id.*, *Neue Evangelisierung*, 51.

tutto in Villalmonete e Fernandez, è la premura di sostituire una lettura “negativa” del dogma (quale preservazione dal peccato originale) con una versione positiva, puntando sulla pienezza della grazia. Questa proposta porta con sé senz’altro un certo nucleo vero: il peccato, visto ontologicamente, non è una entità fisica, bensì (visto come stato proveniente da un atto volitivo cattivo) la privazione del bene della grazia santificante; perciò non si può parlare della preservazione dal peccato originale senza riferirsi alla pienezza della grazia conferita a Maria. Questo fatto è evidente da una lettura attenta della bolla *Ineffabilis Deus*¹⁰⁸ e di altri testi magisteriali¹⁰⁹, ma già dalla prospettiva patristica che ha preparato il dogma dell’Immacolata Concezione: Maria, sin da Giustino ed Ireneo, viene presentata come novella Eva nella quale è ripresa la santità paradisiaca dell’origine. Chi riconosce la preservazione dal peccato originale, valorizza anche il ritorno del paradiso primordiale in Maria e l’importanza dello stato originale. Riconoscendo questa grazia originale, si è al riparo dal pessimismo di Vanneste che lega l’essere creato già in quanto tale alla realtà del peccato. Maria fa vedere invece la vocazione originale dell’uomo alla santità e preserva da una prospettiva pessimista.

5.2. L’indispensabile riferimento al peccato originale

Per la santità di Maria bisogna ribadire l’aspetto positivo dello splendore paradisiaco della grazia proveniente da Cristo. D’altra parte proprio le proposte di Villalmonete e Fernandez mostrano che la grazia di Maria non può essere descritta senza riferimento alla realtà del peccato¹¹⁰. I due autori, volendo proporre una “redenzione” senza parlare della liberazione dal peccato, finiscono a denigrare la struttura umana in quanto tale. Proprio il discorso del peccato originale protegge la bontà dell’uomo voluto da Dio, e il dogma dell’Immacolata Concezione rinvia al caso reale della Madre di Dio in cui si realizza la santità perfetta di una persona umana.

¹⁰⁸ P10 IX, *Ineffabilis Deus*: «... era del tutto conveniente che una Madre così venerabile risplendesse sempre adorna dei fulgori della santità più perfetta, e, immune interamente dalla macchia del peccato originale, riportasse il più completo trionfo sull’antico serpente» (*Enchiridion delle encicliche* 2, Bologna 1996, n. 739) (e altro).

¹⁰⁹ Vedi p. es. P10 XII, enciclica *Fulgens corona* (1953): L’eccelso ufficio d’essere Madre di Dio «postula la pienezza della grazia divina e l’anima immune da qualsiasi peccato, perché esige la più alta dignità e santità dopo quella di Cristo» (*Enchiridion delle encicliche* 6, Bologna 1995, n. 953). GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Redemptoris Mater*, nn. 7-11 (la preservazione dal peccato originale viene trattata all’interno della sezione dedicata a Maria “piena di grazia”).

¹¹⁰ Vedi anche I. SANNA, *op. cit.* (2000), 221: «il contenuto del dogma dell’Immacolata Concezione può essere espresso in modo tale che la prospettiva cristologica dello stesso dogma mantenga una sua priorità, senza che venga eliminato il necessario rapporto con la realtà del peccato».

«... i dogmi mariani dell'Immacolata e dell'Assunzione... presentano e difendono Maria come dotata di una forma di umanità pienamente riuscita»¹¹¹.

5.3. L'Immacolata Concezione come privilegio a servizio

Per l'Immacolata Concezione va ribadito, in modo analogo a quanto vale per l'Assunzione con anima e corpo in cielo¹¹², il suo carattere privilegiato. Il privilegio, però, non va letto in maniera isolata, come gioiello ammirevole nella corona della Vergine, bensì come grazia ricevuta per il servizio alla Redenzione. Ne testimonia, tra gli autori citati, il ricordo di Villalmonde che la grazia ricevuta entra nella prospettiva della mediazione, un'idea già ben presente nei primi autori medievali testimoni del nostro dogma¹¹³. Di fatto, quest'aspetto si presenta già nei Padri che paragonano la maternità universale di Maria con quella di Eva «madre di tutti i viventi» (Gn 3,20)¹¹⁴. Maria è concepita senza peccato originale, risplendente nella santità, per poter essere la Madre di Dio e la madre spirituale degli uomini, la Madre della Chiesa. Un "immacolatismo universale" invece, che presenta tutti gli uomini "concepiti senza peccato originale", offusca proprio questo carattere specifico di Maria come "novella Eva", "madre di tutti i viventi" nell'ambito della grazia. Questa specifica missione dell'Immacolata non si capisce più, quando il suo privilegio si estende su ogni persona umana.

Pur ribadendo il privilegio dell'Immacolata Concezione, va anche aggiunto il suo carattere esemplare. La precedenza della grazia già al concepimento fa comprendere meglio il caso analogo dell'opera salvifica in ogni uomo: per la giustificazione occorre che Dio faccia il primo passo, mandando la "grazia preveniente" che sostiene anche la cooperazione umana. L'Immacolata Concezione è quindi un privilegio unico, ma anche nella maniera indicata un caso esemplare.

¹¹¹ I. SANNA, *op. cit.* (2000), 222.

¹¹² Cfr. J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 171-205; S. M. PERRELLA, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, in G. CALVO MORALEJO – S. CECCHIN (edd.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*, Roma 2001, 71-167, qui 107-129.

¹¹³ Cfr. A. DE VILLALMONTE, *Cristianismo sin pecado original*, 131; Id., *Los inicios de la teología de la Inmaculada*, in *Ephemerides mariologicae* 40 (1990) 195-219.

¹¹⁴ Cfr. M. HAUKE, *Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei den Heiligen der Väterzeit*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 6 (1-2/2002) 49-68, qui 52-54.

5.4. Il doveroso ricorso agli eventi storici di paradiso e caduta

La discussione sulla proposta di Schoonenberg ha messo in rilievo un altro tratto importante: il peccato originale non si spiega dall'influsso negativo dell'ambiente sociale, ma dipende dalla chiamata universale alla grazia, fallita all'inizio della storia umana a causa del primo peccato. La mancanza della grazia è colpa perché contraddice a questa chiamata; nascere privi della vita soprannaturale, è colposo a causa della vocazione che va oltre l'essere umano. L'universalità del peccato, in altre parole, non si spiega senza la «complicità in Adamo» (F. Scanziani). Schoonenberg stesso svela le aporie della sua proposta, quando egli propone il caso di persone umane concepite senza peccato originale prima della crocifissione di Cristo. Per ricorrere all'universalità del peccato, bisogna ricorrere all'origine, quindi agli eventi storici di paradiso e di caduta. Il privilegio dell'Immacolata Concezione presuppone il ricorso a questi eventi.

5.5. Concepimento e dimensione soprannaturale

Per il dogma mariano è essenziale il richiamo al concepimento, quindi al primo momento dell'esistenza umana. Qui è presupposta una convinzione che vale per l'intera antropologia: l'embrione non è soltanto una persona umana virtuale (come sostiene Vanneste), bensì egli è persona sin dall'inizio. Senz'altro la formulazione dogmatica non esplicita questo momento, ma lo favorisce decisamente. Peccato originale e grazia non sono, di per sé, degli oggetti dell'esperienza, bensì delle realtà che si definiscono dal rapporto intimo con Dio, un legame che oltrepassa la dimensione sociologica e psicologica, messa in rilievo da Schoonenberg. Già il ricorso al concepimento stesso fa capire la profondità della dimensione soprannaturale, radicata nella partecipazione alla vita divina, comunicata a Maria al momento della concezione nel grembo di sua madre. È vero che peccato e grazia si manifestano nell'ambito sociale, ma il ricorso all'Immacolata Concezione smantella la superficialità di una proposta insufficiente.

5.6. L'Immacolata Concezione ed il carattere storico del processo salvifico

La formulazione negativa del dogma, proprio come preservazione dal peccato originale, protegge anche il carattere storico del processo salvifico. La grazia non è una realtà presente in tutti ed ovunque sin dall'inizio, come suggerisce la proposta di Bolewski, bensì ha bisogno d'essere comunicata nell'evento storico del Battesimo rispettivamente della conversione. Perciò il dogma dell'Immacolata Concezione sottolinea l'esigenza della missione, della nuova evangelizzazione e dell'economia sacramentale.

5.7. Conclusione

Il dogma mariano, insomma, si dimostra come “scettro della vera fede” anche nell’ambito della discussione sulla protologia, sulla redenzione e sulla necessità di ricevere la grazia. Pare interessante l’osservazione di O’Connor che paragona il rapporto storico tra i due dogmi del peccato originale e dell’Immacolata Concezione con una passeggiata in montagna:

«Durante una scalata, un uomo riceve un sostegno forte da un altro e poi viceversa; anche nello sviluppo delle dottrine appaiono dei momenti privilegiati, quando una verità è chiara e ferma di modo che essa può essere usata come punto di riferimento per altre dottrine. Poi, quando la prospettiva cambia, quello che era chiaro può oscurarsi di nuovo, ed ha bisogno d’essere assicurato tramite altre dottrine che dipendono da quanto formulato prima»¹¹⁵.

Nel 1854, il dogma dell’Immacolata Concezione si riferisce alla dottrina del peccato originale, non sottoposta ad opposizioni nella teologia cattolica del tempo. Nel 2004, la dottrina del peccato originale (e del paradiso terrestre), contestata da certe fasce di teologi, può sostenersi anche sulla definizione dogmatica del privilegio mariano. Infatti, come ammette persino uno dei teologi sopra citati: «nessuna spiegazione nuova del dogma del peccato originale è valida dal punto di vista dell’ortodossia cattolica, se si rischia di far vacillare il dogma dell’Immacolata Concezione»¹¹⁶.

¹¹⁵ E. D. O’CONNOR, *op. cit.*, 134 (tr. di Hauke).

¹¹⁶ A. VANNESTE, *Immaculée Conception*, 78: «aucune explication nouvelle du dogme du péché originel n’est valable du point de vue de l’orthodoxie catholique si elle risque d’ébranler celui de l’Immaculée Conception».