

Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar

Stanisław Mycek

Stalowa Wola (Polonia)

1. Tema

Ogni uomo, se affronta la propria vita in modo ragionevole e consapevole, si interroga: *Chi sono e per che cosa devo vivere?* Le domande esistenziali di ogni tempo che cercano il senso e la direzione assumono tutto il loro peso in modo particolare nel momento attuale. La cultura odierna, con il suo *pensiero debole-post-moderno*, grida disperatamente alla ricerca del senso¹. Diverse ideologie all'insegna della *tolleranza* o della *libertà* conquistano le menti, offrendo i surrogati della verità, come il movimento femminista, la teologia pluralista delle religioni, le nuove forme di religiosità *filo-orientali*. L'uomo non riesce a trovare la propria identità personale, ma neppure sa bene che cosa significa essere cristiano nella Chiesa e nel mondo².

In questo contesto intellettuale, morale e spirituale-religioso vale la pena riscoprire il pensiero teologico del cardinale svizzero Hans Urs von Balthasar (1905-1988), soprattutto sulla persona e missione di Maria nella seconda parte della sua Trilogia, ossia nella Teodrammatica³. La riflessione mariana del teologo di Basilea

¹ Cfr. R. FISICHELLA, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, 13s.

² Cfr. M. FUSS, *La salvezza negli orientamenti conflittuali*, in M. GRONCHI (ed.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, Milano 2004, 189s.

³ Tra l'altro vedi: I. *Trilogia* di H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I-VII*, Milano 1975-1977 (= G); *Teodrammatica I: Introduzione al dramma*, Milano 1980 (= TD I); *Teodrammatica II: Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano 1982 (= TD II); *Teodrammatica III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983 (= TD III); *Teodrammatica IV: L'azione*, Milano 1986 (= TD IV); *Teodrammatica V: L'ultimo atto*, Milano 1986 (= TD V); *Teologica I-III*, Milano 1989-1992 (= TL); e II. *Altre opere: Abbattere i bastioni*, Torino 1966 (= AB); *Il tutto nel frammento*, Milano 1972 (= TF); *Verbum Caro. Saggi Teologici I*, Brescia 1975³ (= VC); *Sponsa Verbi. Saggi Teologici II*, Brescia 1969 (= V); *Spiritus Creator. Saggi Teologici III*, Brescia 1972 (=

apre le dimensioni particolari per una ricerca d'identità nell'essere uomo/cristiano nella Chiesa e nel mondo sempre più pluralista e relativista.

2. Una matrice cristologica dalla persona mariana

Nel pensiero di Balthasar, la persona di Gesù Cristo nel Teodramma, cioè nel *dramma di salvezza* tra la libertà umana e l'amore divino-trinitario, fonda una *costellazione cristologico-soteriologica*, che apre la possibilità di una *partecipazione drammatica*⁴. La prima persona che accoglie non solo esteriormente, ma anche interiormente questa *opportunità personale e personalizzante* è Maria la cui «missione personale (...) è unica e assolutamente speciale ed abbraccia tutte le missioni ecclesiali»⁵. L'accoglienza della proposta dell'amore divino introduce nella persona chiamata le *tensioni esistenziali e spirituali*, in una chiave dialogico-dialettica del dono e del compito.

2.1. Tra il paradiso e la caduta

La *prima tensione* mariana risulta dalla sua posizione particolare: Maria viene collocata tra il *paradiso terrestre* e la *caduta*. La sua persona drammatica si trova tra un'esistenza paradisiaca e un'esistenza nella caduta⁶: «Maria deve, come vera madre del Salvatore, appartenere al genere bisognoso di salvezza, e deve tuttavia, per poter essere questa madre, essere del tutto santa, immacolata»⁷. Mediante Maria è stato ripristinato lo stato originario che l'ha resa capace di vivere e di soffrire nell'oscurità della fede: «Ella ha la fede perfetta (di Abramo) e la perfetta umiltà della Serva del Signore che a tutto è disponibile»⁸.

Maria, pur essendo senza peccato, partecipa a «situazioni difettose»: l'incertezza l'accompagna durante la vita pubblica del Figlio; sotto la croce è coinvolta nel-

SC); *Punti fermi*, Milano 1972 (= PF); *Lo Spirito e l'Istituzione. Saggi teologici IV*, Brescia 1980 (= SI); *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985 (= SVC); *Maria per noi oggi*, Brescia 1987 (= M); *La realtà e la gloria. Articoli e interviste*, Milano 1988 (= RG); *Solo l'amore è credibile*, Roma 1991 (= A).

⁴ TD III, 259 (td. II/2, 256). La citazione della fonte principale della Teodrammatica è la traduzione italiana (ed. Jaca Book), tra parentesi si trova la versione originale in tedesco (ed. Johannes Verlag).

⁵ *Ibid.*, 259 (td. 256).

⁶ *Ibid.*, 295-303 (td. II/2, 293-301).

⁷ *Ibid.*, 295-296 (td. II/2, 293).

⁸ RG, 46.

l'oscurità del non comprendere (come suo Figlio che perde il contatto con il Padre). Il privilegio mariano dell'immacolata concezione sta in duplice rapporto con la sua missione: a) di trasmettere come madre a suo Figlio tutta la realtà umana di cui egli ha bisogno; b) di poter compatire col Figlio, come ausiliatrice e sposa, nella maniera a lei assegnata. In questo modo lo stato di Maria non è chiuso in sé, perché la rende capace di partecipare al dolore degli altri: come la colpa isola ed impedisce una reale solidarietà, così l'innocenza rende possibile compatire nell'amore⁹.

L'Immacolata e la Preredita vive la sua vita e la sua missione nell'assoluta armonia. Essendo immacolata dentro di sé, è rivolta a Dio e allo stesso tempo vive il mondo esteriore. L'obbedienza, la povertà e la castità vengono realizzate da Maria e manifestate al mondo nella libertà del suo amore¹⁰. Nello stato di Maria-immacolata si vede la nuova e autentica nascita non verso una vita mortale – si rompe la catena del peccato originale *caduta-nascita-morte* – bensì verso la *vita divina* per Cristo e per i cristiani. Viene restaurato anche un rapporto tra uomo e donna libero da ogni caducità: maternità e nuzialità si riferiscono realmente, ma *sovrases-sualmente* allo stesso uomo¹¹.

Dibattiti

2.2. Tra l'Antico e il Nuovo Testamento

La *seconda tensione* nell'esistenza di Maria si trova *tra il vecchio e il nuovo patto*. Maria si rivela come *madre carnale* (l'antico patto) e *madre verginale* (il nuovo patto). L'Antico Testamento si rivela in lei come la fede realizzata nell'obbedienza, la fede di Abramo pienamente compiuta da Maria; il Nuovo Testamento invece, visto in chiave dello Spirito, appartiene già all'escatologia.

La sua posizione diventa completamente drammatica tra i due Testamenti mediante il suo matrimonio con Giuseppe: non viene sciolto ma applicato e superato: la verginità di Maria poteva essere garantita e Gesù è stato vero figlio di Davide¹².

La verginità come infecondità nella luce dell'Antico Testamento è una vergogna

⁹ *Ibid.*, 299-300 (td. II/2, 297-298). Balthasar rende evidente la differenza tra il padre di Gesù Cristo e il compatire di Maria. Cristo in quanto agnello di Dio conosce da dentro l'amarezza del peccato, invece Maria lo conosce negli effetti inflitti al Figlio; vedi: TD III, 299 (td. II/2, 297).

¹⁰ Cfr. anche: SVC, 177.

¹¹ TD III, 303 (td. II/2, 300-301); anche: M, 19s.

¹² *Ibid.*, 305 (td. II/2, 303).

ed è un onore come causa di fecondità spirituale nel Nuovo Testamento. Quindi questa tensione vive nell'intimo di Maria per tutta la sua vita¹³.

Maria vive il suo dramma tra il vecchio e il nuovo negli episodi della vita di Gesù, a partire dalla sua vita pubblica fino alla morte; dunque «Tutta intera la persona drammatica di Maria è concepita intrabiblicamente e intertestamentariamente»¹⁴. In questa luce Maria appare come la ricapitolazione dell'Antica Alleanza e la personificazione della Nuova.

2.3. Tra il tempo e l'eternità

La terza tensione più forte si realizza in Maria tra tempo ed eternità¹⁵. Questa tensione riprende la prospettiva escatologica. Maria partorisce nel tempo suo Figlio per la vita eterna, ma nei dolori della temporalità; e Maria partorisce come madre dei viventi i suoi fratelli anche per la vita eterna¹⁶. In questa tensione viene collocato il tema della morte di Maria: Essa viene dalla morte trasfigurata in direzione di Dio, assimilata a suo Figlio e riceve parte alla sua liberazione dell'umanità dalla morte¹⁷. Maria sta sotto la legge della mortalità, ma non è sottomessa a questa legge come una peccatrice; la sua morte ha una natura reale, ma misteriosa.

Nella Teodrammatica l'archetipo di ogni persona è Gesù Cristo¹⁸. La costruzione cristologico-trinitaria della persona viene applicata alla mariologia teodrammatica: *Maria-persona teologica* alla luce dell'obbedienza amante¹⁹. Il sì di Maria alla proposta del Padre viene realizzato nello Spirito Santo alla luce della pre-redenzione di Gesù. Questo esprime la sua fede e la sua obbedienza e fa di Maria una persona teologica. L'accoglienza della missione da parte di Maria e la sua identità con la sua missione sono la base del concetto di persona teologica²⁰. Il sì mariano alla sua missione pronunciato nell'obbedienza ha un carattere trinitario. Ciò che deve esser ribadito per tutta la sua vita, si realizza nella prospettiva trinitaria: sì al Padre e al

¹³ *Ibid.*, 305 (td. II/2, 303); anche: M, 25s.

¹⁴ *Ibid.*, 306 (td. II/2, 304).

¹⁵ *Ibid.*, 309-313 (td. II/2, 307-311).

¹⁶ *Ibid.*, 309 (td. II/2, 307).

¹⁷ *Ibid.*, 311 (td. II/2, 309).

¹⁸ *Ibid.*, 191-206 (td. II/2, 186-202).

¹⁹ *Ibid.*, 245-262 (td. II/2, 249-259).

²⁰ *Ibid.*, 259 (td. II/2, 256). La base della costruzione della persona teologica di Maria parte dalla persona teologica di Gesù Cristo – identità con la missione – dove l'elemento ontologico è la *coscienza* (sa per che cosa vive) e l'elemento morale-esistenziale è l'*obbedienza*; vedi anche: M, 35s.

Figlio nello Spirito Santo dall'annunciazione fino alla croce. In concreto è «(...) un sì che, al di là di tutte le umane caducità anche dei grandi dell'Antico Testamento, era stato così puro, illimitato e definitivo da includere tutti i destini del Figlio da lei accettato e affermato, ragion per cui se ne deduce a buon diritto la libertà di Maria da ogni ombra di colpa umana»²¹.

Lo spirito di Maria, cioè della sua persona e della sua missione, è l'autentico spirito di dipendenza, di servizio e del suo nascondimento²². Prima dell'Annunciazione la missione centrale di Maria è nascosta. Da quel momento ella lascia che il suo sì venga plasticamente formato dalla volontà del Figlio fino alla croce; dopo la Pentecoste la sua missione e la sua persona diventano aperte, non nascoste. La missione interiore di Maria è sempre, a parere di Balthasar, di aiuto a suo Figlio e alla sua missione redentrice. Dopo la morte di Gesù la missione di Maria diventa aperta e ausiliare ai Dodici e alla giovane Chiesa²³.

La missione di Maria, che fa di lei una *persona teologica*, si svolge nella teodrammatica sempre sullo sfondo cristologico. Gesù, suo Figlio, rimane sempre il punto di riferimento sia a livello interiore (la fede di Maria e la sua missione nascosta) che a livello esteriore (la missione di Maria come partecipazione alla missione redentrice di Gesù, che è l'aspetto trinitario-cristologico della persona mariana). La missione *definisce* la persona di Maria e *definisce* tutte le missioni ecclesiali, cioè tutte le *persone teologiche* nella Chiesa²⁴.

3. L'esistenza mariana

3.1. L'aspetto cristologico della co-missione mariana

La mariologia teodrammatica corre in due direzioni, una cristologica e l'altra ecclesiologica. Il ruolo di Maria è cristologico perché «ella garantisce il fatto che egli, in quanto nato da donna, è vero uomo»²⁵. La posizione di Maria viene anche collocata di fronte alla Chiesa, che in qualche modo rispecchia il suo orientamento cristologico precedente.

²¹ TD IV, 328 (td. III, 328).

²² Cfr. anche: PF, 129.

²³ TD III, 274 (td. II/2, 271).

²⁴ *Ibid.*, 259 (td. II/2, 256).

²⁵ *Ibid.*, 275 s. (td. II/2, 272 s.). Balthasar parla di un'immagine *cristotipica* di Maria e di un'immagine *ecclesiotipica* che si sviluppa attraverso la storia: *ibid.*, 283 (td. II/2, 280).

La vita come *co-missione* mariana si riferisce alla missione di suo Figlio come la sua persona teologica si chiarifica e si definisce nella luce cristologico-soteriologica. Il primo *incontro divino-umano* si realizza nell'Annunciazione: Dio non può e non vuole violentare la sua creatura libera, per questo aspetta la libera decisione di Maria e la sua libera collaborazione fino alla scena che si svolge ai piedi della croce²⁶.

La vita/*co-missione* sta nel rapporto singolare con l'unico e universale Salvatore. Il primo aspetto di questa missione fa vedere Maria come Madre del Salvatore, il secondo mette in evidenza la sua persona come *ausiliatrice* della redenzione in rapporto con il Redentore e con i salvati. Maria è libera dal peccato originale, e questo privilegio personale non la desolidarizza dal genere umano, ma la solidarizza più profondamente con l'umanità, perché «la colpa isola ed impedisce una reale solidarietà, l'innocenza rende possibile il com-patire»²⁷.

La vita/*co-missione mariana* diventa soteriologicamente parlando *co-missione redentrice*. Maria Immacolata accompagna suo Figlio interiormente nella sua missione. L'obbedienza di Gesù viene ribadita anche dall'obbedienza di Maria ma non rafforzata, anzi, la forza interiore della missione di Maria prende la sua vitalità dalla missione redentrice di suo Figlio e la rende capace di compatire nell'amore obbediente che rinuncia al suo io nel suo sì²⁸.

Questa vita/*co-missione mariana* ha il forte accento pneumatologico. La *co-missione* di Maria a disposizione di suo Figlio la rende il modello archetipo della sua risposta libera alla chiamata liberante. Tutta questa prospettiva (*chiamata-risposta*) riveste la forza dello Spirito Santo che in anticipo ha plasmato Maria come madre, e il suo sì disponibile conformemente al sì fondamentale del Figlio al Padre²⁹. La grazia della sua pre-redenzione fa di Maria la *persona teologica libera* per la sua missione e la missione del suo Figlio³⁰.

3.2. L'aspetto soteriologico della co-missione mariana

La missione mariana non ripete semplicemente la sintesi paradisiaca ma ha il suo posto assoluto nell'onnicomprensiva sintesi cristologico-soteriologica. La sua

²⁶ *Ibid.*, 276 s. (td. II/2, 273 s.).

²⁷ *Ibid.*, 300 (td. II/2, 298).

²⁸ *Ibid.*, 325 (td. II/2, 323).

²⁹ TD III, 325 (td. II/2, 323).

³⁰ Vedi anche: SVC, 181.

libertà umana e pre-redenta deve subire la prova di sopportazione del peso della redenzione. Ella dice sì ad ogni abbandono patito dal Figlio e dice sì ad ogni abbandono imposto a lei dal Figlio ed è conformata a lui³¹. Questa forza della sua persona e della sua missione, secondo Balthasar, ha sin da principio un sostegno dalla croce, che le permette di mantenere la libertà del suo amore materno³².

L'abbandono che sperimenta Maria fa parte dell'abbandono del Figlio dal Padre nello Spirito Santo. Gesù prende Maria con sé in maniera nascosta. Egli la obbliga ad essere da lui lasciata, perché *comprenda* questo abbandono e donazione divina assoluta compiuti sulla croce³³. Come Gesù nella passione *entra* nella passività del venire sacrificato, così anche fa partecipare Maria a questa sua morte che è la nascita del nuovo mondo. Il Padre e lo Spirito Santo mantengono Maria in modo soprannaturale in piedi durante la passione del Figlio, mentre il contenuto e il punto centrale della sua anima (ciò che ella è ed ha), le viene strappato per tre giorni. Se in Maria non fosse avvenuta una crescita interiore durante la missione nascosta e pubblica di Gesù, difficilmente ella avrebbe potuto reggersi sotto la croce³⁴. Il posto di Gesù dev'essere preso da Giovanni e dall'insieme dei credenti; e in questo modo la *co-missione nascosta* di Maria si trasforma nella *co-missione* della Madre di Cristo e della Chiesa, dei credenti³⁵.

La mariologia teodrammatica vuole costruire un *principio mariano* (*marianisches Prinzip*) nel rapporto con Cristo e con la Chiesa. Questa nuova costruzione teologica definita *principio mariano* rimanda al *principio petrino e giovanneo* considerati nel contesto della cristologia e dell'ecclesiologia³⁶. Maria è personalmente nei riguardi di suo Figlio ineguale; è da lui e per lui. In questo modo il *principio mariano* non significa un inizio, ma un punto fondamentale di riferimento che si basa sulla posizione assoluta di Cristo, e solo nella riflessione trinitaria questo concetto acquista il suo significato proprio del donarsi kenotico in amore³⁷.

Nella prospettiva ecclesiologica Maria (il principio mariano) nei riguardi di Pietro (principio petrino che esige obbedienza) si rivela come realtà più profonda:

³¹ Vedi anche: TF, 269.

³² Vedi anche: SVC, 178.

³³ Vedi anche: G I, 326-330.

³⁴ Vedi anche: PF, 144; M, 63.

³⁵ Vedi anche: SVC, 180.

³⁶ TD III, 272 (td. II/2, 269s.).

³⁷ *Ibid.*, 312 (td. II/2, 311).

Maria è ogni obbedienza nell'amore. La sua disposizione interiore ed esteriore fa di lei l'ausiliatrice di suo Figlio e trasforma la sua missione nella *co-missione redentrice*, e la sua persona (il suo soggetto spirituale) nella *persona teologica ed ecclesiale*³⁸. «A partire da quest'unico sì di tutti i sì si rende visibile l'unità di ambedue i motivi e la loro rilevanza per la scena della passione: esso rappresenta la pura fede di Abramo e del popolo, è il frutto della storia positiva di Israele (...), ed esso si rende presente adesso sotto la croce (...). A questo sì deve competere sulla croce un ruolo decisivo: quello della mediazione tra i partner infedeli del patto di Jahvè che si sono schierati con i pagani e i partner futuri che arriveranno alla fede mediante la grazia dell'Agnello immolato»³⁹.

La Teodrammatica dunque in modo conseguente sottolinea che la mariologia rimane incompleta quando essa non venga al tempo stesso riferita alla cristologia trinitaria, e inserita nell'ecclesiologia⁴⁰.

Dibattiti

4. La proesistenza mariana

4.1. La dimensione ecclesiologica

La missione mariologica deve essere presentata in luce ecclesiologica, ossia nella luce dell'intermissione. Maria essendo Madre di Cristo è anche Madre della Chiesa e dei credenti⁴¹.

La missione di Maria come Madre si estende in primo luogo alla persona e alla missione di suo Figlio: Ella vive la vita con Gesù e con tutti gli avvenimenti che rimangono indelebili nella sua memoria⁴². Maria come Madre di Cristo è «modello carnale della Chiesa», ma è anche «modello individuale, reale e universale per tutti i credenti», perché Ella esiste come sintesi della fede del Vecchio Patto. Maria è infine «modello archetipo della Chiesa stessa», perché ella rimane la quintessenza personale della Chiesa del Nuovo Patto⁴³. Ne consegue che la missione mariana a livello oggettivo diventa *inter-missione*. La missione mariana è in realtà *inter-missione*

³⁸ *Ibid.*, 329 (td. II/2, 328).

³⁹ TD IV, 328-329 (td. III, 328).

⁴⁰ TD III, 313 (td. II/2, 311).

⁴¹ *Ibid.*, 313 (td. II/2, 311).

⁴² Cfr. anche: RG, 101.

⁴³ TD III, 313 (td. II/2, 311).

nella relazione: tra un'esistenza redenta e caduta, tra due Patti e di conseguenza due modelli della fede, tra il tempo e l'eternità come aspetto escatologico. Maria si rivela come modello carnale, perché partorisce Gesù in quanto uomo; e come modello personale e spirituale, perché compie la fede del Vecchio Testamento e vive la realtà della libertà della grazia del Nuovo Patto.

La missione intermedia si realizza in modo nascosto dall'annunciazione alla croce del suo Figlio. Quindi Maria rimane sempre definita nella collocazione di Gesù⁴⁴. Anche lei compie la sua inter-missione affidata dal Padre nello Spirito Santo assieme al Figlio. Nella scena della morte di Gesù la missione intermedia e nascosta di Maria si rende visibile nella sua mediazione quando ella viene affidata a Giovanni e alla giovane Chiesa. In questo modo l'inter-missione di Maria sottolinea il suo carattere di mediazione. La sua missione visibile accompagna i credenti che sono anche affidati a lei in particolare nel momento kenotico della sua vita, «presso la croce, dove la spada profetizzata la trapassa definitivamente, il Figlio la consegna al suo apostolo che la prende con sé, cioè nell'ambito della Chiesa apostolica, visibile»⁴⁵.

Dibattiti

4.2. La dimensione antropologica

La scena della Pentecoste ribadisce l'inter-missione mariana: la preghiera comune di Maria e della giovane Chiesa di suo Figlio durante la quale ella riceve nuovamente lo Spirito Santo⁴⁶. Il momento della Pentecoste fa vedere che la memoria, la riflessione e la fede di Maria si uniscono. In tale unità Maria conosce il contenuto della sua chiamata e della sua missione. In questo modo la sua missione viene svuotata sotto la croce e riempita di nuovo a partire da Dio: da Madre di Cristo a Madre dei credenti⁴⁷: «Ella è a tal punto incorporata alla Chiesa fondata da Cristo che non prega solo per essa ma con essa»⁴⁸.

La missione intermedia mariana è illimitata e sempre a disposizione. Essa comprende e accoglie tutte le altre missioni particolari: la missione della Chiesa e la missione del credente, essendo non soltanto un *modello per*, ma anche il centro per-

⁴⁴ Cfr. anche: VC, 258-259.

⁴⁵ RG, 46.

⁴⁶ Cfr. anche: HC, 153.

⁴⁷ Cfr. TD III, 324 s. (td. II/2, 322s.); SVC, 180.

⁴⁸ RG, 46.

sonale della Chiesa⁴⁹. L'inter-missione mariana dura anche dopo la sua assunzione e porta il segno di un'*intercessione drammatica* escatologica in base all'Eucaristia di suo Figlio⁵⁰.

5. Alcuni approfondimenti sistematici⁵¹

5.1. Persona "in Cristo"

La mariologia teodrammatica viene sviluppata in un contesto molto vasto: parte dalla situazione originale e cosmica, cerca di dimostrare il rapporto originale tra l'uomo in quanto *parola* (l'aspetto maschile) e la donna in quanto *risposta* (l'aspetto femminile); in seguito vede tale relazione tra Dio e la creatura: Dio come *parola* e la creatura come *risposta*: l'aspetto cosmico e allo stesso tempo la missione naturale di ogni spirito creato; sviluppa la mariologia sistematica: cioè il rapporto di Cristo in quanto vero uomo e sua Madre in quanto donna. Questa relazione elementare si articola in *modo personale* come *Cristo-Maria*, e in *modo sociale* come *Cristo-Maria*, Madre dei credenti, cioè della Chiesa⁵². Infine propone la meditazione dei

⁴⁹ *Ibid.*, 325 (td. II/2, 324).

⁵⁰ Cfr anche: M, 65-68.

⁵¹ Sulla mariologia balthasariana, tra l'altro: A. AMATO, *Spirito Santo*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986 (su Maria in Balthasar, 1350-1352); S. GREINER, *Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, in K. LEHMANN – W. KASPER (edd.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989, 285-297; J. ROTEN, *Balthasar, Hans Urs von*, in R. BÄUMER – L. SCHEFFCZYK (edd.), *Marienlexikon*, vol. VI, St. Ottilien 1994, 822-823; J. ROTEN, *Marian Light on Our Human Mystery*, in B. MC GREGOR – T. NORRIS (edd.), *The Beauty of Christ. A Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh 1994, 112-139; J. ROTEN, *Im Zeichen der Ellipse: Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie Hans Urs von Balthasar unter besonderer Berücksichtigung seines marianischen Denkens*, Dayton 1995; K. WALLNER, *Der Welt den Erlöser bringen. Marias bleibende Aufgabe*, in F. BREID (ed.), *Maria in Lehre und Leben der Kirche. Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie*, Steyr 1995, 203-229; B. LEAHY, *The Marian Principle in the Church according Hans Urs von Balthasar*, Frankfurt 1996; H. STEINHÄUER, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar: Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck-Wien 2001; A. STRUKELJ, *Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, Graz-Wien-Köln 2002, 45-70; S. MYCEK, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di Hans Urs von Balthasar*, Sandomierz 2003, 149-176; M. PYC, *Maria come archetipo della sequela di Cristo obbediente nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, in CTA 13 (2004) 113-121; *Id.*, *Maria come archetipo della sequela di Cristo obbediente nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, in Colloquia Theologica Adalbertina 13 (2004) 113-121; R. FISICHELLA, *Marie dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, in *Communio* (Paris) 1 (2004) 87-98; G. MARCHESI, *Maria 'Splendore della Chiesa' nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, in *La Civiltà Cattolica* 155 (2004) 341-353; V. MARINI, *Maria e il mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2005.

⁵² Cfr. TD III, 263-271 (td. II/2, 260-268).

singoli misteri mariani del Vangelo in modo cristologico-trinitario⁵³, anzitutto i misteri mariani dominanti: l'Annunciazione e la Nascita (la maternità fisica ma verginale), la scena ai piedi della croce in cui «si evidenzia un mistero centrale, quello della libertà di Maria, la quale evidentemente ha un'unica irripetibile forma rispetto ad ogni altra persona umana (anche ecclesiastica)»⁵⁴.

La persona di Maria nella sua libertà finita partecipa alla libertà infinita di Gesù. La libertà finita che si realizza in quella infinita, cioè la persona di Maria, si ritrova in quanto persona teologica nel suo ruolo cristologico. La libertà finita di Maria si esprime prima di tutto nella scena dell'Annunciazione e viene ribadita dalla sua vita successiva fino alla croce. Questa libertà finita si *trans-appropri*a nello spazio della libertà infinita aprendosi alla grazia. Balthasar introduce il concetto della persona teologica: l'identità del soggetto spirituale con la missione che si articola in quanto *relazione del donarsi in amore obbediente*. In questa matrice balthasariana si trova la persona divina e la persona di Cristo⁵⁵.

La stessa prospettiva tocca la persona teologica di Maria. Maria è la *persona in Cristo* con tutte le conseguenze esistenziali. Tuttavia la sua persona e la sua missione vengono differenziate da una parte, dalla persona e dalla missione di Gesù Cristo, dall'altra dalle missioni ecclesiologiche⁵⁶. Maria è la *persona teologica in Cristo* ed è anche la *persona-archetipo* di tutti i credenti. La sua persona si *costituisce in Cristo* tramite la relazione particolare con Lui (Madre di Dio), e con la sua *persona-missione (corredentrica)*. La persona di Maria, però, tramite la sua relazione costituente, si *differenzia* da tutte le altre *persone in Cristo*: non si distacca ma le abbraccia e le compie (Madre della Chiesa, dei credenti, la persona mariana nel contesto cristologico-ecclesiologico).

Nella prospettiva della persona viene anche meditata la fede di Maria. Balthasar parla della *fede di Gesù*⁵⁷, anche in contesto della sua missione e della sua «visione teodrammatica». Gesù non vede il Padre, ma lo Spirito Santo gli rivela, presenta il

⁵³ Balthasar enumera dodici misteri mariani: 1. Annunciazione (Lc 1); 2. Gravidanza (Mt 1); 3. Visita a Elisabetta; 4. Nascita di Gesù; 5. Presentazione al Tempio; 6. Fuga; 7. Ritrovamento; 8. Cana; 9. Rifiuto di vedere la madre e i fratelli; 10. Beatitudine per chi crede; 11. Sotto la croce; 12. Preghiera con la Chiesa (At 1): TD III, 277-278 (td. II/2, 275).

⁵⁴ *Ibid.*, 278 (td. II/2, 275).

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 325 (td. II/2, 323).

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, 259 (td. II/2, 256).

⁵⁷ Vedi sulla *fides Christi*: SV, 41-73.

compito del Padre, cioè la sua missione⁵⁸. La fede di Gesù viene interpretata secondo la natura divina: *incarna la fedeltà di Dio* e quella umana, abbraccia e fonda in *modo prototipico* ogni *fede umana* come *fides quae* e *fides qua*⁵⁹. Nella prospettiva della *fede cristologica* viene collocata ed interpretata anche la *fede antropologica-mariana*. La fede di Maria è la *fede privilegiata*, perché si fonda sulla grazia speciale dell'immacolata concezione. In questo modo viene interpretata la fede di Maria come la sua persona, che da una parte *deriva* da Cristo, a Cristo *rimanda* e, tramite Cristo nello Spirito Santo, rimanda al Dio Padre, dall'altra parte *crea l'archetipo antropologico di fede in Cristo* per ogni *fede nella Chiesa*: la fede di Maria nel contesto cristologico-ecclesiologico.

La mariologia di Balthasar ha trovato alcune elaborazioni. Tra l'altro J. G. Roten fa notare la "costruzione" della persona drammatica di Maria. Maria vive la sua drammaticità dentro di sé. Ella è colei che viene sospesa tra il Vecchio e il Nuovo Testamento (tra la fede, la legge, la parola e lo Spirito), tra il tempo e l'eternità (lo stato temporale, mondano e lo stato escatologico: la mediazione di Maria nel cielo). Ma questa drammaticità della sua persona è superata perché ella è pre-redenta, immacolata. Questo privilegio, secondo Balthasar, non separa Maria dalla gente, anzi la rende più disponibile e più attenta agli altri, essendo rivolta interiormente a Dio⁶⁰. La luce drammatica mette in evidenza la missione di Maria che ha un carattere personale e universale⁶¹. Molto particolare è anche l'interpretazione dello stato di Maria. Ella, essendo Immacolata, vive in assoluta armonia la sua obbedienza, castità e povertà nel mondo caduto e ripete questo privilegio sempre assieme alla missione redentrice del Figlio⁶². Per questo motivo la mariologia balthasariana si manifesta nelle diverse prospettive, tra l'altro estetica, drammatica, kenotica, non soltanto come il suo aspetto esteriore, ma anche come suo aspetto interiore⁶³.

Secondo A. Amato lo Spirito Santo e Maria occupano un posto discreto ed efficace nel mistero della salvezza, perché sono strettamente associati al mistero centrale della kenosi del Verbo⁶⁴. Maria con il suo *fiat* esprime il suo atteggiamento fon-

⁵⁸ Tra l'altro: TD III, 186s. (td. II/2, 182s.).

⁵⁹ SV, 72.

⁶⁰ J. G. ROTEN (1995), 45-46.

⁶¹ Id. (1994), 823.

⁶² Id. (1995), 47.

⁶³ Id. (1994), 823.

⁶⁴ A. AMATO (1986), 1350.

damentale di disponibilità e diventa in Balthasar una «ecclesializzazione» della sua coscienza personale. La disponibilità di Maria manifesta anche la sua «recettività alla parola»⁶⁵. Ma attraverso il suo fiat si realizza il passaggio dalla Trinità intradivina a quella economica⁶⁶. Inoltre, l'uomo non è creato solo per la sua felicità, ma anche per la glorificazione di Dio. Per questo Maria e la sua persona in Balthasar rivelano agli altri un «dovere» della percezione e dell'accoglienza, nella fede, dell'amore e della grazia del Dio Trinitario⁶⁷.

Nel contesto della *persona-missione-fede mariana* si chiarisce in qualche modo l'idea dell'inversione che assicurava l'obbedienza dell'uomo a Dio, e dimostrava la nuova relazione tra Dio e la natura umana⁶⁸. Gesù Cristo con la sua Incarnazione apre un *nuovo spazio teodrammatico*; in Cristo la prima persona che attualizza e abbraccia in fede obbediente e amante questa *nuova relazione-dimensione*, è proprio Maria⁶⁹. In questa direzione mariana della *persona teologica in Cristo* si potrebbe dire, che l'idea della missione di Maria si trova nella Trinità immanente nella sapienza e nell'amore trinitario. Questa *missione (Sapienza)* viene accolta (*Amore*) nell'obbedienza della fede amante da Maria nel tempo dell'Incarnazione e della missione redentrice di Cristo. Dunque la missione salvifica definisce tutta la persona di Maria e la porta fino alla sua piena realizzazione nell'Assunzione⁷⁰.

Maria fonda e abbraccia nella Chiesa ogni *persona teologica in Cristo*⁷¹. Maria, in quanto persona teologica, si costituisce e distingue di conseguenza tramite la *relazione di donazione in amore obbediente* in Gesù Cristo al Dio Trinitario, alla Chiesa e al mondo. Nella prospettiva *crisostomica-ecclesiologica*, la persona-missione di Cristo e di Maria come tali stabiliscono l'*ordine della salvezza*, che è l'ordine di vita nel mondo e anche nella Chiesa⁷², di fronte all'altro ordine (di nascita-morte) *provocato* da Adamo e da Eva; si tratta dell'ordine di salvezza in cui la persona di

⁶⁵ *Ibid.*, 1351.

⁶⁶ *Ibid.*, 1352.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Tra l'altro: TD III, 180 (td. II/2, 175).

⁶⁹ Cfr. J. ROTEN (1994), 131.

⁷⁰ Cfr. J. G. R. GARCIA PEREDES, *Mariologia*, Madrid 1995, 403-411.

⁷¹ Cfr. *Lumen Gentium* 63s. (= LG); *Redemptoris Mater* 42s. (= RM).

⁷² Tra l'altro: TD III, 194 (td. II/2, 190) e TD III, 259 (td. II/2, 256); anche: AB, 51s. Leahy nel suo lavoro sulla mariologia balthasariana preferisce parlare di una «cerchia» o di un «circolo mariano», anche lui ammette che la persona e l'esperienza di Maria vengono plasmate dall'amore trinitario e che il cerchio mariano abbraccia tutti i cerchi della Chiesa: B. LEAHY (1996), 222-224.

Maria è differente dalla persona del Salvatore sia ontologicamente che funzionalmente⁷³.

In pratica, «La persona di Maria passa per principio attraverso lo *status* della natura umana, essa deve aver parte allo *status* originario, ma anche allo *status* della caducità, dato che essa deve essere solidale con la reale umanità, e infine allo *status* finale che è fondato dal Figlio suo e definitivamente assunto nella sua risurrezione»⁷⁴.

5.2. Preredenzione tra «già e non ancora»

Le tensioni drammatiche che deve sopportare Maria, le possiamo definire come tensioni interiori ed esteriori, sempre nella prospettiva cristologica: le tensioni interiori rappresentano lo stato di Maria, la sua fede e l'obbedienza; invece le tensioni esteriori si basano sulla partecipazione di Maria alla vita di suo Figlio. Dalle riflessioni cristologiche emerge un dramma positivo e negativo interiore della missione di Gesù Cristo. L'obbedienza di Cristo al Padre viene vista nella luce dell'azione dello Spirito Santo e si rispecchia in modo particolare nella sua coscienza. La realtà dell'obbedienza e della coscienza sono i termini chiave del dramma positivo e negativo, interiore ed esteriore di Gesù Cristo⁷⁵. Incontriamo un simile modello nella missione mariana: ella obbedisce a Dio Padre nello Spirito Santo di fronte a Gesù Cristo⁷⁶. Maria vive il dramma interiore positivo (dinamica della sua partecipazione alla missione di Gesù), ma ella vive anche un dramma negativo interiore, tensione che viene dalla sua fede. Lo stato di Maria oggettivamente definito, preredenza, in modo conseguente viene sottomesso alle tensioni e opposizioni. Il privilegio dell'Immacolata concezione in chiave drammatica ha anche la sua sorgente drammatica divina⁷⁷.

Alla luce delle tensioni mariane si potrebbe chiedere se la prospettiva dialettica fosse ammissibile nell'interpretazione del titolo *piena di grazia*⁷⁸? Se ammettiamo la pienezza di grazia⁷⁹, la vita interiore di Maria viene liberata da ogni tensione e

⁷³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Maria crocevia della fede cattolica*, Lugano 2002, 81-93.

⁷⁴ TD III, 270 (td. II/2, 267).

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 153 (td. II/2, 148).

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 325 (td. II/2, 323).

⁷⁷ Tra l'altro: TD III, 172-173 (td. II/2, 168).

⁷⁸ DH 1573; 2830.

⁷⁹ RM 7-11.

opposizione in quanto conseguenza di un peccato che provoca una rottura tra Dio e l'uomo; dunque di che tipo di preredenzione mariana parla la Teodrammatica? Lo stato interiore di Maria, la sua santità non equivale alla santità di Gesù Cristo. Nell'umanità di Cristo abbiamo la pienezza della santità grazie all'unione ipostatica, invece Maria (la sua immacolata concezione) dipende e riceve da Gesù Cristo. Quindi l'umanità di Cristo è l'archetipo della santità e Maria, è la sua prima e piena attualizzazione⁸⁰; per cui abbiamo la differenza ontologica tra Gesù Cristo e la persona di Maria, ma non una differenza morale-funzionale, che si basa sul grado dell'obbedienza alla missione. Per poter capire bene le intenzioni balthasariane bisogna ricordare che il pensatore di Basilea segue il proprio progetto anche ecumenico, e colloca in primo luogo la persona di Maria nella prospettiva cristologico-soteriologica con le conseguenze esistenziali. In questo modo Maria è *preredenta teodrammaticamente* ed è *aperta dialogicamente* anche alla maturazione/divinizzazione della santità personale fino alla sua pienezza nella visione beatifica. A nostro parere, il teologo svizzero crea l'impressione che Maria sia preredenta teoricamente *in potenza*⁸¹ e praticamente *in atto* dopo l'effusione dello Spirito Santo (la Pentecoste)⁸² per poter compiere le sue premesse teodrammatiche ed ecumeniche.

Il Teodramma segue la sua logica interiore: il dramma trinitario (le tensioni trinitarie), le tensioni di Gesù Cristo, e infine le tensioni in Maria. Tuttavia in questo contesto potrebbe nascere la domanda: dove va a finire il dramma di Maria dopo la sua Assunzione, in un dramma escatologico⁸³? Di sicuro, nel dramma positivo-dialogico, ma non nel dramma negativo-dialettico, va ricordato che, come Maria si dona in amore obbediente alla missione, così anche la sua Assunzione si compie nella comunione dei Santi in quanto *intercessione*, che è l'altro aspetto del suo donarsi in amore.

Balthasar sottolinea la fede e l'obbedienza di Maria in modo drammatico. La sua soluzione parte dalla visione drammatica di Dio e del mondo, e dalla visione drammatica dell'amore. A nostro parere, l'*amore dialogico* Maria rende Maria sensibile al mondo degli uomini, ma non accoglie le tensioni. Maria non è libera dalla possibile sofferenza spirituale, di cui parla tra l'altro il vangelo (cfr. Lc 2,35: «una spada ti trapasserà l'anima»); tuttavia questa sofferenza non mette in dubbio il suo totale

⁸⁰ LG 53.

⁸¹ Tra l'altro: SVC, 177.

⁸² Tra l'altro: RG, 103.

⁸³ Cfr. G. O'HANLON (1994), 111.

abbandono alla volontà di Dio e la sua unione col Figlio con cui si associò con animo materno e soffrì profondamente nell'ora delle sua passione⁸⁴. Maria vive le tensioni teodrammatiche che la circondano e plasmano in qualche modo la sua esistenza e la sua comprensione della sua missione. Ella vive in mezzo ad esse, ma si abbandona totalmente e si riferisce nella sua fede obbediente e amante alla volontà di Dio e di suo Figlio, e il suo stato particolare (preredita) l'aiuta a capire, meditando tutto quello che le succede⁸⁵. Maria, piena di grazia-piena di Dio, manifesta la gran certezza che si basa sull'onnipotenza di Dio (cfr. Lc 1,37)⁸⁶. Quando si mette in evidenza l'amore trinitario presente in modo dialogico nella vita di Maria, scompare ogni interpretazione erronea della tensione mariana sia interiore che esteriore riguardo alla sua prereditazione.

La proposta teodrammatica risulta molto originale nella teologia sistematica e, come la collaborazione dialogico-dialettica della natura con la grazia, potrebbe anche diventare tentativo mariano di un dialogo ecumenico con la teologia protestante: la grazia e la libertà umana. In poche parole, secondo noi, bisogna leggere e interpretare la mariologia teodrammatica proprio con lo spirito ecumenico-dialogico.

5.3. Cooperazione dialogica

La riflessione del Vaticano II, con la costituzione *Lumen gentium*, ha proiettato una luce sistematica sulla mariologia cattolica⁸⁷. In questa esposizione è stata superata una contrapposizione tra una *mariologia cristotipica* e una *mariologia ecclesiotipica*. Nella luce di Gesù Cristo Maria è direttamente vista nel contesto della sua opera salvifica, in quanto essa concorre a sorreggere in posizione inquadrata e subordinata l'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo verso l'umanità. Con chiarezza viene distinta la mediazione unica di Cristo dalla cooperazione di Maria⁸⁸.

Nella luce ecclesiotipica Maria viene vista come il membro più importante del corpo di Cristo. Essa è da un lato membro della Chiesa e, in qualità di prima redenta, il suo tipo e il suo modello. Nello stesso tempo però sovrasta la Chiesa in qualità di madre del Figlio di Dio, originariamente unita all'opera salvifica di Cristo. Maria

⁸⁴ LG 58; 63.

⁸⁵ LG 56-58.

⁸⁶ RM 8.

⁸⁷ LG 52-69.

⁸⁸ *Ibid.*, 60.

appare come compagna di Cristo nell'opera della salvezza e nei confronti della Chiesa e degli uomini: colei che intercede per loro e li aiuta. Maria coopera alla Redenzione, ma allo stesso momento, come preredenta, sta dalla parte della Chiesa che riceve la salvezza. Esiste dunque la differenza essenziale tra la mediazione unica di Cristo nell'opera della salvezza e la cooperazione di Maria che dipende totalmente dalla mediazione di Cristo e riceve da essa la forza⁸⁹. Di fronte alla Chiesa e nella Chiesa Maria è la sua figura nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo (il modello in virtù della maternità divina); per la Chiesa Maria intercede nell'ordine della grazia; come vergine obbedisce e crede a Dio, e come madre di Cristo coopera con amore alla rigenerazione e formazione dei credenti⁹⁰.

La mariologia teodrammatica cerca di approfondire il mistero mariano in chiave *dialogico-dialettica, personale-personalizzante*⁹¹. Maria è il soggetto spirituale umano identico alla sua missione. Questa missione viene accolta da Maria nella libertà della fede, nell'obbedienza, e seguita nell'amore. La missione di Maria le viene affidata dal Padre nello Spirito Santo ed è la missione personale: Madre di Dio. In questo modo la missione di Maria ha un forte accento trinitario e si realizza inserita nella missione cristologica⁹². In poche parole Balthasar getta da una parte uno sguardo generale sul tema e dall'altra svolge una penetrazione fenomenologica della coscienza della persona di Maria⁹³. La riflessione sulla cooperazione di Maria all'opera della salvezza potrebbe essere interpretata come meditazione sulla missione drammatica di Maria. Il pensatore svizzero ha messo in luce l'atteggiamento interiore di Maria: la sua fede e l'obbedienza. Queste virtù guidano e uniscono Maria all'opera salvifica di Cristo⁹⁴. Il teologo svizzero segue la sua strada dell'ana-

⁸⁹ *Ibid.*, 61-63.

⁹⁰ Vedi anche: A. MÜLLER – D. SATTLER, *Mariologia*, in T. SCHNEIDER (1995), vol. II, 181-217; L. SCHEFFCZYK, *Geboren aus Maria der Jungfrau*, in F. BREID (1995), 60-80; M. HAUKE, *Maria «compagna del Redentore». La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca*, in RTLu 1 (2002) 69-70.

⁹¹ Cfr. G. MELATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di H. U. von Balthasar*, Roma 1998, 178-180; 211-213.

⁹² Vedi anche: A. ZIEGENAUS, *Trinitarische Bezüge des Mariengeheimnisses*, in FKTh 16 (2000) 260-270.

⁹³ Balthasar in generale nel suo pensiero cerca di meditare su un argomento, quindi una meditazione e non una sistematica, ciò rimanda al problema della chiarezza del linguaggio e delle intenzioni dell'autore, e cerca di cogliere i fenomeni della coscienza che secondo lui rispecchia l'essere della persona, quindi passa dall'operare all'essere del soggetto e dalla coscienza all'operare: un rapporto dinamico, vedi: W. KLAGHOFER-TREITLER, *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach H.U. von Balthasar*, Innsbruck-Wien 1992, 480; 497.

⁹⁴ Cfr. H. STEINHÄUER (2001), 523-526.

lisi fenomenologica della persona di Maria: la coscienza della missione formata dalla fede e l'obbedienza nell'amore. La visione del ruolo salvifico di Maria è dinamica e messa nella luce trinitaria, cristologica ed ecclesiologica⁹⁵. Maria partecipa (tramite la sua fede obbediente) all'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo e si rivolge anche alla Chiesa⁹⁶.

Insomma, la cooperazione teodrammatica in Balthasar offre il punto di vista molto originale alla teologia sistematica, soprattutto quando cerca di meditare la *coscienza di cooperazione* e fa vedere la cooperazione di Maria come missione teodrammatica in Cristo, sempre con riferimento ecumenico.

Dibattiti

5.4. Mariologia ecumenica

Balthasar fonda la mariologia drammatica, oppure più precisamente, la persona drammatica di Maria, sulla missione e sulla persona trinitaria di Gesù Cristo. Dunque la persona di Maria possiede la sua matrice nella persona divina del Redentore. L'Uomo-Dio stabilisce in sé le *tensioni* e definisce il nuovo *ritmo*. In Cristo, nella e tramite la sua coscienza si stabilisce la prima tensione tra il vecchio e il nuovo Adamo⁹⁷; la seconda tensione si esprime nella sua morte in croce⁹⁸; la terza tensione viene fondata da Gesù Cristo nella sua Eucaristia dopo la sua risurrezione che include anche la comunione dei santi⁹⁹. Il nuovo ritmo si articola come *spirito e corpo, amore e morte, singolo e comunità*¹⁰⁰. Un simile schema si trova nella descrizione della persona di Maria, con la differenza però, che Maria vive «tra» (*zwischen*) queste tensioni e non come suo Figlio «in» (*im Gottmenschen*). La persona drammatica di Maria viene collocata *in mezzo*, tra il paradiso e la caduta (il vecchio e il nuovo Adamo), tra il vecchio e il nuovo patto (cfr. la croce di Gesù Cristo la nuova alleanza), tra il tempo e l'eternità (la presenza del Risorto nell'Eucaristia)¹⁰¹.

Le tensioni mariane esposte dal teologo di Basilea fanno pensare a un problema più ampio, cioè alla relazione tra la natura e la grazia, tra Dio e l'uomo, tra la gra-

⁹⁵ Cfr. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1993, 189-233.

⁹⁶ Cfr. S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano*, Milano 1995, 221-226.

⁹⁷ TD II, 381-382 (td. II/1, 372-373).

⁹⁸ *Ibid.*, 382-384 (td. II/1, 374-375).

⁹⁹ *Ibid.*, 384 (td. II/1, 375-376).

¹⁰⁰ TD II, 385 (td. II/1, 376-382).

¹⁰¹ TD III, 295-313 (td. II/2, 293-311).

zia divina e la collaborazione umana; in concreto rimandano alla teologia protestante, in particolare al pensiero dell'amico balthasariano, Karl Barth, con cui spesso discuteva¹⁰². Il pensatore di Basilea tocca i temi principali della teologia barthiana e cerca allo stesso tempo di svolgere il dialogo cattolico-protestante. Egli pone una domanda elementare: «Perché secondo la concezione protestante l'uomo non ha la minima possibilità di disporsi alla grazia della giustificazione? Perché si tratta di una relazione senza reciprocità, una relazione unilaterale, mentre nella fede cattolica c'è una collaborazione con la grazia» (che, secondo Balthasar, raggiunge il suo vertice nella *corredemptio* di Maria). In Barth invece, l'uomo si presenta come soggetto secondario e con il suo merito avanza delle pretese nei confronti della grazia¹⁰³.

Nella discussione il cardinale svizzero dà la propria visione del concetto *simul iustus et peccator*¹⁰⁴. In primo luogo la prospettiva balthasariana mette in evidenza l'esistenza temporale nella fede come un'esistenza in movimento, del distacco dal passato e di conversione al futuro, di morte quotidiana all'esteriorità e di rinascita quotidiana dell'interiorità. La redenzione definitiva è escatologica, redenzione *in spe*, ma il cristiano partecipa alla vita divina nella grazia: redenzione *in re*¹⁰⁵. In secondo luogo la giustizia del cristiano è una giustizia donata per i meriti di Cristo come pura grazia, ma esige anche la collaborazione da parte dell'uomo. Questa partecipazione non significa un passivo prendere parte ma anche un attivo collaborare¹⁰⁶. Dunque quanto più il credente cerca di vivere la sua fede tanto più diventa cosciente di una *continua traduzione* all'interno della grazia reale: l'aspetto divino-ontologico della grazia e l'aspetto divino noetico che completa il primo¹⁰⁷.

La grazia è una autentica santificazione interiore e ontologica. Il giustificato può vedere non solo il proprio stato, ma anche decifrare lo stato del mondo che ha bisogno della salvezza. Il giusto in questa prospettiva partecipa all'opera della Redenzione, in cui non può distinguere tra ciò che deve soffrire e sopportare per i propri peccati e ciò che deve sopportare per i peccati altrui (neppure Cristo fa una tale distinzione sulla croce). La coscienza dell'uomo giustificato deve a volte combattere

¹⁰² H. U. VON BALTHASAR, *Teologia di Karl Barth*, Milano 1985, 13-16 (= TKB).

¹⁰³ TKB, 64.

¹⁰⁴ TKB, 388-396.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 396-397.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 397.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 397-398.

una tentazione, quando la grazia mantenuta è nascosta: è una prova tra l'essere e dover'essere. Infine solo Cristo è *simul* in croce, noi invece in questa forma veniamo tentati¹⁰⁸. Balthasar propone la *visione personale* della giustificazione che viene interpretata in modo *dinamico-dialogico*: tra la *natura (libertà)* e la *grazia (amore)*¹⁰⁹.

Alcuni teologi come Bokwa, Danet, Wallner e Lochbrunner sottolineano l'influsso di Barth sul concetto della vita trinitaria, della cristologia, della giustificazione di Balthasar¹¹⁰; e questo è vero. A nostro parere però, non viene messa in luce in modo chiaro la mariologia balthasariana. Sembra dunque, alla luce dell'esposizione delle premesse, che si possa vedere e presentare la persona drammatica di Maria come tentativo per un dialogo ecumenico nella mariologia¹¹¹. Le tensioni mariane nella Teodrammatica in chiave *in re* e *in spe* vengono eliminate nella dimensione escatologica (dopo l'assunzione). Queste tensioni mettono in evidenza la collaborazione dinamica e drammatica dell'uomo, di Maria, con la grazia donata in Gesù Cristo. La risposta ecumenica sulla realtà della grazia viene fornita in modo teodrammatico, in concreto nella persona – missione mariana. Balthasar dialogava con il pensiero di Barth e cercava di usare anche un metodo dialettico: «già-*in re*», ma «non ancora-*in spe*» nella descrizione della mariologia, dunque proponeva il *modello antropologico* che *collabora* con la grazia, e la grazia che lo *trasforma-personalizza*.

In questa luce occorre sottolineare il *carattere triadico* della mariologia teodrammatica, che si basa sulla relazione dialettica reciproca del soggetto e dell'oggetto, la relazione che porta alla nuova *sintesi teandrica*. Questa triade si può intravedere nella cooperazione (relazione dialettica dell'amore obbediente) di *Maria-soggetto* con la missione salvifica di *Cristo-oggetto*, e la *nuova sintesi* di Gesù e di Maria offerta al mondo, cioè la salvezza tramite l'*amore eucaristico che si dona*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 398-402.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 1-10; 405-413.

¹¹⁰ M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis*, Freiburg 1981, 177; H. DANET, *Gloire et Croix de Jésus-Christ*, Paris 1987, 22-52; K. J. WALLNER, *Gott als Eschaton*, Heiligenkreuz 1992, 258; I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu H. U. von Balthasara*, Radom 1998, 41-45. Vedi anche un articolo specifico e introduttivo: H.-A. DREWES, *Karl Barth und Hans Urs von Balthasar – ein Basler Zwiegespräch*, in M. STRIET – J.-H. TÜCK (edd.), *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg 2005, 367-383.

¹¹¹ TKB, 411: «Si tratti della struttura della Chiesa (del magistero infallibile e della grazia contenuta nei sacramenti) o dell'uomo ecclesiastico collaborante con la grazia (nella dottrina del merito e della santità fino alle sue conseguenze nella mariologia), in questione è sempre il disporre divino di Cristo sull'uomo e sull'ordine umano, un disporre che è libero di servirsi anche della natura e della condizione umana e di rivestirsi di una forma analoga alla natura e alla condizione creaturali».

5.5. L'ecclesiologia e l'antropologia "realizzate"

Il concetto della missione nella teologia ha il carattere trinitario: la salvezza degli uomini e la missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo, continuata dalla Chiesa. Invece il concetto della vocazione alla santità, che in particolare si realizza tramite il matrimonio o i consigli evangelici, parte dalla missione salvifica e va interpretata nella sua luce¹¹².

In primo luogo Maria coopera alla missione salvifica di Dio e continua la sua missione dopo la sua assunzione: la sua intercessione, quindi la sua persona teologica che si identifica con la missione, ha il carattere salvifico. La persona teologica di Maria esprime in modo perfetto l'intuizione balthasariana: la missione salvifica viene dalla Trinità e si compie nella Trinità, e Maria è la prima redenta. In secondo luogo Maria nell'ambito ecclesiale e antropologico è il soggetto umano che perfettamente si identifica con la sua vocazione: diventa persona teologica e si compie nella comunione con Dio. La sua vocazione ha la dimensione trinitario-cristologica ed ecclesiologica e dipende dalla missione salvifica della Trinità. In questo modo Maria è il modello della vocazione umana compiuta (la visione beatifica) e il modello dell'antropologia compiuta oppure della persona teologica compiuta: nella sua dimensione dell'anima e del corpo¹¹³. In modo simile Maria per la Chiesa è il suo modello compiuto-realizzato¹¹⁴.

Maria come persona teologica compiuta è il modello per ogni cristiano che sceglie la propria vocazione nello spazio sacramentale ed istituzionale della Chiesa. Balthasar, mettendo in evidenza due strade (il matrimonio o i consigli evangelici), propone il loro ideale mariano di scelta, cioè Maria come modello compiuto: la Madre per il matrimonio e la Vergine per i consigli¹¹⁵. In questo contesto personalizzante si può allargare la nostra osservazione in riferimento alla Teodrammatica. Nell'interpretazione del ruolo drammatico, Balthasar mette in rilievo la riflessione/proposta psicologico-sociologica e filosofico-idealista come risposta parziale che limita e aliena la persona umana; una certa soluzione viene vista nella filosofia dialettica in quanto tentativo di mediazione.

Dunque, solo la dimensione teologica può dare la soluzione soddisfacente, e il cristianesimo propone Gesù Cristo in cui (*in Cristo*) si possono *ritrovare e ridefinire*

¹¹² LG 40; CCC 2012-2016.

¹¹³ LG 59.

¹¹⁴ *Ibid.*, 68.

¹¹⁵ Cfr. A. STRUKELJ (2002), 45s.

tutti gli altri uomini, in primo luogo Maria¹¹⁶. In questo modo arriviamo alla fondamentale premessa mariologica secondo cui ogni riflessione su Maria deve essere fatta nel contesto cristologico-ecclesiologico: *da Gesù Cristo Maria riceve e attualizza tutto quello che è* (Madre e Vergine), e *per la Chiesa e nella Chiesa, ogni cristiano diventa modello della persona realizzata*¹¹⁷.

5.6. Verso una mariologia dialogante

La mariologia teodrammatica può essere definita come *mariologia cristologico-ecclesiologica*, perché Maria rimane sempre vista alla luce di Cristo e della Chiesa, *come mariologia biblica* che segue l'esegesi esistenziale dei misteri mariani, *come mariologia storica* secondo lo sviluppo del dogma mariano. Però il pensiero balthasariano rimane soprattutto nella prospettiva trinitario-cristologica¹¹⁸. Per ribadire questa osservazione rievochiamo il *principio mariano* che, a nostro parere, possiede la *ragione* e la *base trinitario-cristologica*. Esso viene usato dalla teologia trinitaria: il Padre è *principium non de principio*, il Figlio è *principio a principio*, e il Padre e il Figlio sono *unum principium* dello Spirito Santo¹¹⁹. Invece in Balthasar questo concetto non porta il segno di un *inizio*, *causa* o *dipendenza autoritaria*, bensì viene collocato nella prospettiva personale del *donarsi reciproco*¹²⁰.

In questo modo il principio non ha soltanto la prospettiva personale ma anche dialogico-trinitaria rivelata da Gesù Cristo; è un principio che si «dona», si dedica¹²¹, e Maria è la prima *persona in Cristo* tra i salvati e nella Chiesa che lo realizza pienamente nel suo *principio mariano* che si dona agli uomini e alla Chiesa. Dunque la mariologia balthasariana e il suo principio mariano sono sempre *da, per e con*: da Cristo/Trinità, per Cristo/Trinità, con Cristo/Trinità, ugualmente dalla Chiesa/uomini, per la Chiesa/uomini, con la Chiesa/uomini.

Si potrebbe dunque definire la mariologia teodrammatica come *mariologia dialogale* o *mariologia dell'incontro*, cioè *mariologia integrale*. La mariologia *integrale/relazionale* rispecchia l'idea balthasariana di vedere le *figure* del Teodramma sotto diversi aspetti, e di descriverle come movimento dialogale e personale. La

¹¹⁶ Tra l'altro: TD I, 479-621 (td. I, 463-587).

¹¹⁷ Tra l'altro: TD III, 279s.; 324s. (td. II/2, 276s.; 312s.); PF, 122-123.

¹¹⁸ Cfr. R. GAWRONSKI, *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, Edinburgh 1995, 145.

¹¹⁹ Tra l'altro: *De Trin.* 5, 1, 1-5; *S. Th.* I, q. 33, a. 1-4.

¹²⁰ Tra l'altro: TD IV, 306s. (td. III, 306s.); anche: SC, 91s.

¹²¹ Cfr. T. K. WENCEL, *Hans Urs von Balthasar. Teologia chwały*, Kraków 2001, 248.

mariologia integrale continua dunque la cristologia: Maria si realizza come persona teologica nell'incontro personale con il Dio Padre tramite il Verbo Incarnato e nello Spirito Santo, e continua la sua missione nell'incontro con la Chiesa e con i credenti. La missione cristologico-soteriologica apre la possibilità della missione mariana. Nella prima fase (Incarnazione e vita nascosta di Gesù) la missione cristologico-soteriologica viene *nascosta* nella missione mariana: *domina in modo eucaristico* la persona di Maria che rimane per Gesù il punto di riferimento. Nella seconda tappa (la vita pubblica di Gesù) la missione cristologico-soteriologica comincia a *dominare kenoticamente*; la missione mariana si nasconde nella missione cristologico-soteriologica, ma non *scompare*, anzi, rimane dietro di essa come *co-missione di salvezza*. Nella terza fase Maria, dopo la morte di Gesù, si *manifesta* nella giovane Chiesa e rimane per essa l'appoggio e punto di riferimento spirituale come intermissione di salvezza-intercessione; la mariologia integrale abbraccia dunque tutti gli aspetti mariani in modo trinitario-cristologico-pneumatologico.

6. Conclusione

Hans Urs von Balthasar in modo conseguente fa capire che il cristiano e la Chiesa trovano in Maria il loro modello e la loro base, tramite di essa possono più facilmente riscoprire Gesù Cristo e con lui arrivare alla Trinità. Maria si presenta come persona totalmente dedicata alla missione redentrice di Gesù Cristo e vive la sua vita come cooperazione a questa missione.

Maria rimane sempre il modello dell'uomo *in Cristo* che si dona e si dedica alla sua vocazione. Questa vocazione *guida spiritualmente* la persona umana alla santità e la *compie* nella comunione personale con il Dio Trinitario. Maria è la prima che pienamente attualizza la sua vocazione: partecipa alla missione di Cristo e ad essa rimanda la Chiesa e ogni credente. La persona di Maria non ostacola l'accesso a Dio, bensì sempre lo facilita, perciò si può parlare della mariologia dell'incontro.

Maria è la persona veramente e pienamente eucaristica, perché ella abbraccia tutte le dimensioni ecclesiologico-antropologiche nel suo amore che si dona rispecchiando l'amore trinitario-cristologico.

In una parola, la mariologia del cardinale svizzero Hans Urs von Balthasar è una mariologia integrale-dialogante, che può aprire diverse piste di approfondimento, offrendo risposte valide per ogni uomo che cerca.