

Antropologia e mariologia nel dibattito teologico contemporaneo: temi condivisi e nodi problematici

Manfred Hauke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il compito dell'antropologia teologica

La dottrina sull'uomo appartiene al nucleo della riflessione teologica che parte dalla rivelazione di Dio. Le affermazioni probabilmente più citate del Vaticano II sull'antropologia teologica si trovano nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*. I primi tre capitoli riguardano la dignità della persona umana¹, la comunità degli uomini² e l'attività umana nell'universo³. La descrizione del Concilio sulla dignità umana parte dalla creazione dell'uomo ad immagine di Dio, dall'influsso del peccato e dalla costituzione dell'uomo, unità di anima e di corpo⁴. Le molteplici affermazioni trovano il loro culmine nell'orientamento dell'uomo a Cristo: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». Guardando a Cristo, nuovo Adamo, si menziona anche l'importanza di Maria: «Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato»⁵.

¹ *Gaudium et spes* 12-22. NB: l'articolo qui presentato risale ad una conferenza durante la sessione plenaria della Pontificia Accademia Mariana Internationalis, Antonianum, Roma, settembre 2012 (sulla Mariologia a 50 anni dall'inizio del Vaticano II). L'originale tedesco *Anthropologie und Mariologie in der zeitgenössischen theologischen Diskussion: gemeinsame Perspektiven und Probleme*, è già stato pubblicato in *Forum Katholische Theologie* 30 (2013) 1-21, oltre che in *PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS* (ed.), *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus. Acta Congressus Mariologicimariani Internationalis in civitate Romae anno 2012 celebrati. Studia in sessionibus plenariis exhibita*, Città del Vaticano 2013, 241-270.

² *Gaudium et spes* 23-32.

³ *Ibid.* 33-39.

⁴ *Ibid.* 12-14.

⁵ *Ibid.* 22.

L'antropologia teologica inizia con la creazione dell'uomo chiamato da Dio ad un fine che oltrepassa le forze umane. Bisogna distinguere la natura creata da Dio, la quale è mantenuta anche nello stato di peccato, e la grazia soprannaturale. Cristo per mezzo della Chiesa dona all'uomo la vita divina che era andata persa a causa del peccato originale. Nella comunità ecclesiale cresce l'"uomo nuovo" che troverà il suo compimento nel mondo nuovo dopo la Parusia. Bisogna tener conto quindi degli studi teologici sulla creazione, sul peccato originale, sulla grazia e sull'escatologia⁶. Non si tratta soltanto dell'"uomo" in generale, bensì anche delle sfide particolari del nostro tempo e del radicamento della fede nelle varie culture.

Bisogna tener conto quindi di molteplici prospettive per parlare del rapporto tra antropologia e mariologia nella teologia contemporanea⁷. Un aspetto importante è l'essere donna della Madre di Dio⁸. Evidentemente potremo dare in questa occasione soltanto una breve sintesi concentrata su alcuni temi centrali, con un'attenzione particolare alla

⁶ Cfr. G. GRESHAKE, *Anthropologie II. Systematisch-theologisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (1993) 726-731 (730).

⁷ Come introduzione al rapporto tra antropologia e mariologia, vedi M. X. BERTOLA, *Antropologia*, in S. DE FIORES – S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 87-100; A. ZIEGENAUS, *Anwalt der Menschlichkeit*, in *Marienlexikon* 1 (1988) 183-185; ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *Antropologia y Mariologia*, in *Estudios Marianos* 57 (1992) 277-308; O. MEUFFELS, *Mariologie und Anthropologie*, in *Theologie der Gegenwart* 43 (2000) 198-211; M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona 2001², 33-35; L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in D. BERGER (ed.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 299-313 (anche in *Theologisches* 34 [2004] 191-202); S. DE FIORES, *Paradigma antropologico*, in ID., *María. Nuovissimo dizionario* II, Bologna 2006, 1241-1269; S. PALUMBIERI, *Antropologia*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA (edd.), *Mariologia* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 117-128; A. AMATO, *María, paradigma dell'antropologia cristiana*, in ID., *María la Theotokos. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2011, 369-390 (vedi già ID., *María di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana*, in *Miles Immaculae* 41 [2005] 37-62). NB: Per le indicazioni bibliografiche della versione italiana del presente articolo, abbiamo sostituito di regola i lavori di lingua tedesca con le loro versioni italiane, quando sono state disponibili.

⁸ Cfr. M. T. BELLENZIER, *Donna*, in S. DE FIORES – S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 499-510; M. HAUKE, *Frau*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 520-524; ID., *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993, 155-178 (trad. ingl. *God or Goddess?*, San Francisco 1995, 180-204; trad. spagn. *La teología feminista. Significado y valoración*, Madrid 2013); ID., *Die Problematik um das Frauenpriestertum in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995⁴, 292-321.508 s. (trad. ingl. *Women in the Priesthood?*, San Francisco 1988, 297-325); ID., *Mariologie und Frauenbild. Wachstumskräfte für einen neuen Aufbruch*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Das Marianische Zeitalter* (Mariologische Studien 14), Regensburg 2002, 229-254; ID. (ed.), *La donna e la salvezza. María e la vocazione femminile* (Collana di Mariologia, 7), Lugano 2006; ID., *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano 2008, 111-120; I. DE LA INMACULADA SOLER, *María, plenitud de perfección de la mujer o antropología mariana*, in *Ephemerides mariologicae* 39 (1989) 395-426; S. DE FIORES, *María nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 400-437; A. ZIEGENAUS, *María in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 349-368 («María und das Bild von der Frau»); S. TWENTS, *Frau sein ist mehr. Die Würde der Frau nach Johannes Paul II*, Buttenwiesen 2002; V. FERRARI SCHIEFER, *Donna*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA (edd.), *Mariologia* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 426-435.

ricezione mariologica del Vaticano II. Verranno evidenziati sia dei temi condivisi che dei nodi problematici.

2. Maria come tipo della Chiesa

In qualche maniera, il Vaticano II può essere chiamato «il Concilio della Chiesa sulla Chiesa»⁹. Le sue affermazioni mariane si trovano soprattutto nel capitolo ottavo della costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*: secondo le parole di Paolo VI, l'«intima essenza» della Chiesa va ricercata «nella mistica unione con Cristo; unione che non possiamo pensare disgiunta da colei che è la Madre del Verbo incarnato». Il capitolo mariano appare, nella presentazione del Papa, «come vertice e coronamento» della *Lumen gentium*¹⁰.

La discussione contemporanea sul rapporto tra antropologia e mariologia è segnata essenzialmente dal legame, messo in evidenza dal Concilio, tra la beata Vergine e Madre di Dio e il mistero della Chiesa. Qui è tipica l'espressione proveniente da sant'Ambrogio che presenta Maria come «tipo della Chiesa» (*Ecclesiae typus*): sia Maria che la Chiesa appaiono come «madre» e «verGINE»¹¹. Seguendo l'esempio della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa, la Chiesa è presentata simbolicamente con tratti «femminili» come «sposa» di Cristo¹² e «madre» dei fedeli¹³. Anche il paragone con Eva si rifà al tempo patristico: «Dio non si è servito di Maria in modo puramente passivo»; ella «ha cooperato alla salvezza umana nella libertà della sua fede e della sua obbedienza». Confrontandola con Eva, i Padri la chiamano «Madre dei viventi» «e dichiarano spesso: «la morte per mezzo di Eva, la vita per mezzo di Maria»¹⁴. La tipologia femminile manifesta, da una parte, la ricezione dei doni salvifici di Cristo, dall'altra parte la cooperazione attiva alla distribuzione della grazia¹⁵. Per la riscoperta tipologica dei tratti «femminili» della Chie-

⁹ L'espressione risale a K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, in *Geist und Leben* 39 (1966) 4-24 (4); cfr. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas II*, Madrid-Toledo 1987, 841.

¹⁰ PAOLO VI, Discorso *Post duos menses*, per la chiusura del terzo periodo conciliare (sessione V), 21.11.1964, in *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III/8, 915 (= AAS 56, 1964, 1007-1018 [1014]); trad. it. in E. LORA – B. TESTACCI (edd.), *Concilio ecumenico Vaticano II*, Bologna 1992, 165-176 (172).

¹¹ Cfr. *Lumen gentium* 63.

¹² Cfr. *ibid.* 7, 64-65.

¹³ Cfr. *ibid.* 6, 1, 41, 63-64.

¹⁴ *Ibid.* 56.

¹⁵ Cfr. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum*, 293-304.

sa è importante il rinnovamento biblico e patristico dell'ecclesiologia nei decenni dopo la prima guerra mondiale¹⁶.

Questo filo d'oro viene sviluppato nella teologia contemporanea tra l'altro da Henri de Lubac¹⁷, Louis Bouyer¹⁸ e soprattutto da Hans Urs von Balthasar¹⁹. Il suo approccio trova persino un'accoglienza magisteriale con Giovanni Paolo II, specialmente nella sua Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* sulla dignità e sull'importanza della donna in occasione dell'anno mariano (1988). Il Santo Padre si riferisce prima al Vaticano II il quale ricorda che «nella gerarchia della santità proprio la “donna” Maria di Nazaret, è “figura” della Chiesa. Ella “precede” tutti sulla via verso la santità; nella sua persona la Chiesa ha già raggiunto la perfezione, con la quale esiste immacolata e senza macchia»²⁰. «In questo senso si può dire», nota Giovanni Paolo II, «che la Chiesa è insieme “mariana” ed “apostolico-petrina”»²¹. In una nota a piè di pagina, il Papa si riferisce a Hans Urs von Balthasar e sottolinea: «Questo profilo mariano è altrettanto – se non lo è di più – fondamentale e caratterizzante per la Chiesa quanto il profilo apostolico e petrino al quale è profondamente unito. La dimensione mariana della Chiesa antecede quella petrina, pur essendole strettamente unita e complementare. “Maria è ‘Regina degli apostoli’, senza pretendere per sé poteri apostolici. Essa ha altro e di più”»²².

Il paragone tra Maria e la Chiesa nel suo rapporto “sponsale” con Cristo favorisce il chiarimento magisteriale di Giovanni Paolo II a proposito del sacerdozio ministeriale della donna nel 1994 (*Ordinatio sacerdotalis*)²³. Già nel 1976, la Congregazione per la

¹⁶ Cfr. R. LAURENTIN, *Breve trattato su la Vergine Maria*, Cinisello Balsamo 1987, 144-147 (or. *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1988⁵); DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 40-56.

¹⁷ H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Milano 1980, cap. IV, 5 (or. *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967). Vedi già ID., *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 389-465 (or. *Méditation sur l'Église*, Paris 1952); cfr. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 52-56.

¹⁸ L. BOUYER, *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976.

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Freiburg i. Br. 1974, 153-187 («Die umgreifende Mütterlichkeit der Kirche») (it. *Il complesso antiromano*, Brescia 1974), ecc. Cfr. tra l'altro H. STEINHÄUER, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck 2001; A. BALDINI, *Principio petrino e principio mariano ne «Il complesso antiromano» di Hans Urs von Balthasar* (Collana di Mariologia, 4), Lugano 2003; V. MARINI, *Maria e il Mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2005; R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar* (Collana balthasariana, 2), Lugano 2007, 321-407.

²⁰ *Mulieris dignitatem* 27.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, nota, con riferimento a H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 114; GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione ai Cardinali*, 22.12.1987; cfr. BALDINI (2003), 183-191.

²³ Cfr. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum* (1995); ID., *Das Weibesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?*, Siegburg 2004; ID., *Il soggetto del ministero ordinato. Aspetti teologici e giuridici*, in J. I. ARRIETA (ed.), *Ius divinum*, Venezia 2010, 975-992; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (ed.), *Dall'«Inter insigniores» all'«Ordinatio sacerdotalis»*. Documenti e commenti (Documenti e studi, 6),

Dottrina della Fede pubblica la Lettera *Inter insigniores*: la dottrina della Chiesa viene illuminata «dall'analogia della fede»²⁴, contemplando il sacerdozio alla luce del mistero di Cristo e della Chiesa²⁵. Va ricordato che il capitolo mariano della *Lumen gentium* ha la stessa struttura: si tratta della «beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa»²⁶. *Inter insigniores* parte qui dal mistero dell'alleanza tra Dio e gli uomini. L'«Alleanza» «riveste fin dall'Antico Testamento, presso i Profeti, la forma privilegiata di un mistero nuziale: il popolo eletto diventa agli occhi di Dio una sposa ardentemente amata. Di questa intimità d'amore sia la tradizione giudaica che quella cristiana hanno scoperto la profondità, leggendo e rileggendo il *Cantico dei Cantici*». Cristo è lo «Sposo» e il capo della Chiesa. «È per questo che non si deve mai trascurare questo fatto che Cristo è un uomo». Nelle «azioni che esigono il carattere dell'Ordinazione ed in cui è rappresentato il Cristo stesso, autore dell'Alleanza, sposo e capo della Chiesa il suo ruolo deve essere sostenuto (...) da un uomo»²⁷ come azione *in persona Christi capitis*²⁸. In Maria invece, secondo Giovanni Paolo II, si manifesta la vocazione del sacerdozio comune in cui «tutti sono chiamati a rispondere – come una sposa – col dono della loro vita all'ineffabile dono dell'amore di Cristo»²⁹.

3. Il dibattito sulla teologia femminista

Il simbolismo nuziale della Chiesa presuppone il fatto, accessibile anche alla ragione naturale, che esiste un essere specifico uomo e donna il quale risale alla volontà di Dio Creatore. Il Catechismo della Chiesa Cattolica sintetizza il rapporto tra i sessi sulla base della creazione in questa maniera: uomo e donna sono uguali nella loro dignità personale, ma sono complementari tra di loro in quanto uomo e donna³⁰. Questi dati fondamentali dell'antropologia vengono, però, messi in questione da un femminismo

Città del Vaticano 1996; S. BUTLER, *The Catholic Priesthood and Women*, Chicago-Mundelein, Illinois 2006; A. CARPIN, *La donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*, Bologna 2007; G. L. MÜLLER (ed.), *Der Empfänger des Weibesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weibesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.

²⁴ *Inter insigniores* 5.

²⁵ *Ibid.* 5-6.

²⁶ *Lumen gentium*, cap. 8, titolo.

²⁷ *Inter insigniores* 5.

²⁸ Cfr. *ibid.*

²⁹ *Mulieris dignitatem* 27.

³⁰ Cfr. CCC, n. 372.

radicale che si è sviluppato sotto l'influsso del marxismo e dell'esistenzialismo. Per lo sviluppo della teologia femminista è essenziale il contributo dell'ex religiosa americana Mary Daly (1928-2010), recentemente scomparsa, la quale accoglieva ampiamente i pareri antropologici dell'esistenzialista francese Simone de Beauvoir, compagna di vita di Jean-Paul Sartre. Secondo la de Beauvoir e secondo la Daly, non si nasce donna, ma si diventa donna³¹. Non esiste un'essenza di uomo o donna costituita da Dio. Non si sa ancora dove ci porterà il cammino dell'evoluzione³².

Il rifiuto della complementarità tra uomo e donna si trova anche in rappresentanti più "mitigate" del femminismo teologico, come la religiosa americana Elizabeth A. Johnson, che oppone un'«antropologia dualista oppure antropologia della complementarità» ad un'«antropologia ugualitaria di partecipazione», caratterizzata come «teologia femminista di liberazione»³³. Quali esempi da rifiutare tra i teologi, per la complementarità dei sessi, la Johnson nomina degli autori assai diversi, come Leonardo Boff, Hans Urs von Balthasar e Giovanni Paolo II³⁴. Il cosiddetto "femminismo delle dee" (*Goddess feminism*), che si intende come movimento postcristiano, tra cui la Daly nella sua fase più tardiva, sceglie invece un approccio "ginocentrico" e sottolinea di nuovo delle proprietà tipicamente femminili; le distingue, però, dalle qualità maschili presentate in chiave negativa, perché responsabili della distruzione del mondo. Anche qui si respinge la complementarità dei sessi, in modo però diverso dal "femminismo ugualitario" (o androgino) il quale rinuncia ad una descrizione specifica di uomo e donna³⁵.

Entrambe le correnti del femminismo non valorizzano positivamente il Vaticano II il quale descrive Maria come tipo della Chiesa. Vengono applaudite le affermazioni sull'azione attiva di Maria, ma si rifiuta una ricettività specificamente femminile. La teologa cattolica Rosemary Ruether, per esempio, che subisce fortemente un influsso marxista³⁶, capisce chiaramente che il simbolismo cattolico vede Maria, la Chiesa e l'anima umana nella medesima prospettiva. Il tratto analogo comune è la ricettività, la capacità di potere accogliere (il dono divino)³⁷. Ruether, però, respinge fortemente questo simbolismo: la

³¹ Cfr. S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1968, 265 (or. *Le deuxième sexe*, Paris 1949; trad. it. *Il secondo sesso*, Milano 1975); M. DALY, *Kirche, Frau und Sexus*, Olten 1970, 38 (or. *The Church and the Second Sex*, New York 1968, 71-72; trad. it. *La Chiesa e il secondo sesso*, Milano 1982). Su Beauvoir cfr. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 26-30 (*God or Goddess*, 28-33); su Daly: HAUKE, *Gott oder Göttin*, 68-75 (*God or Goddess*, 78-86).

³² Cfr. DALY, *Church*, 220.

³³ E. A. JOHNSON, *Truly our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York-London 2003, 47-48 (trad. it. *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Brescia 2005).

³⁴ Cfr. *ibid.*, 54-64.

³⁵ Cfr. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 33-40 (*God or Goddess*, 36-43).

³⁶ Cfr. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 46 (*God or Goddess*, 50).

³⁷ Cfr. R. R. RUETHER, *Sexism and God-talk: Towards a Feminist Theology*, Boston 1983; 1993², 139, 145, 149.

presentazione di Cristo come “Sposo” e della Chiesa come “sposa” nella Lettera agli Efesini sarebbe il risultato di un “disturbo mentale”³⁸, anzi, di un modello sadomasochistico³⁹ il quale rafforzerebbe la subordinazione sociale della donna.

La mariologia femminista contiene anche qualche aspetto di verità. Ne fanno parte il cenno all'importanza profonda del simbolismo sessuale, all'influsso dell'essere maschio di Gesù e dell'essere donna di Maria oltre che il significato della Madre di Dio per lo sviluppo della donna. La donna assume un'importanza crescente nella vita pubblica, uno sviluppo chiamato da Papa Giovanni XXIII uno dei segni tipici del nostro tempo⁴⁰. Paolo VI, nella sua Esortazione apostolica *Marialis cultus* (1974), va incontro a quest'evoluzione, notando: «la donna contemporanea, desiderosa di partecipare con potere decisionale alle scelte della comunità, contemplerà con intima gioia Maria che, assunta al dialogo con Dio, dà il suo consenso attivo e responsabile...»⁴¹.

Il rifiuto femminista della complementarità dei sessi si oppone alla dottrina cristiana sulla creazione. Il simbolismo femminile ha soprattutto un valore ecclesiologico; nel mistero dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo, tra Cristo e la Chiesa, la “donna” sta per la donazione dell'uomo che si apre nei confronti di Dio. Il simbolismo femminile, che manifesta la ricettività e la cooperazione attiva, è decisivo anche per i maschi nel loro atteggiamento spirituale davanti a Dio. Qui la donna rappresenta una realtà presente in lei stessa. La situazione del simbolismo maschile è diversa: quando per esempio il marito nel matrimonio è paragonato con Cristo Sposo, è chiaro che il marito non è Cristo, ma che lui è chiamato a ripresentare la donazione di amore. Anche il maschio, all'interno del sacerdozio comune dei fedeli, deve misurarsi sull'atteggiamento “mariano”. La Chiesa *come* Chiesa, come colei che accoglie Cristo e coopera con Lui, è secondo le sottolineature di Hans Urs von Balthasar primariamente “femminile” e non “maschile”⁴².

La teologia femminista si oppone al significato ecclesiologico di base del simbolismo femminile. Mary Daly, per esempio, chiama Maria «un resto del culto antico di una dea madre ... la quale viene messa in catene dal cristianesimo come “Madre di Dio” e

³⁸ Cfr. RUETHER, *Sexism*, 141.

³⁹ Cfr. R. R. RUETHER, *New Woman – New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975, 57.

⁴⁰ Cfr. GIOVANNI XXIII, Enciclica *Pacem in terris* (1963), n. 43, in AAS 55 (1963) 268.

⁴¹ *Marialis cultus* 37. Sull'importanza di questo documento per la dimensione antropologica della mariologia vedi L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung*, St. Ottilien 1974, 83-101; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 223-225; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergina Maria*, Città del Vaticano 2000, n. 7 (13s.).

⁴² H. U. VON BALTHASAR, *Epilog: Die marianische Prägung der Kirche*, in W. BEINERT (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Freiburg i. Br. u.a. 1977², 263-279 (276) (trad. it. *Il volto mariano della Chiesa*, in W. BEINERT [ed.], *Il culto di Maria oggi*, Cinisello Balsamo 1987³, 335-353).

subordinata»⁴³. Maria appare quindi come dea addomesticata e come reazione problematica ad un'immagine maschile di Dio. Contro la presentazione ecclesiale di Maria, una parte delle femministe accentua le proprietà simbolicamente "femminili". Esse possono fare tesoro del fatto che la Sacra Scrittura paragona qualche volta l'atteggiamento divino con il comportamento di tenerezza materna. Non va dimenticato, però, che Gesù rivela il "Padre" celeste e che è consapevole d'essere lo "Sposo" della comunità salvifica presentata simbolicamente nei tratti di una "sposa"⁴⁴. Maria non rappresenta prima di tutto la "maternità" di Dio, ma ella è la Madre di Dio la quale manifesta la dignità del creato nel suo caso supremo⁴⁵.

Il dibattito sugli approcci femministi mostra la vivacità della richiesta di radicare la fede cristiana nell'antropologia. Purtroppo si vede nell'ambito della antropologia dei sessi anche l'influsso della "dittatura del relativismo". Il magistero della Chiesa, soprattutto in Giovanni Paolo II, traccia invece la strada sulla quale una sana teologia potrà progredire.

4. Maria come immagine del Dio trino

L'«immutabile base di tutta l'antropologia cristiana» è l'affermazione biblica sull'uomo creato ad immagine di Dio⁴⁶. La Sacra Scrittura sottolinea che l'uomo e la donna sono creati ugualmente ad immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26-28). Perciò la persona umana è «capace di conoscere e di amare il proprio Creatore», ed è costituita da Dio «sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio»⁴⁷. Il racconto jahvista sulla creazione termina con un cenno al sabato che invita l'uomo al dialogo orante con Dio. Sotto l'influsso del personalismo dialogico, la

⁴³ M. DALY, *Beyond the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973, 83 (trad. it. *Al di là di Dio Padre*, Roma 1990).

⁴⁴ Cfr. HAUKE, *Gott oder Göttin*, 117-154 (*God or Goddess*, 135-179).

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 155-178 (*God or Goddess*, 180-204).

⁴⁶ *Mulieris dignitatem* 6; vedi anche CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* (2004), n. 5. Sulla precisazione teologica dell'essere creato ad immagine di Dio vedi L. SCHEFFCZYK (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969; *Id.*, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 225-234 (trad. it. *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Città del Vaticano 2012, 196-203); M. LUGMAYR, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kisslegg 2005, 257-269; T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie I*, Freiburg i. Br. 2011, 123-270.

⁴⁷ *Gaudium et spes* 12.

teologia contemporanea sottolinea volentieri la proprietà fondamentale dell'uomo come "immagine di Dio" di poter dare una risposta al dono precedente da parte di Dio nella creazione. Leo Scheffczyk la chiama «responsorialità»⁴⁸. Come risultato sicuro della riflessione teologica patristica e medievale si accoglie la verità che l'uomo, nella sua anima razionale, è creato ad immagine di Dio e che la sua natura spirituale si riflette anche nel corpo. Il rinnovamento dell'immagine di Dio per mezzo di Cristo si realizza nel Battesimo⁴⁹; così nell'essere immagine di Dio si mostrano le varie fasi della storia salvifica.

Nella teologia contemporanea si discute, se oppure in quale maniera la specificità di uomo e donna partecipa all'essere creato ad immagine di Dio⁵⁰. Non sempre i teologi raggiungono quanto chiarito già al tempo dei Padri⁵¹, come la differenziazione agostiniana tra l'*imago* (nell'ambito spirituale) e il *vestigium* (la "traccia" di Dio in ogni creato)⁵². Secondo Karl Barth, l'essere ad immagine di Dio consiste nella relazione tra uomo e donna, ciò che corrisponderebbe al fatto che in Dio stesso si trovano delle relazioni⁵³. La persona umana, nel parere di Barth, viene costituita dalla relazione⁵⁴ di modo che si presenta «una identificazione dell'*essenza* dei due sessi con questa *relazione*»⁵⁵. Quest'interpretazione influenzata dal personalismo dialogico è stata criticata perché il concetto trinitario della persona come relazione sussistente non può essere applicato alla creatura razionale: l'uomo ha delle relazioni e procede al compimento per mezzo di

⁴⁸ Cfr. SCHEFFCZYK, *Schöpfungslehre*, 229s. (Creazione [2012], 199-201).

⁴⁹ Cfr. Col 3,10; Ef 4,24.

⁵⁰ S. CRESTANI, *Il significato della distinzione sessuale nell'uomo ad immagine di Dio*, Lecce 1976; K. E. BORRESEN, *The Image of God: Gender Models in the Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1995; C. GIULIODORI, *Teologia del maschile e del femminile*, in R. BONETTI (ed.), *La reciprocità uomo-donna*, Roma 2001, 117-156 (132-138); F. PILLONI, *Uomo e donna lo creò. L'imago Dei nel maschile e nel femminile*, in BONETTI (2001), 411-452.

⁵¹ Cfr. H. CROUZEL, *Bild Gottes II. Alte Kirche*, in *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980) 499-502; ID., *Immagine*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane II*, Genova-Milano 2007, 2533-2543; A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

⁵² Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate* XI,1,1; I. BOCHET, *Imago*, in *Augustinus-Lexikon* 3 (2004-2010) 508-519 (508).

⁵³ Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III,4, Zollikon-Zürich 1957², 128: «Unter der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist Gen 1,27f. dies verstanden: dass Gott sie erschuf, einen Mann und eine Frau, in dieser Beziehung dem entsprechend, dass auch Gott selber in Beziehung, in sich selbst nicht einsam ist» («Con l'immagine di Dio dell'uomo in Gen 1,27s è inteso questo: che Dio li creò, un uomo e una donna, corrispondenti in questa relazione al fatto che Dio stesso si trova in relazione, non essendo solo in se stesso»).

⁵⁴ *Ibid.*, 165: «Das Du, das nicht Ich und gerade so für das Ich konstitutiv ist, ist die Frau» («Il tu che non è Io e che perciò è costitutivo per l'Io, è la donna»).

⁵⁵ *Ibid.*, 182. Cfr. A. PETERS, *Bild Gottes IV. Dogmatisch*, in *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980) 506-515 (512s.).

esse, ma non è in nessun modo identico con le sue relazioni; altrimenti perderebbe la sua identità e dignità personale⁵⁶.

Nonostante ciò, le tesi di Barth hanno contribuito a mettere insieme l'immagine di Dio con l'orientamento comunitario dell'uomo. Questo legame è colto da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem*, contro una determinazione soltanto relazionale dell'uomo; il Santo Padre sottolinea: «Ogni singolo uomo è ad immagine di Dio in quanto creatura razionale e libera, capace di conoscerlo e di amarlo». Tuttavia l'uomo non può esistere da solo. «Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io"». Siamo «chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio»⁵⁷. Perciò la «realizzazione di sé» della persona può avvenire soltanto «mediante un dono sincero di sé» nell'amore⁵⁸. Giovanni Paolo II parla qui anche di un «carattere sponsale della relazione tra le persone» che si manifestano nella donna soprattutto nella maternità e nella verginità⁵⁹.

Maria vive le relazioni provenienti dalla sua dignità personale e dalla sua missione salvifica in una purezza perfetta, come «novella Eva» al fianco del «novello Adamo». Il Vaticano II accentua le relazioni di Maria con Cristo e con la Chiesa. Nel rapporto con Cristo sono radicate le relazioni con il Dio trino, Padre, Figlio e Spirito Santo. *Lumen gentium* descrive Maria come «Genitrice del Figlio di Dio» e «perciò figlia prediletta del Padre e dimora dello Spirito Santo»⁶⁰. Nell'anno giubilare del 2000, il Congresso Mariologico Internazionale a Roma si è dedicato alle relazioni trinitarie di Maria⁶¹. Un accento particolare della teologia contemporanea riguarda il rapporto tra Maria e lo Spirito Santo⁶². La limitazione del Vaticano II sulla descrizione di Maria come «dimora del-

⁵⁶ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum*, 73-75; SCHEFFCZYK, *Schöpfungsehre*, 230s (*Creazione* [2012], 200s.).

⁵⁷ *Mulieris dignitatem* 7.

⁵⁸ *Ibid.*, con un rinvio a *Gaudium et spes* 24.

⁵⁹ *Mulieris dignitatem* 7. Per uno *status quaestionis* sull'aspetto relazionale di Maria vedi A. CARFÌ, *Il tema della relazione nella mariologia contemporanea*, in *Theotokos* 18 (1/2010) 127-166.

⁶⁰ *Lumen gentium* 53.

⁶¹ Cfr. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS (ed.), *Studia in sessionibus plenariis exhibita* (De Trinitatis Mysterio et Maria, vol. 1), Città del Vaticano 2004; *Sectio Africana et Asiatica* (De Trinitatis Mysterio et Maria, vol. 2), Città del Vaticano 2005. Alcuni contributi della sezione tedesca sono già pubblicati in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2/2000). Sulla riflessione contemporanea del rapporto tra Maria e la Trinità vedi K. WITTKEMPER, *Dreifaltigkeit I. Dogmatik*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 233-239; A. AMATO, *Maria icona della Trinità*, Cinisello Balsamo 2000; *La Trinidad y María: Estudios Marianos* 67 (2001); R. LOMBARDI, *Maria icona della Trinità*, Roma 2003; S. DE FIORES, *Maria. Nuovo dizionario II*, Bologna 2006, 1717-1743; ID., *Trinità*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA (edd.), *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009, 1219-1232; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano 2008, 142-146.

⁶² Cfr. tra l'altro G. M. ROSCHINI, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria ss. e lo Spirito Santo*, 2

lo Spirito Santo» si è rivelata insoddisfacente. Già Gérard Philips, redattore principale della *Lumen gentium*, nota criticamente che il titolo “dimora” non fa nessuna differenza tra la maternità divina e la grazia santificante, benché l’espressione sia corrente nella liturgia⁶³. Giovanni Paolo II utilizza di nuovo coscientemente l’espressione «sposa dello Spirito Santo», nota sin dai tempi di san Francesco⁶⁴, per esprimere meglio il rapporto singolare con lo Spirito Santo⁶⁵. Maria non è soltanto un paradigma per l’antropologia in generale, ma assume nella storia salvifica un ruolo singolare fondato nella sua dignità personale come Madre di Dio e compagna del Redentore.

5. Maria nella tensione tra antropologia trascendentale e personalista

Già negli anni antecedenti il Vaticano II c’è stata una tensione tra un orientamento “cristotipico” ed “ecclesiotipico” della mariologia. La corrente cristotipica presenta la figura di Maria nella sua partecipazione alla mediazione universale di Cristo, mentre

voll., Roma 1976-1977; A. ZIEGENAUS (ed.), *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie* (Mariologische Studien 8), Regensburg 1991; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 258-290; ID., *Lo Spirito Santo e Maria nella teologia postconciliare*, in *Marianum* 59 (1997) 393-430; ID., *Spirito Santo*, in ID., *Maria. Nuovissimo dizionario* II, Bologna 2006, 1491-1529; Estudios Marianos 65 (1999): *El Espíritu Santo y María*; J. JASANIEK, *Hacia la mariología pneumatológica. La relación entre el Espíritu santo y María en la teología postconciliar*, Pamplona 2002; A. LANGELLA, *Spirito Santo*, in S. DE FIORES – V. FERRARI SCHIEFER – S. M. PERRELLA (edd.), *Mariologia* (Dizionari San Paolo), Cinsello Balsamo 2009, 1134-1146.

Sulla questione speculativa di un’analogia tra la figura femminile della Madre di Dio e lo Spirito Santo cfr. M. HAUKE, *Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbildes in der Pneumatologie*, in AUCTORES VARI, *Der dreifaltige Gott und das Leben der Christen*, St. Ottilien 1993, 130-150 = *La discusión sobre el simbolismo femenino de la imagen de Dios en la pneumatología*, in *Scripta Theologica* 24 (1992) 1005-1027; LANGELLA (2009) 1142s.

⁶³ Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione “Lumen gentium”*, Milano 1975; rist. 1993, 526 (or. *L’Église et son mystère*, Paris 1967).

⁶⁴ Cfr. K. WITTKEMPER, *Braut IV. Dogmatik*, in *Marienlexikon I* (1988) 564-571; E. RICHER, *Marie, Epouse du Saint-Esprit? Le point de vue de la mariologie des saints et des papes*, in *Rivista Teologica di Lugano* 2 (2007) 257-277.

⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* (1987), n. 26; *Catechesi mariana*, n. 11,4 (10.1.1996). Cfr. M. HAUKE, *Die mütterliche Vermittlung*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.* (Mariologische Studien 18), Regensburg 2004, 125-175 (156s.) = *La mediazione materna di Maria secondo Papa Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Maria Corredentrice VII*, Frigento 2005, 35-91 (70s.); ID., *Die Marianischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Interpretation durch Johannes Paul II.*, in *Sedes Sapientiae. Marianisches Jahrbuch* 16 (1/2012) 58-88.

la tendenza ecclesiotipica tratta Maria come tipo della Chiesa che si apre a Cristo⁶⁶. Il Concilio stesso, in una sintesi equilibrata, tiene conto di entrambe le correnti: Maria «nel mistero di Cristo e della Chiesa»⁶⁷. L'orientamento ecclesiotipico tende a vedere Maria soltanto come esempio di quanto vale per tutti i cristiani. Questa tendenza è particolarmente chiara in Karl Rahner per il quale l'Assunzione di Maria in cielo non costituisce nessuna prerogativa singolare della beata Vergine e Madre di Dio, bensì «un'evidenza comune a tutta la cristianità»⁶⁸ realizzata nel momento della morte. La Congregazione per la Dottrina della Fede invece pubblicò nel 1979 una lettera riguardante l'escatologia, sottolineando: Maria anticipa in maniera singolare la glorificazione del corpo la quale spetta agli altri eletti nel futuro, quando Cristo tornerà⁶⁹.

Si è discusso molto sulla cosiddetta “svolta antropologica” di Karl Rahner⁷⁰. L'approccio trascendentale di Rahner, influenzato da Kant, parte da un soggetto umano che non accoglie nessuna struttura razionale da fuori, ma è da sempre orientato a Dio nell'orizzonte conoscitivo infinito. La storia salvifica è soltanto una “tematizzazione” della “rivelazione trascendentale” e non porta niente di nuovo aldilà di quanto già implicitamente presente nell'uomo. Persino l'Incarnazione di Dio viene derivata “dal basso”: secondo Rahner, Gesù Cristo è «il caso supremo unico dell'operazione dell'essenza umana»⁷¹. Similmente, anche Maria appare soltanto ad un gradino alto all'interno delle possibilità umane e non come vertice che supera le capacità del creato. Rahner deduce la maternità divina di Maria dal suo perfetto essere redento formulato da lui come «principio mariologico fondamentale»: siccome Maria è perfettamente redenta, ella potrebbe anche accogliere perfettamente il dono di Dio⁷². L'approccio trascendentale mostra la

⁶⁶ Il confronto sistematico tra queste due correnti risale a H. M. Köster che descrisse così la discussione al Congresso Mariologico Internazionale di Lourdes 1958: cfr. F. COURTH, *Heinrich Maria Köster (1911-1993). Forscher und Kündler Mariens*, in *Marianum* 55 (1993) 429-459 (435s.).

⁶⁷ Così già il titolo di *Lumen gentium*, cap. VIII.

⁶⁸ Cfr. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 375 («eine durchaus gemeinchristliche Selbstverständlichkeit») (trad. it. *Corso fondamentale della fede*, Cinisello Balsamo 1990, 493); su questo vedi criticamente L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in D. BERGER (ed.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 299-313 (312).

⁶⁹ Cfr. DH 4655s.

⁷⁰ Cfr. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg 1970; C. FABBRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974; M. HAUKE, *Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk*, in S. M. LANZETTA (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*, Siena 2009, 267-287 (270-273).

⁷¹ RAHNER, *Grundkurs*, 216: «der einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit»; *Corso fondamentale*, 285: «l'incarnazione di Dio è il caso supremo dell'attuazione essenziale della realtà umana».

⁷² Cfr. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie*, 308-310, con riferimento a K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 481-522. Sulla mariologia

sua insufficienza anche nei confronti della verginità perpetua di Maria perché Rahner mette un punto interrogativo riguardo al carattere vincolante di questo dogma. Qui si vede che la figura di Maria non può essere dedotta da un'esperienza umana generale⁷³.

Un approccio sistematico che corrisponde meglio ai dati di fede sulla Madre di Dio parte dall'incontro personale tra Dio e l'uomo nella storia salvifica. Qui non si parte dall'orizzonte infinito conoscitivo del soggetto, bensì dall'incontro nella storia che porta all'esperienza di una realtà nuova e che prende sul serio anche la corporeità dell'uomo. Tra i rappresentanti di un tale approccio personalistico vanno notati per esempio Hans Urs von Balthasar⁷⁴, Leo Scheffczyk⁷⁵ e Joseph Ratzinger⁷⁶. Secondo un'analogia marcata dell'autobiografia del Santo Padre, Karl Rahner e Joseph Ratzinger vivono quasi su due pianeti diversi⁷⁷.

La trilogia teologica di Hans Urs von Balthasar parte dalla realtà attraente del bello in cui la gloria divina si rivela agli uomini⁷⁸. Quest'approccio si è mostrato fecondo anche nelle pubblicazioni recenti sulla "bellezza" di Maria⁷⁹. Su questo punto, la ma-

di Rahner vedi anche R. SCHENK, *Rahner, Karl*, in *Marienlexikon* 5 (1993) 402s.; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 76-80; M. BUIONI, *La riflessione mariologica in Karl Rahner*, in *Theotokos* 12 (1/2010) 287-344.

⁷³ Cfr. SCHEFFCZYK, op. cit., 310-312. Sulla mariologia di Rahner, specialmente sulla posizione insostenibile a proposito della *virginitas in partu*, vedi anche A. M. APOLLONIO, *Rilievi critici sulla mariologia di Karl Rahner*, in S. M. LANZETTA (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*, Siena 2009, 223-252 (235-251); cfr. anche M. HAUKE, *Die «virginitas in partu»: Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *«Geboren aus der Jungfrau Maria»*. *Klarstellungen* (Mariologische Studien 19), Regensburg 2007, 88-131 (88-90.114f.119-122).

⁷⁴ Su Balthasar vedi sopra, nota 19.

⁷⁵ Su Scheffczyk, cfr. M. HAUKE, *Introduzione all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica I), Città del Vaticano 2010, 11-64 (54-56; 60 s.); ID., *La mariologia de Leo Scheffczyk*, in *Scripta de María* 8 (2011) 65-91.

⁷⁶ Sull'approccio personalista e sulla differenza con Rahner: H. C. SCHMIDBAUR, *Teologia ascendente o teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner*, in LANZETTA (2009), 253-265; E. DE GAAL, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, New York 2010; R. WEIMANN, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn 2012, 200-203. Sulla mariologia di Ratzinger vedi M. G. GIULIADORI, *Il segno della donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2007; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 101s.; A. STAGLIANO, *Madre di Dio. La mariologia personalista di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2010.

⁷⁷ J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998, 131: «Bei der gemeinsamen Arbeit [während des Konzils] wurde mir klar, dass Rahner und ich trotz der Übereinstimmung in vielen Ereignissen und Wünschen theologisch auf zwei verschiedenen Planeten lebten» (it. *La mia vita: autobiografia*, Cinisello Balsamo 2005).

⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde., Einsiedeln 1961-67 (trad. it. *Gloria*, 7 voll., Milano 1975-77); E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993 (it. *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 1991; Brescia 2006).

⁷⁹ Cfr. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 353-362; ID., *Bellezza*, in ID., *Maria. Nuovissimo dizionario* I, Bologna 2006, 237-289; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 209s.

riologia coglie anche un cenno di Papa Paolo VI che al Congresso Mariologico Internazionale di Roma 1975 aveva tracciato due vie della mariologia: una “via della verità” (*via veritatis*) che descrive sistematicamente Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa, e una “via della bellezza” (*via pulchritudinis*) che si apre a tutti i cristiani; in Maria «i raggi purissimi della bellezza umana si incontrano con quelli sovrani, ma accessibili, della bellezza soprannaturale»⁸⁰.

6. Maria nell'alleanza tra Cristo e la Chiesa

La differenza tra un approccio trascendentale e un approccio personalista si mostra molto chiaramente nell'importanza dell'essere donna della Madre di Dio. In maniera “trascendentale” non si capisce perché Maria debba avere qualche importanza in quanto donna. Come esempio abbozziamo la controversia tra Heinrich Maria Köster e Karl Rahner⁸¹. Qui si tratta dell'importanza di Maria nell'alleanza tra Dio e l'umanità, tra Cristo e la Chiesa. Nel 1947, Köster presentò Maria come rappresentante dell'umanità e Gesù come rappresentante di Dio nell'alleanza tra Dio e l'uomo. Maria accetta in nome dell'umanità bisognosa di redenzione l'alleanza conclusa da Dio in Gesù Cristo⁸². Rahner invece sottolinea che «Gesù stesso nella sua umanità è il sì decisivo dell'umanità a Dio», essendo contemporaneamente Dio e uomo⁸³. Lo “sposalizio” tra Dio e uomo si svolge primariamente in Cristo stesso⁸⁴.

Bisogna dare ragione a Rahner riguardo all'affermazione che la mediazione di Cristo si svolge in quanto uomo. Già la Prima lettera a Timoteo sottolinea: Cristo come *uomo* è il nostro unico mediatore (cfr. 1 Tm 2,5). Rahner non valorizza invece il fatto che nel

⁸⁰ PAOLO VI, Discorso per la chiusura del VII congresso mariologico e l'inizio del XIV congresso mariano (Roma, 16.5.1975); cfr. DE FIORES, *Bellezza* (2006), 238.

⁸¹ Su questo vedi più ampiamente HAUKE, *Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk* (2009), 282-286.

⁸² Cfr. H. M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1947; 1954²; A. K. ZIELINSKI, *Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Palottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und Neuevangelisierung in Lateinamerika*, Frankfurt a. M. 2000, 192-202. Sulla richiesta di Köster vedi anche S. HARTMANN, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters* (Eichstätter Studien 61), Regensburg 2009, con la recensione di J. STÖHR, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 13 (2/2009) 122-130; *Nachtrag*, *ibid.* 14 (2/2010) 263s. Su quanto segue vedi già M. HAUKE, *La mediazione materna di Maria in Cristo: una riflessione sistematica*, in AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, XIII, Frigento 2011, 71-130 (111-119).

⁸³ K. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, in G. SÖHNEN (ed.), *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, 85-113 (97) (ristampato in K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn* [Gesammelte Werke IX], Freiburg i.Br. 2004, 681-703).

⁸⁴ *Ibid.*, 98.

Salvatore agisce l'io divino del Figlio che porta ipostaticamente l'obbedienza umana. In Gesù Cristo agisce una persona divina, pur avendo sia la volontà divina sia quella umana. Maria invece è una persona umana, quella più pura e ricettiva di fronte a Dio⁸⁵. Rahner approva il pensiero di san Tommaso d'Aquino, un'idea accolta anche dal magistero pontificio, che Maria con il suo "sì" ha agito a nome dell'intero genere umano. Ma lui non si sofferma su questo punto⁸⁶. Alcuni anni più tardi, egli riconosce che Maria ha accolto la redenzione a nome del genere umano, ma con una limitazione pesante: Maria ha fatto qualcosa a nostro favore, ma non al nostro posto. Perciò il consenso di Maria non può essere alcuna condizione per Dio di comunicare ad altri uomini la salvezza in Gesù Cristo⁸⁷. In altre parole: Rahner accetta soltanto una solidarietà di Maria nei nostri confronti, ma nessuna rappresentanza vicaria come mediatrice sponsale dell'umanità di fronte allo "sposo", il Verbo incarnato. Tommaso d'Aquino, invece, presuppone una rappresentanza vicaria: secondo lui, l'annunciazione dell'angelo a Maria manifesta «l'esistenza quasi di un matrimonio spirituale fra il Figlio di Dio e il genere umano; e perciò tramite l'Annunciazione si aspettava il consenso della Vergine al posto dell'intero genere umano»⁸⁸.

Leo Scheffczyk sottolinea con Köster che Maria all'Incarnazione di Dio pronuncia il suo "sì" come tipo della Chiesa, esprimendo così la donazione "sponsale" dell'umanità a Dio. Per la redenzione è importante il contributo maschile di Cristo, nuovo Adamo, ma anche la cooperazione femminile della novella Eva. Nell'evento dell'Alleanza, Maria si trova dalla parte "femminile" come tipo e madre della Chiesa. In questa configurazione non va valorizzata solamente la ricezione da parte di Maria (così in Köster), ma anche la cooperazione attiva quale fattore effettivo (e non soltanto affettivo) nella redenzione stessa. In altre parole: la cooperazione deve completare la ricezione. Maria non è soltanto "tipo", bensì anche "madre" della Chiesa. Lo sguardo all'avvenimento dell'Alleanza, descritta con l'immagine del matrimonio, illumina in ogni caso il compito di Maria come rappresentante sponsale dell'umanità nel processo salvifico⁸⁹.

⁸⁵ Nella mariologia recente, questo fatto fu accentuato specialmente da X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1989, 339-406, il quale descrive Maria come «prima persona della storia».

⁸⁶ Cfr. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, 108.

⁸⁷ K. RAHNER, recensione di H. M. KÖSTER, *Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage*, Limburg 1950: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 74 (1952) 227-235 (230. 234) (ristampato in RAHNER, *Maria* [nota 83], 733-745).

⁸⁸ *STb* III, q. 30, a. 1, resp.

⁸⁹ In questa direzione vanno anche le ricerche esegetiche sulla figura di Maria, soprattutto nel vangelo di Giovanni (Maria come "donna": Gv 2,4; 19,26), elaborate specialmente da Ignace de la Potterie e Aristide Serra: I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988; A. SERRA, *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma 1991; ID., *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento*, Padova 2006; ID., *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12). Incidenze cristologico-mariane del*

7. Studi sulla maternità e sulla verginità di Maria

Per il rapporto tra Maria e la donna, Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem* sottolinea la verginità e la maternità come due dimensioni speciali per la realizzazione della personalità femminile⁹⁰. La maternità non è soltanto una capacità biologica, ma si manifesta anche nell'ambito spirituale. Anche la donna non sposata è chiamata ad una maternità spirituale. Soprattutto nella verginità consacrata si apre la donazione a Cristo per «tutti gli uomini, abbracciati dall'amore di Cristo sposo»⁹¹. La maternità (spirituale e fisica) della donna si trova «sempre in relazione all'Alleanza che Dio ha stabilito col genere umano mediante la maternità della Madre di Dio»⁹². «Nella verginità liberamente scelta la donna conferma se stessa come persona, ossia come essere che il Creatore sin dall'inizio ha voluto per se stesso, e contemporaneamente realizza il valore personale della propria femminilità, diventando "un dono sincero" per Dio che si è rivelato in Cristo»⁹³. Sia la maternità che la verginità sono quindi legate alla donazione della "sposa" in riferimento ultimo allo "Sposo" Cristo. Nel rapporto tra "sposa" e "sposo" come immagine dell'Alleanza tra Cristo e la Chiesa si manifesta la complementarità tra uomo e donna. Nella sua *Lettera alle donne* (1995), Giovanni Paolo II afferma: in Maria si mostra «l'assolutezza di un cuore "vergine", per essere "sposa" del Cristo e "madre" dei credenti»⁹⁴.

La maternità spirituale di Maria per i credenti si manifesta nella sua cooperazione alla salvezza degli uomini, un tema estesamente esposto dal Vaticano II⁹⁵. A differenza delle posizioni di alcuni teologi in passato secondo i quali Maria non poteva cooperare alla Redenzione⁹⁶, il Concilio sottolinea: la "compagna" del Redentore «ha cooperato in

primo "segno" di Gesù, Padova 2009; ID., *Maria presso la Croce. Solo l'Addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni* 19,25-27, Padova 2011.

⁹⁰ Cfr. *Mulieris dignitatem* 17-22. La dimensione antropologica della mariologia si mostra in maniera esemplare nella ricezione della Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*; vedi (con ulteriore bibliografia) A. SERRA, *La «Mulieris dignitatem». Consensi e dissensi*, in *Marianum* 53 (1991) 144-182; J. A. RIESTRA, *Bibliografia sobre la «Mulieris dignitatem»*, in *Estudios Marianos* 62 (1996) 267-290; HAUKE, *Weibesakrament* (2004), 86-94; A. ATTARD, *Maria icona della donna in Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2009.

⁹¹ *Mulieris dignitatem* 21.

⁹² *Ibid.* 19.

⁹³ *Ibid.* 20.

⁹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 11.

⁹⁵ Cfr. M. HAUKE, *La cooperazione attiva di Maria alla Redenzione. Prospettiva storica (patristica, medievale, moderna, contemporanea)*, in AA.VV., *Maria, "unica cooperatrice alla Redenzione"*, New Bedford, Mass. 2005, 171-219 (210-216); A. GRECO, "Madre dei viventi". *La cooperazione salvifica di Maria nella "Lumen gentium"*: una sfida per oggi (Collana di Mariologia 10), Lugano 2011.

⁹⁶ Questo vale specialmente per A. Lepidi OP che nel 1916 formulò un'apposita perizia per il S. Ufficio:

modo unico all'opera del Salvatore per restaurare la vita soprannaturale degli uomini. Per questa ragione è stata per noi madre nell'ordine della grazia»⁹⁷. Durante la preparazione del Concilio molti vescovi espressero il desiderio, preparato soprattutto dalle iniziative del Cardinale Mercier sin dal 1915⁹⁸, di fare una definizione dogmatica della mediazione universale della grazia. Il Concilio, a causa del suo orientamento pastorale ed ecumenico, non ha accolto questi desideri, benché le note a piè di pagina riportino dei testi magisteriali a favore dell'apposita dottrina⁹⁹.

L'enciclica mariana di Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater*, ha portato ad una ripresa del tema della mediazione di Maria. Il Papa sottolinea chiaramente la “mediazione materna” di Maria in Cristo¹⁰⁰. Sin dagli anni '90 appaiono inoltre dei movimenti a favore di una definizione dogmatica nell'ambito della maternità spirituale universale di Maria oppure della sua mediazione materna. Come motivo vengono nominati anche degli aspetti antropologici¹⁰¹. La discussione concreta su queste iniziative, comunque,

HAUKE, *op. cit.* (2005), 173s.; A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Socia. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea* (Collana di Mariologia, 8), Lugano 2010, 15-21; 447-454.

⁹⁷ *Lumen gentium* 61.

⁹⁸ Cfr. M. HAUKE, *Maria, “mediatrice di tutte le grazie”. La mediazione universale di Maria nelle iniziative teologiche e pastorali del Cardinale Mercier (1851-1926)* (Collana di Mariologia, 6), Lugano 2005; ID., *Riscoperta: la petizione del Cardinal Mercier e dei Vescovi belgi a Papa Benedetto XV per la definizione dogmatica della mediazione universale delle grazie da parte di Maria* (1915), in AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, XIII, Frigento 2011, 183-244; G. FALCAO DODD, *The Virgin Mary, Mediatrix of all Graces: History and Theology of the Movement for a dogmatic Definition from 1896 to 1964*, New Bedford, Mass. 2012.

⁹⁹ Cfr. P. M. SIANO, *Uno studio su Maria Santissima “Mediatrice di tutte le grazie” nel magistero pontificio fino al pontificato di Giovanni Paolo II*, in *Immaculata Mediatrix* 6 (2006) 299-355 (321-327); M. HAUKE, *La mediazione materna di Maria in Cristo: una riflessione sistematica*, in AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, XIII, Frigento 2011, 71-130 (130); GRECO (2011) 365-367.

¹⁰⁰ Cfr. HAUKE, *La mediazione materna di Maria secondo Giovanni Paolo II* (2005); L. ILZO DANIEL, *La mediazione materna di Maria in Cristo negli insegnamenti di Giovanni Paolo II* (Collana di Mariologia 9), Lugano 2011.

¹⁰¹ Cfr. M. I. MIRAVALLE, *Mary Coredeptrix: A Response to 7 Common Objections*, in ID. (ed.), *Mary Coredeptrix. Doctrinal Issues Today*, Goleta, CA 2002, 93-138 (127-137). Tra i dieci motivi per una definizione dogmatica di Maria come “Corredentrice” vengono elencati (4.) “l’affermazione della dignità della persona umana e della libertà umana”, (5.) “l’affermazione della dignità femminile”, (6.) “la sottolineatura rinnovata della necessità di cooperare con la grazia alla salvezza” e (7.) di percepire, di fronte alla “cultura della morte”, l’importanza redentrice della sofferenza. La motivazione antropologica non fu ancora molto evidente nel manifesto iniziale pubblicato nel 1993 (cfr. M. I. MIRAVALLE, *Maria Corredentrice Mediatrix Advocata*, Santa Barbara, CA 1993; or. *Mary Mediatrix Coredeptrix Advocate*, Santa Barbara, CA 1993), ma venne suggerito dalla cosiddetta “Dichiarazione di Czestochowa” che si riferisce al Congresso Mariologico Internazionale del 1996: *Dichiarazione della Commissione Teologica del Congresso di Czestochowa*, in *L'Osservatore Romano*, 4.6.1997, 10: «Anche se si attribuisse ai titoli un contenuto, del quale si potrebbe accettare l'appartenenza al deposito della Fede, la loro definizione, nella situazione attuale, non risulterebbe tuttavia teologicamente perspicua, in quanto tali titoli, e le dottrine ad essi inerenti, necessitano ancora di un ulteriore approfondimento in una rinnovata prospettiva trinitaria, ecclesiologica ed antropologica». Infine si fa riferimento “alle difficoltà ecumeniche”.

ha portato ad una riflessione più intensa sulla portata teologica della maternità spirituale di Maria¹⁰². Anche la proclamazione solenne del titolo “Madre della Chiesa” da parte di Papa Paolo VI (1964) contiene implicitamente l'importanza antropologica della maternità di Maria¹⁰³.

A proposito della verginità di Maria, la teologia contemporanea ha fornito degli studi notevoli che hanno trovato qualche effetto anche a livello del magistero pontificio¹⁰⁴. La presa di posizione più importante di Giovanni Paolo II è un discorso programmatico in occasione del 1600° giubileo del Concilio di Capua (392)¹⁰⁵. Qui il Santo Padre sottolinea la verginità perpetua della Madre di Dio. Si noti il parallelismo della *virginitas in partu* con la creazione dell'uomo dalla “terra verginale” (Gen 2,4b.7), l'analogia con la nuova nascita nel Battesimo e le testimonianze ebraiche della letteratura intertestamentaria sullo «struggente desiderio di Israele di divenire sposa pura e fedele, comunità escatologica in cui non si oda più il lamento del dolore del parto né i canti funebri della morte»¹⁰⁶. Sembra particolarmente originale il cenno all'ecologia: «l'impronta verginale che segna la creazione dell'uomo (cf. Gen 2,4b-7.22-23) e la sua ricreazione in Cristo, non ha nessuna ispirazione da offrire ai movimenti ecologici del nostro tempo che esplorano tante forme di violenza inferta alla creazione?»¹⁰⁷.

¹⁰² Sulla discussione recente cfr. M. HAUKE, *Maria, “compagna del Redentore”* (Lumen gentium, 61). *La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca*, in Rivista teologica di Lugano 1 (2002) 47-70; ID., *Introduzione alla mariologia* (2008), 273-277; ID., *Die Lehre der Kirche über die Mitwirkung Mariens an der Erlösung – Randbemerkungen zu einer theologischen Stellungnahme*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 14 (1/2010) 63-74 (71-74); O. FRANZONI – F. BACCHETTI (edd.), *In Cristo unico mediatore, Maria cooperatrice di salvezza. Atti del XIX Colloquio internazionale di mariologia, Ossimo Inferiore (BS), 13-15 luglio 2006* (Biblioteca di Theotokos, 19), Roma 2008.

¹⁰³ Cfr. A. DITTRICH, *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009, 994-996.

¹⁰⁴ Cfr. tra l'altro I. DE LA POTTERIE, *Il parto verginale del Verbo incarnate: “non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est”*, in Marianum 45 (1983) 127-174; S. M. PERRELLA, *Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo (1962-1994). Magistero – Egesi – Teologia*, in Marianum 56 (1994) 95-213; ID., *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia*, Cinisello Balsamo 2003; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid 2001, 58-112.

¹⁰⁵ GIOVANNI PAOLO II, *La questione della perpetua verginità di Maria riguarda il mistero di Cristo* (24.5.1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 15/1, Città del Vaticano 1994, 1587-1597 = AAS 85 (1993) 662-670. Cfr. PERRELLA (1994) 122-133; ID., *Il “fatto” e il “significato” della verginità feconda dalla madre di Gesù. Una rilettura teologica a vent'anni dall'intervento a Capua di Giovanni Paolo II (1992-2012)*, in Theotokos 20 (1/2012) 187-242; HAUKE, *Die “virginitas in partu”*, 125-128.

¹⁰⁶ *Ibid.*, n. 9.

¹⁰⁷ *Ibid.*, n. 12.

8. L'importanza di Maria come “nuova Eva”

La riflessione teologica sulla femminilità di Maria può rifarsi già alla dottrina dei Padri che il Vaticano II ricorda con il parallelismo tra Eva e Maria¹⁰⁸. Eva appare nel suo rapporto con Adamo come «compagna» (*socia*)¹⁰⁹, come «un aiuto simile a lui» (*adiutorium simile sibi*) (Gen 2,18). Il legame con la sua discendenza, invece, si manifesta nell'espressione “madre dei viventi” (Gen 3,20). Nel “Protovangelo”, il compito della “donna” si unisce alla madre del futuro Messia che schiaccia la testa del “serpente” (Gen 3,15). Giovanni Paolo II ne parla nella *Mulieris dignitatem*¹¹⁰ e con particolare chiarezza nelle Catechesi mariane: Maria appare come «prima alleata di Dio contro satana e il male». «Le donne che, come Eva, potrebbero cedere alla seduzione di satana, dalla solidarietà con Maria ricevono una forza superiore per combattere il nemico, diventando le prime alleate di Dio sulla via della salvezza. Questa alleanza misteriosa di Dio con la donna si manifesta in forme molteplici anche ai nostri giorni: nell'assiduità delle donne alla preghiera personale e al culto liturgico, nel servizio della catechesi e nella testimonianza della carità, nelle numerose vocazioni femminili alla vita consacrata, nell'educazione religiosa in famiglia»¹¹¹.

Il parallelismo patristico tra Eva e Maria vede Maria come “madre dei viventi” nell'ambito della grazia¹¹², mentre la presentazione come “compagna” di Cristo nuovo Adamo si profila più fortemente soltanto sin dal Medioevo¹¹³. Alle volte, la descrizione complessiva di Maria come “novella Eva” è stata legata con il principio mariologico fondamentale: Leo Scheffczyk per esempio, sull'esempio di Scheeben, vede la maternità divina unita al compito di Maria come compagna “sponsale” di Cristo¹¹⁴. Così si accoglie l'essere donna di Maria nel centro della riflessione teologica sulla Madre di Dio. Secondo Giovanni Paolo II, «la femminilità si trova in una relazione singolare con la Madre del Redentore»¹¹⁵. A differenza di Leonardo Boff, che presenta come «principio

¹⁰⁸ Cfr. *Lumen gentium* 56.

¹⁰⁹ L'espressione *socia* trova il suo punto di partenza in Gen 3,12; essa viene accolta soprattutto nel magistero di Pio XII e al Vaticano II (*Lumen gentium* 61); cfr. A. ZIEGENAUS, *Socia*, in *Marienlexikon* 6 (1994) 194s.

¹¹⁰ *Mulieris dignitatem* 11.

¹¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi mariana* 12,5 (25.1.1996).

¹¹² Specialmente PIETRO CRISOLOGO, *Sermo* 140 (PG 52, 576s.). Cfr. ID., *Sermo* 74,3; 99,5 (PG 52, 408s.; 479); EPIFANIO, *Adversus haereses* 78,17-19 (PG 42, 728 B-729 C).

¹¹³ Cfr. ZIEGENAUS, *Socia*, 195.

¹¹⁴ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Fundamentalprinzip, mariologisches*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 565-567; HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 103-108.

¹¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 46.

mariologico fondamentale» semplicemente «il femminile»¹¹⁶, va sottolineato l'orientamento costitutivo a Cristo il quale assume la sua natura umana da Maria e le chiede il suo «sì» che poi ella manterrà per tutta la vita come madre dell'umanità nuova.

La maternità spirituale della «nuova Eva» si mostra in vari modi: Maria è «avvocata dell'umanità» (Anton Ziegenaus)¹¹⁷, ha la sua importanza per lo sviluppo sociale¹¹⁸ e si articola nell'intercessione mediatrice di tutte le grazie meritate da Cristo alla Croce. «Maria abbraccia, con la sua nuova maternità nello Spirito, tutti e ciascuno nella Chiesa, abbraccia anche tutti e ciascuno mediante la Chiesa». Così Giovanni Paolo II¹¹⁹.

9. L'Immacolata Concezione come richiamo all'origine sana dell'umanità

La presentazione di Maria come «nuova Eva» è intrinsecamente legata alla sua origine purissima, alla preservazione dal peccato originale¹²⁰. La teologia postconciliare ha discusso intensamente sulle realtà dello stato originale in Paradiso, sulla caduta e sul peccato originale¹²¹. Nell'ambito della protologia, lo sguardo al dogma dell'Immacolata Concezione ha contribuito ad un chiarimento teologico¹²². Chi riconosce la preserva-

¹¹⁶ Cfr. L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981, 24 (or. *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, Petropolis 1979); S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (1991), 426-437; ID., *Maria sintesi dei valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 366s.

¹¹⁷ A. ZIEGENAUS, *Anwalt der Menschlichkeit*, in *Marienlexikon* 1 (1988) 183-185.

¹¹⁸ Cfr. C. M. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società* (BTC 136), Brescia 2007 (or. *Mariologia social. O significado de Virgem para a Sociedade*, São Paulo 2006).

¹¹⁹ *Redemptoris Mater* 47.

¹²⁰ Dei cenni sulla dimensione antropologica del dogma sull'Immacolata si trovano tra l'altro in S. DE FIORES – E. VIDAU (edd.), *Maria santa e immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche*, Roma 2000; E. M. TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Roma 2004; P. M. HAFNER, *The Anthropological Significance of the Dogma of the Immaculate Conception*, in D. H. CALLOWAY (ed.), *The Virgin Mary and Theology of the Body*, West Chester, PA 2005, 139-165; S. DE FIORES, *Immacolata*, in ID., *Maria. Nuovissimo dizionario* I, Bologna 2006, 839-897 (872-875); M. LAMY, *Immacolata*, in DE FIORES – FERRARI SCHIEFER – PERRELLA (2009), 612-628 (623-626).

¹²¹ Vedi p.es. H. M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heileröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 372-435 (trad. it. *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Città del Vaticano 2012, 323-377).

¹²² Cfr. M. HAUKE, *Maria "scettro della vera fede". L'Immacolata Concezione e la discussione sul peccato originale*, in *Rivista Teologica di Lugano* 3 (2004) 315-339.

zione dal peccato originale, valorizza anche il ritorno alla grazia paradisiaca in Maria e l'importanza dello stato originale. Chi accetta questa grazia originale, è protetto dal pessimismo di alcuni teologi che legano già la realtà creata come tale con il peccato. Proprio la realtà del peccato originale mantiene la bontà ontologica dell'uomo voluto da Dio. Il dogma dell'Immacolata indica la vera accoglienza della grazia nella Madre di Dio nella quale si trova la santità perfetta di una persona umana.

L'Immacolata Concezione è una prerogativa personale della Madre di Dio, ma allo stesso momento un modello per il dono della grazia. Dio stesso fa il primo passo con la "grazia preveniente" (*gratia praeveniens*), ma l'uomo è chiamato alla cooperazione. Questa collaborazione salvifica della creatura trova un culmine in Maria: lei è concepita senza peccato e colmata della pienezza della grazia per essere Madre di Dio e madre spirituale dell'umanità nuova¹²³. Il privilegio di Maria è quindi intrinsecamente intrecciato con la sua funzione sociale come "madre di tutti i viventi".

10. Maria come "icona viva" dell'umanità portata a compimento

Maria indica l'origine del genere umano nella grazia del Paradiso, ma anche la glorificazione escatologica. Il compimento dell'umanità redenta avverrà quando Cristo tornerà alla fine dei tempi. Il Cristo risorto è già la «primizia» (*aparché*, 1Cor 15,20.23) della gloria futura della risurrezione. Soprattutto in occasione del cinquantesimo anniversario del dogma dell'Assunzione corporale di Maria in cielo, la mariologia contemporanea ha diretto la sua attenzione al significato escatologico della Madre di Dio¹²⁴. Secondo il titolo riuscito di un convegno, Maria è l'«icona viva della Chiesa futura» e quindi dell'umanità redenta¹²⁵. Siccome la glorificazione corporale di Maria è essenzialmente legata alla sua maternità divina verginale, il dogma mariano chiarisce anche un punto

¹²³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *L'Immacolata Concezione nel contesto integrale della fede*, in ID., *Maria, crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia, 1), Lugano 2002, 93-115 (110): «Così si può determinare come senso ultimo della preservazione della Madre di Dio dal peccato umano universale il fatto che a lei fu resa possibile in questo modo una vera cooperazione alla redenzione tramite Gesù Cristo». L'importanza di quest'approccio viene sottolineata da DE FIORES, *Immacolata* (2006), 873.

¹²⁴ Cfr. G. ROVIRA (ed.), *Die sonnenbekleidete Frau*, Kevelaer 1986; BASTERO DE ELEIZALDE (2001) 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*, Città del Vaticano 2001, 71-167, ripreso in ID., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 297-406; E. M. TONIOLO, *Il dogma dell'Assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Roma 2010.

¹²⁵ Cfr. C. CARVELLO – S. DE FIORES (edd.), *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998.

importante delle controversie escatologiche: la cosiddetta “escatologia di fase unica”, secondo cui la risurrezione avviene già nella morte, viene dimostrata erranea tramite la Madre di Dio¹²⁶; dall'altra parte, la fede nella glorificazione già avvenuta di Maria in anima e corpo rafforza la fede nella vera trasfigurazione del nostro mondo terreno e del nostro corpo, quando Cristo tornerà.

L'importanza antropologica dell'Assunzione di Maria viene sottolineata alle volte anche da parte di autori che hanno un atteggiamento critico nei confronti della dottrina mariana cattolica. Secondo lo psicologo svizzero Carl Gustav Jung, figlio di un pastore protestante, il dogma dell'Assunzione è «l'evento religioso più importante dopo la Riforma»¹²⁷. Il dogma corrisponderebbe all'importanza maggiore della donna nel tempo presente e sarebbe proficuo di fronte al protestantesimo che «non conosce nessuna rappresentazione metafisica della donna»¹²⁸. La femminista cattolica Elisabeth Gössmann apprezza la fede nella conservazione della femminilità nella gloria eterna del corpo risorto; questo fatto scaricherebbe la Chiesa dalla critica d'essere ostile al corpo¹²⁹.

L'apprezzamento della corporeità sessualmente distinta nella futura risurrezione sottolinea la dignità del corpo umano già nel mondo terreno. Papa Pio XII aspetta che «sia posto dinanzi agli occhi di tutti in modo luminosissimo a quale eccelso fine le anime e i corpi siano destinati; che infine la fede nella corporea assunzione di Maria al cielo renda più ferma e più operosa la fede nella nostra risurrezione»¹³⁰. Similmente si spiega Giovanni Paolo II: «Di fronte alle profanazioni e all'avvilimento cui la moderna società sottopone non di rado, in particolare, il corpo femminile, il mistero dell'Assunzione proclama il destino soprannaturale e la dignità di ogni corpo umano»¹³¹.

¹²⁶ Cfr. A. ZIEGENAUS, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*, in ROVIRA (1986), 72-92; ID., *Maria in der Heilsgeschichte* (1998), 318-324; BASTERO DE ELEIZALDE (2001) 179-205; PERRELLA (2005) 340-365; HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (2008), 237-239.

¹²⁷ C.G. JUNG, *Antwort auf Hiob* (1952): ID., *Gesammelte Werke XI*, Olten 1988⁵, 465, § 752; cfr. A. MORENO – R. SCHENK, *Jung*, in *Marlexikon* 3 (1991) 461-465 (462); D. CERBELAUD, *Marie un parcours dogmatique*, Paris 2004, 288-291.

¹²⁸ *Ibid.*, 466, § 753 (cfr. MORENO – SCHENK, *op. cit.*, 463).

¹²⁹ Cfr. E. GÖSSMANN, *Zukunft*, in ID. ET AL. (edd.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 440 s. (441); vedi anche M. C. LUCCHETTI BINGEMER, *Frau: Zeitlichkeit und Ewigkeit. Das ewige Weib und das weibliche Antlitz Gottes*, in *Concilium* 27 (1991) 514-520 (516s.) (it. *Donna: temporalità ed eternità. La donna eterna e il femminile di Dio*, in *Concilium* 27 [6/1991] 131-141).

¹³⁰ PIO XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1950), in AAS 42 (1950) 753-771 (769); *Enchiridion delle encicliche* 6, Bologna 1995, n. 1972.

¹³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi mariana* 55,5 (9.7.1997).

12. Conclusione

Sarebbe possibile amplificare i temi presentati ancora con numerosi altri aspetti¹³². In ogni caso sembra evidente che in Maria si chiariscono delle dottrine importanti sulla persona umana chiamata da Cristo. Maria appare come “simbolo di sintesi” per l’antropologia cristiana¹³³, benché sia singolare a causa della sua dignità personale come Madre verginale di Dio. L’affermazione della *Gaudium et spes*, citata all’inizio, secondo cui Cristo rivela all’uomo la sua altissima vocazione, può essere riferita anche a Maria, “nuova Eva” a fianco del “nuovo Adamo”. Il legame tra mariologia e antropologia, dibattuta nella teologia contemporanea, si accenna già nell’opera del famoso poeta italiano Dante a cui diamo l’ultima parola:

«Vergine madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d’eterno consiglio,

Tu se’ colei che l’umana natura
nobilitasti sì, che ‘l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura»¹³⁴.

¹³² Si potrebbe per esempio riflettere sui rapporti con le scienze umane oppure sull’importanza della mariologia per l’educazione. Vedi p. es. H. M. KÖSTER, *Erziehung, marianische*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 399-400; S. DE FIORES, *Educatrice*, in *Id.*, *Maria. Nuovissimo dizionario* I, Bologna 2006, 637-667; A. FALLICO, *L’irresistibile fascino dell’educatrice di Nazaret. Note di antropologia mariana*, Cinisello Balsamo 2012.

¹³³ AMATO, *Maria, paradigma*, 374.

¹³⁴ *Divina Commedia, Paradiso XXXIII*, 1-6.