

DA LUMEN GENTIUM VIII AD OGGI:
IL TRATTATO DI MARIOLOGIA. SCELTE DI METODO
Rassegna bibliografica in campo italiano

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. TAPPE DEL PERCORSO – 1. *La svolta del Concilio Vaticano II: l'opzione storico-salvifica*; 2. *Il «decennio» di silenzio e primi fermenti di ripresa*; 3. *L'Anno mariano: il momento della svolta* – III. SGUARDO AD ALCUNI MANUALI – 1. *B. Forte: Maria icona del Mistero*; 2. *S. De Fiores: Maria microstoria della salvezza*; 3. *G. Colzani: Maria mistero di grazia e di fede*; 4. *R. Laurentin: Maria chiave del mistero cristiano*; 5. *E. Piacentini: Maria l'Immacolata Concezione*; 6. *G. Madore: Maria discepola*; 7. *I manuali di Scienze Religiose* – IV. CONCLUSIONI

INTRODUZIONE

«Mariologia in cammino: prospettive all'inizio del secolo XXI», così titolava un recente contributo del teologo claretiano Josè C. Rey García Paredes¹. Alla svolta di un nuovo millennio si sente il bisogno di guardare avanti, indagando l'orizzonte del futuro della mariologia. Ma nel contempo questo porta l'autore ad un inevitabile sguardo retrospettivo, in particolare a quella pietra miliare che fu il Concilio Vaticano II. Dopo quarant'anni, si ha una iniziale distanza critica per poter rileggere il percorso storico di tale stagione della mariologia, suggerendo di fatto che la strada del futuro si radica nei sentieri del passato, soprattutto in questo momento di svolta nella vita della Chiesa.

In realtà non mancano contributi che già hanno cercato di analizzare il percorso, non sempre lineare, della riflessione teologica su

¹ J.R. GARCÍA-MURGA PAREDES, «Prospectivas de la mariología de cara al siglo XXI», *Ephemerides Mariologicae* 51/2 (2001) 75-98.

Maria: dai noti e numerosi studi di Stefano De Fiores², ad alcune ricostruzioni dei contributi della teologia italiana³ e spagnola⁴, per non dimenticare le varie rassegne bibliografiche, sia su temi specifici che sul trattato in sé⁵.

Entro tale panorama, la presente ricerca intende analizzare il trattato di mariologia, per vederne lo sviluppo o i mutamenti lungo questo arco significativo di tempo e per assumerne i compiti e le prospettive all'inizio del nuovo secolo. Oggetto specifico dello studio, dunque, saranno i manuali, ossia quelle trattazioni teologico-sistematiche che si propongono una presentazione «organica e completa della materia». In particolare, il riferimento sarà ai trattati «postconciliari», dove l'indicazione viene assunta non semplicemente con valore cronologico, ma

² S. DE FIORES, «Maria nella teologia postconciliare», in *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, vol. 1, a cura di RENÉ LATOURELLE, Assisi, Cittadella, 1987, 414-470; Id., «La mariologia nel secolo XX: continuità e novità», in *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia* (= Biblioteca di Scienze Religiose 85), a cura di DONATO VALENTINI, Roma, LAS, 1989, 283-297; Id., «Una puntuale e feconda rivisitazione teologica del trattato mariano», *Marianum* 140 (1990) 175-192; Id., «Il discorso mariologico nella storia della teologia», in E. PERETTO (a cura di), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche*, Roma, Ed. Marianum, 1992, 33-88; Id., «Maria microstoria della salvezza. Verso un nuovo statuto epistemologico della mariologia», *Theotokos* 0 (1992) 7-22; Id., «Mariologia inculturata in Italia tra passato e futuro», *Theotokos* 1 (1993) 9-34; Id., «Statuto epistemologico della mariologia», *Ephemerides Mariologicae* 49/3 (1999) 307-332.

³ A. AMATO, «La "mariologia italiana" nel XX secolo», *Theotokos* 1 (1993) 35-72; S.M. PERRELLA, «Percorsi della mariologia postconciliare. Il contributo della teologia italiana (1964-1992)», *Asprenas* 41 (1994) 85-96; Id., «La Vergine Maria in alcuni scritti teologici contemporanei. Riconoscimento in area prevalentemente italiana», *Marianum* 149 (1996) 17-109; B. RINALDI, «Mariologia: situazione negli anni '80, prospettive per il 2000», *Ephemerides Mariologicae* 35 (1985) 357-399.

⁴ A. MARTÍNEZ SIERRA, «La mariología española en los años 1950 a 2000», *Ephemerides Mariologicae* 51/2 (2001) 59-74.

⁵ E.R. CARROLL, «Revolution in Mariology: 1949-1989», in *The Land of Carmel* 1991; M. SEMERARO, «Percorsi della mariologia postconciliare», *Rivista di Scienze Religiose* 6 (1992) 277-294; Id., «1984-1990. Rassegna critica dei più recenti trattati di mariologia», in E. PERETTO (a cura di), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo*, Roma, Ed. Marianum, 1992, 257-268; E. TONIOLO, «Il rinnovamento della riflessione mariologica dopo il Vaticano II: impostazione e criteri», in E. PERETTO (a cura di), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche*, Roma, Ed. Marianum, 1992, 89-139; F. DE SOLA, «La mariologia como tratado teológico. Origen e historia», *Estudios marianos* 57 (1992) 13-51; numero monografico su: «La mariología hoy. Estructura y contenidos», *Estudios marianos* 58 (1992) 383; numero monografico su: «La mariología desde el Vaticano II hasta hoy», *Estudios marianos* 59 (1993) 351. C. POZO, «María en la reflexión teológica contemporánea», *Eboresnia* 9 (1996) 135-140; J. R. GARCÍA-MURGA, «Manuales europeos», *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004) 105-127.

«sistematico», poiché indica «il riferimento ad una ispirazione che trae i suoi punti qualificanti nonché i criteri-guida dalla impostazione conciliare della mariologia presente nel capitolo VIII della costituzione dogmatica *Lumen Gentium*»⁶. Interessa valutare se e come il contributo del concilio, e l'inevitabile riferimento ad esso che i trattati contemporanei avanzano, venga attuato sia dal punto di vista contenutistico che, soprattutto, metodologico. Questa dunque costituirà la domanda-guida: se e in quale modo il concilio ha inciso sulla moderna teologia mariana? E, in prospettiva, per la mariologia del futuro, quale spazio a LG VIII, che Giovanni Paolo II non esitava a definire «in un certo senso una *magna charta* della mariologia della nostra epoca»?⁷

II. TAPPE DEL PERCORSO

Dal punto di vista storico, la vicenda del trattato è ormai ampiamente e magistralmente scandagliata dai qualificati studi di De Fiores⁸, a cui rimandiamo per un'analisi specifica. Per gli obiettivi di questo lavoro interessa ricordare qualche tappa – per quanto necessariamente solo accennata – del percorso, al fine di richiamare alcuni parametri che guidino nella valutazione.

1. *La svolta del Concilio Vaticano II: l'opzione storico-salvifica*

Senza entrare nel merito della vicenda conciliare – per cui esistono ampi e dotti studi⁹ –, occorre almeno richiamare la valutazione concorde e positiva del testo di LG VIII, poiché, come Paolo VI stesso ha sottolineato alla sua promulgazione «è la prima volta [...] che un con-

⁶ M. SEMERARO, «Percorsi della mariologia postconciliare», 279-280.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'udienza generale del 2-5-79*.

⁸ Oltre ai già citati, ricordiamo: S. DE FIORES, «Mariologia/Marialogia», in *Nuovo Dizionario di mariologia*, a cura di STEFANO DE FIORES e SALVATORE MEO, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1986, 801-827; Id., *Maria nella teologia contemporanea*, Roma, Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa», 1991.

⁹ La bibliografia ormai si fa smisurata. Ricordiamo solo alcuni tra i testi più noti: G. M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma, Marianum-Desclée, 1966; S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento al capitolo VIII della costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Roma, ed. Monfortane, 41995; R. LAURENTIN, *La Madonna del Vaticano II. Storia, esegesi e testo del capitolo ottavo della costituzione «De Ecclesia»*, Bergamo, Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII, 1965; S. MEO, *Maria nel cap. VIII della LG*, Roma, Marianum, 1975; Id., «Concilio Vaticano II», in *NDM*, 342-353.

cilio ecumenico presenta una sintesi così vasta della dottrina cattolica circa il posto che Maria Santissima occupa nel mistero di Cristo e della Chiesa»¹⁰. La novità e l'apporto radicale vengono indicati non tanto nell'inserimento della mariologia entro l'orizzonte ecclesiologico – come potrebbe fare pensare uno sguardo alla struttura della costituzione –, ma primariamente nel *contesto storico-salvifico*.

«Paragonato alla dottrina preconciliare, formata ed espressa nei *trattati di mariologia*, il capitolo VIII della *Lumen Gentium* presenta una nuova prospettiva, che è quella della storia della salvezza [...]. La esamina con criteri *biblici, ecumenici, antropologici e pastorali*, che rispondono meglio alle esigenze culturali e religiose contemporanee, rinnovando il linguaggio, i contenuti teologici e l'organizzazione metodologica»¹¹.

L'orizzonte storico-salvifico, dunque, costituisce l'effettiva novità del concilio che, oltre a superare una trattazione isolata della mariologia, offre una prospettiva sintetica ed unificante dell'intero discorso:

«La persona, la missione e i privilegi di Maria, come il culto a lei attribuito, non sono considerati in se stessi o per rapporto alla sua dignità di madre di Dio, ma il tutto è sviluppato e precisato nel più ampio quadro della storia della salvezza. Quella della salvezza è la vera prospettiva teologica nuova»¹².

Oltretutto, si impone come il quadro che lega Maria a Cristo e alla Chiesa, prospettandone un inserimento armonico nella complessità del *nexus mysteriorum*. L'indicazione – ormai «irreversibile»¹³ – si impone come vero e proprio «spartiacque»¹⁴ nella vicenda storica della mariologia: anzitutto, rispetto al passato di cui costituisce «un punto d'arrivo critico-correttivo di una particolare maniera di fare mariologia che può essere denominata convenzionalmente “maniera post-tridentina”»¹⁵, distanziandosi programmaticamente dalle possibili derive isolazioniste: «il Concilio ha eliminato la prospettiva di un discorso mariano auto-

¹⁰ PAOLO VI, *Discorso di chiusura della 3ª sessione del Concilio Vaticano II*, 21-11-1964.

¹¹ S.M. MEO, «Maria, madre e serva del Signore nel magistero contemporaneo (1964-1987)», in *Maria, Madre di Dio. Scrittura, teologia, liturgia, iconografia*, a cura di L. CROCIANI, Firenze, SS. Annunziata, 1991, 107.

¹² S.M. MEO, «Concilio Vaticano II», 348.

¹³ S. DE FIORES, «Statuto epistemologico della mariologia», 313.

¹⁴ M. SEMERARO, «Percorsi della mariologia postconciliare», 280; Amato parla di «spartiacque epocale» (A. AMATO, «La “mariologia italiana” nel XX secolo», 54).

¹⁵ G. GOZZELINO, «Maria negli orientamenti della teologia attuale dal Concilio Vaticano II alla Marialis Cultus e al suo seguito», in *La Madonna dei tempi difficili. Simposio mariano salesiano d'Europa 1979*, a cura di A. PEDRINI, Roma, LAS, 1980, 38.

no¹⁶. Ma la novità si apre soprattutto in direzione del futuro, poiché delinea un compito e una direzione da percorrere: «Il Concilio Vaticano II rappresenta anche per la mariologia un *punto d'arrivo* e soprattutto un *punto di partenza*»¹⁷. Per noi, questo si impone non solo come apprezzamento, ma diventa stimolo e criterio d'indagine.

In realtà, dal punto di vista metodologico, non è solo il riferimento storico-salvifico la novità introdotta dal concilio. Gli interpreti richiamano ulteriori «criteri teologici di interpretazione»¹⁸: biblico, antropologico (inteso però in riferimento alla svolta antropologica della cultura contemporanea e non ancora alla rispettiva disciplina teologica), ecumenico e pastorale. Ancor di più, si rimanda al passo di OT 16, dal quale si ricavano due indicazioni incisive per l'architettura del discorso. In primo luogo, la conferma del passaggio dal modello manualistico ad una teologia rinnovata «per mezzo di un contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza» (OT 16). In secondo luogo, proponendo un metodo «genetico-progressivo», si suggerisce un concreto sviluppo del discorso teologico secondo cinque tappe: a partire dalla Bibbia, attraverso la tradizione patristica e la storia del dogma, per giungere ad una rilettura teologico-sistematica del tutto, che riconosca la presenza dei misteri salvifici nella liturgia e si sforzi di adattare la comprensione delle verità di fede all'attualità. Pur non costituendo uno schema rigido, si propone come riferimento autorevole per l'impostazione dei trattati, al punto che De Fiores lo utilizza come argomento critico, notando che, fino al 1987, «nessuno dei manuali postconciliari adotta la metodologia indicata dal concilio in OT 16»¹⁹. Andrà, dunque, valutato anche l'influsso o meno di simile proposta.

¹⁶ S. DE FIORES, «Maria nelle prospettive conciliari», in *Maria nella comunità ecumenica*, a cura di S.A.E., Roma, 1982, 19. Ottima la sintesi di Sesboué: «ce fut la mort d'une forme de "mariologie triomphaliste" et le passage de la "mariologie", c'est-à-dire d'un secteur de la théologie qui avait pris son indépendance, ne considérant que Marie en elle-même en oubliant de la situer dans l'histoire du salut, à une théologie mariale qui, à la suite du concile, situe Marie dans l'Eglise et dans l'économie du salut, une théologie "intégrée" ... On peut dire maintenant que Marie a été réintégrée dans la théologie» (B. SESBOUÉ, «La théologie mariale après Vatican II», in J. COMBY [a cura di], *Théologie, histoire et piété mariale. Acte du Colloque Université catholique de Lyon, 1-3 octobre 1996*, Lyon, PROFAC, 1997, 64).

¹⁷ S. DE FIORES, «Maria nella teologia postconciliare», in *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, vol. 1, a cura di RENÉ LATOURELLE, Assisi, Cittadella, 1987, 414. Similmente S.M. PERRELLA, «Percorsi della mariologia postconciliare. Il contributo della teologia italiana (1964-1992)», *Asprenas* 41 (1994) 87.

¹⁸ S. MEI, «Concilio Vaticano II», in *NDM*, 346.

¹⁹ S. DE FIORES, «Maria nella teologia postconciliare», 424.

In definitiva, si evidenzia quanto il contributo del concilio resti variegato. Precisamente per questo, l'apporto effettivo di tali indicazioni all'impostazione della nuova ricerca teologica chiede ancora di essere indagato, come ribadisce De Fiores nel 1999:

«Si dovrà accertare se e come i mariologi abbiano tenuto conto di queste preziose indicazioni ecclesiali a favore dell'impostazione storico-salvifica e quali siano state le loro scelte dal punto di vista epistemologico nel contesto delle altre discipline teologiche»²⁰.

Del resto, poiché era esplicita intenzione non entrare nelle questioni dibattute di scuola (LG 54), il concilio rilancia ulteriormente la ricerca, senza predeterminarla né chiuderla. Restano aperte, infatti, due questioni: l'autonomia del trattato e la scelta di un principio primo, come criterio per una visione sintetica della materia. Per questo la questione epistemologica rimane il nodo da affrontare: non tanto per indagine storiografica, quanto per fondare criticamente, nell'attualità, un moderno discorso teologico su Maria. Tutto ciò conferma il concilio come punto di partenza e, per noi, un criterio imprescindibile di verifica e analisi.

2. Il «decennio» di silenzio e primi fermenti di ripresa

Su questa base, nell'immediato, l'esito pratico del rinnovamento conciliare fu piuttosto desolante, al punto da essere stigmatizzato come il «decennio» del silenzio (1965-1975)²¹, che passava dal «de Maria numquam satis» ad un «de Maria iam satis», fino ad un categorico «de Maria numquam»²². In realtà, il ristagno in campo mariologico

²⁰ S. DE FIORES, «Statuto epistemologico della mariologia», 320.

²¹ La definizione, divenuta ormai cifra sintetica di questa stagione, viene da: W. BEINERT, «Devozione mariana: una *Chance* pastorale», *Communio* 7 (1978) 88, n. 37. Evidente, però, che la distanza nel tempo esiga una ripresa di questa valutazione, perché l'assenza di manuali si protrarrà ben più a lungo di un solo decennio. Amato e De Fiores, ad es., invitano ad una rilettura più pacata di quella stagione. Il primo la interpreta semplicemente come un momento di «gestazione», in cui il discorso scientifico su Maria era un «cantier aperto», cioè «si stavano preparando gli strumenti adeguati per una riproposizione aggiornata e plausibile della mariologia» (A. AMATO, «La "mariologia italiana" nel XX secolo», 59).

²² M. SEMERARO, «Percorsi della mariologia postconciliare», 277. Si noti anche il netto giudizio di S.M. Perrella che vi vede una «accentuata sottovalutazione mariologica» rispetto alla produzione biblica e cristologica. Occorre, però, una valutazione più articolata di questa stagione che, a fronte della riconosciuta «atrofia e stagnamento» delle pubblicazioni come delle ricerche scientifiche, non deve dimenticare il perma-

si protrae fino agli anni '80. Le ragioni obiettive sono variegate e vanno cercate non solo entro la vicenda della mariologia, ma anche nella lentezza del rinnovamento teologico complessivo dopo il concilio e nel mutato contesto culturale, come rileverà Paolo VI nella *Marialis Cultus* (MC). Di fatto, però, si deve constatare che dopo i grandi commentari a LG VIII e le prime revisioni dei manuali (che nei titoli cercano di riprendere il linguaggio conciliare)²³, si ha una stagione di vuoto, che in alcune forme porta addirittura alla dissoluzione del trattato stesso. L'opzione conciliare di inserire la mariologia nella costituzione ecclesiologica e nell'orizzonte storico-salvifico, se da un lato intende superare la separazione e l'isolamento in cui storicamente si è sviluppata, dall'altro rilancia in maniera preliminare un nuovo problema: la scelta di un trattato autonomo o meno. Nello sforzo di inserirlo ora nell'ecclesiologia, ora nella cristologia o nelle questioni della grazia, di fatto si registra una tendenziale dissoluzione non solo del manuale, ma della trattazione stessa della mariologia.

In questa stagione di ristagno, voce stimolante resta il magistero, in particolare Paolo VI con l'Esortazione apostolica *Marialis cultus* (2.2.1974). Pur dal punto di vista liturgico, Paolo VI precisa alcune attenzioni metodologiche, rilevanti anche in prospettiva sistematica: la nota trinitaria, cristologica ed ecclesiologica del culto mariano (nn. 25-28) e insieme gli orientamenti biblico, liturgico, ecumenico ed antropologico (nn. 29-39)²⁴. Oltre a riaccendere l'attenzione alla disciplina – peraltro mai persa dal punto di vista della devozione, né della cura spirituale e pastorale – il rinnovamento della mariologia, pur ancora lento, riceve ulteriori attenzioni, in particolare il riferimento alla cultura, indicato da Paolo VI come ragione della crisi «per il divario tra il contenuto dottrinale e le odierne concezioni antropologiche e il contesto profondamente mutato» (nn. 34-37). Si noti come vada progressivamente dilatandosi l'orizzonte entro cui considerare e rinnovare la ripresa del dato tradizionale. L'esigenza dell'inculturazio-

nere intatto del culto e della devozione mariana. Si veda ad es. De Fiores che elenca l'intreccio delle motivazioni sia intra che extra ecclesiali che concorrono a questo esito. Da un lato, infatti, va riconosciuto il cammino lento della teologia, e dall'altro il mutamento culturale in atto (S. DE FIORES, «Maria nella teologia postconciliare», 419-422).

²³ Un'attenta valutazione in A. Amato, il quale anche a proposito di maestri quali G. Roschini e D. Bertetto, conclude che «nonostante l'intento di adeguarsi alla nuova mentalità conciliare, l'impostazione metodologica resta ancora quella deduttivistica della teologia scolastica» (A. AMATO, «La "mariologia italiana" nel XX secolo», 52).

²⁴ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 34-36.

ne si impose a tal punto che De Fiores arriva a definire il futuro mariologo un «sismografo che registra i movimenti del mondo e un'antenna che capta i suoi messaggi»²⁵.

In questa prospettiva di studio vanno ricomprese le opere monografiche di Boff²⁶ e Müller²⁷, concentrate sul problema del paradigma femminile, ma segno di un ritorno monografico – seppur non ancora nella forma del manuale – dello studio teologico su Maria.

Passo più decisivo in vista di un ripensamento globale della materia riteniamo vada individuato nel *Nuovo Dizionario di Mariologia*²⁸: il lavoro, frutto di uno sforzo interdisciplinare e col contributo dei maggiori esperti dell'epoca, può esser considerato lo sbocco collettivo di una ricerca che era andata lentamente maturando, ma che cercava ancora una propria espressione. Effettivamente «un barometro dei tempi», come lo definisce De Fiores²⁹. Anche per il ruolo di «fonte» avuta nelle produzioni successive meriterebbe un'attenzione specifica, in quanto da un lato, fa convergere competenze e approfondimenti che stavano maturando da tempo e, dunque, si propone come raccolta del «passato»; dall'altro diventa faro illuminante e direttrice prospettica per il futuro. In effetti, per molti autori e manuali, costituirà il punto di riferimento e non solo in ambito italiano, contribuendo anche ad una riflessione comune³⁰.

3. *L'anno Mariano: il momento della svolta*

Dentro questo articolato cammino di ridefinizione della riflessione teologica su Maria, un momento di svolta è dato dall'anno mariano (25 marzo 1987-15 agosto 1988)³¹, non solo per il rilievo celebrativo ma perché fu l'occasione per risvegliare l'interesse generale attorno alla

²⁵ S. DE FIORES, «Palingenesi della mariologia», 207.

²⁶ J. BOFF, *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, Rio de Janeiro, Vozes Ltda. Petrópolis, 1979 (tr. it.: *Il volto materno di Dio*, Brescia, Queriniana, 1981).

²⁷ A. MÜLLER, *Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive*, Mainz, Matthias Grünewald, 1980 (tr. it.: *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea* [=GdT 146], Brescia, Queriniana, 1983).

²⁸ *Nuovo Dizionario di mariologia*, a cura di STEFANO DE FIORES E SALVATORE MEO, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1985, XXVIII-560; trad. sp. ampliata: Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, 2127.

²⁹ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 512-525: 512.

³⁰ A. AMATO, «La «mariologia italiana» nel XX secolo», 62.

³¹ Per una sintesi cf: S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 533-550.

figura di Maria, stimolando anche l'approfondimento teologico. Entro tale quadro, va studiato l'intervento autorevole della Congregazione per l'Educazione Cattolica, con la *Lettera circolare su La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (25 marzo 1988)³².

L'obiettivo del documento era di rilanciare la mariologia entro la *ratio studiorum* sia dei seminari che delle facoltà teologiche, indicando la *necessità* (n. 30 e 34), precisamente sulla scia delle indicazioni del Vaticano II, rinnovate dal sinodo dei vescovi (1985)³³ nonché dell'enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater* (RM n. 48). L'insegnamento mariologico del concilio, sintetizzato con autorevolezza sin dall'esordio (n. 5), è indicato come imprescindibile riferimento per l'impostazione della disciplina. Vengono mantenute le due direttrici: *Maria in vista del Cristo e in vista della Chiesa*. La prima viene declinata nella sua dimensione trinitaria e costituisce un autorevole riferimento, per valutare le varie trattazioni a sfondo trinitario. Interessante la ricchezza della relazione di Maria con Gesù (frutto della redenzione, Madre del Figlio di Dio, Serva, Socia e Discepolo), quasi nello sforzo di declinare un nesso che non può rimanere semplicemente dichiarato. Insieme va notato l'ordine che, di fatto, non segue pedissequamente lo sviluppo del testo conciliare. Per quanto non si indichi se sia una scelta intenzionale, tale esemplificazione potrebbe lasciar intendere una logica da approfondire per il polo Maria-Cristo.

Un ordine altrettanto originale è insinuato per presentare il nesso Maria e Chiesa; *membro* sovraeminente e singolare; *madre* della Chiesa, *figura*, in quanto vergine, sposa e madre; *modello*, *avvocata*, *ausiliatrice*, *soccorritrice*, *mediatrice*, *immagine* e *primizia* della Chiesa.

Precisamente alla luce di questa proposta del concilio si fonda una ripresa della trattazione mariologica, che tenga conto anche dei contributi dell'esegesi biblica (24), della teologia dogmatica (25), del culto,

³² CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (25 marzo 1988), in EV, vol. 11, Bologna, EDB, 1991, 214-232 (nn. 283-324). A questa Lettera fu dedicato il Simposio Internazionale di Mariologia del 1990 (*La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo. Atti dell'8° Simposio Internazionale Mariologico [Roma, 2-4 ottobre 1990]*, a cura di E. PERETTO, Roma, Ed. Marianum, 1992, con interventi di S. De Fiores, E. Toniolo, I. Calabuig, M. Semeraro, E. Tourón del Pie, A. Amato e C.I. Gonzáles), e la XLV Settimana di Studi Mariani (settembre 1991): SOCIETÀ MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *La Mariología Hoy. Estructura y contenidos*, Salamanca, SME, 1992.

³³ SINODO DEI VESCOVI, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, I, 2.

dell'ecumenismo e dell'antropologia (26). Ma soprattutto, si precisa la richiesta di una «trattazione sistematica», caratterizzata cioè da un insegnamento *organico*, *completo* e *rispondente* alle esigenze delle singole istituzioni: *organico* in quanto dev'essere «inserito adeguatamente nel piano di studi del curriculum teologico»; *completo* nel senso di un'attenzione alla molteplicità di relazioni che Maria intesse entro il *nexus mysteriorum*:

«Cioè nel suo rapporto con Dio; con Cristo, Verbo incarnato, salvatore e mediatore; con lo Spirito Santo, santificatore e datore di vita; con la Chiesa, sacramento di salvezza; con l'uomo, le sue origini e il suo sviluppo nella vita della grazia, il suo destino di gloria» (n. 28).

Ciò, da un lato, cautele da possibili derive che si fermino unilateralmente ad una sola di queste dimensioni. Dall'altro, vi si può riconoscere lo sforzo di descrivere le coordinate di quell'orizzonte salvifico tanto sottolineato dal concilio. Coerentemente tale esplicitazione ha una ricaduta anche sulle rispettive discipline teologiche: «la dignità e l'importanza della mariologia derivano dunque dalla dignità e dall'importanza della cristologia, dal valore dell'ecclesiologia e della pneumatologia, dal significato dell'antropologia soprannaturale e dell'escatologia: con questi trattati la mariologia è strettamente connessa» (n. 22). Più precisamente, tale relazione va intesa in senso biunivoco: poiché la tradizione mostra che non solo l'approfondimento delle varie dimensioni del mistero porta a una migliore comprensione della figura e del senso di Maria in esso, ma anche all'inverso (n. 18).

Con questo il documento non impone uno schema di trattato, ma di sicuro offre delle indicazioni preziose per impostarlo, precisamente alla luce del Vaticano II. Pertanto, anche grazie alla luce di tali criteri potremmo apprezzare meglio i percorsi dei vari manuali³⁴; anzi, la domanda-guida si precisa: «Si dovrà accertare se e come i mariologi abbiano tenuto conto di queste preziose indicazioni ecclesiali a favore dell'impostazione storico-salvifica e quali siano state le loro scelte dal punto di vista epistemologico nel contesto delle altre discipline»³⁵.

Questo intreccio di dati e situazioni entra in maniera concomitante a creare quel clima che permetterà a partire da quegli anni un

³⁴ I. Calabuig riconosce ancora dopo dieci anni l'attualità della *Lettera*, non solo perché dev'essere ancora «cordialmente applicata», quanto soprattutto perché «offre ancora materiale per ulteriori approfondimenti e per una riflessione sulle esperienze maturate negli ultimi anni» (I.M. CALABUIG, «La mariologia: servizio e crocevia della riflessione teologica. Editoriale», *Marianum* 60 [1998] 7-16: 11).

³⁵ S. DE FIORES, «Statuto epistemologico della mariologia», 320.

rapido sviluppo – al punto di qualificarlo come una «palingenesi», o un nuovo «status nascendi» della mariologia – sia dal punto di vista delle pubblicazioni, dei convegni e delle ricerche. Ne è esempio significativo la nascita della *Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana* (AMI), il 5 maggio 1990, che ha avviato nel 1992 la pubblicazione della rivista semestrale *Theotokos* e promosso convegni di studio (il primo il 9-12 ottobre 1991). Anche dal punto di vista dei trattati si assiste ad una fioritura nuova – tra il 1988 e il 1989 De Fiores individua ben 15 manuali –, portando al progressivo imporsi del corso unitario.

Entro questo complesso sviluppo, che andrà progressivamente dilatandosi in vista degli anni del Giubileo, non possiamo occuparci della sterminata produzione in campo spirituale, devozionale, storico, ma anche biblico, antropologico e liturgico. Piuttosto, percorriamo panoramicamente qualche traccia del cammino compiuto dalla mariologia, dal punto di vista dei manuali: ci interessa meno registrare la gran quantità dei testi, quanto l'opzione metodologica che in essi viene avanzata. Limitandoci al campo italiano, la rassegna bibliografica permetterà di dare uno sguardo panoramico ai manuali pubblicati e porterà ad evidenziare stimoli per il futuro.

III. SGUARDO AD ALCUNI MANUALI

Nella selezione dei manuali³⁶ si è preferito fare una scelta che permettesse di attraversare l'intero arco di tempo dalla *Lettera* ad oggi, anche recuperando testi già studiati per arrivare ai più recenti, senza pretesa di esaustività, permettendo di apprezzare la varietà e lo sviluppo delle prospettive utilizzate.

1. B. Forte: *Maria icona del Mistero*

La studio³⁷, tra i primi pubblicati nel contesto dell'anno mariano e indicato sin dall'inizio come «uno dei rappresentanti più originali del

³⁶ Se ne veda un lungo elenco in S. DE FIORES, «Statuto epistemologico della mariologia», 322-323, n. 56; o ancor di più in M. SEMERARO, «Percorsi della mariologia postconciliare», 278-279, n. 5.

³⁷ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di Mariologia simbolico-narrativa* (= Simbolica ecclesiale 8), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1989; L'A. ha presentato sinteticamente la propria tesi anche in: «Maria, la donna icona del Mistero. Un progetto di mariologia», *Asprenas* 36 (1989) 178-192.

“novum” mariologico italiano³⁸, si inserisce in maniera stimolante nell’itinerario di rinnovamento conciliare, sempre in fecondo dialogo con le istanze culturali. Il testo compare come ottavo ed ultimo volume della *Simbolica ecclesiale* del teologo napoletano, ma si propone non solo come tassello finale, bensì come «sintesi» in cui si riflette il mistero previamente descritto:

«Proprio perché rinvia ai vari capitoli della dogmatica cristiana, la mariologia può costituirne efficacemente l’ultimo capitolo, una sorta di “verbum abbreviatum”, di compendio argomentativo, narrativo e simbolico insieme, ricco di forza evocativa e di stimoli pratico-critici»³⁹.

È questa complessità di elementi che l’A. intende racchiudere in un titolo denso e sintetico – *Maria icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa* – e che presiede allo sviluppo del trattato.

Il percorso si snoda in tre momenti: da una iniziale riscoperta del simbolo e della sfida femminista, alla narrazione biblica, per giungere alla sistematica, che descrive Maria come icona della Trinità. In questo modo si propone di tenere insieme le istanze e gli approcci emersi nel dibattito precedente: l’inculturazione, i guadagni dell’esegesi e, insieme, la necessità di una prospettiva teologica unitaria. La tesi principale definisce Maria «icona del Mistero», «il Tutto nel frammento», dove

«Il “Tutto” è quello del Mistero, del disegno divino di salvezza che viene a realizzarsi nel tempo», del progetto del Padre che si realizza nella missione del Figlio e dello Spirito e fa sì che la Trinità entri nella storia e la storia entri nella Trinità; mentre «il “frammento” è quello della vicenda dell’umile serva del Signore, Maria di Nazareth»⁴⁰.

In lei l’A. riconosce l’icona non solo dell’opera di Dio per l’uomo, ma anche della risposta che questi è reso capace di dare. Infatti, in questa donna, nella ricchezza della sua femminilità, si rispecchia la Gloria della Trinità: Maria è l’icona del Mistero di Dio, del Dio cristiano, nella sua dinamica trinitaria. Questa intuizione sostiene e dà forma all’impianto sistematico. In relazione alle persone della Trinità, l’A. accentua tre titoli mariani: in quanto Vergine è l’icona del Figlio, nella sua recettività totale e feconda; in quanto Madre rivela l’umanità di Dio e diviene l’icona della Sua Paternità; infine, rispetto allo Spirito

³⁸ A. AMATO, «La “mariologia italiana” nel XX secolo», 62.

³⁹ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 36.

⁴⁰ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 5.

apparire come la Sposa. Così tre titoli classici compongono il quadro teologico della mariologia:

«Questa convergenza di ricerche diverse nell'approfondimento della figura di Maria, Vergine, Madre e Sposa, contribuisce a mostrare come in lei si offra il denso compendio dei vari aspetti del Mistero»⁴¹.

In più merita un'attenzione la modalità particolare con cui Forte li declina. Ciascun tratto, a partire da quello che chiama «il racconto pasquale», viene di volta in volta sviscerato nelle sue implicanze teologiche, ecclesiologiche, antropologiche. Si opera, in un certo modo, una sorta di stratificazione dell'analisi. L'abbondante materiale trova così una struttura degna di nota per la sua efficacia sintetica e permette di apprezzare il complesso intreccio che la figura di Maria intrattiene con gli altri aspetti del mistero. L'impostazione si segnala quanto meno come schema efficace, una sorta di «griglia ragionata» stimolante per guidare l'approfondimento di ogni capitolo mariano. Ne emerge l'immagine di una riflessione mariologica che effettivamente accoglie la complessità del mistero e disponibile ad una lettura «a più livelli»: da quello propriamente mariano a quello teologico, ecclesiologico ed antropologico, aprendo lo studio all'interdisciplinarietà. Semmai, la fissità e la semplificazione di una schematizzazione risulta meno preoccupata di esplicitare il nesso logico tra i vari versanti.

Osservazioni

Il testo ha ricevuto un giudizio ampiamente favorevole, «talvolta altamente elogiativo»⁴². I rilievi avanzati, più che lo sviluppo in sé, toccano alcune lacune che dovrebbero essere colmate in vista di maggior completezza: in particolare, la questione liturgica, la pietà popolare, ecc. Anche dal punto di vista dei contenuti, qualche posizione resta discutibile o almeno da dibattere. Ma soprattutto, si segnala la costante dipendenza dell'A. da altri studiosi. A nostro giudizio, però, il dato non permette di condividere il giudizio eccessivamente

⁴¹ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 7.

⁴² Così nota De Fiores, citando S. Meo, Ravasi, Arduoso, Ghidelli. S. DE FIORES, «Una puntuale e feconda rivisitazione teologica del trattato mariologico», *Marianum* 52 (1990) 175-192: 175. Cf anche, Id., *Maria nella teologia contemporanea*, 525-532; I.M. CALABUIG, «Il mistero cristiano raccontato attraverso l'icona di Maria», *Marianum* 52 (1990) 171-174; F. LAMBIASI, «Maria, la donna e la Trinità», *Theotokos* 1/2 (1993) 128-131.

categorico e negativo di D. Ols⁴³, in quanto l'originalità dello studio viene dall'impostazione della trattazione teologica.

Da questo punto di vista, va anzitutto notata la scelta decisa di un trattato autonomo, inteso non come ritorno all'isolamento e alla separazione, ma come tutela di una riflessione che «trova la sua consistenza propria ed originale esattamente nella sua totale relazionalità»⁴⁴. L'opzione non è altro che la conseguenza pratica della relatività di Maria a Dio e del suo coerente inserimento entro il *nexus mysteriorum*.

Il nesso, poi, viene interpretato in maniera originale dall'A. che colloca la mariologia come «ultimo capitolo della dogmatica cristiana». Quindi, non solo non può ridursi ad un'appendice più o meno facoltativa, ma addirittura rivela un carattere di sintesi, poiché riassume il Tutto mostrandolo nel frammento: «non in quanto sarebbe un riassunto sostitutivo dell'intera teologia, ma una sintesi che unisce e riverbera i massimi dati della fede, rispettandone la consistenza e i livelli»⁴⁵. La novità è radicale se si pensa che capovolge la soluzione suareziana per la quale la conoscenza della Madre precede e introduce a quella del Figlio. Ciò fonda nuovamente il collegamento della mariologia con le altre discipline teologiche.

A questo punto, si intuisce l'importanza capitale della tesi – Maria icona del mistero trinitario – poiché offre la declinazione di Forte di questo nesso. Nella sua esecuzione in riferimento alla Trinità (paradigma che emergerà soprattutto negli anni del Giubileo), trova l'efficacia sintetica della stretta corrispondenza tra la Trinità, Figlio, Padre, Spirito, e Maria, Vergine, Madre e Sposa. Questa porta alla tripartizione del testo. Tuttavia, non manca di sollevare problemi. Si pensi in particolare al rimando tra la figura di Dio Padre e la maternità di Maria: fino a che punto il legame è giocato sull'analogia più che non sull'effettiva relazione? Eppure l'A. vuol presentare l'esse *maternale* come «partecipazione ontologica e permanente alla potenza generativa del Padre»⁴⁶. Colzani, tra gli altri, denuncia la necessità di sfumare simili posizioni⁴⁷. Il testo non permette di entrare

⁴³ Il debito è evidenziato sia da E.R. TURA, *Studia Patavina* 36 (1989) 663, sia dalla critica sferzante di Ols che arriva a concludere: «on ne voit guère l'intérêt que pourraient trouver les spécialistes à des développements de seconde main»; (D. Ols, «La théologie mariale selon Bruno Forte. Observations succinctes sur l'ouvrage "Maria, la donna icona del mistero"» *Marianum* 52 [1990] 93-200: 194).

⁴⁴ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 37.

⁴⁵ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, 529.

⁴⁶ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 207.

⁴⁷ G. COLZANI, *Maria. mistero di grazia e di fede*, 177.

ulteriormente nel dibattito. Quanto meno, però, ci domandiamo se lo schema non abbia preso la mano all'argomentazione, nella ricerca di una perfetta simmetria. La ristrettezza della struttura, ad es., è denunciata – seppur in forma costruttiva – anche da Calabuig, che suggerisce di introdurre un quarto capitolo sistematico, relativo a «Maria discepola». Ciò conferma la reale capacità iconologia della Vergine, l'intrinseca relatività di Maria alla teologia, ma d'altro canto ne accentua la problematicità di interpretazione e la diversità di esecuzione, nel momento in cui si entra a determinare la poliedricità dei riflessi del mistero che si rispecchia in lei.

2. S. De Fiores: *Maria microstoria della salvezza*

La ricerca del teologo monfortano Stefano De Fiores – autorità riconosciuta e indiscussa nel campo della mariologia italiana e non solo – attraversa l'intero sviluppo della riflessione postconciliare e lo impone come un interprete ed interlocutore imprescindibile del percorso. Entro un'amplissima e qualificata bibliografia in campo mariologico⁴⁸, è l'autore stesso a ricostruire l'itinerario che lo ha portato a maturare il trattato o, meglio ancora, la propria visione della mariologia. Questa, già avanzata nel *NDM* con S. De Meo, viene progressivamente precisandosi, attraverso numerosi e qualificati studi storici, fino alla pubblicazione del manuale di Mariologia nel 1992: *Maria, Madre di Gesù*⁴⁹. Negli anni a seguire la riprende, senza cambiarla radicalmente; anzi, conducendola ad un progressivo consolidamento.

Punto di riferimento resta il Concilio Vaticano II, con l'acquisizione fondamentale della collocazione di Maria entro l'orizzonte storico-salvifico, come indicato dal sottotitolo. La tesi ha due conseguenze

⁴⁸ Impossibile citare in maniera esaustiva questa letteratura; ricordiamo oltre al manuale una selezione dei principali interventi: S. DE FIORES, «Il volto di Maria presentato ai giovani. Il nucleo che genera la conoscenza e la vita», in *Come annunciare Maria ai giovani*, Roma, Centro di Cultura Mariana «Mater Ecclesiae», 1985; Id., *Maria nella teologia contemporanea*, Roma, Centro di Cultura Mariana «Mater Ecclesiae», 1991; Id., «Pro-esistenza di Maria di Nazareth nel contesto della relazionalità», *Ricerche Teologiche* 6 (1995) 213-227; Id., *Sulle vie dello Spirito con Maria*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1997; Id., *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1998; Id., *Trinità e mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2001; Id., *Chi è Maria per noi? Risposte alle domande più provocatorie*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2001.

⁴⁹ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (= Corso di Teologia Sistemática 6), Bologna, EDB, 1992.

pratiche immediate. Da un lato, la dissoluzione della ricerca di un «principio primo» – diventato ormai «un'aporia insolubile»⁵⁰ – da cui dedurre la globalità delle verità mariane. Dall'altro la scelta di un trattato autonomo, smascherando la falsa contrapposizione insita nella questione. La mariologia ormai va pensata in prospettiva «relazionale», ossia correlata alle varie verità di fede e, coerentemente, alle rispettive discipline teologiche. Nella logica conciliare, un moderno trattato di Mariologia, per quanto «autonomo», non può esser inteso in modo «isolato» né impostato a prescindere dagli altri. Già nella prefazione al *NDM* si trovano lucidamente queste conclusioni⁵¹. Su questa base, l'impostazione del trattato, in sei ampi capitoli, assume la metodologia di OT 16. Rispetto, però, al *metodo genetico* proposto dal magistero, l'A. introduce un significativo correttivo, premettendo uno sguardo all'attualità⁵². Infatti, riconosce come premessa necessaria per una palingenesi della mariologia, il dialogo con la cultura contemporanea. In questo modo, passa da un metodo semplicemente regressivo a quello che definisce un «circolo ermeneutico», che muove dalla comprensione del presente – *cap. I: Il fenomeno mariano nelle Chiese e nel mondo* – per ritornarvi in conclusione – *cap. III: significato di Maria per il nostro tempo*. Tale schema dà struttura unitaria ed organica al manuale, tanto da esser seguito da buona parte dei trattati.

Entro quest'impostazione generale, merita un'attenzione il momento propriamente sistematico. La prospettiva del concilio chiede di declinare la presenza e il ruolo di Maria «nella storia della salvezza». Ma non solo: l'A. sottolinea anche la reciproca di tale affermazione, ossia «la storia della salvezza in Maria». Sulla scia di I. de La Potterie e di B. Forte, egli ama definire Maria «microstoria della salvezza»⁵³ poiché «in lei si danno convegno e si intrecciano i modi di agire divini e ancora in lei si trova la risposta esemplare agli interventi di Dio nella storia della salvezza»⁵⁴. La teologia dell'AT e del NT convergono nell'impossibilità di una *reductio ad unum*, ossia nella ricerca di «un principio unitario della rivelazione», riconoscendo invece come «le varie linee fondamentali della Bibbia evidenziate dagli esegeti convergono puntualmente nella Madre di Gesù». Soprattutto, l'intuizione muove

⁵⁰ S. DE FIORES, «Maria microstoria della salvezza», 15.

⁵¹ S. DE FIORES, «Prefazione», in *NDM*, VIII.

⁵² Cf S. DE FIORES, «La mariologia nel secolo XX: continuità e novità», 293. Il modello era stato anticipato a suo modo nel *NDM* con un diagramma.

⁵³ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, 47.

⁵⁴ S. DE FIORES, «Maria microstoria della salvezza», 17-18; Id., *Maria Madre di Gesù*, 47.

dalla constatazione che l'agire di Dio non è né caotico né casuale, ma ha un suo ordine interno, delle costanti, o delle vere e proprie «leggi»⁵⁵. Queste divengono il criterio di descrizione della storia della salvezza e dunque per l'impostazione della riflessione teologico-sistemica.

«Invece di cercare il filo logico unificatore solo nei testi biblici riguardanti Maria, qui si cercano le leggi poste da Dio nel suo disegno di salvezza attuato nella storia e si applicano (*sic!*) alla Vergine per capire la sua vita e missione. O viceversa si cerca nella vicenda di Maria la logica di Dio rivelata in tutto il piano della salvezza. Maria diviene così un principio noetico del disegno salvifico e insieme una sua palese esemplificazione»⁵⁶.

Emerge qui la reciprocità dichiarata da De Fiores: non solo Maria va vista dentro la storia della salvezza, ma anche si deve concludere che la salvezza si vede in lei. La relazione viene proposta in forma biunivoca. Anzi, l'A. privilegia la seconda direzione: in Maria si riverbera la storia della salvezza, nei suoi tratti salienti. Concretamente applicando la linea interpretativa di Vagaggini⁵⁷, ne riconduce la descrizione a undici leggi, di cui otto si «applicano» a Maria

«1. Maria rivelazione dell'amore gratuito di Dio; 2. Maria itinerario verso la Trinità; 3. Maria segno della sovrana iniziativa di Dio; 4. Maria la donna del libero consenso a Dio; 5. Maria persona per la comunità; 6. Maria garanzia della vita divina dell'incarnazione; 7. Maria simbolo del cammino umano attraverso il tempo; 8. Maria segno della vita in prospettiva cosmica».

Ma non solo. Entro questo orizzonte, riconosce altre «leggi» coerenti col percorso biblico – promessa-compimento, abbassamento-esaltazione, concentrazione nella persona-dilatazione nella comunità, scelta dei poveri e della donna⁵⁸ – preferendo il modello paolino di abbassamento-esaltazione, che descrive il movimento di Cristo, ma anche della vicenda di Maria, nell'umiltà della sua condizione di donna di Nazareth, e in seguito nella sua glorificazione:

⁵⁵ L'autore aveva già introdotto la tesi nel 1985, in una relazione ai giovani: «a. la logica di Dio, anche se resta imprevedibile ed è svelata frammentariamente, comporta certe "costanti" nel modo libero di agire di Dio sono analogicamente come delle leggi»; «b. il destino di Maria, tutt'altro che un'accozzaglia di azioni e fatti slegati e senza senso, deve avere una sua intima logica o un filo d'oro segreto» (S. DE FIORES, *Il volto di Maria ai giovani*, 150-151).

⁵⁶ S. DE FIORES, «Mariologia/Marialogia», 816.

⁵⁷ C. VAGAGGINI, «Storia della salvezza», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba, Ed. Paoline, 1977, 1514-1536. Ma soprattutto ID., *Il senso teologico della liturgia*, Milano, San Paolo, 1965.

⁵⁸ S. DE FIORES, «Palingenesi della mariologia», 205.

«Nella ricerca di uno schema biblico onnicomprensivo della vicenda di Maria, la scelta è caduta su “bassezza-esaltazione” in base al Magnificat, considerato da Schnackenburg la più antica teologia mariana. Tale schema permette di inglobare l'intera vicenda di Maria, distinguendone il momento kenotico da quello operativo salvifico che include l'atteggiamento laudativo delle generazioni umane»⁵⁹.

Per quanto il mariologo non giustifichi le ragioni di tale scelta, questi accenni mettono in luce il progressivo «comporsi» della sua intuizione. Si nota lo spostamento di accento che colloca non tanto Maria *nella* storia della salvezza, ma all'opposto contempla la storia della salvezza *in* Maria, poiché «questa seconda strada ci sembra la più piena di promesse per la rinascita della mariologia»⁶⁰. Evidentemente, una simile prospettiva accentua fortemente la singolarità di Maria nel *nexus mysteriorum* ma insieme esige di aver previamente messo a tema ciò che significa la storia della salvezza. In questo, però, De Fiores dipende da altri autori.

Osservazioni

La proposta di De Fiores ha suscitato ampi consensi e una sua diffusa recezione al punto da venir additato come un «esemplare manuale di mariologia»⁶¹. Anche per questo si impone come sintesi valida e di riferimento nel panorama della mariologia italiana e non, con la forza di un modello radicato nel concilio. Anzitutto, per l'ab-

⁵⁹ In sostanza, il momento kenotico della vicenda di Maria è «lo status sociale basso e umile di donna di Nazareth, vissuto secondo la spiritualità dei poveri di Jhwh»; mentre il momento ascensionale si ha con l'incarnazione, spartiacque a partire dal quale Maria diverrà donna degna di lode dinanzi alla stirpe umana. Già nel 1990 evidenziava il «carattere sintetico di Maria», in ragione del quale «al sottoscritto piace chiamare la Madre del Signore “microstoria della salvezza”. In Maria, apice dell'Antico Testamento che si apre all'accoglienza di Cristo, convergono le vie di Dio, la sua logica suprazionale, le leggi storico-salvifiche da lui espresse nella rivelazione: *promessa-compimento, abbassamento-esaltazione, concentrazione nella persona-dilatazione nella comunità, scelta dei poveri e della donna...* Sono tutte vie che dall'Antico Testamento convergono in Maria per innalzarsi con Cristo e ridiscendere sulla Chiesa. Più che in titoli mariani ipostatizzati, cioè tagliati dalla trama della storia della salvezza, occorre trovare in questi principi storico-salvifici il nucleo organizzatore della mariologia» (S. DE FIORES, «Maria microstoria della salvezza», 17-18).

⁶⁰ S. DE FIORES, «Palinogenesi della mariologia», 205.

⁶¹ A. AMATO, «La “mariologia italiana” nel XX secolo», 63-70: 69. D. FERNÁNDEZ, «Recensiones», *Ephemerides Mariologicae* 43 (1993) 507-509; J. R. GARCÍA-MURGA, «Manuales europeos», 107-109.

bondanza dell'analisi positiva, che l'autore prosegue con i costanti studi sia storici che di attualità⁶². Insieme alla ricchezza dei contenuti occorre riconoscere la linearità del linguaggio e la scioltezza della presentazione, pur mantenendo un tono scientifico.

L'autorevolezza della proposta e l'averla più volte ribadita permette di fissare alcuni punti che restano decisivi. Anzitutto, prima ancora dei contenuti, il concilio si conferma come riferimento imprescindibile e la prospettiva storico-salvifica come orizzonte adeguato della mariologia, per superare il modello dogmatico-deduttivo, aderendo al dato biblico e aprendosi all'inculturazione⁶³.

Ciò che resta aperto, a nostro giudizio, non è tanto l'impostazione generale del discorso, che segue l'ordine del circolo ermeneutico precisato in riferimento a OT 16 – che offre, però, un'organizzazione ancora esteriore del trattato, senza plasmare unitariamente, dall'interno, la disciplina – quanto precisamente la riflessione sistematica.

Dal punto di vista dell'impianto generale, purtroppo, l'intuizione dell'A. non diventa incisiva a tal punto da costituire il fulcro organizzatore di tutta la trattazione ma solo di questa sezione. Anzi, curiosamente il capitolo sistematico costituisce la parte più breve del manuale e la meno originale, come denuncia anche Forte, riconoscendo che questo «rispecchia l'indole di storico più che di sistematico»⁶⁴. Oltre tutto la stessa tesi «Maria microstoria della salvezza» non risulta effettivamente capace di riorganizzare organicamente i contenuti della dottrina mariana. Ad es., i dogmi vengono analizzati nel momento storico e non più ripresi entro questo quadro globale.

Entrando nel merito, la sottolineata reciprocità tra Maria e la storia della salvezza appare importante ma suggerisce anche la complessità della disciplina e la necessità del suo legame con le altre, aprendo la problematicità della sua esecuzione. Diventa decisivo, a nostro giudi-

⁶² P. PIFANO, «Recensioni», *Theotokos* 1/2 (1993) 199-200 dove si evidenziano gli indubbi meriti: conoscenza della moderna esegesi, apertura al dialogo ecumenico e connessione con liturgia, il culto popolare e la cultura odierna.

⁶³ «Il futuro mariologico dovrà essere un sismografo che registra i movimenti del mondo e un'antenna che capta i suoi messaggi... Nella costruzione mariologica egli adotta i metodi e i modelli di indagine dei suoi contemporanei: da quello storico-critico a quello linguistico, simbolico, strutturalistico, senza trascurare la *via pulchritudinis* raccomandata da Paolo VI» (S. DE FIORES, «Paligenesi della mariologia», 207).

⁶⁴ «La sua stessa brevità (44 pagine su un totale di circa quattrocento) evidenzia come l'intento che lo pervade sia più quello di offrire una sintesi di proposte interpretative che quello di elaborarne una speculativamente innovatrice» (B. FORTE, «Recensiones», *Marianum* 55 [1993] 466).

zio, comprendere preliminarmente cosa si intenda per storia della salvezza, che significhi collocarvi Maria e, in seguito, comprenderla alla luce della Vergine. Qui si evidenzia un ulteriore problema nell'esecuzione, poiché di fronte al punto nodale della questione, l'A. deve rifarsi a una schematizzazione esterna alla sua riflessione. La descrizione delle leggi risulta a suo modo estrinseca rispetto al percorso compiuto, sia biblico che storico, tanto che la fondazione della proposta è delegata a Vagaggini. Ma, quand'anche la proposta del noto liturgista fosse pacificamente condivisa, rimarrebbe almeno da spiegare come mai, per la mariologia valgano solo otto delle leggi dell'agire divino e non tutte. E ancora: perché queste e non altre? Oltretutto, elencate in questo modo, risultano giustapposte tra di loro, anziché descrivere il dinamismo storico della salvezza, rilanciando nuovamente la frammentarietà della visione. Purtroppo ciò si conferma nell'accostamento tra le otto leggi e lo schema di innalzamento/abbassamento, proposto come sintesi, ma senza che lo divenga effettivo.

Questi accenni portano a concludere che, oltre al riconosciuto merito per i contributi storico-positivi, si deve apprezzare la bontà della proposta sistematica, ma pure la necessità di un suo sviluppo ulteriore e una sua adeguata applicazione, così che sia effettivamente criterio armonizzatore del discorso.

3. G. Colzani. *Maria mistero di grazia e di fede*

Lo studio di Gianni Colzani⁶⁵, stranamente quasi dimenticato dalla recensioni specialistiche e dalle rassegne, si presenta come un solido manuale di mariologia, in prospettiva postconciliare. La corposa ricerca, con un fitto apparato critico, si propone come contributo significativo non solo per lo studio accademico, ma anche come sintesi qualificata entro il dibattito postconciliare.

Il percorso muove da un interessante capitolo introduttivo che, presentando *la mariologia oggi*, sintetizza efficacemente «la storia e le linee di tendenza della mariologia contemporanea», e affronta le «questioni di metodo» relative alla nostra ricerca. L'impostazione, poi,

⁶⁵ Teologo non nuovo a temi mariologici: G. COLZANI, «Dio Padre e Maria. Il mistero della grazia e la risposta della fede», in *Maria e il Dio dei nostri Padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico 5-8 ottobre 1999*, Roma, Ed. Marianum, 2001.

segue lo sviluppo classico del manuale, in un triplice ritmo: parte biblica – *La luce delle Scritture* – parte storica – *Il deposito rivelato nello sviluppo della fede* – e, infine, momento sistematico – *Il compito di Maria nella salvezza di Gesù* – che si apre all'orizzonte ermeneutico, cercando cioè di «ripensare la fede in rapporto al mondo moderno»⁶⁶. Dal punto di vista metodologico, il volume conferma l'abbandono di una mariologia speculativa, dei privilegi, per chiarire il posto di Maria nella storia della salvezza, superando la radicalizzazione dei modelli cristotipico ed ecclesiotipico:

«Abbiamo qui un salto di qualità: si abbandona la visione di Maria come persona individua e a sé stante, come persona che incentra su di sé tutta una serie di privilegi, si abbandona la mariologia come trattato singolo e indipendente per mettere Maria in rapporto con tutta la storia della salvezza e con tutta la fede. Il discorso conciliare colloca Maria nel quadro di un *nexus mysteriorum*»⁶⁷.

L'acquisizione resta ormai «punto di non-ritorno»: «il dato pacifico è la fine di ogni concezione autonoma del discorso mariano: il quadro storico-salvifico esige di pensare unitariamente le singole tesi mariologiche e di collocarle nel loro insieme organico, in rapporto con il mistero di Cristo»⁶⁸.

L'A. è critico, invece, a proposito del «principio mariologico fondamentale». Se da un lato riconosce la legittimità di una prospettiva unificante, dall'altro mette a nudo l'ambiguità della pretesa di attuarlo in forma deduttiva, se non altro per «l'impossibilità di condensare in un unico principio tutto il disegno salvifico di Dio»⁶⁹. Ne è conferma sia la persistente discordanza nella definizione, sia l'obiettiva varietà dell'insegnamento biblico: di per se stessa la storia della salvezza non può essere dedotta, ma «va riconosciuta come libero e gratuito gesto di Dio»⁷⁰. Di qui la sua conclusione:

«Ne consegue un invito a lasciar perdere, come infruttuoso e sterile, ogni tentativo di determinazione di un «principio primo» o «principio sintetico»: ciò che è veramente decisivo è una corretta metodologia che presieda alla costruzione della trattazione mariana»⁷¹.

⁶⁶ G. COLZANI, *Mariologia*, 30.

⁶⁷ G. COLZANI, *Mariologia*, 16.

⁶⁸ G. COLZANI, *Mariologia*, 21.

⁶⁹ G. COLZANI, *Mariologia*, 27.

⁷⁰ In questo senso, è critico anche della proposta avanzata da Forte di parlare di «principio sintetico» (G. COLZANI, *Mariologia*, 27).

⁷¹ G. COLZANI, *Mariologia*, 28.

Piuttosto, senza fare della mariologia un duplicato degli altri trattati, occorre fissare dei criteri in base ai quali costruire un «discorso obiettivamente legato alla cristologia, attento all'ecclesiologia e all'antropologia ma espressivo di una sua originalità»⁷². Entro questa stretta connessione coi molteplici settori del mistero cristiano, e riconoscendo che è «ancora un trattato giovane»⁷³, emerge l'originalità dell'apporto di Colzani alla ricerca.

In primo luogo, affinché il punto di partenza sia la storia della salvezza, occorre in negativo distanziarsi da una prospettiva deduttiva e da ogni speculazione che prescinda dalla rivelazione storica del Dio di Gesù Cristo, mentre, in positivo, esige di stare ai dati della fede e alla concretezza di una persona storica, comprendendola «nel quadro di una relazione personale e gratuita con il Dio di Gesù Cristo»⁷⁴. La prospettiva resta fortemente «teologica».

Tuttavia, su questa base più volte dichiarata, l'A. precisa che il compito della teologia consiste nel ricercare «l'unità dei fatti salvifici: superando il puro positivismo dei fatti, occorre giungere a una comprensione globale del disegno divino». In questo senso la teologia converge a «ricondere l'unità del disegno salvifico attorno al cristocentrismo» trinitario, il quale poi a sua volta si precisa nella tesi della predestinazione di Cristo e degli uomini in lui. Coerentemente: «Maria cioè va compresa nell'ambito di quell'evento in cui il Dio che si comunica e l'uomo che accoglie l'autocomunicazione divina diventano un'unica, definitiva realtà in Gesù. In questo avvenimento in cui si rivela l'eterna predestinazione di Gesù e la predestinazione dell'umanità a essere-in-Lui, Maria si pone con una modalità del tutto personale»⁷⁵.

In questa formulazione sintetica, Colzani indica i contorni teologici di quell'orizzonte storico salvifico entro cui collocare Maria: esso è il piano di Dio che nella riflessione paolina è indicato come predestinazione. Precisamente questo sfondo unifica due prospettive apparentemente divergenti: da un lato, infatti, la si trova collocata dentro l'unico progetto divino e dunque in comunione con tutti gli uomini, poiché «quanto avviene in lei riguarda la totalità dell'umanità e non solo la sua persona»⁷⁶. Dall'altro lato, contemporaneamente, se ne

⁷² G. COLZANI, *Mariologia*, 28.

⁷³ G. COLZANI, *Mariologia*, 23.

⁷⁴ G. COLZANI, *Mariologia*, 24.

⁷⁵ G. COLZANI, *Mariologia*, 25.

⁷⁶ G. COLZANI, *Mariologia*, 25.

tutela il *proprium*, per la singolarità del suo rapporto a Cristo. In sintesi, «si tratta di una relazione particolare e unica, ma pur sempre all'interno del mistero di Cristo»⁷⁷. Ciò determina l'intreccio del trattato con le altre discipline:

«Legato alla cristologia e alla pneumatologia come ai suoi criteri fondativi, connesso all'antropologia e all'ecclesiologia dalla dimensione profonda del dono e dell'accoglienza della salvezza, esso ha il suo specifico nel riferimento a una *storia personale* e a un compito particolare svolto nel determinarsi dell'evento Gesù. In questo senso mantiene una sua originalità e non va dissolto»⁷⁸.

Centrale in questa proposta, risulta l'*elezione di Maria nel disegno di Dio*. A differenza di De Fiores, però, l'accento va sul fatto che «se ella è stata veramente partecipe della realizzazione storica dei disegni di Dio, solo una piena comprensione dell'evento-Gesù permetterà di giungere ad un'adeguata comprensione della figura di Maria»⁷⁹. In questo senso il suo ruolo si comprende non tanto dalla speculazione ma dalla singolarità del mistero di Gesù, a partire dall'Annunciazione che la situa «in un piano più ampio svelandole il senso storico-salvifico della sua vita»⁸⁰. Ecco il senso dell'affermazione teologica della predestinazione di Maria in uno con il figlio Gesù che per l'A. costituisce «il centro di tutto il discorso mariologico»:

«Maria appartiene al decreto eterno con cui Dio ha voluto l'incarnazione del Figlio: è stata predestinata in uno con Cristo in vista del suo venire in una carne umana. Questa appartenenza di Maria all'eterno decreto con cui il Padre vuole la venuta terrena di Gesù qualifica pure la maniera con cui Maria – una creatura – partecipa all'economia salvifica inaugurata da Gesù: vi partecipa in quanto sua madre»⁸¹.

In definitiva, il contenuto di tale elezione è la singolare maternità: «diventare madre di Gesù è il *suo* modo di accedere alla grazia di Cristo... è essere incorporata al mistero di Cristo»⁸². E conseguentemente, «insieme alla grazia materna di Maria, e in forza di essa, sono in qualche modo comprese nel decreto predestinante tutte le verità

⁷⁷ G. COLZANI, *Mariologia*, 25.

⁷⁸ G. COLZANI, *Mariologia*, 26.

⁷⁹ G. COLZANI, *Mariologia*, 322.

⁸⁰ G. COLZANI, *Mariologia*, 171.

⁸¹ G. COLZANI, *Mariologia*, 173-174.

⁸² G. COLZANI, *Mariologia*, 174. «La maternità è la struttura personale che la grazia assume in Maria» (G. COLZANI, *Mariologia*, 327).

mariane: tutte, quindi, vanno ricondotte alla grazia della maternità e al suo orientamento cristologico, a cominciare dai dogmi dell'I.C. e dell'Assunzione⁸³. Questo apre all'approfondimento della singolare relazione di Maria con le persone divine, riconoscendola come «una sorprendente espressione della rivelazione divina, una sorprendente icona delle persone divine»⁸⁴. In dialettica con Forte, però, il mariologo milanese invita a non sopravvalutare né l'analogia tra la generazione eterna del Padre, né la metafora sponsale.

●sservazioni

Il testo, solido, ben documentato, è fortemente preoccupato della prospettiva teologico-sistemica. Precisamente la prospettiva conciliare di LG, precisata però nei termini di un «cristocentrismo trinitario», dà unità e armonia all'interpretazione del disegno salvifico. In questo – come sottolinea De Fiores – si coglie il merito di un teologo che «venendo dal di fuori della specializzazione mariologica ha la possibilità di rivisitare la figura di Maria in modo originale e non stereotipo»⁸⁵. In effetti, la tesi paolina della predestinazione offre ed insieme articola il rapporto con le altre verità cristiane e le rispettive discipline. L'A. riprende in questo modo un tema classico avanzato anche dal magistero⁸⁶, rievocando – in maniera nuova – una direttrice che merita approfondimento.

La formulazione resta sintetica, ma si rivela feconda in prospettiva perché entra nell'arduo compito di dare contenuto, descrivendolo e argomentandolo, al riferimento «storico-salvifico», dichiarato dagli autori. La prospettiva della predestinazione costituisce oltretutto l'architrave della sua antropologia teologica, insinuando (o forse non solo!) una prospettiva sistemica che articoli il ruolo di Maria nel mistero di Cristo e coerentemente che armonizzi la relazione tra la mariologia e le altre discipline entro il *nexus mysteriorum*. La tesi della predestinazione, infatti, non si riduce ad un capitolo dell'antropologia teologica, ma poiché descrive il piano divino centrato in Cristo (Col 1, Ef 1, ecc.) conferma il punto di partenza cristologico, da

⁸³ G. COLZANI, *Mariologia*, 182.

⁸⁴ G. COLZANI, *Mariologia*, 176.

⁸⁵ S. DE FIORES, «Recensioni», *Theotokos* 5/2 (1997) 738-741; M. M. PEDICO, «Recensioni», *Marianum* 151 (1997) 326-329; J. R. GARCÍA-MURGA, «Manuales europeos», 114-116.

⁸⁶ Si vedano ad es. i manuali preconciliari e diversi interventi magisteriali: la *Ineffabilis Deus* (Pio IX), *Munificentissimus Deus* (Pio XII), LG 61 e RM 8.

cui comprendere il senso del destino dell'uomo (antropologia teologica) e della sua dimensione solidale (ecclesiologica). Entro questo orizzonte storico salvifico la figura di Maria si trova contestualizzata, senza venir minimamente sminuita nella sua singolarità⁸⁷.

4. R. Laurentin: *Maria chiave del mistero cristiano*

«Maria è la chiave della teologia cristiana»⁸⁸ è la tesi con cui esordisce l'ennesimo studio di R. Laurentin, impegnato fin dagli anni preconciliari nel rinnovamento della disciplina. Questo – che al momento appare l'ultimo sforzo di sintesi teologico-dogmatica – permette di confrontarci con una voce autorevole della mariologia contemporanea. Evidentemente occorrerebbe cogliere quest'opera dentro il percorso complessivo dell'A. (e forse può dirsi venuto il momento per un bilancio, almeno dal punto di vista sistematico): ma ciò chiederebbe uno studio analitico che esula dagli spazi di una rassegna. Prescindendo dunque da una ricerca sull'evoluzione della variegata proposta del teologo francese, concentriamo lo sguardo a questo momento della sua riflessione⁸⁹.

Nato dall'insegnamento universitario, all'Istituto Mariologico (IMRI) di Dayton, col titolo *Maria, paradigma specifico della teologia cristiana*, questo «saggio ambizioso»⁹⁰ si rivela interessante per il nostro studio, poiché rilancia l'istanza del concilio: come impostare la mariologia alla luce del nesso tra la sua figura storica e il centro del mistero cristiano? L'obiettivo si precisa:

⁸⁷ Su questo, resta efficace lo stimolo lasciato da G. Moio: l'intuizione, pur racchiusa in un testo meditativo, si propone come spunto da valorizzare (G. MOIO, *Il mistero di Maria*, Milano, Glossa, 1990).

⁸⁸ R. LAURENTIN, *Marie clé du mystère chrétien. La plus proche des hommes, parce que la plus proche de Dieu*, Paris, Fayard, 1994 (tr. it., *Maria chiave del mistero cristiano. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio* [= Alma Mater 12], Cinisello Balsamo [MI], san Paolo, 1996), 5.

⁸⁹ Dentro una produzione amplissima ricordiamo solo alcuni studi prettamente teologici: R. LAURENTIN, *Court traité de Théologie mariale*, Paris, Lethielleux, 1953 (tr. it., *Compendio di mariologia*, Roma, Paoline, 1963); ID., *La Madonna del Vaticano II. Storia, esegesi e testo del capitolo ottavo della costituzione «De Ecclesia»*, Bergamo, Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII, 1965; ID., *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma, Paoline, 1973; ID., *Maria nella storia della salvezza*, Torino, Marietti, 1972; ID., *Tutte le genti mi chiameranno beata*, Bologna, EDB, 1986; ID., *Breve mariologia*, Brescia, Queriniana, 1988; ID., *Je vous salue Marie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989; ID., «Maria», in *DTI*, Brescia, Marietti, 1977, 455-468.

⁹⁰ R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 6.

«Questo saggio vorrebbe svelare il paradosso di questa creatura suprema: in che modo Maria riflette, nella condizione umana e femminile (dunque *umana* per eccellenza), il mistero stesso di Dio, poiché ella è il riflesso privilegiato non solo del mistero della salvezza, ma dell'Essere stesso di Dio che è Amore»⁹¹.

Nuovamente emerge il valore sintetico e «iconico» di Maria, al punto da intenderla «un *modello rivelatore*» che «getta una luce significativa su ogni punto della rivelazione, dall'incarnazione all'escatologia»⁹²; anzi, del mistero stesso di Dio.

Il percorso viene svolto in due momenti: nel primo – *Maria alla base della teologia cristiana* – si coglie «il ruolo di Maria nella genesi stessa della salvezza, dall'incarnazione all'escatologia»⁹³. Il secondo descrive analiticamente Maria come *paradigma dei valori cristiani fondamentali*, riconoscendo in lei il «*modello perfetto*» e al contempo singolare, *esemplare* di: «santità, femminilità, grazia, fede, verginità, maternità, delle comunicazioni e del centuplo evangelico, della regalità di Dio e dell'escatologico». L'A. non argomenta le ragioni di tali scelte, dichiarandone solo la non esaustività.

La questione metodologica è oggetto del capitolo iniziale, in cui si affronta la relazione, «prima e fondamentale», che Dio ha stabilito con gli uomini, quella con Maria, sua Madre:

«Questo libro vuole approfondire la specificità di questa relazione secondo tutti i suoi aspetti e portarci così al cuore misconosciuto di quella che è chiamata, con un termine veramente meschino (*sic*), la *mariologia*, anzi al cuore della teologia cristiana, perché tutto inizia con l'incarnazione che è necessariamente e formalmente materna. Tutto il resto ne è la conseguenza»⁹⁴.

L'A. – che non riprende né giustifica la valutazione drasticamente negativa data al termine – sottolinea l'importanza che la mariologia occupa nell'intero quadro teologico. Lo sviluppo è condotto cronologicamente presentando il ruolo specifico di Maria nei momenti decisivi della salvezza: *incarnazione, redenzione, pentecoste, assunzione*, senza indicare esplicitamente se il riferimento all'incarnazione possa rientrare nella forma di un «principio primo».

⁹¹ R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 7.

⁹² R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 6.

⁹³ R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 9.

⁹⁴ R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 9.

Osservazioni

Di questa proposta ci interessa in particolare la prospettiva sintetica, i criteri organizzativi e il riferimento al concilio. L'A. muove dichiaratamente tenendo conto dello stimolo venuto dalla *RD* e dalla *Lettera*. Significativo che, in linea con la sua proposta degli anni '70, mantenga la preferenza ideale per una presentazione di Maria «in ciascuno dei trattati»⁹⁵. Tuttavia, il pratico disinteresse delle teologie rende l'indicazione solo «auspicabile» e convince anche lui che «ai nostri giorni i trattati e gli istituti specializzati rimangono necessari per salvaguardare il suo posto nel dogma e la sua specificità»⁹⁶.

Centrale è la definizione di Maria come paradigma e «riflesso privilegiato non solo del mistero della salvezza, ma di Dio stesso»⁹⁷. L'istanza appare in forma simile a B. Forte e De Fiores – prospettandosi stimolante per un raffronto e un approfondimento –, ma la tesi appare piuttosto dichiarata come cifra sintetica, quasi fosse per se stessa autoevidente, senza venire declinata né articolata. Ne è conferma, purtroppo, il fatto che entro questa opzione occorre constatare che le due sezioni si limitano ad accostare il versante cristologico a quello ecclesiologico, senza cercarne il nesso né sviluppare la prospettiva sintetica insinuata. Ciò rilancia la necessità e l'urgenza di mettere criticamente a tema tale snodo teologico, senza utilizzarlo come *slogan* ripetuto e formale. In che senso, Maria va intesa come riflesso di Dio? Come la storia della salvezza è compresa, per poter poi illuminare adeguatamente anche la figura di Maria?

Anche dal punto di vista formale occorre denunciare che il lavoro si presenta in maniera talmente disomogenea da far pensare o almeno ipotizzare ad una redazione composita, che abbia raccolto materiale eterogeneo o che rifletta (fin eccessivamente) l'origine didattica. Si notino, ad es., la progressiva brevità dei capitoli (che lo porta a dedicare all'assunzione addirittura solo mezza pagina) o, spesso la loro completa mancanza di apparato critico, a fianco di (pochi) altri redatti scientificamente.

⁹⁵ Ciò permetterebbe «di evitare i difetti di una mariologia chiusa, separata, massimalista; reintegrerebbe Maria nella teologia e solleciterebbe a mettere in risalto l'apporto illuminante di Maria in ogni trattato» (R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 16; 130).

⁹⁶ R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 134.

⁹⁷ R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 7.

L'analisi dei contenuti richiederebbe qualche rilievo più particolareggiato – si veda ad es., la recensione, pur ampiamente positiva, di F. Lambiasi⁹⁸ – confermando quantomeno l'esigenza di un apparato critico più ampio, che altrimenti lascia le questioni aperte o difficilmente decifrabili. Soprattutto nel campo esegetico si aprono vari problemi, denunciando una resistenza ad accogliere lo sviluppo delle ricerche, col rischio di interpretazioni acritiche e talora apologetiche. Si veda ad es., il confronto tra Maria e Zaccaria⁹⁹; la nascita a Betlemme¹⁰⁰; l'attribuzione del *Magnificat*¹⁰¹; la contrapposizione tra Maria madre e discepolo¹⁰². Evidente l'atteggiamento critico e addirittura di sospetto nei confronti dell'esegesi: per quanto da collocare e comprendere entro il suo percorso teologico non aiuta, anzi mina la credibilità di alcune argomentazioni. Dal punto di vista teologico, invece, andrebbero riprese le riflessioni sulla corredenzione¹⁰³ e sull'Immacolata¹⁰⁴.

Nell'insieme merita una nota anche la vena polemica che ritorna nei confronti di tre interlocutori: la critica biblica postconciliare che ha ridotto la mariologia a «uno scheletro o a un ectoplasma» (*sic!*) in

⁹⁸ F. LAMBIASI, *Marianum* 57 (1995) 412-416: 415.

⁹⁹ «È altresì vero che Maria ha rinunciato all'eros del matrimonio e lo dichiara dicendo «non conosco uomo» (Lc 1,34), secondo l'accezione biblica e sessuale della parola «conoscere». Il presente esprime una decisione, così come si dice: «non bevo, non fumo». Se due secoli l'esegesi razionalista, financo cattolica, si ostina a eliminare o travisare queste parole ovvie» (R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 60).

¹⁰⁰ «Senza dubbio proprio per sottrarsi a sospetti mortali (Dt 22,23) Maria, insieme a Giuseppe, ha colto l'occasione del censimento per nascondere la nascita a Betlemme» (R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 62).

¹⁰¹ «Teologie influenzate dalle correnti bibliche dominanti, che riconoscono il realismo filosofico, e dunque biblico (*sic!*) e attribuiscono il *Magnificat* non a Maria ma a Luca» (R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 133).

¹⁰² Contro Brown, L. distingue Maria dalle «discepole» del Vangelo, argomentando in base al fatto che «Gesù non ha incluso sua madre nel gruppo delle discepole» o ancora più semplicisticamente annotando che queste «stavano lontano... mentre Maria stava vicino alla croce, alla portata della voce di Gesù, per raccogliere le sue ultime parole» (R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 25).

¹⁰³ In particolare, per un'attenzione fin eccessiva alla sofferenza «atroce» di Cristo, a cui corrisponde la «compassione di Maria come pure intricata l'interpretazione del dolore di Maria ai piedi della croce parlando di una fantomatica «obiezione «psico-teologica» (R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 26).

¹⁰⁴ Appare quantomeno semplicistica ed equivoca l'interpretazione dell'essenzone dal Peccato Originale.: «preservata dal peccato, la novella Eva partecipa del tempo originale: prima del peccato». Salvo *meliori iudicio* la tesi è perlomeno eccessiva: Maria è lei pure redenta, non è creata nello stato originario, come Adamo.

particolare l'esegesi americana¹⁰⁵ che riduce Maria al ruolo di discepola; il femminismo radicale¹⁰⁶, dimostrando un interesse al tema fin sproporzionato rispetto all'insieme della trattazione; e l'opposta polemica col maschilismo, per cui Maria entro la teologia costituisce «un rimedio specifico ai difetti della teologia maschile»¹⁰⁷. Quest'attenzione, fin eccessiva, alla questione femminile lo porta talvolta ad affermazioni drastiche che chiederebbero almeno di esser sfumate: «Il mistero della salvezza sarebbe quanto meno snaturato senza Maria. Sarebbe divino, maschile, omosessuale nel senso etimologico del termine»¹⁰⁸.

5. E. Piacentini: *Maria l'Immacolata Concezione*

Di recente pubblicazione, lo studio che, sin dal titolo, si presenta nelle vesti di trattato: *Nuovo corso sistematico*¹⁰⁹. L'A., frate minore conventuale, già si è impegnato nell'approfondimento della mariologia, con precedenti pubblicazioni¹¹⁰. La struttura del testo appare lineare e chiara, in quattro parti. *L'introduzione* pone la questione

¹⁰⁵ R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 5. Non si dimentichi il contrasto tra l'esegesi dei Vangeli dell'infanzia operata dal R. Brown e il Laurentin stesso. Per un approfondimento: le tesi di laurea di M. R. PAGANELLI, *Le ricerche di R.E. Brown e di R. Laurentin su Matteo 1-2: analisi*, Chieti, 1987; C. FRANCHETTA, *Il vangelo dell'infanzia di Luca (Lc 1-2) nella lettura di R.E. Brown e di R. Laurentin*, Chieti, 1988, entrambe sotto la guida Elio Peretto.

¹⁰⁶ Forse la questione più ripetuta e a cui dedica addirittura un intero capitolo, oltretutto il più lungo dello studio (pp. 51-65); di questa prospettiva salva solo il femminismo russo di Tatiana Goričeva.

¹⁰⁷ R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 11.

¹⁰⁸ R. LAURENTIN, *Maria chiave del mistero cristiano*, 39-40. 145.

¹⁰⁹ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico di mariologia sub luce Immaculatae*, Frascati (RM), Bannò, 2002, 231.

¹¹⁰ Si veda: la tesi di dottorato in teologia al Seraphicum (nel 1969) su la «Dottrina teologico-mariana di san Massimiliano Kolbe», ed. Herder; la tesina finale per il diploma in mariologia al Marianum «L'Immacolata Concezione e il Primo Principio della mariologia» (1972); poi: *L'Immacolata Concezione primo principio della mariologia – sviluppo di una dottrina dal XIII al XX secolo: una originale conclusione da alcune premesse kolbiane*, Roma, E.N.M.I., 1994. Per l'attuale lavoro, oltre al frutto di queste ricerche, dichiara di riprendere un'esercitazione accademica: *L'Immacolata Concezione come principio nella mariologia?* (esercitazione per l'anno accademico 1964-65, Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura in Roma. Moderatore A. Blasucci, pp. VIII, 42). Inoltre: *Id.*, *Immacolata e Spirito Santo in S. Massimiliano Kolbe*, Roma, Tipolitografia Laurenziana, 1998, 12; *Id.*, «Immacolata e Spirito Santo in san Massimiliano Kolbe», *Miscellanea Francescana* 98 (1998) 635-644; *Id.*, «Il beato Pio IX e il dogma dell'Immacolata Concezione (definizione e rapporto con il primato)», *Divinitas* 44 (2001) 175-178.

d'interesse, ossia la necessità di un'impostazione scientifica per il trattato e la scelta del principio primo. Coerentemente la *prima sezione* è interamente dedicata al dibattito storico e alla sua fondazione (*Il primo principio e la mariologia lungo i secoli*), argomentando l'opzione dell'A. Le altre parti affrontano il versante contenutistico: i quattro dogmi (*parte seconda – La dottrina dogmatico-mariana*), le questioni della maternità, esemplarità e mediazione (*parte terza. Le altre verità mariane*) e della pietà mariana (*parte quarta – Il culto cristiano-mariano*), con un'appendice sull'attualità (*globalizzazione, dialogo ecumenico-interreligioso*). A tutto questo, viene premesso un capitolo quantomeno "curioso": *Scheda biografica della Vergine Immacolata*, con una vera e propria cronologia della «vita di Maria», per recuperarne la consistenza storica contro ogni demitizzazione, «secondo i dati e le date, violentemente attendibili (*sic*) come fissate nella Vita di Maria di Arnaldo Spila nel 1984»¹¹¹.

Come si nota, la prospettiva vuol essere eminentemente teologico-sistemica: il titolo lo dichiara programmaticamente e ne insinua la pretesa di novità. L'A. vi dedica abbondante spazio, con lo scopo di rendere «un servizio per la metodologia mariana»¹¹², di fronte alle lacune persistenti. In questo è costantemente preoccupato di affermare la scientificità della teologia, definita da un metodo che sia al contempo positivo e speculativo, e che si precisa nel ricondurre le verità mariologiche all'unità mediante un primo principio. Coerentemente, l'obiettivo si riduce alla ricerca di tale principio «che costituisca la base di tutto il trattato mariologico»¹¹³, convinto della «ineluttabilità del ritorno alle maglie deduttive nell'esposizione della dottrina mariana»¹¹⁴. Un'ampia analisi storica ne definisce la natura e le caratteristiche (dev'essere una verità «certa, feconda – da cui dedurre logicamente le altre – godere di priorità logica, ontologica e universalità»). Questo «dovrà essere il germe, il seme dal quale si svilupperà per via di logica deduzione tutto l'albero della scienza mariana»¹¹⁵. La verità mariana che ha tutte queste caratteristiche assurgerà a principio primo, anzi «dovrà corrispondere alla definizione della Mariologia, dovrà cioè corrispon-

¹¹¹ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 10.

¹¹² La prima parte occupa materialmente pressoché la metà del testo: pp. 17-97 (E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 17).

¹¹³ Senza di questo «essa non poteva presentarsi come una vera scienza, ma solo come una serie di questioni o di tesi che si sarebbero susseguite l'una all'altra senza logica coerenza» (E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 26).

¹¹⁴ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 21.

¹¹⁵ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 63.

dere alla definizione di Maria»¹¹⁶. Di qui l'opzione dell'A. che considera la novità stessa dell'opera: «dimostrerò quindi come l'Immacolata Concezione [I.C.] sia la sola verità nella quale si verificano tutte le caratteristiche del Primo Principio sopra esposte»¹¹⁷. Più precisamente:

«Per me la definizione dell'essere di Maria nell'ordine soprannaturale è questa: l'essere di Maria è essere l'I.C. e conseguentemente l'I.C. per me è il primo principio della scienza mariana»¹¹⁸.

Si noti l'esclusività dell'opzione, che non lascia spazio ad altre interpretazioni: lo definisce «nuovo, l'unico e vero»! L'A. argomenta la scelta in negativo, a partire dal fatto che nella teologia preconciare la maternità non è stata sufficiente da sé sola. In positivo, si fonda sulla teologia di san Massimiliano Kolbe, il quale muoveva dall'analogia tra la rivelazione di Dio sull'Horeb e quella di Maria a Lourdes: come il nome rivelato costituisce l'autodefinizione di Dio, ossia la prima perfezione e la radice di tutte le altre, così «l'autodefinizione della Vergine sulle rive del Gave costituisce l'essenza metafisica soprannaturale della Madonna come quella di Jahve sul monte Horeb costituisce l'essenza metafisica di Dio. L'I.C. è la definizione dell'esser di Maria nell'ordine soprannaturale»¹¹⁹. Coerentemente «ecco quindi, a mio modesto parere, la sola perfezione, la sola prerogativa, il solo attributo mariano che possa assurgere al ruolo di principio primario della scienza mariana»¹²⁰. Convinto di aver trovato «la chiave della mariologia», «l'aspirazione di molti mariologi», conclude ormai che «il voler presentare qualsiasi altro privilegio mariano come principio primo sarebbe una pretesa indebita»¹²¹.

Osservazioni

L'opera non ha trovato eco nel dibattito recente né è stata oggetto di recensioni critiche. L'analisi mostra quanto sia centrale per l'A. la questione metodologica. Per questo il confronto diventa necessario nella linea da noi scelta, per mostrare la varietà di prospettive ancora esistenti, a distanza di anni dal concilio. Concentriamo la valutazione

¹¹⁶ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 63.

¹¹⁷ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 64.

¹¹⁸ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 65. 17.

¹¹⁹ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 83.

¹²⁰ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 84-85.

¹²¹ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 89.

sulla impostazione sistematica e sulla sua applicazione alla verità dell'I.C., senza entrare nel merito dei contenuti, se non per accenni.

Anzitutto la definizione di teologia, o meglio di scientificità, rimane legata all'istanza preconciliare. Infatti, il modello sistematico o «speculativo» viene ripetutamente definito solo come «tentativo di ridurre tutte le verità ad un unico principio primario, da cui, come in tutte le altre scienze, fossero ben ridotte ad unità organica tutte le sue parti»¹²². Emerge con chiarezza l'equivoco metodologico: la teologia per essere sistematica, ossia «non parcellizzata», richiede necessariamente un principio primo, un punto di partenza unico, da cui dedurre il tutto. Ma una simile visione appare riduttiva rispetto al rinnovamento metodologico conciliare.

Su questa problematica nozione di teologia e di scientificità si innesta la ricerca del principio: l'I.C. Pur di fronte al lungo elenco di definizioni non si lascia interrogare dall'evidente contrasto tra la dichiarazione «dell'esistenza» di tale principio rispetto alla palese e costante «divergenza nella sua definizione»¹²³. Stupisce l'apoditticità della tesi e la conclusione espressa in maniera decisamente iperbolica:

«Nella mia esposizione invece apparirà chiaramente che la prerogativa, la verità • la realtà mariana dell'Immacolata è la sola (*sic*) che presenti le caratteristiche che, ex natura sua deve avere un primo principio, e quindi solo essa (*sic*), l'Immacolata Concezione, è una verità certa, feconda, assoluta, di priorità logica, ontologica e cronologica, che sia definizione della scienza in questione, cioè che definisce Maria nell'ordine soprannaturale»¹²⁴.

Questa base giustificerebbe l'impostazione dello studio: «E così stabilito il primo principio, tutta la dottrina mariologica sarà strutturata in una conseguente esposizione logica»¹²⁵. Paradossalmente, però, sia la successiva analisi dei contenuti, sia l'impostazione generale, prescindono dal riferimento all'I.C.: non si vede, dunque, come queste funzioni quale criterio architettonico.

Curiosa, infine, l'interpretazione del pensiero di Kolbe, grazie alla quale fonderebbe la propria tesi. Da un lato, muove nella convinzione di considerare il tutto come «una proiezione, una sintesi o conclusione esigita dalla dottrina di san Massimiliano Kolbe sulla Immaco-

¹²² E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 35.

¹²³ Rispetto a Rahner che elencava dieci risposte, P. ne trova 17 (33-34) e allude persino alla possibilità di introdurne altri, sufficienti a dimostrare che «la sola maternità non basta» (34). Un'ampia tabella li elenca (52) anche: 53-55.

¹²⁴ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 22.

¹²⁵ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 22.

lata Concezione»¹²⁶, ma dall'altro deve riconoscere che il santo indicava la maternità divina come principio primo.

La problematicità di questo manuale, dunque, emerge a vari livelli e converge nel riconoscerlo come un ritorno alle maglie preconciari. Va rimarcato che questo avviene anche a livello di documentazione e fonti: i testi decisivi a cui torna per l'impostazione metodologica e la definizione del principio primo sono preconciari¹²⁷. Insomma, pare doversi concludere che per fondare la sistematica, non possa far altro che riferirsi a questi testi.

Entrando, invece, nei contenuti vanno segnalate alcune lacune nell'esegesi – nonostante l'impegno profuso dalla mariologia negli anni '90 – (ad es. l'interpretazione di Gn 3,15¹²⁸; il parallelismo Maria/Eva). Anche dal punto di vista teologico, alcune posizioni paiono semplificate, non aggiornate (ad es., sul peccato originale¹²⁹), col risultato che i problemi restino imprecisati o talvolta solo allusi. In questo senso stupisce che i capitoli sistematici appaiono senza apparato critico.

Indipendentemente, comunque, dall'accordo o meno col modello teologico, la conclusione che più lascia perplessi viene dal testo stesso: nell'effettivo sviluppo del trattato, come mai la tesi non diviene effettivo riferimento per le parti successive? Pare un principio dichiarato ma che nella pratica non abbia funzione applicativa. In conclusione la problematicità di una simile impostazione emerge a più livelli: pur nella pretesa di dirsi nuova e postconciare, in realtà il volume ripropone il modello teologico preconciare, scolastico deduttivo.

5. G. Madore: *Maria discepola*

Il manuale¹³⁰, agile e chiaro nella presentazione, indicato come ottima introduzione per tutti appare arricchito da parecchi testi che

¹²⁶ E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 22; 80, n. 172.

¹²⁷ Ad es., per fondare la scientificità della teologia p. 26: n. 24 il testo di C. Vollero del 1957 o di A. Luis del 1944 (p. 21, n. 14); oppure un articolo di M.J. Boyer del 1944; B. Gherardini del 1967; P. Mahoney del 1959. Per definire la natura del PP invece: W. Hogan 1959, 96, n. 219; p. 17 e p. 61, n. 106. p. 80, n. 173.

¹²⁸ Cf E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 120-121: «dal senso letterale di questo brano della Sacra Scrittura si ricava che Dio pone inimicizia tra Maria e il demonio».

¹²⁹ Ad es., definisce ancora «Adamo capo naturale di ogni uomo» (E. PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico*, 141). Persino i nomi degli autori sono errati: Vannestes e Gutwenge, sono in realtà Vanneste e Gutwenger.

¹³⁰ G. MADORE, *Marie. Un nouveau regard*, Saint-Laurent (Québec), Éditions Fides, 1997; tr. it., *Chi è Maria. Una nuova sintesi mariana*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2000.

snelliscono l'andamento del discorso. Lo svolgimento non intende essere esaustivo, ma legato «all'essenziale», impostato su un ritmo lineare: il Vangelo, la tradizione (preghiera e teologia), per giungere a uno sguardo sintetico che colga Maria non solo come «colei che è al di sopra di noi per i suoi privilegi, ma colei che è con noi nel lungo pellegrinaggio della fede»¹³¹. Scritto con un linguaggio semplice, talvolta persino narrativo, si mostra però attento agli studi recenti. L'impostazione si articola in tre momenti: *Il Vangelo ci rivela Maria; La scoperta di Maria lungo i secoli; Piccola sintesi mariana*.

La tesi è dichiarata fin dalla *Presentazione*: Maria «innanzitutto è discepola», intesa come realizzazione della capacità di accoglienza dell'uomo di fronte a Dio, «esempio perfetto dell'umanità credente»¹³². Questa visione pare assumere il ruolo di un «principio primo» nell'orizzonte del trattato, se è vero che «questa è l'origine di tutto il suo essere, la spiegazione del suo agire e del suo destino, dal suo concepimento fino alla sua assunzione in cielo». Anzi, con esso si vuole cambiare rotta rispetto alla mariologia tradizionale basata sulla maternità: «Crediamo, al contrario, che la maternità di Maria non si possa comprendere se non a partire dalla sua condizione di discepola»; o più precisamente a partire dal caso unico di «discepolo-madre»¹³³. Questo tratto è fondato in particolare sull'esegesi di Luca (che, non a caso, occupa più della metà del capitolo biblico del volume: 18-35) per il quale «Maria è innanzitutto la prima credente. È questa la sua vera grandezza»¹³⁴, come emerge dalla prima beatitudine, posta sulle labbra di Elisabetta (Lc 1,45) e riecheggiante in quella successiva di Gesù (Lc 11,27-28). Non è anzitutto la maternità, ma la fede il motivo della grandezza di Maria: ella è la prima discepola e la maternità è il suo «modo tipico» di esserlo.

L'A. è interessato ad evidenziare come Maria sia la realizzazione di questo ideale, accentuandone così la relazione con noi, rispetto a quella verso Cristo: «Ogni volta che Luca parla di Maria, egli parla di noi!»¹³⁵. In maniera prima e alta, ella è l'attuazione del discepolo, è la figura della fede, il cui cuore sta nell'«accoglienza totale»: «In Maria eccoci il primo esempio della fede nuova e del modo inedito di

¹³¹ G. MADORE, *Chi è Maria*, 8.

¹³² G. MADORE, *Chi è Maria*, 7.

¹³³ G. MADORE, *Chi è Maria*, 8.

¹³⁴ «Non beata te che porti Gesù nel tuo grembo, ma piuttosto beata te che accogli la parola e vi aderisci» (G. MADORE, *Chi è Maria*, 29).

¹³⁵ G. MADORE, *Chi è Maria*, 26.

accogliere Dio»¹³⁶. Il Vangelo non tace, poi, la tensione insita nel suo «difficile cammino»¹³⁷, che rivela la fede come «una scoperta progressiva del mistero». Anzi, «la fede di Maria non è che stupore e domanda»¹³⁸. Attraverso una suggestiva rappresentazione di Cana e del Golgota, il Vangelo secondo Giovanni viene riletto come sviluppo e compimento di questa linea: Maria diventa «madre perché discepola»¹³⁹. Evidente che la maternità stessa è pensata più in relazione agli uomini che non al Cristo.

Così si comprende la seconda parte del testo: il passaggio al versante antropologico – Maria «*alla frontiera del creato*» – esplicita questa dimensione: «icona dell'umanità compiuta» e «perfetta discepola del Cristo», sia in riferimento al passato, poiché rivela «l'umanità così come Dio l'aveva progettata», sia in prospettiva, in quanto è «segno del nostro vero destino»¹⁴⁰. In ogni tappa, poi, tale relazione di Maria col cristiano è declinata in tre passaggi sintetici: è colei che «ci precede («poiché fu la prima») ci comprende (perché «ha conosciuto i nostri stessi smarrimenti e le nostre domande») ci insegna «a camminare sulla strada della fede che ha percorso per prima»¹⁴¹.

Osservazioni

A nostro avviso è un bel testo sintetico, agile e interessante. Lucido e preciso, con bibliografia essenziale, che rivela attenzione agli studi recenti e il tentativo di una loro divulgazione o comunque rappresentazione in un linguaggio adeguato.

Dal punto di vista metodologico, nella scia del concilio, l'A. lancia tre intuizioni: il superamento di una mariologia «dell'eccezione» per

¹³⁶ G. MADORE, *Chi è Maria*, 28.

¹³⁷ Dal «turbamento» (Lc 1,29) nell'annunciazione, alla domanda rivolta all'angelo (Lc 1,34), alla meraviglia del Natale (Lc 2,33), sino allo stupore (Lc 2,48), fino all'incomprensione (Lc 2,50).

¹³⁸ G. MADORE, *Chi è Maria*, 32. In sostanza, «questa è, dunque, la vera grandezza di Maria: non aver portato Gesù nel suo grembo, ma aver portato la Parola nel suo cuore! È così che ella è divenuta la prima discepola, inventando di sana pianta la prima risposta umana alla venuta di Dio nella nostra carne. [...] Per Luca, Maria certamente è la madre di Gesù; ma ancora più è la madre di una fede nuova, di una fede in Dio presente nella nostra carne».

¹³⁹ «Ai piedi della croce, ecco che la discepola Maria, in piedi accanto al discepolo prediletto, diventerà la madre. Non più la madre biologica, ma la madre spirituale!» (G. MADORE, *Chi è Maria*, 39).

¹⁴⁰ G. MADORE, *Chi è Maria*, 76.

¹⁴¹ G. MADORE, *Chi è Maria*, 77.

collocare Maria entro la Chiesa; poi l'integrazione del suo ruolo con quello di Cristo; infine, la presentazione di Maria come «la perfezione della fede cristiana»¹⁴². In questo senso si comprende non solo l'integrazione della linea ecclesiologica con quella cristologica, ma la particolare accentuazione data a Maria come discepola.

La figura della fede diventa da un lato la forma della relazione di Maria con Dio e dall'altro con gli uomini, collocandola in una posizione di incontro tra Cielo e terra. La sistematica, così, viene giocata sullo sviluppo di tale tesi sintetica: «Maria è alla frontiera del creato e dell'increato», ossia «come colei per mezzo della quale Dio viene a noi», e «come l'umanità perfettamente accogliente e aperta al mistero di Dio»¹⁴³. Per questo, Maria «ci rinvia alla primordiale vocazione del mondo e dell'umanità: manifestare nella materia il dono eterno del Padre al figlio»¹⁴⁴, ossia al disegno originario di Dio, al punto da concludere che «Maria non è l'Immacolata eccezione! Il peccato è l'eccezione, non la grazia, non il dono eterno! Siamo noi a essere l'eccezione». Si è condotti così a riscoprire che la solidarietà in Cristo sta prima ed è più profonda del legame con Adamo e col peccato. Nel contempo, in lei si vede anche l'accoglienza e la risposta umana, riconoscendola come «l'icona dell'umanità compiuta», «la perfetta discepola»¹⁴⁵.

In sostanza, la prospettiva appare legata al mistero della grazia, legando la mariologia all'antropologia teologica. La relazione con l'uomo si rivela l'attenzione centrale per l'A., così che diventa modello e madre del cristiano, recuperando peraltro dimensioni classiche della patristica. Questa prospettiva di esemplarità apre al suo radicamento nell'antropologia teologica. Gli inizi della riflessione sistematica dell'A., impostati sul ritorno alla «creazione» intesa in senso «filiale», alla visione di una umanità «primordiale» e ad una solidarietà tra gli uomini e con Dio che sta prima ed è più profonda di quella con Adamo, costituiscono intuizioni teologiche decisive che meriterebbero maggior approfondimento. In questo senso si radicherebbe ancor di più il legame di Maria col mistero di Cristo, da un lato, e dall'altro con gli uomini: la prospettiva di tale «solidarietà soprannaturale» permettereb-

¹⁴² G. MADORE, *Chi è Maria*, 69.

¹⁴³ G. MADORE, *Chi è Maria*, 71. Il riferimento è allo studio di F.-X. DURWELL, *Marie, méditation devant l'icône*, Montréal, Médiaspaul-Éditions Paulines, 1990; cf anche: B. RONZE, *La Mère du Christ*, Paris, F.-X. De Guibert, 1996.

¹⁴⁴ G. MADORE, *Chi è Maria*, 72.

¹⁴⁵ G. MADORE, *Chi è Maria*, 75.

be di argomentare meglio quella «maternità spirituale» che viene solo introdotta dall'A., stando maggiormente in linea con la maternità «nell'economia della grazia» (LG 62) e permettendo di fondare la relazione Maria-uomini al di là di un semplice caso di «esemplarità», o di attuazione anticipata. Pertanto, si auspica il proseguimento di tale linea, in quanto l'esecuzione si mostra ancora non completamente capace di ricondurre ad unità il complesso edificio mariologico, tant'è che la ricchezza dei contenuti dogmatici viene ricondotta semplicemente nella panoramica storica, mentre potrebbe esser ulteriormente valorizzata. In definitiva, la prospettiva qui aperta meriterebbe un approfondimento dal punto di vista teologico così che la sintesi possa venire ampliata.

6. I manuali di Scienze Religiose

Entro questa panoramica meriterebbero un'attenzione specifica i manuali per gli Istituti di Scienze Religiose o comunque destinati ad essere una prima introduzione. Pur ad un livello differente, rappresentano anch'essi un modello di sviluppo della disciplina mariologica. Anzi, per il loro scopo di mediazione possono mostrare il fissarsi di alcune prospettive, al punto da entrare nella divulgazione.

Tra questi dovremmo ricordare anzitutto il manuale di Cettina Militello, studiosa costantemente impegnata nel dibattito¹⁴⁶: *Mariologia*¹⁴⁷. Lo studio si presenta entro una collana che programmaticamente intende dare «una visione completa, aggiornata e rigorosa del discorso teologico nelle sue molteplici articolazioni in un linguaggio chiaro e sintetico». Gli obiettivi paiono positivamente raggiunti e

¹⁴⁶ C. MILITELLO, «Maria e lo Spirito Santo», *Rivista di vita spirituale* 52 (1998) 419-453; Id., «Lo Spirito Santo e Maria», *Theotokos* 06 (1998) 183-221; Id., *Maria con occhi di donna*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999; Id., *Nostra donna coronata di dodici stelle*, Roma, Edizioni Monfortane, 1999, 143; Id., «L'assunzione nella carne un approccio "con occhi di donna"», *Ephemerides Mariologicae* 50 (2000) 221-247; Id., «Mariologia e "Via pulchritudinis"», *Marianum* 61 (2000) 459-487 (Relazione tenuta in occasione del conferimento del premio «René Laurentin - Pro ancilla Domini» alla prof. Cettina Militello, Roma, 8 ottobre 1999, a chiusura del XII Simposio Internazionale Mariologico).

¹⁴⁷ C. MILITELLO, *Mariologia* (= Manuali di base 27), Casale Monferrato (AL), Piemme, 1991 ('1997). La struttura è lineare, in tre passaggi: *la mariologia nel suo sviluppo storico* (con particolare attenzione al Vaticano II e la questione metodologica); *le verità di fede* (i dogmi); *per una lettura «spirituale»* (Maria discepolo e nostra sorella). Recensione D. FERNÁNDEZ, *Ephemerides Mariologicae* 43 (1993) 510-511; J. R. GARCÍA-MURGA, «Manuales europeos», 107.

configurano uno strumento agile per una prima informazione di base. D'altro canto, tali limiti impediscono lo sviluppo della questione metodologica, a cui l'A. si rivela interessata, sia in favore di una impostazione interdisciplinare della mariologia che ormai «non può isolare il discorso su Maria dal mistero cristiano nel suo intreccio trinitario, cristologico, pneumatologico, antropologico, escatologico, protologico»¹⁴⁸, sia soprattutto rilanciando la necessità di «una verità mariologica prima, attorno alla quale costruire il trattato» che, alla luce del concilio, identifica «in chiave ecclesiotipica»¹⁴⁹.

Altro esempio è il testo di L. Cozzarin, *Madre di Cristo e degli uomini. Mariologia*¹⁵⁰. Lo studio si rivolge alla formazione di operatori pastorali (seminaristi e studenti degli ISSR) e da questo trae una caratterizzazione fondamentale, in quanto intende coniugare teologia e pastorale, secondo OT 4. Il riferimento costante è ai documenti magisteriali, in particolare a quelli del Vaticano II, la cui presentazione costituisce l'oggetto del c. 1, cui seguono: l'esegesi del NT (c. 2), i dogmi mariani (c. 3); le indicazioni postconciliari (c. 4: in particolare il magistero – MC e RM – e il rinnovamento liturgico), per chiudere con l'ecumenismo (c. 5). Il testo, senza pretesa di novità né originalità rispetto all'attualità del dibattito teologico, si segnala per la chiarezza espositiva del contenuto e la selezione dell'apparato critico, confermandosi un valido strumento per il primo approccio.

Con questi stessi caratteri il recente lavoro di S.M. Perrella: *Virgo Ecclesia facta*¹⁵¹, riedizione di un corposo articolo che, pur nella brevità di una «summula» mantiene un taglio sistematico e la pretesa di condensare in breve una teologia completa e aggiornata su Maria.

Spendiamo, invece, una parola in più per un saggio che, pur dentro questi limiti, si propone in maniera originale anche dal punto di vista teologico: G. Gozzelino, *Ecco tua madre! Breve saggio di mariologia sistematica*¹⁵². Il lavoro di questo studioso, da tempo e in vari modi impegnato nel campo della riflessione teologica attorno alla Madre di

¹⁴⁸ C. MILITELLO, *Mariologia*, 17.

¹⁴⁹ C. MILITELLO, *Mariologia*, 28.

¹⁵⁰ L. COZZARIN, *Madre di Cristo e degli uomini. Mariologia* (= Strumenti di Scienze Religiose. Nuova serie), Padova, EMP, 1999.

¹⁵¹ S.M. PERRELLA: *Virgo Ecclesia facta. La Madre di Dio tra due millenni. Summula storico-teologica*, Roma, Centro Internazionale Milizia dell'Immacolata, 2002. Recensione di L. GAMBERO, *Marianum* 65 (2003) 656-659.

¹⁵² G. GOZZELINO, *Ecco tua madre! Breve saggio di mariologia sistematica*, Leumann (TO), LDC, 1998, 144.

Dio¹⁵³, si presenta come «manuale di teologia mariana per gli studenti dei seminari e degli ISSR» e «solida introduzione» alla materia – rivela il suo intento nel sottotitolo: *Breve saggio di mariologia sistematica*. In questo senso, oltre alla sinteticità, si prefigge di tenere un taglio *teologico-sistematico* (e non semplicemente teologico-spirituale), giustificato dalla constatazione di una «lacuna reale» di «saggi intesi ad offrire una visione di insieme del mistero di Maria»¹⁵⁴. Per questo, la sezione introduttiva ha dichiaratamente solo una funzione di «semplice inquadratura» (*C.1. Documentazione storico-positiva*, 13-41), rispetto alla sezione sistematica che, distesa in sei capitoli, costituisce il corpo della ricerca¹⁵⁵, chiusa da una breve aggiunta sul *dibattito ecumenico*.

Precisamente per attuare la propria impostazione, l'A. si confronta con le metodologie comuni che riconduce alle seguenti tre: un ordine *logico-deduttivo*, un altro *genetico*, infine un terzo *storico-deduttivo*¹⁵⁶. Quest'ultimo, prescelto dall'A., coglie i dati dogmatici a partire dalla concreta storia di Maria in ordine cronologico: I.C., Santità totale, maternità divina, verginità perpetua, corredenzione, assunzione, maternità spirituale universale, archetipo della Chiesa e dell'umanità. In questo modo, muove dalla concreta storia di Maria e recupera, in maniera originale, l'istanza del principio primo, in una sorta di singolare capovolgimento, poiché lo colloca non tanto all'inizio, bensì alla

¹⁵³ G. GOZZELINO, «Le sensibilità e i contenuti teologici della Lumen Gentium e della Marialis cultus», *Rivista Liturgica* 63 (1976) 291-314; ID., «Maria negli orientamenti della teologia attuale dal concilio Vaticano II alla Marialis cultus e al suo seguito», in A. PEDRINI (ed.), *La Madonna dei tempi difficili*, Roma, LAS, 1980, 37-72; ID., *Affidamento a Maria ausiliatrice madre della Chiesa*, Torino, Centro Mariano Salesiano, 1984. Per una bibliografia completa dell'autore si veda: *In lui ci ha scelti» (Ef. 1,4): studi in onore del prof. Giorgio Gozzelino* [Miscellanea in onore di...] (= Biblioteca di Scienze Religiose 166), a cura di S. Frigato, Roma, LAS, 2001, 13-18.

¹⁵⁴ G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 6.

¹⁵⁵ C. 2: *Proposta e risposta* – I. Concezione e Santità totale di Maria; c. 3: *La fecondità dell'oblazione* – Maternità divina e Verginità perpetua; c. 4: *Associazione sino alla morte* – corredenzione e assunzione; c. 5: *Associazione oltre la morte* – maternità spirituale universale e figura della Chiesa; c. 6: *Chi è costei?*: riflessione finale sul mistero di Maria, sua identità e ruolo nella storia della salvezza.

¹⁵⁶ La prima, classica, assume «un dato dogmatico mariano [...] quale principio architettonico» della riflessione. Al vantaggio del solido impianto razionale va riconosciuto però il rischio – più volte verificatosi – di «imporre a Maria dei connotati richiesti solo dalle esigenze astratte del sistema», ossia legati alla rigidità di un impianto deduttivo e non alla concreta vicenda di Maria. Il secondo si limita a presentare in ordine le asserzioni mariane fondamentali, evitando i pericoli deduttivistici di una mariologia «*more geometrico demonstrata*»; anch'esso però «disattende la storicità della fisionomia della vergine». (G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 40).

fine dell'itinerario¹⁵⁷. Parte dall'I.C. per seguire l'esistenza personale di Maria, in una comprensione progressiva dei «tratti distintivi» di questa donna dagli inizi al compimento della sua vicenda nell'assunzione.

Evidentemente ci interessa più l'orizzonte sintetico che non l'approfondimento dei singoli riquadri – peraltro ben condotti, a nostro giudizio, considerando i ristretti limiti di spazio. Da questo punto di vista merita un rilievo particolare il capitolo finale dell'itinerario che mette a frutto il paziente lavoro di analisi e, quasi come nella composizione di un *puzzle*, cerca di cogliere il «mistero» di questa donna, evocato nella domanda sintetica che apre il capitolo: *chi è costei?* La risposta coglie Maria nella duplice relazione con Cristo e la Chiesa: «nell'essere legata ad entrambi, si accomuna ad ogni credente; nell'esserlo in modo superiore, si differenzia da tutti»¹⁵⁸. Intenzionalmente, riprende le prospettive cristotipica ed ecclesiotipica e, pur riconoscendole non come alternative o contrapposte, opta per la seconda, in linea con la propria rilettura del concilio:

«Il capo VIII ha rispettato tutte e due le tendenze. [...] Ha impostato un orientamento che in seguito diverrà prevalente, quello appunto della composizione delle due posizioni in un insieme che trascende gli esclusivismi dell'una e dell'altra. Nel medesimo tempo, ha messo la trattazione riguardante Maria nella parte conclusiva della costituzione della Chiesa, compiendo con ciò stesso una opzione a favore di una sistematica ad impianto ecclesiologico, che incorpora le istanze del cristotipismo a partire da quelle dell'ecclesiotipismo. Dunque, l'unitarietà esiste, si organizza attorno al polo della ecclesiologia e si apre a tutte le sollecitazioni della cristologia»¹⁵⁹.

Così può concludere all'identità di Maria: «La prospettiva ecclesiotipica vede nella Madonna la manifestazione più alta dei valori definitivi della Chiesa e della umanità»¹⁶⁰. Colto secondo il principio di

¹⁵⁷ «Il principio primo tanto caro ai sistematici non viene semplicemente abbandonato, ma cambiato in principio ultimo, e cioè trasformato in formula finale della identità di Maria colta al punto di arrivo anziché posta al punto di partenza» (G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 40).

¹⁵⁸ G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 107.

¹⁵⁹ G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 113.

¹⁶⁰ G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 115-116. In precedenza: «rispondiamo alla domanda *chi è Maria* dicendo: è la creatura nella quale Dio ha realizzato la forma più alta della Chiesa quale caparra del Regno (= Chiesa comunione); è la figlia per eccellenza del figlio incarnato. A chi chiede: *quale posto compete a Maria nella storia della salvezza?*, diciamo: l'identico posto, in maniera eminente, che spetta alla Chiesa comunione. Alla questione: *quale posto deve avere la Madonna nel pensiero e nella vita dei credenti?*, rispondiamo: il posto, ma sempre in forma eminente, che compete alla Chiesa comunione» (G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 114).

«*eminenza nella comunanza*», il mistero di Maria si dischiude nel rapporto con la Chiesa e l'antropologia. Efficace a questo proposito la rilettura dei dogmi, o meglio dell'intera dottrina, in riferimento agli uomini, mostrando come ciascuna delle «qualità distintive» di Maria (o *privilegi*) non dicano una sua esclusività, bensì rivelino qualcosa che vale per tutti, seppur realizzato «a livello interiore».

«Nella Chiesa tutti hanno qualcosa delle proprietà distintive di Maria; ma ciascuno le possiede a modo proprio; ed esiste un vertice (precisamente lei stessa) che ne dispone in una modalità di pienezza; a vantaggio di tutti. Ciò significa, e siamo alla formula che riassume le valenze antropologiche della mariologia, che: *Maria è più di noi* (istanza portante della prospettiva cristotipica) *quello che noi siamo* (istanza portante della prospettiva ecclesiotipica) *a nostro beneficio*»¹⁶¹.

Il nesso tra Maria e la Chiesa dunque permette di illuminare l'identità della Madonna: nella sua comunanza e differenza con i cristiani e la Chiesa. Così emerge tutta la grandezza della sua persona e il valore che ha dentro la storia della salvezza, in rapporto a tutti gli uomini.

Osservazioni

La sintesi dell'A. risulta vivace sia per la densità della trattazione in una proposta pur contenuta, così da fornire un primo contatto teologico e spirituale con Maria¹⁶², sia per il rilievo dato alla questione prettamente metodologica, configurandosi come «un progetto aperto di studio della mariologia»¹⁶³. L'opzione, nitida e argomentata, è per il modello ecclesiotipico anche se riconosce la legittimità di quello cristotipico. Riteniamo tuttavia che l'analisi stessa del documento conciliare possa aprire ad una prospettiva ulteriore, non contrappositiva e neppure di semplice giustapposizione, ma costituisca (almeno) il germe di una «terza via», che muova dal nesso tra le due prospettive, denunciando come falsa e pregiudiziale l'alternativa. Infatti, il riconoscere Maria entro la storia della salvezza, entro il *nexus mysteriorum*, suggerisce che l'intreccio tra le varie dimensioni stia all'origine: dunque, anche per le corrispondenti discipline. In altri

¹⁶¹ G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 117-118.

¹⁶² M. PONCE DE CUELLAR, «Recensiones», *Marianum* 60 (1998) 671.

¹⁶³ Cf la positiva recensione di A. ESCUDERO, *Theotokos* 8/2 (2000) 909-910; J. R. GARCÍA-MURGA, «Manuales europeos», 119-120.

termini, si dovrebbe partire dalla articolazione tra cristologia, ecclesiologia e antropologia per collocare adeguatamente la mariologia, cercando di recuperare in qualche modo il nesso anche con le altre. In questo senso, riteniamo che possa esser meglio valorizzata l'intuizione finale di individuare il «segreto di Maria» entro il disegno trinitario di Dio. Inoltre, andrebbe ulteriormente declinata l'attenzione antropologica dichiarata in partenza e che ritorna nella sintesi finale, dove si riconosce che Maria «è la forma superiore di realizzazione e di manifestazione della vocazione di «nuova creatura», partecipe della *struttura filiale trinitaria* che Dio ha conferito agli uomini predestinandoli ad essere un cosa sola con Cristo»¹⁶⁴. Tale prospettiva, che si integra o prolunga l'esigenza precedente di collocare Maria entro il mistero divino, non fa altro che evocare quel punto di partenza unitario suggerito dal titolo stesso di LG VIII: *Maria entro il mistero di Cristo e della Chiesa*. L'unità, dunque, non sarebbe né da cercare in un generico rapporto con Cristo né in un simmetrico riferimento alla Chiesa, semmai in quel piano divino che sta alla base e che già fonda e articola, al suo interno, la centralità di Cristo, il volto filiale dell'uomo, la sua dimensione solidale ed ecclesiale, ecc. Questo porterebbe meglio a fondare l'ottima intuizione della solidarietà di Maria coi fratelli, che superi la prospettiva «a corto respiro del rapporto intimistico *io e Tu*» con Dio, ricordando che «non si accede al Padre se non con e mediante i fratelli»¹⁶⁵.

La sinteticità delle tesi stimolano ad un proseguimento della ricerca, mostrando quanto la mariologia dipenda anche dall'approfondimento delle altre discipline teologiche. Resta aperta, invece, la domanda sull'opportunità di spostare lo sguardo sintetico alla fine, dato che in realtà emerge sin dall'inizio e guida la rilettura della figura di Maria.

IV. CONCLUSIONI

La panoramica di posizioni, per quanto solo esemplificativa, intendeva non tanto chiudere un campo di analisi, semmai aprirlo, evidenziando retrospettivamente l'importanza del ritorno al Vaticano II e prospetticamente la necessità di un approccio teologico e sistematico nell'impostazione della mariologia. Lo studio – oltre ad una sua ese-

¹⁶⁴ G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 108.

¹⁶⁵ G. GOZZELINO, *Ecco tua madre!*, 115.

cuzione più esaustiva – potrebbe auspicabilmente proseguire nel confronto con le ricerche nelle altre aree geografiche: si pensi, all'abbondante produzione spagnola¹⁶⁶, ma anche all'area francese, facilmente dimenticata¹⁶⁷, insieme a quella tedesca¹⁶⁸. L'abbondanza della produzione e la varietà degli approcci dimostra la vivacità che ha ripreso la disciplina, dopo il lungo silenzio postconciliare.

Dal punto di vista metodologico, notiamo il ritorno costante alle due questioni impostesi nel postconcilio, come decisive per l'impianto della disciplina: l'autonomia del trattato e la scelta del principio primo.

La prima, potremmo dire, è stata risolta «d'ufficio», a partire dalla *Lettera* della Congregazione, che di fatto ha nuovamente richiesto un corso distinto nelle varie istituzioni accademiche, portando coerentemente alla pubblicazione di trattati specifici. In realtà, è un'attenta comprensione della stessa eredità conciliare ad avvalorare tale risoluzione del problema, riconoscendo da tempo la necessità di una au-

¹⁶⁶ A. OROZCO DELCLOS, *Madre de Dios y madre nuestra: iniciación a la mariología* (= Biblioteca de iniciación teológica 01), Madrid, Rialp, 1996, Bibliografía 117-124; M. CALERO, *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid, Editorial Central Catequística Salesiana, 1990 (tr. it.: *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della chiesa. Saggio di Mariologia*, Leumann [TO], LDC, 1995); M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia (manual de mariología)*, Los Santos de Maimona (Badajoz), Grafisur, 1995, Bibliografía e indici 389-402 (2. edición, corregida y aumentada, Barcelona, Herder, 2001); J.A. DOMÍNGUEZ ASENSIO, *María, estrella de la Evangelización. Madre de Dios y nuestra*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1991; D. FERNÁNDEZ, *María en la historia de la salvación: ensayo de una mariología narrativa*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1999; J.C. REY GARCÍA PAREDES, *María en la comunidad del Reino. Síntesis de Mariología*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1988 (tr. it.: *Maria nella comunità del regno. Sintesi di Mariologia*, Città del Vaticano, LEV, 1997); C.I. GONZALES, *María evangelizada y evangelizadora*, Bogotá, CELAM, 1988 (tr. it.: *Mariologia. Maria madre e discepola*, Casale Monferrato [AL], Piemme, 1988); A. GONZALES DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latino-americana*, Santader, Sal terrae, 1988.

¹⁶⁷ C. MOLETTE, *Marie. Mémoire de l'Église*, Paris, Cerf-Radio Notre Dame, 1989; M.-D. PHILIPPE, *L'étoile du matin. Entretiens sur la vierge Marie*, Paris, Le Sarment Fayard, 1989; M. JOULIN, *Marie, mère de Jesus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990; J. BUR, *Pour comprendre la Vierge Marie dans le mystère du Christ et de l'Église*, Paris, Cerf, 1992; R. LE GALL, *Marie joyau de la Trinité*, Chambray, C.L.D., 1993; G. DE MENTHIERE, *Marie, mère du salut, Marie? Corédemptrice. Essai de fondement théologique*, Paris, Téqui, 1999; J.-M. GARRIGUES, *L'épouse du Dieu vivant. Marie plénitude trinitaire de l'Église*, Saint-Maur, Socomed, 2002.

¹⁶⁸ F. COURTH, *Mariologie*, Graz-Wien-Köln, Styria, 1991; H. GRASS, *Traktat über Mariologie, Marburg* (= Marburger Theologische Studien 30), N.G. Elwert, 1991, Bibliografía 112-116; H. STIRNIMANN, *Marjam. Marienrede an einer Wende*, Freiburg-Schweiz, Universitätsverlag, 1989; A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik. Band V: Maria in der Heilsgeschichte*, Aachen, Verlag, 1998.

tonomia relazionale. Più precisamente, si distingue tra il contenuto e la forma in cui si dà, riconoscendo cioè la possibilità, o persino l'opportunità di una trattazione specifica e articolata della dottrina mariana, pur distanziandosi ormai dalle derive di isolamento rispetto alle altre discipline teologiche.

La scelta del «principio primo» della mariologia, invece, apre più direttamente lo snodo metodologico e la questione prettamente sistematica. Il concilio non l'ha affrontata esplicitamente in tali termini, ma non ha mancato di fornire indicazioni. La pluralità delle esecuzioni, però, ha messo in luce la problematicità di interpretazioni e accentuazioni al proposito.

Anzitutto, della lezione del concilio viene comunemente recepita la struttura di OT 16, la quale, però, oltre a non essere specifica per la mariologia, si propone più come itinerario di ricerca, schema ordinatore, ma ancora estrinseco alla comprensione del contenuto stesso. Tale griglia è utile per l'impianto generale, ma si limita ad un livello ancora formale.

Accanto a questa struttura di base, progressivamente, si è valorizzata un'altra eredità del concilio, la pluralità di approcci con cui affrontare la disciplina: biblico, patristico, antropologico, pastorale, liturgico, ecumenico. Un simile elenco mostra le numerose interazioni a cui la disciplina è sottoposta e l'intreccio complesso di legami tra la figura di Maria e l'orizzonte teologico e culturale, in genere. Ciò è segnale dell'indubbio valore e ricchezza. Ciascuna di queste istanze si rivela non solo legittima, ma utile e persino necessaria per un arricchimento del trattato e la sua «attualizzazione»; anzi, ancor di più conferma la correlazione che la mariologia, ● primariamente la figura stessa di Maria, ha con le altre discipline. Ciò evidentemente impone la ricerca di un lavoro interdisciplinare. D'altro canto, però, ne insinua la problematicità: tali questioni son talmente regionali, settoriali, da non poter assurgere a criterio sintetico, lasciando aperto il bisogno di un contesto teologico globale in cui essere inserite organicamente per non cedere a visioni parziali, né polarizzare unilateralmente la comprensione della mariologia. Per questo, in definitiva, più che risolvere, rilanciano la necessità di una riflessione propriamente teologico-sistematica che fornisca un quadro interpretativo armonico, entro cui convogliare e valorizzare le singole prospettive. Questa, in sostanza, l'esigenza costantemente riemergente nel percorso analizzato.

Nella sua esecuzione, la mariologia postconciliare si è affrancata, nella maggior parte, dall'esigenza di un principio primo, almeno nella

formulazione preconciare di un presupposto da cui ricavare il tutto per via di deduzione logica. Una simile visione porrebbe in questione più in generale l'eredità del concilio a riguardo della definizione stessa di teologia e del suo rinnovamento¹⁶⁹.

In positivo, invece, si riconosce come eredità del concilio e punto di non ritorno l'assunzione dell'orizzonte storico-salvifico. La centralità del riferimento è confermata da quasi tutti gli autori. Anzi, è precisamente il contesto reale entro cui prende senso la figura e il ruolo di Maria a risolvere la ricerca di un principio primo, di tipo deduttivo. Il recupero comporta diversi vantaggi e acquisizioni. Anzitutto, conferisce unità al discorso, offrendo un orizzonte globale e omogeneo rispetto alle prospettive, valide ma settoriali, delle linee cristotipica ed ecclesiotipica. A maggior ragione, ciò vale anche per gli altri sguardi prospettici (punto di vista biblico, inculturazione, confronto con l'antropologia, il femminismo, l'ecumenismo e il culto, il recupero della dimensione pneumatologica e l'enfasi di quella trinitaria, negli anni giubilari), insufficienti a sostenere da soli una visione completa e organica della materia. Il contesto storico-salvifico, invece, si propone come orizzonte adeguato per evitare letture unilaterali e pregiudiziali, rispetto alla rivelazione.

Ma soprattutto, ci si trova condotti rigorosamente a cogliere Maria entro il *nexus mysteriorum*, fondandone l'intrinseca relatività agli altri protagonisti del mistero divino e insieme la singolare originalità del suo ruolo in esso. La tesi si ritrova formulata in maniere diverse: Maria come la microstoria della salvezza (De Fiores), il tutto nel frammento (Forte), il paradigma della teologia (Laurentin), la predestinazione (Colzani), ecc. Ciò dimostra che, nonostante la centralità, non vi sia univocità né immediatezza nella sua declinazione pratica. Segnale di tale problematicità – a nostro giudizio – è la non risolta distinzione tra il riferimento cristologico e quello ecclesiologico: entrambe le direttrici vengono percorse, ma di fatto giustapposte tra di loro, senza cercarne un'articolazione interna. Simili esecuzioni del trattato, infatti, per quanto dichiarino di rifarsi in qualche modo alle prospettive

¹⁶⁹ Deciso e autorevole il giudizio sintetico di De Fiores: «oltre al colpo inferto dal Concilio Vaticano II al metodo deduttivo e a tutta la teologia manualistica, il sintomo della fine del momento suarez-nigidiano della mariologia è costituito dall'aporia insolubile concernente il primo principio. Tale principio, che per definizione sarebbe dovuto essere chiaro e indiscusso per tutti, si è risolto (o dissolto) in un notevole ventaglio di proposte senza giungere a un qualsivoglia consenso» (S. DE FIORES, «Statuto epistemologico della mariologia», 316).

conciliari, tendono ancora a separare queste due dimensioni del mistero, anziché riconoscerle come differenti relazioni all'interno dell'unico progetto salvifico. Piuttosto, ciò rilancia l'esigenza d'aver previamente compreso ciò che si intende per storia della salvezza, per non ridurla ad una cifra o ad uno slogan ripetuto solo formalmente. Anche la pretesa «reciprocità» rivendicata da alcuni autori chiede di non dimenticare la chiarezza di tale presupposto. In questa prospettiva ci paiono maggiormente feconde le linee di Colzani, Gozzelino e Madore, pur nelle sfaccettature che li caratterizzano. Tali modelli si muovono nel tentativo di declinare il senso del «mistero salvifico», l'economia della grazia, riconoscendolo alla luce della Scrittura come il piano divino che si dipana nella storia.

Da questo punto di vista, però, ci sembra tutt'altro che superfluo un ritorno al Concilio Vaticano II: forse la lezione dei padri non è ancora terminata. Quanto meno ci sembra debba essere meglio valorizzata l'intuizione insinuata nel titolo stesso di LG VIII (e più ampiamente nel proemio): *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Rispetto all'alternativa restrittiva tra modello cristotipico ed ecclesiotipico, la tesi contiene un invito a superare sia la contrapposizione «aut ... aut», sia la conciliazione semplicistica tra i due riferimenti, nella forma dell'accostamento di entrambe le linee, in una sorta di conciliante e riduttivo «et ... et». In questo modo, infatti, si avrebbe il riconoscimento della bontà delle due prospettive, ma il risultato sarebbe solo una loro giustapposizione, pur sempre estrinseca e superficiale.

Piuttosto, se è vero come indica G. Philips¹⁷⁰, che il mistero è una delle categorie fondamentali della costituzione, allora si può partire da questo, riconoscendovi il punto comune da cui comprendere i due versanti della questione, aprendo la possibilità di una terza via: *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Precisamente il mistero, biblicamente inteso, si propone come l'orizzonte entro cui si danno già nella loro articolazione sia Cristo, che la Chiesa, che Maria, dando unitarietà alle differenti istanze. È il piano divino – nell'accezione

¹⁷⁰ «Il termine mistero può esser considerato pressoché la parola chiave di tutta la Costituzione. Con esso comincia, con esso finisce. Il mistero che arriva a noi nella Chiesa, grazie alle missioni divine, trova la sua origine e il suo termine nella santa Trinità» (G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero*, Milano, Jaca Book, 1975, 518). Anche Semeraro sottolinea che «non tutti lo compresero subito, ma la base mariologica risultava essere effettivamente molto più ampia sia della cristologia che della ecclesiologia» (M. SEMERARO, «Percorsi della mariologia postconciliare», 281).

paolina (1 Cor 2,7; Rm 16,25; Ef 1,7. 3,4.8; Col 1,26) – che dà contenuto alla storia della salvezza. In esso e alla luce di esso i vari protagonisti non si sovrappongono ma neppure vengono separati. Infatti, nella comprensione del cristocentrismo trinitario del disegno salvifico si articolano armonicamente – senza cercare criteri esterni: vuoi in una logica deduttiva, vuoi a partire da istanze culturali – le relazioni di Maria con le verità della fede. Il *nexus myteriorum* ha un suo «ordine» che va accolto a partire dalla rivelazione e dentro il quale è possibile ricomprendere la figura di Maria. Perciò, anche il nesso tra cristologia, ecclesiologia e mariologia può venire riconosciuto nella sua articolazione.

Ciò fonda non solo l'esigenza di interdisciplinarietà richiesta dalla *Lettera* della Congregazione (n. 22) ma introduce concretamente nell'interpretazione della storia della salvezza: «lo stretto vincolo della beata Vergine Maria con il Cristo, con la Chiesa e con l'umanità fa sì che la verità sul Cristo, sulla Chiesa e sull'uomo illumini la verità concernente Maria di Nazareth» (n. 18). Similmente conferma anche Ladaria:

«L'elezione di Maria è comprensibile solo all'interno dell'elezione eterna di Cristo, di cui si parla nel grandioso inno della Lettera agli Efesini (cf Ef 1,3ss). Soltanto nella prospettiva del Padre, che è quella di riconciliare a sé tutte le cose e di ricapitolare tutto mediante Cristo e in Cristo (cf Ef 1,10), possiamo vedere il mistero di Maria che, in quanto salvata e scelta per grazia, riveste un ruolo del tutto singolare»¹⁷¹.

In definitiva, il percorso conferma che un ritorno all'*intentio profundior* del Concilio Vaticano II non appaia a tutt'oggi superfluo né tantomeno esaurito. Anzi, a fronte del recente crescere di studi storico-positivi, un'attenzione più teologico-sistematica alla mariologia resta compito ancora aperto. Alcune direttrici di fondo sono state acquisite, gli studi monografici e settoriali hanno precisato e arricchito alcuni punti dottrinali, ecc. Ma si avverte, a nostro avviso, la

¹⁷¹ L. LADARIA, «Maria nel piano salvifico del Dio trinitario», in a cura di M.G. MASCIA-RELLI (ed.), *Il mistero della Vergine Madre. Lezioni di teologia mariana*, Chieti-Vasto, 1991, 15. A mo' di inclusione possiamo tornare alle parole di S. Meo: «Quella della salvezza è la vera prospettiva teologica nuova; essa abbraccia la libera volontà salvifica di Dio, la scelta primordiale del suo Figlio di salvare il mondo, la costituzione della Chiesa quale sacramento di salvezza che continua nella storia l'opera del Cristo salvatore, la cooperazione di Maria, eminente e singolare fra quelle delle altre creature, in quest'unico mistero salvifico» (S.M. MEo, «Concilio Vaticano II», 348).

permanente necessità di uno sguardo sintetico, teologico, capace di dare corpo all'esigenza di unitarietà e relazionalità che la trattazione teologica su Maria esige, così che dal punto di vista della questione epistemologica «resta aperto il campo ad ulteriori progressi»¹⁷². A conferma del riconoscimento di tale necessità si veda, ad es., il vivace dibattito, ancora aperto, a proposito della cosiddetta *via pulchritudinis* in mariologia. Anche l'analisi dei manuali non esaurisce, anzi rilancia l'esigenza di un'attenzione squisitamente teologico-sistemica alla disciplina. Ma in questo il concilio, colto non solo nella sua esecuzione materiale, dev'essere ancora punto di riferimento e bussola sicura per il futuro della mariologia.

La scelta iniziale di assumerlo come criterio di valutazione conduce a confermarne l'attualità, per un nuovo approfondimento e per la sua applicazione. E non solo per l'indicazione autorevole di Giovanni Paolo II (*NMI*), ma anche per l'obiettiva necessità di recuperare quella visione di insieme che esso offre.

FRANCESCO SCANZIANI

Seminario Arcivescovile

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

¹⁷² S. DE FIORES, «Statuto epistemologico della mariologia», 332.